

**SAGGI
ITINERARI**
per la storia del pensiero giuridico moderno
ARCHIVIO APERTO

Giuseppe Duso

Il federalismo di Althusius

Per la lettura della Politica

La lezione di Althusius: per un nuovo federalismo



Lefebvre Giuffrè

ArchiviO APERTO

SAGGI ITINERARI

per la storia del pensiero giuridico moderno

Giuseppe Duso

Il federalismo di Althusius

Per la lettura della Politica

La lezione di Althusius: per un nuovo federalismo



Lefebvre Giuffrè

ISBN 9788828886075



Quaderni fiorentini *ArchivioO*_APERTO_saggi-itinerari
Centro di studi Paolo Grossi per la storia del pensiero giuridico moderno

Giuseppe Duso, *Il federalismo di Althusius*

Open Access Publication

DOI 10.69134/QFArchivioO_26_14

https://doi.org/10.69134/QFArchivioO_26_14

FSC

© Copyright Giuffrè Francis Lefebvre S.p.A. Milano - 2026
Via Monte Rosa, 91 - 20149 MILANO - www.lefebvregriffre.it

La traduzione, l'adattamento totale o parziale, la riproduzione con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm, i film, le fotocopie), nonché la memorizzazione elettronica, sono riservati per tutti i Paesi.

Stampato da LegoDigit s.r.l. - Lavis (TN)

INDICE DEL VOLUME

<i>Premessa</i>	1
---------------------------	---

PER LA LETTURA DELLA *POLITICA*

INTRODUZIONE

UNA CONCEZIONE PATTIZIA DELLA POLITICA.	7
---	---

CAPITOLO I

LA NATURA COMUNITARIA DELLA POLITICA E IL PRINCIPIO DEL GOVERNO

1. La scienza politica e la questione del metodo	17
2. La consociazione e la funzione del patto	25
3. La dimensione fondamentale della politica: <i>communio</i> e <i>communicatio</i> .	28
4. L'altro lato della legge del diritto simbiotico: l' <i>imperium</i>	30
5. Il concetto di <i>potere</i> è moderno	32
6. Il principio del governo	35
7. Governo, diversità e pluralità	39

CAPITOLO II

IL PRIMO LIVELLO DEL COMPLESSO QUADRO COSTITUZIONALE: LE CONSOCIAZIONI PRIVATE

1. Le consociazioni semplici e primarie	47
2. La comunità domestica	49
3. La sfera dell' <i>oikos</i> come oggetto della politica	52
4. La corporazione	54

CAPITOLO III

LE CONSOCIAZIONI PUBBLICHE.
ISTANZA COLLEGIALE E FUNZIONE DI GOVERNO

1.	L' <i>universitas</i> . La comunità cittadina	61
2.	Il senato e l'uguaglianza dei cittadini	64
3.	L'ordine provinciale e la comunanza del diritto	70
4.	L'amministrazione della provincia e la pluralità della società cetuale . .	74
5.	Il collegio degli ordini e la funzione rappresentativa	77

CAPITOLO IV

LA CONSOCIAZIONE UNIVERSALE:
LA REPUBBLICA E LA QUESTIONE DELLA SOVRANITÀ

1.	La consociazione universale come dimensione necessaria della politica .	81
2.	La repubblica e i suoi membri	86
3.	Gli <i>jura majestatis</i> e la questione della sovranità	91
4.	La <i>summa potestas</i> e il confronto con Bodin	95
5.	Il diritto di sovranità generale	102
6.	I diritti speciali: ciò che la repubblica può e deve fare	104

CAPITOLO V

L'EFORATO E LA FUNZIONE DELLA RAPPRESENTANZA

1.	Popolo e rappresentanza	107
2.	L'amministrazione e la duplice rappresentanza	110
3.	La funzione specifica del collegio rappresentativo	118
4.	I compiti degli Efori	123
5.	Perché il popolo non si autogoverna	126

CAPITOLO VI

IL GOVERNO DELLA REPUBBLICA
E LA SUPREMAZIA DELLA LEGGE

1.	L'istituzione del sommo magistrato: il patto di mandato	131
2.	L'elezione e il conferimento di autorità	134
3.	Governo e governamentalità	137
4.	La supremazia della legge sul governo	144
5.	Le leggi civili	148
6.	L'amministrazione della giustizia	152

CAPITOLO VII

CONCORDIA E CONFLITTO. IL DIRITTO DI RESISTENZA

1.	La concordia: categoria della politica in una lunga tradizione di pensiero.	157
2.	Concordia e sedizione nella <i>Politica</i> .	160
3.	Il conflitto politico. La tirannide	164
4.	Il diritto di resistenza	169
5.	La secessione in un orizzonte federale	176

CAPITOLO VIII

LA COSTITUZIONE MISTA.

LA SUPREMAZIA DEL POPOLO SULLA DEMOCRAZIA

1.	Il sommo magistrato e le forme di governo	179
2.	La costituzione della repubblica è sempre mista	180
3.	Vantaggi e svantaggi delle diverse forme di governo	184
4.	Il popolo di fronte alla democrazia	186
5.	Quale federalismo?	191
6.	Scienza politica come scienza della costituzione	199

APPENDICE

SCHEMA DELLA POLITICA	205
-----------------------	-----

LA LEZIONE DI ALTHUSIUS: PER UN NUOVO FEDERALISMO

PERCHÉ LEGGERE OGGI ALTHUSIUS?

1.	Storia concettuale ed epoca moderna	211
2.	La concezione politica di Althusius e i concetti moderni	217
3.	I problemi che Althusius ci pone	227

UNA PRIMA ESPOSIZIONE DEL PENSIERO POLITICO
DI ALTHUSIUS: LA DOTTRINA DEL PATTO
E LA COSTITUZIONE DEL REGNO

1.	La <i>Disputatio politica</i> “De regno” nello sviluppo del pensiero di Althusius	235
2.	L’elemento associativo e la politicità naturale dell’uomo	244
3.	La dottrina del patto	250
4.	Il patto costitutivo della repubblica e gli <i>jura majestatis</i>	255
5.	Il patto che istituisce il sommo magistrato	262

6.	Gli efori e il problema della rappresentanza	273
7.	Il tiranno e il diritto di resistenza	280

ALLE ORIGINI DEL MODERNO CONCETTO DI SOCIETÀ CIVILE

1.	La <i>societas civilis</i> nella prima età moderna	293
2.	La <i>consociatio</i> in Althusius e il significato politico dell'agire degli uomini.	299
3.	La dimensione plurale del popolo e la concezione della rappresentanza	307
4.	La <i>socialitas</i> e il ruolo del concetto di individuo nella dottrina di Pufendorf	312
5.	Insicurezza dello stato di natura e necessità di una " <i>certa norma</i> "	316
6.	Solo il potere della <i>civitas</i> permette di realizzare la <i>socialitas</i>	318

LA COSTITUZIONE MISTA E IL PRINCIPIO DEL GOVERNO: IL CASO ALTHUSIUS

1.	La costituzione della <i>respublica</i> e il principio del governo	325
2.	Sovranità del popolo e necessità del governo	333
3.	La costituzione mista ovvero la supremazia del popolo sulla "democrazia".	342
4.	Fine del governo e fine della costituzione mista	348

LA SECESSIONE TRA SOVRANITÀ E FEDERALISMO

1.	La secessione nelle costituzioni democratiche	353
2.	Patto e concezione plurale della società politica	359
3.	Gli <i>jura majestatis</i>	364
4.	La funzione del governo	365
5.	Diritto di resistenza e secessione	369
6.	Pensare la secessione oggi	371

COME PENSARE UN'EUROPA FEDERALE

1.	La difficoltà di pensare costituzionalmente l'Europa	377
2.	La legge del diritto simbiotico: comunità e governo	387
3.	L'istanza collegiale e la funzione di governo	390
4.	Una concezione pattizia della politica	393
5.	La complessa realtà costituzionale e la consociazione universale	395
6.	Il popolo presente costituzionalmente sopra e sotto il governo	399
7.	Il popolo di fronte alla democrazia	403
8.	Resistenza e secessione	404
9.	Perché Althusius per l'assetto costituzionale dell'UE	406

PREMESSA

Appare utile fornire un chiarimento in merito alla composizione del presente libro, che non ha la configurazione di una monografia. Innanzitutto, è il titolo a richiedere una precisazione, in quanto può suscitare perplessità circa la sua adeguatezza all'Autore a cui è riferito, e nello stesso tempo indurre a un travisamento del suo pensiero. Infatti, il termine "federalismo" è di generazione più tarda e viene solitamente inteso nel senso della tradizione del federalismo moderno. In questa accezione esso risulta ipotecato dalla dottrina dello Stato moderno e appare perciò condizionato dalla concettualità propria dello Stato e della sovranità. Segno ne è l'alternativa tra Confederazione di Stati e Stato federale su cui sembra attestarsi il dibattito contemporaneo. Invece è solo mettendo in questione lo Stato e la sovranità che ci si può proficuamente accostare all'opera di Althusius.

Se si tiene presente questa avvertenza, il termine può risultare espressivo nei confronti di una realtà politica che è strutturalmente plurale, come la *repubblica* a cui si riferisce Althusius. Essa lo è per quanto riguarda sia la sua origine, costituita da entità minori che si uniscono mediante un patto, sia la sua costituzione, nella quale quelle entità non si dissolvono e non diventano subalterne a un'istanza unitaria altra e diversa da loro. Al contrario, mantengono la loro presenza attiva, innanzitutto *insieme*, nell'assemblea rappresentativa che esprime la totalità del corpo politico, e poi, singolarmente, con la loro autonomia e capacità di autogoverno. Questa duplice capacità di iniziativa dei membri della repubblica è proprio ciò che appare impensabile nella logica dell'ordine che è stato concepito dalla *scienza politica moderna* nata con le dottrine del contratto sociale che ha trovato il suo compimento nello Stato. I due poli costitutivi di quest'ordine sono gli individui, che sulla base della loro libera volontà fondano il potere del soggetto collettivo, e l'unità di questo potere che può essere espressa solo rappresentativamente. Viene invece esclusa in modo radicale una pluralità di soggetti politici.

La consapevolezza della genesi e della logica del dispositivo concettuale della sovranità è frutto della ricerca che costituisce il retroterra

del presente lavoro. A tale analisi delle dottrine del contratto sociale si è poi congiunta una riflessione teoretico-metodologica, in cui è apparso come i concetti nati con il giusnaturalismo non siano universali, ma abbiano una genesi storicamente determinata, e non possano essere utilizzati per la comprensione di una lunga tradizione di pensiero che precede la loro nascita. A maggior ragione perché questo pensiero non solo è diverso, ma costituisce l'obiettivo critico della scienza politica che si instaura con il giusnaturalismo.

Si può dire che in tutta quella tradizione la realtà politica — sia essa concepita come *polis*, *civitas* o *respublica* — è determinata in modo plurale, anche nelle dottrine in cui il comando politico è inteso nel modo più unitario e forte e viene negata la necessità del consenso e della partecipazione dei governati. Ma, all'interno di quel lungo arco temporale, la dottrina di Althusius mostra una sua specificità, poiché presenta un quadro costituzionalmente complesso, in cui la pluralità non solo appare costitutiva della realtà politica, ma risulta anche svolgere in essa una funzione preminente. Il termine "federalismo", una volta che si sia criticamente attenti a non intenderlo nell'accezione *moderna*, appare idoneo a esprimere il carattere di principio cardine che riveste il gesto dell'accordo proprio del patto, insieme alla dimensione strutturale della pluralità. Per questo può indicare una realtà politica radicalmente diversa da quella concepita dal dispositivo della sovranità. In ogni caso è in questa direzione che viene qui usato il termine. E ciò che caratterizza tale federalismo è la sua dimensione non solo territoriale, ma sociale.

Un secondo chiarimento appare necessario in relazione alla natura del presente libro. Non si tratta di una monografia, in quanto è composto da due parti ben distinte tra loro. La prima vuole servire come introduzione al pensiero dell'Autore, mettendone in luce i nodi fondamentali e l'orizzonte complessivo nel quale assumono il loro rilievo, e insieme tende a chiarire il significato determinato dei termini che vengono utilizzati nel testo. Questa funzione introduttiva viene svolta attraverso una lettura della *Politica* che segue l'andamento dei suoi capitoli.

La seconda parte del volume ha una natura differente. Innanzitutto, si tratta di una raccolta di articoli che sono stati pubblicati in tempi e in luoghi diversi nel giro di un trentennio. Tra questi quello dedicato alla *Disputatio politica* "*De regno recte instituendo et administrando*", che costituisce una prima presentazione delle tematiche essenziali della *Politica*, riveste un carattere più analitico e interno al

testo. Si tratta di uno scritto che risulta particolarmente utile per comprendere la rilevanza del patto e per chiarire il tema della sovranità. Gli altri saggi tendono a mostrare perché sia rilevante leggere Althusius oggi. Cercano cioè di mostrare il ruolo che l'attraversamento del pensiero di Althusius può avere per il nostro compito di pensare la politica nel momento in cui la democrazia rappresentativa, concepita nell'orizzonte della sovranità, appare in crisi e si presenta l'esigenza di concepire realtà politiche sovranazionali come l'Europa, nelle quali la pluralità appare elemento strutturale.

Naturalmente, come spesso si ricorda, il pensiero di Althusius non costituisce un modello per un impossibile (e per altro non auspicato) *ritorno* a un passato che precede la forma Stato, ma può essere un aiuto prezioso per una riflessione sulla politica che si impone proprio ora, quando lo Stato moderno sembra vivere una crisi dovuta alla difficoltà in cui si trova la legittimazione democratica del potere, e alla sua insufficienza rispetto ai fini stessi per cui è nato (il benessere dei cittadini, la realizzazione della giustizia, la sicurezza e difesa dall'esterno, la realizzazione della pace e la garanzia della libertà).

In modo sintetico si può dire che l'attraversamento del pensiero di Althusius appare fruttuoso per il compito di ripensare la democrazia e la partecipazione dei cittadini al di là dell'orizzonte della sovranità, e per concepire costituzionalmente realtà strutturalmente plurali quali l'Unione Europea. Questi due compiti risultano legati tra di loro in modo inscindibile (si veda G. Duso, *Reinventare la democrazia. Dal popolo sovrano all'agire politico dei cittadini*, FrancoAngeli, Milano 2022, cap. X).

Il termine di *federalismo*, che caratterizza il titolo del presente libro, mi pare permetta di mettere in rilievo sia la struttura del pensiero dell'Autore, sia l'aspetto per cui appare rilevante oggi. Naturalmente, da quanto si è detto si comprende che è un *nuovo* federalismo quello che il *vecchio classico* Althusius ci può aiutare a pensare.

Dal momento che in tutti i saggi raccolti nella seconda parte si fa riferimento ai nodi teorici fondamentali della *Politica*, viene schematicamente ripresa la logica del dispositivo della sovranità e ricorrono a volte gli stessi rimandi bibliografici, si viene a produrre un ovvio effetto di ripetitività. Ma non è, certamente, affinché siano letti insieme che sono stati qui ripubblicati, bensì per rendere più facilmente reperibile e consultabile quel saggio che, in relazione allo specifico tema messo in rilievo, risultasse per il lettore di qualche

interesse. Inoltre, la presenza nello stesso volume di un'analisi più ampia e testuale dell'opera di Althusius può risultare utile a consolidare l'argomentazione relativa ai nodi teorici trattati nei saggi.

Si segnalano altri saggi dell'autore dedicati ad Althusius che non sono compresi in questo volume:

— *Pluralismo, consociazione e contratto di mandato. La teoria di Johannes Althusius*, in G. DUSO (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 13-21 (in forma di poco modificata, *Mandatskontrakt, Konsoziation und Pluralismus in der politischen Theorie des Althusius*, in G. DUSO, W. KRAWIETZ, D. WYDUCKEL (Hrsg), *Konsoziation und Konsens. Grundlage des modernen Föderalismus in der politischen Theorie*, Duncker & Humblot, Berlin 1997, pp. 65-81);

— *Althusius e l'idea federalista*, «Quaderni Fiorentini. Per la storia del pensiero giuridico moderno», 21 (1992), pp. 611-622;

— *Il governo e l'ordine delle consociazioni: la politica di Althusius*, in G. DUSO (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999, pp. 77-94;

— *La maiestas populi chez Althusius et la souveraineté moderne*, in *Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine*, sous la direction de G-M. Cazzaniga et Y-C. Zarka, edizioni ETS, Pisa e Vrin, Paris 2001, pp.85-106;

— Con E. BONFATTI e M. SCATTOLA, *Warum lesen wir noch Althusius? Vorwort*, in *Politische Begriffe und historisches Umfeld in der Politica methodice digesta des Johannes Althusius*, Hrsg. E. Bonfatti, G. Duso e M. Scattola, H.A. Bibliothek, Wolfenbüttel 2002, pp. 7-12;

— *Herrschaft als gubernatio in der politischen Lehre des Johannes Althusius*, in *Politische Begriffe und historisches Umfeld in der Politica methodice digesta des Johannes Althusius* cit., pp. 13-33;

— *Perché Althusius per pensare il federalismo*, in G. DUSO, *Reinventare la democrazia. Dal popolo sovrano all'agire politico dei cittadini*, FrancoAngeli, Milano 2022, pp. 247-278.

PER LA LETTURA DELLA *POLITICA*

INTRODUZIONE

UNA CONCEZIONE PATTIZIA DELLA POLITICA

Quando, alcuni decenni fa, presentai all'editore un lavoro collettaneo sulle dottrine del contratto sociale di cui ero curatore ⁽¹⁾, gli esperti della casa editrice si meravigliarono del fatto che tra i classici considerati non ci fosse Althusius. Tali studiosi avevano, certamente, presente il celebre lavoro di Otto von Gierke, che pone, infatti, l'Autore all'origine delle moderne dottrine del contratto sociale ⁽²⁾. Sulla scia di Gierke si sono mossi diversi altri celebri studiosi, i quali, sulla base di quella continuità e dell'attribuzione che nella *Politica* viene fatta della sovranità (*majestas*) al popolo, hanno ravvisato in Althusius un sostenitore della sovranità popolare, e per questo un precursore di Rousseau ⁽³⁾. Si può dire che per lungo tempo l'interpretazione di Gierke ha condizionato gli studi di questo giurista e pensatore politico vissuto a cavallo tra Cinquecento e Seicento. Alla mia risposta, che l'assenza di Althusius era una naturale conseguenza della razionalità propria del giusnaturalismo moderno, quale emergeva nel lavoro di

⁽¹⁾ Mi riferisco a G. DUSO (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Il Mulino, Bologna, 1987 (poi FrancoAngeli, Milano 2006).

⁽²⁾ Cfr. O. VON GIERKE, *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche*, tr. it. Einaudi, Torino, 1974.

⁽³⁾ Questa posizione è sostenuta, pur con diversi accenti e sfumature, da VAUGHAN (*The political writings of Jean Rousseau*, Cambridge University Press, Cambridge 1915) e DERATHÉ (*Jean Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin Paris 1988², I ed. 1950, ora in tr. it., Il Mulino, Bologna, 1993). Su questa continuità è intervenuto anche D. WYDUCKEL, che dedica una analisi al confronto tra i due autori (*Althusius - ein deutscher Rousseau? Überlegungen zur politischen Theorie in vergleichender Perspektive*, in K.W. DAHM, W. KRAWIETZ, D. WYDUCKEL (Hrsg), *Politische Theorie des Johannes Althusius*, Duncker & Humblot, Berlin 1997, pp. 465-493). Che Althusius possa essere considerato un *deutscher Rousseau* è negato nello stesso volume da H. J. VAN EIKEMA HOMMES, che mostra come non ci sia nella *Politica* una dottrina del contratto sociale (*Naturrecht und positives Recht bei Althusius*, in *Politische Theorie des Johannes Althusius* cit., sp. pp. 380-381).

ricerca collettivo di cui si dava conto nel libro ⁽⁴⁾, mi fu chiesto di dare ragione di ciò. Per questo nell'*Introduzione* è stato dedicato un paragrafo per mostrare che i concetti moderni, nati nel laboratorio teorico costituito dalle dottrine del contratto sociale, non sono solo diversi dall'orizzonte di pensiero che si manifesta nella *Politica*, ma scaturiscano proprio dalla negazione di quell'orizzonte. Se la dottrina ivi contenuta si caratterizza per essere una *concezione pattizia della politica*, le dottrine moderne del contratto sociale, a partire da Hobbes, risultano essere la più radicale negazione di una concezione pattizia, in quanto il contratto sociale in esse costituisce solo il presupposto e il momento genetico di un ordine politico che è reso possibile grazie al concetto di sovranità, cioè di un potere che per sua natura è irresistibile e comporta obbedienza e non contrattazione.

Ma non è solo il risultato delle dottrine del contratto sociale a negare la concezione che emerge nella *Politica*. È la stessa figura del patto che viene a dissolversi. Il fatto che siano gli individui a stipulare il patto, non comporta semplicemente una modalità diversa di un atto che rimane, tuttavia, lo stesso, in modo tale che si possa dire che si tratta di due modalità diverse di concepire la stessa cosa, ma viene, invece, a negare la stessa possibilità che un patto avvenga. Infatti questo richiede l'accordo di volontà che sono diverse tra loro; se le volontà che si incontrano fossero identiche non ci sarebbe bisogno di trovare un accordo. Inoltre nel patto viene confermato la rilevanza dei soggetti che lo stipulano, che non possono non rimanere presenti e attivi anche dopo questo atto, con il quale non intendono certo perdere la loro individualità e soggettività politica. Ma se a stipulare il patto sono gli individui, una moltitudine indifferenziata di individui, non ci sono volontà diverse che devono accordarsi. Questi individui sono considerati uguali, e in ogni caso non potrebbero avere effetto le infinite differenze che caratterizzano i singoli. Infatti nel contratto sociale non avviene un accordo tra volontà diverse, ma piuttosto l'espressione, da parte di tutti, di un'unica volontà, quella della difesa della propria libertà, una difesa che comporta la necessità della spada, che non saranno gli individui a detenere ⁽⁵⁾.

(4) Il libro ha costituito l'esito di una serie di seminari durati più di un anno, nei quali si è concordata la linea critica del lavoro e si sono discussi i contributi riguardanti i singoli autori trattati.

(5) Su tutto ciò, si veda, almeno, sinteticamente, la *Introduzione a Il contratto sociale nella filosofia politica moderna* cit.

Mentre con il primo patto civile in Althusius l'unità che si genera è costituita dai membri stessi che si sono uniti — sono essi che costituiscono il popolo prodotto con il patto di unione, un popolo che, perciò, è costitutivamente plurale — nel contratto sociale l'unità prodotta è *altra*, diversa e superiore nei confronti degli individui che hanno stipulato il patto. Si tratta del popolo come soggetto singolare, che non precede la sua espressione rappresentativa e non è costituito dalla somma degli individui, ma è il *prodotto* della rappresentazione ⁽⁶⁾. Non è che l'espressione rappresentativa presupponga la realtà esistente di un popolo, perché, come bene spiega Hobbes nel XVI capitolo del *Leviatano*, è solo mediante il rappresentante che la moltitudine può essere *una*. Grazie al patto che hanno stipulato e alla fondazione da parte loro dell'autorità politica, lo *status* degli individui, autori del patto, cambia radicalmente: non è più fondamentale la loro volontà, perché essi diventano *sudditi* nei confronti dell'unica volontà del popolo, che si identifica con quella del sovrano-rappresentante in Hobbes, e poi, nelle successive dottrine del contratto sociale, sarà espressa dai rappresentanti del popolo sovrano. La dimensione fondativa e la soggettività attiva che gli individui appaiono rivestire nel momento del patto svaniscono nella sfera pubblico-politica costituita dal nesso di rappresentanza e potere sovrano. Non si può dire che quegli individui che stipulano il patto abbiano una dimensione politica, né tanto meno che siano sovrani (come spesso si ritiene), ma si deve piuttosto riconoscere che *fondano* la politica e il potere, cioè quella sovranità che non può essere attribuita a loro, bensì al soggetto collettivo ⁽⁷⁾. Ciò significa che è il comando politico a fare *una* la società, e non l'atto di accordo tra i suoi membri. Nelle dottrine giusnaturalistiche il contratto sociale, come lo stato di natura, ha il carattere di uno stratagemma teorico, ma non è pensabile da un punto di vista storico. Infatti, lo scenario del contratto comporta l'esistenza di

⁽⁶⁾ Su questa caratteristica delle dottrine del contratto sociale che lo differenzia dagli *Herrschaftsverträge* della tradizione precedente, secondo cui nasce qualcosa di radicalmente *altro* nei confronti degli autori del patto, cfr. anche W. KERSTING, *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994.

⁽⁷⁾ Se la volontà sovrana è libera, cioè caratterizzata dall'assenza di condizionamenti e impedimenti, evidentemente essa non può essere attribuita al singolo individuo in quanto tale, cioè a tutti gli individui, che agendo secondo il proprio arbitrio si ostacolerebbero l'uno con l'altro. Sul nesso tra rappresentanza e sovranità che è costitutivo del potere politico moderno si veda il breve richiamo presente nel cap. I, § 5, e i rimandi bibliografici ivi contenuti.

una situazione unitaria in cui gli individui possano stipulare il patto, ma se, come si è detto, l'unità è prodotta dal rappresentante, ciò significa che il sovrano-rappresentante viene presupposto allo scenario che lo dovrebbe produrre. L'immaginazione del contratto all'origine del processo teorico comporta che la contrattazione sia esclusa dall'ordine che con esso si viene a costituire, in quanto questo è reso possibile dal comando irresistibile della legge e dal monopolio della forza che lo garantisce.

Come si può notare da queste scarse indicazioni, a monte della presente lettura di Althusius sta un'interpretazione del giusnaturalismo diversa da quella più diffusa che lo intende come una teoria di limitazione del potere. Certamente esso ha svolto storicamente un ruolo di critica al potere di fatto esistente, ma la limitazione non riguarda quel potere razionale e legittimo che è prodotto dalla teoria. Se si tengono presenti i testi dei classici del contratto sociale, non si può ravvisare in essi una concezione che oppone i diritti degli individui al potere, considerato come un'istanza che ha una diversa origine. Piuttosto, compare una concezione che parte dagli individui uguali e liberi (cioè astratti dalle molteplici relazioni che hanno nell'esperienza), per concludersi, secondo una logica che intende essere rigorosa (*scientifica*), nella società ordinata razionalmente mediante un potere che può realizzare la funzione per la quale è sorto solo in quanto è *irresistibile* e non ha nessun soggetto che lo possa contrastare. Un tale potere, lungi dall'essere contrapposto ai diritti degli individui, è la conseguenza che deriva dalla loro affermazione e insieme la condizione necessaria per la loro realizzazione. Naturalmente questa irresistibilità è giustificata in quanto il potere nasce dalla volontà di tutti ed è il prodotto dei due movimenti del concetto moderno di rappresentanza, quello dell'autorizzazione che proviene *dal basso* — della volontà degli individui — e quello conseguente secondo cui la volontà (il comando) espressa dal rappresentante è intesa come la volontà del popolo. Si tratta di una concezione che nasce dalla negazione di una società plurale, in cui diversi sono i soggetti politici e le *potestates*, perché una tale società è considerata necessariamente segnata dal conflitto e dalla guerra civile. L'ordine non è più affidato all'accordo di soggetti diversi, ma si impone sulla base di una razionalità formale che non può non essere da tutti accettata. È una tale razionalità che assume il ruolo che aveva nella tradizione politica precedente quell'orizzonte di giustizia che era condiviso e doveva orientare la prassi politica.

Come si vedrà nel corso del lavoro, ben altra è la concezione politica di Althusius, che a buon diritto può essere intesa come una

concezione pattizia: infatti come tale appare con evidenza nella prima formulazione che viene ad assumere la sua dottrina. In essa alla base non stanno gli individui, ma la relazione — infatti gli uomini sono definiti come *simbiotici*, cioè per natura sociali e politici ⁽⁸⁾ —, la quale, anche se non è creata dall'arbitrio della volontà degli uomini, richiede l'atto consapevole e responsabile con cui volontà diverse si accordano tra loro. Il patto, infatti, sta alla base di tutte le consociazioni, ma è appunto possibile in quanto coloro che lo stipulano (che solo nelle consociazioni private sono i singoli) sono soggetti diversi tra loro. La *diversità* è dunque il primo dei requisiti necessari affinché ci sia il patto. Il secondo è costituito da ciò che può accomunare membri che sono tra loro diversi, in modo tale che essi vengano a costituire *insieme* una realtà che ha una sua unità. E si può dire che questo *comune* implicato dal patto manifesta sia un aspetto materiale che ideale.

Al livello più alto della consociazione universale o repubblica, già nel patto di unione, costitutivo della consociazione, è presente l'aspetto materiale che riguarda, oltre ai territori che costituiscono il regno, i beni condivisi necessari ad una vita buona e i mezzi per la difesa dai nemici. Ma anche quello ideale, costituito da quelle regole di giustizia e quelle leggi divine e umane che rendono possibile la vita in comune. Per comprendere come il patto non si risolva in una semplice convenzione, che ha come fine la pura utilità, è da tenere presente che accanto ai due patti civili, quello in cui da membri diversi nasce un unico popolo, e quello mediante il quale il popolo istituisce il governante, si pone il patto che entrambi stipulano con Dio. Esso mostra come le volontà dei contraenti siano condizionate da quelle leggi di giustizia che non dipendono dal loro arbitrio.

Si vedrà che il patto sta alla base di ogni tipo di consociazione, da quella privata e semplice, come la famiglia, a quella pubblica, quale è la repubblica. E, in coerenza con quanto la logica pattizia richiede, in ogni consociazione l'unità è costituita dai membri che si sono uniti: non è altra cosa da loro. Perciò si tratta di un'unità in cui i membri diversi mantengono una dimensione politica, sono cioè soggetti politicamente attivi. Si tratta di un'*unità strutturalmente plurale*, di quella pluralità che sarà negata dalla logica della sovranità. È una tale pluralità costitutiva dell'unità a impedire che il popolo intero si autogoverni, ma istituisca, invece, colui o coloro che governano. Un tale legame di unità

(8) In questo contesto i due termini si identificano, in quanto manca quella distinzione si società civile e Stato tipica della concettualità moderna. La società è in quanto tale politica.

plurale, governo, e orizzonte di giustizia, collega Althusius a una lunga tradizione che parte da autori antichi, quali Aristotele e Cicerone (citato spesso, anche se indirettamente). Tuttavia in questa tradizione l'originalità di Althusius dipende non solo dal fatto che si riferisce a una società cetuale, ma ancor più dalla complessa organizzazione costituzionale che presenta: è questa che conferisce una rilevanza e una determinazione peculiari al tema di un'unità strutturalmente plurale, che può, a ragione, essere intesa come *federale*.

Si è detto che una concezione pattizia di questo tipo è radicalmente negata dal giusnaturalismo moderno, che viene a costituire una cesura nei confronti di un modo millenario di intendere la politica. Si badi bene che ciò non significa che ci sia un salto da un punto di vista storico, in quanto la discontinuità proviene dal punto di vista dei concetti: sono questi che intendono negare il modo precedente di pensare l'ordine e la politica mediante una nuova razionalità. Perciò l'orizzonte storico concettuale all'interno del quale si svolge la presente lettura, non consiste in una distinzione di epoche, ma nasce piuttosto dall'interrogazione critica riguardante i concetti che abitano le parole che usiamo: parte cioè dal nostro presente ⁽⁹⁾. È partendo dalla domanda sul presente (domanda che coincide con il movimento di pensiero filosofico) che si risale fino a ritrovare la genesi dei concetti — che ora appaiono ovvii e universali — nelle dottrine giusnaturalistiche. Si tratta di quei concetti che sono divenuti socialmente diffusi nell'epoca della Rivoluzione francese e hanno costituito la base teorica delle costituzioni moderne ⁽¹⁰⁾. Sono ancora questi concetti a determinare il significato delle parole che usiamo. Ma se essi sono nati in contrapposizione al modo di pensare la politica che è stato presente nel lungo periodo all'interno del quale è collocato anche Althusius, ciò significa che il lettore odierno non può intenderne l'opera se non si interroga contemporaneamente sui concetti che inevitabilmente sono veicolati dalle parole che usa. Se non ha una coscienza storico concet-

(9) Cfr. G. DUSO, *Storia concettuale come filosofia politica*, in CHIGNOLA, DUSO, *Storia dei concetti* cit., pp. 123-157 (anche il Id., *La logica del potere*, Laterza, Bari-Roma, 1999, ora <https://concpolpd.hypotheses.org/>), pp. 17-60, e Id., *Storia concettuale e pensiero della contemporaneità. Per un dialogo*, «Filosofia politica», 1/2017, pp. 143-162.

(10) Per quanto riguarda il significato che ha la storia concettuale a cui mi riferisco — che ha caratterizzato il lavoro di ricerca del gruppo padovano — e la sua relazione con la *Begriffsgeschichte* tedesca di Brunner e Koselleck, rimando a S. CHIGNOLA e G. DUSO, *Storia dei concetti e filosofia politica*, FrancoAngeli, Milano 2008, in particolare a *Il potere e la nascita dei concetti politici moderni*, pp. 158-200.

tuale, rischia di fraintendere il testo in quanto lo legge con gli *occhiali* moderni, che ne deformano il significato.

Perciò nella lettura della *Politica* bisogna costantemente avere l'avvertenza critica che, anche quando nel testo troviamo parole che ci sono note, esse hanno spesso un significato diverso da quello che ci è abituale. L'identità della parola non comporta l'identità del significato (cioè del concetto). Si vedrà che una serie di parole — per fare qualche esempio: singolo, uguaglianza, libertà, popolo, legge, giustizia, *majestas* (sovranità), *imperium* (comando), rappresentanza, amministrazione, repubblica — hanno un significato diverso da quello che hanno nel contesto delle dottrine giusnaturalistiche, e conseguentemente nel linguaggio che usiamo. Perciò nel presente lavoro sarà costante il tentativo di mostrare la diversità tra il significato che questi termini assumono nell'opera e i concetti moderni, che spesso condizionano le interpretazioni del testo.

Una coscienza storico concettuale permette anche di trovare in Althusius un'occasione rilevante per pensare oggi la politica, non *nonostante* non sia comprensibile mediante i concetti moderni, ma proprio per la sua diversità dal dispositivo concettuale moderno con cui viene concepita la politica. Questo a maggior ragione nel momento in cui i concetti moderni hanno mostrato alcune aporie strutturali, che costituiscono la radice dell'attuale crisi della democrazia, e non ci permettono più di comprendere i processi che caratterizzano la realtà in cui ci troviamo. In questo orizzonte, determinato dalla comprensione della logica e delle aporie dei concetti moderni, dalla consapevolezza della diversità e della rilevanza della lezione degli antichi e di Althusius (che non si può, per altro, trasformare in un modello per noi), e dal compito — tutto nostro — di pensare il presente, si collocano una serie di saggi su Althusius scritti lungo un trentennio, fino al tentativo recente di ripensare la democrazia, all'interno del quale il pensiero di Althusius svolge un ruolo del tutto particolare ⁽¹¹⁾.

⁽¹¹⁾ Alcuni di questi saggi compongono la seconda parte del presente volume. La rilevanza dell'attraversamento del pensiero di Althusius ai fini di pensare la politica oggi risulta evidente nella seconda parte del libro G. Duso, *Reinventare la democrazia. Dal popolo sovrano all'agire politico dei cittadini*, FrancoAngeli, Milano, 2022, in cui, significativamente, un capitolo dedicato ad Althusius precede la proposta riguardante il federalismo come nuovo modo di intendere la democrazia. Dal momento che in questo libro sono riepilogati alcuni tratti significativi della critica ai concetti moderni, e anche la direzione in cui si muove un tentativo di pensiero che trova in Althusius un punto di riferimento particolarmente rilevante, a questo testo (citato con RD) si farà spesso riferimento nel corso del lavoro.

Ma la rilevanza di Althusius per pensare la politica oggi non costituisce il tema di questa prima parte del libro, che vuole invece fornire un aiuto alla lettura della *Politica*, o per lo meno presentare un modo di accostare il testo con cui confrontarsi. Non si intende dunque qui portare un nuovo contributo di analisi del pensiero di Althusius, né, tanto meno approfondire una serie di intrecci culturali di cui il testo è assai ricco ⁽¹²⁾. Ma solo fare emergere i temi più rilevanti della *Politica* seguendo lo svolgimento dei capitoli dell'opera; solo i temi più rilevanti, per un primo accostamento alla concezione politica che in essa si presenta.

L'intento introduttivo (che si spera utile anche in relazione all'auspicata introduzione di questo classico nella didattica universitaria ⁽¹³⁾) è facilitato dalla presenza di una *Antologia*, che molto opportunamente Corrado Malandrino ha accostato all'edizione integrale dell'opera ⁽¹⁴⁾. In tale Antologia sono riportati i capitoli e i passi fondamentali, quindi una buona parte di quelli a cui si farà riferimento nel corso di questo scritto ⁽¹⁵⁾. Come si può comprendere, la lettura qui proposta si avvale dell'orizzonte storico concettuale che trova la sua giustificazione in altri lavori. Tuttavia, la sua eventuale validità dipende dalla capacità o meno di dar ragione del testo e della sua logica, e dal confronto critico con altre interpretazioni, le quali — spesso implicitamente — sono tenute presenti.

L'intento di chiarire i termini usati e di mostrare la differenza nei confronti di concetti che solitamente sono ritenuti universalmente validi può avere conferito alla presente lettura un effetto troppo

⁽¹²⁾ A questo proposito è da tenere presente la monografia di C. MALANDRINO, *Johannes Althusius (1563-1638)*, Claudiana, Torino, 2016, e F. INGRAVALLE e C. MALANDRINO (a cura di), *Il lessico della Politica di Johannes Althusius*, Olschki, Firenze 2005.

⁽¹³⁾ Un percorso storico orientato dalla coscienza storico concettuale è rappresentato da G. DUSO (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma, 1999.

⁽¹⁴⁾ Cfr. J. ALTHUSIUS, *La politica. Un'antologia*, Claudiana, Torino, 2011.

⁽¹⁵⁾ L'orizzonte storico concettuale in cui si svolge la presente lettura comporterà che in alcuni casi ci si differenzi dalla traduzione italiana, a cui ci riferiamo. Esempio significativo è costituito dal termine *respublica*, che sarà sempre tradotto con “*repubblica*” e non con “*Stato*”. Questo costituisce un punto che nella lettura qui è proposta è centrale, e risulta decisivo ai fini dell'intento — proprio de i saggi della seconda parte del volume — di mostrare la rilevanza del pensiero di Althusius per pensare la politica oggi. Per l'argomentazione relativa al significato che viene ad assumere il termine di *repubblica*, che non appare afferrabile con la concettualità che ha caratterizzato la forma-*Stato*, si veda in particolare il cap. IV del presente lavoro, pp. 82-87.

ripetitivo. Ma le ripetizioni provengono anche dal fatto che si segue il testo della *Politica*, in cui una serie di figure si ripresentano ai diversi livelli consociativi, nei quali viene ripetuto il significato della funzione che esse rivestono. Ad esempio, se emerge la funzione di governo nella trattazione della città e si cerca di chiarirne il significato, tale funzione riemerge nella provincia e nella repubblica. Lo stesso vale per la forma rappresentativa-collegiale presente ai vari livelli della complessa architettura costituzionale. La diversità tra la funzione della rappresentanza e quella del governo è, del resto, uno dei punti più importanti che si vuole evidenziare nella presente lettura.

CAPITOLO I

LA NATURA COMUNITARIA DELLA POLITICA E IL PRINCIPIO DEL GOVERNO

1. *La scienza politica e la questione del metodo.*

“La politica è l’arte di unire gli uomini tra loro nella costituzione, nella cura e nella conservazione della vita sociale. Perciò viene detta *simbiotica*” ⁽¹⁾. L’incipit dell’opera pone come elemento centrale la relazione tra gli uomini, che viene espressa con il termine di “simbiosi”. La natura relazionale caratterizza la politica, ma in quanto corrisponde alla natura dell’uomo. Infatti, in quella *Disputatio De regno recte istituendo et conservando*, in cui emergono già gli aspetti fondamentali che caratterizzano la dottrina althusiana ⁽²⁾, con linguaggio aristotelico l’uomo è definito “animale politico”. Certamente Althusius, sotto l’influenza del metodo ramista, mira a precisare l’oggetto e il metodo propri della politica, distinguendolo da altre discipline come l’etica, la teologia e la giurisprudenza. Tuttavia, se la politica ha per oggetto — come subito si vedrà — la *consociazione*, cioè la vita degli uomini in

⁽¹⁾ Si tiene qui normalmente presente la terza edizione della *Politica*, cioè a J. ALTHUSIUS, *Politica Methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata*, Herborn, 1614³, che sta alla base dell’edizione critica a cura di C. Malandrino, J. ALTHUSIUS, *La politica. Elaborata organicamente con metodo e illustrata con esempi sacri e profani*, Claudiana, Torino, 2009, che ha il vantaggio di offrire al lettore, oltre alla traduzione italiana, anche la versione latina (d’ora in poi sarà citata con P, seguita dal numero del capitolo e quello del paragrafo; il testo in questo caso rimanda a P, I, 1). La maggior parte dei riferimenti testuali si possono anche trovare in J. Althusius, *La politica. Un’antologia*, a cura di C. Malandrino, Claudiana, Torino, 2011.

⁽²⁾ Cfr. G. DUSO, *Una prima esposizione del pensiero politico di Althusius: la dottrina del patto e della costituzione del regno*, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», vol. 25, 1996, sp. pp. 87-95 (ora ripubblicata nel presente volume): in questo volume si trova anche la dissertazione, rilevante per la genesi del pensiero politico di J. ALTHUSIUS, intitolata *Disputatio politica De regno recte istituendo et administrando* (a cura di M. Scattola), pp. 23-46, oltre a due saggi di M. Stolleis e M. Scattola).

relazione tra di loro, questo dipende dalla natura stessa dell'uomo e del suo agire ⁽³⁾.

Se il termine *arte* rivela che la politica ha un fine pratico ed è orientata alla realizzazione di una vita buona della società, tuttavia ciò non esclude che sia un sapere. Al contrario, Althusius usa anche il termine di *scienza*, e lo fa già nella *Prefazione* che, a conferma dell'interesse pratico dell'opera, è rivolta agli Ordini della Frisia. Questa equivalenza di arte e scienza è, del resto, conforme al metodo ramista, a cui l'opera di Althusius si ispira ⁽⁴⁾. Ciò significa che l'intento pratico non si risolve in consigli prudenziali utili per l'agire, ma richiede, invece, una conoscenza razionale — “scientifica” — dell'oggetto della politica. Tuttavia, questa convinzione althusiana di esporre quella che considera una scienza non deve essere fraintesa, come avviene se si è condizionati dal concetto di scienza quale si è formato in epoca moderna. Appare allora utile, innanzitutto, una breve riflessione sul problema del metodo, che è messo in rilievo già nel titolo *Politica methodice digesta* (che in italiano suona “La politica elaborata organicamente con metodo”).

Non è qui necessario addentrarsi nella questione del metodo e della storia delle influenze esercitate dal ramismo ⁽⁵⁾. È tuttavia utile comprendere in quale senso alcuni elementi tipici del metodo ramista

⁽³⁾ Lo stretto legame di etica e politica e la considerazione della *polis* come spazio in cui si realizza nella sua pienezza l'agire virtuoso dell'uomo hanno portato alla convinzione che in Aristotele lo *zōon politikón* definisca piuttosto l'uomo che la politica (Cfr. G. SARTORI, *Politica*, in *Elementi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna, 1987, p. 241.). In realtà il fatto che in Aristotele la *polis* sia naturale, in quanto corrisponde alla natura dell'uomo, o che in Althusius la simbiosi connoti la politica in quanto è propria della natura dell'uomo (definito simbiotico), non indica la mancanza di un senso determinato della politica, ma piuttosto comporta una concezione di essa diversa da quella della scienza politica moderna. Ancora più precisamente si può dire che qui la politica è intesa in quel modo che costituisce l'obiettivo critico di quella scienza politica moderna in cui nasce il concetto di potere (Cfr. G. DUSO, *Politica e filosofia*, in Id. *La logica del potere* cit., pp. 61-82).

⁽⁴⁾ Cfr. A.M. LAZZARINO DEL GROSSO, *Methodus (methodice)*, in INGRAVALLE e MALANDRINO (a cura di), *Il lessico della Politica di Johannes Althusius* cit., p. 244. Sul dibattito relativo a arte, scienza e disciplina pratica al tempo di Althusius si veda M. SCATTOLA, *Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della disciplina politica nell'età moderna*, FrancoAngeli, Milano, 2004.

⁽⁵⁾ Rimando per questa questione al saggio citato di LAZZARINO DEL GROSSO, *Methodus (methodicae)*, e ai classici lavori di C. VASOLI, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. “Invenzione” e “metodo” nella cultura del XV e XVI secolo*, Feltrinelli, Milano, 1968, e G. OLDRINI, *La disputa del metodo nel Rinascimento. Indagini su Ramo e il ramismo*, Le lettere, Firenze, 1997.

siano stati recepiti da Althusius e risultino convenienti alla sua concezione della politica. Certamente, già prima della *Politica*, il riferimento all'opera di Ramo è così esplicito da essere indicata come determinante nel titolo del suo lavoro giuridico *Iuris Romani libri duo: ad Leges Methodi Rameae conformati*, Basileae, 1585. Uno degli aspetti più evidenti dell'influenza del metodo ramista o, meglio, della consonanza che Althusius riconosce con esso, è la preoccupazione di distinguere la specificità della politica nei confronti di altre scienze, come l'etica, la giurisprudenza e la teologia. Tuttavia, questa distinzione non comporta certamente che la specificità della politica sia quella che emerge nella *scienza politica moderna*, che riguarda i comportamenti esteriori degli uomini e il problema del potere, della sua costituzione e della sua legittimazione, in modo tale da comportare la separazione nei confronti della sfera interiore propria della morale. Qui ci troviamo, infatti, all'interno di un diverso orizzonte di pensiero, nel quale si può dire, con Otto Brunner, che non sia ancora sorta la separazione moderna di morale e politica; ragione per la quale sia l'etica individuale, sia l'economica, sia la politica sono da considerarsi discipline *etiche*, in quanto riguardano l'agire dell'uomo e il suo comportamento. Del resto, già in Aristotele è l'*Etica* a trattare dei principi fondamentali della politica, a partire dalla questione della giustizia, dal momento che non è concepibile l'agire del singolo al di fuori dalla comunità politica. Da questo punto di vista si può dire che la politica ha una sua specificità, ma, nello stesso tempo, anche una dimensione architettonica in relazione ad altre discipline particolari. Questo mi pare confermato dal fatto che la dimensione della comunità è intesa come propria della natura stessa dell'uomo, e che anche la sfera dell'*oikos* è trattata, come vedremo, nella *Politica*.

Non appare poi in contraddizione con il significato che ha la scienza politica quanto viene detto nella prefazione alla III edizione della *Politica* a proposito della *majestas* e del Decalogo. Gli *jura majestatis* sono sì oggetto anche dei giuristi, ma non possono essere sottratti alla scienza politica, come avviene in diversi trattati politici del tempo. È ben vero che il giurista discute su quale diritto nasca dai principi di maestà (*capita majestatis*) e dal contratto stipulato tra il popolo e il principe, ma stabilire che cosa siano i principi di maestà e cosa sia essenziale alla costituzione della repubblica, questo è compito

della scienza politica ⁽⁶⁾. Si tratta di un compito fondamentale, perché, se oggetto della politica è l'istituzione e la conservazione della consociazione, allora, come afferma Althusius, "sottrarre alla politica i principi della sovranità significa distruggere la consociazione universale" ⁽⁷⁾. Infatti, sebbene sia la consociazione *in quanto tale* ad essere oggetto della politica, l'ordine della società si viene a delineare attraverso una complessa organizzazione costituzionale che culmina nella consociazione universale o repubblica, che non è una semplice consociazione tra le altre, ma piuttosto quella nella quale le altre consociazioni minori concretamente esistono e trovano la loro realizzazione. È in questa che la vita politica trova la propria completezza; e la caratteristica propria che distingue la consociazione universale da quelle minori consiste proprio negli *jura majestatis* e nella loro amministrazione.

Nella stessa prefazione si afferma inoltre che anche le leggi del Decalogo sono comprese nella trattazione della politica. Ciò però non implica una fondazione teologica o religiosa della politica, ma piuttosto il riconoscimento della grande sintonia esistente tra la seconda tavola del Decalogo e la natura simbiotica dell'uomo e della politica. L'amore del prossimo che la anima costituisce infatti una sorte di fiaccola per quella "comunanza e condivisione dei beni" che caratterizza la concezione consociativa e simbiotica della politica. Perciò, significativamente, questa seconda tavola è indicata come una determinazione di quella giustizia senza della quale non vi è né società né politica.

Ma nel richiamo alla prima tavola del Decalogo e al dovere verso Dio emerge anche un altro aspetto della presenza della religione nell'esperienza della società del suo tempo. Si può dire che costituisce, assieme ad altri elementi, come il buon diritto antico e i costumi, quell'*ethos* complessivo della società in cui viene determinato, nello specifico della situazione storica, l'orizzonte di giustizia che appare essenziale per la vita della società. È un orizzonte di questo tipo che sarà invece neutralizzato dalla scienza politica moderna nella quale la giustizia sarà ricondotta ad una razionalità formale ⁽⁸⁾.

⁽⁶⁾ Così in modo più esplicito nella *Prefazione* all'ed. 1603 (cfr. P, p. 201).

⁽⁷⁾ Cfr. *Prefazione*, P, p. 189 (nell'*Antologia*, p. 17).

⁽⁸⁾ Al contrario invece Oldrini, dopo aver detto che con Bodin e Althusius vengono valorizzati gli aspetti più metodologicamente decisivi del ramismo (*La disputa del metodo* cit., p. 209), ritiene che Althusius contrabbandi "capziosamente per *homogenea* alla politica i *praecepta Decalogi et jura majestatis*: vale a dire tutto il vecchio fardello delle dottrine

Anche se il riferimento al metodo ramista è evidente ed esplicito, non bisogna tuttavia sopravvalutarne la rilevanza e farne una chiave decisiva per la razionalità propria della dottrina althusiana. A ciò già si oppone il fatto che i riferimenti a Ramo vanno diminuendo fino quasi a scomparire, sia da opera ad opera, sia anche tra le diverse edizioni della stessa opera ⁽⁹⁾. Nella terza edizione della *Politica* il nome di Ramo appare assente, anche se il metodo è richiamato — come si è ricordato — nello stesso titolo *Politica methodice digesta*. Ma non è questo il motivo più rilevante; conta piuttosto la constatazione che il metodo riguarda più la forma dell'esposizione che la razionalità del contenuto, a proposito del quale il richiamo alla politica aristotelica rimane essenziale. Hasso Hofmann ricorda anche che la critica ramistica ad Aristotele riguarda la natura della conoscenza e non la teoria politica ⁽¹⁰⁾. E ciò al di là del fatto che è usuale, a cavallo tra Cinque e Seicento, riferirsi ad Aristotele da parte di coloro che elaborano dottrine non solo diverse, ma apertamente in opposizione tra loro, come accade, ad esempio ad Althusius e Arniseus. Richiamare come ancora presente l'orizzonte aristotelico è rilevante soprattutto se si ha la consapevolezza critica che l'opera di Althusius non è comprensibile mediante i concetti che solitamente un lettore moderno adopera, concetti nati con la scienza politica moderna. Certamente ciò non significa appiattire il pensiero del filosofo del primo Seicento su quello del greco Aristotele; e non solo per la differenza del tempo storico in cui i due classici vissero, per le diverse esperienze che caratterizzano la *polis* e la *respublica*, ma anche perché l'ordine politico delineato da Althusius ha un carattere plurale e complesso (che si può intendere come *federale*), che non è ravvisabile nella *polis*. Si tratterà allora di comprendere quali *siano* gli elementi rilevanti che provengono da Aristotele e il modo specifico in cui trovano il loro significato nella

connesse con l'apparato della dogmatica politico-religiosa" (p. 220). Perciò i criteri metodologici ramisti farebbero solo da guscio esterno ad un apparato dottrinale già formato (221), e tutto ciò mostrerebbe "i limiti della situazione generale della cultura del tempo". Si può notare che anche nel caso di Oldrini il presupposto di una scienza razionale formale e laica ritenuta come *valore* e come espressione della vera razionalità, non permette di valutare il significato razionale che gli *jura majestatis* e le tavole del Decalogo vengono ad assumere nella *Politica*, e con ciò anche il senso determinato che assume la razionalità della scienza politica althusiana.

⁽⁹⁾ Cfr. OLDRINI, *La disputa del metodo* cit., p. 207.

⁽¹⁰⁾ Cfr. H. HOFMANN, *Repräsentation in der Staatslehre der frühen Neuzeit*, in *Politische Theorie des Johannes Althusius* cit., sp. pp. 321-322.

Politica althusiana. Già il primo capitolo dell'opera offre spunti decisivi per una tale comprensione.

Che non sia il metodo ramista a condizionare il senso della politica althusiana risulta palese se si considera come esso accomuni due autori quali Bodin e Althusius, che pure appaiono in contrapposizione tra loro. Molteplici sono infatti le corrispondenze che possono essere rintracciate, come alcuni studiosi hanno messo in rilievo ⁽¹¹⁾. Eppure l'ordine politico che si presenta nella *Politica* si determina e assume il suo significato proprio nella costante opposizione a Bodin. Del resto, non è solo il metodo ramista a costituire un piano comune con Bodin, ma anche la collocazione di entrambi in un orizzonte di pensiero nel quale la *respublica* è connotata dalla pluralità e il comando politico è da intendersi mediante la categoria di *governo*, anziché la razionalità formale che connota il concetto di *potere* ⁽¹²⁾. Tale orizzonte comune non esclude, ma anzi consente che il confronto critico con Bodin sia costante. Esso è già annunciato nella *Prefazione* in relazione al punto fondamentale costituito dai diritti di maestà, che Althusius ritiene così intrinseci alla natura della consociazione da non poter essere attribuiti, come molti fanno, al principe. Essi appartengono invece al popolo e il principe può esserne solo amministratore ⁽¹³⁾. Ma, se questo si rivelerà un punto decisivo della *Politica*, si può dire che non è dunque dal metodo che dipendono la specifica razionalità e la forza argomentativa del pensiero politico althusiano: piuttosto, il metodo è al servizio di questa razionalità e contribuisce alla chiarezza dell'esposizione sistematica.

Ciò non porta a negare che Althusius sia influenzato dal metodo ramista. Lo si può notare, oltre che nell'assunzione del compito di determinare con certezza l'oggetto e il fine della scienza politica, distinguendola dalle altre, anche nella coerenza interna che unisce i vari elementi trattati in un tutto organico, e nel tentativo di mettere in luce problemi e strutture della politica che hanno significato e valore al di là degli esempi storici contingenti che sono richiamati ⁽¹⁴⁾. Ma ciò non toglie la rilevanza del richiamo agli *exempla*, che non a caso ricorre

⁽¹¹⁾ Cfr. OLDRINI, *La disputa del metodo* cit., p. 204.

⁽¹²⁾ Cfr. nota 37.

⁽¹³⁾ P, p. 191-193 (*Antologia*, p. 18); è ancora più esplicita, anche in questo caso, la *Prefazione* della I ed. del 1603: "non mi interessano gli strepiti di Bodin, né il vociare degli altri dissenzienti". L'attribuzione della *majestas* alla repubblica e al popolo è decisamente avanzata come frutto della razionalità della scienza politica (P, p. 201).

⁽¹⁴⁾ Cfr. anche Th. O. HÜGLIN, *Sozialer Foederalismus*, Berlin, 1991, pp. 80-84.

anch'esso nel titolo dell'opera. Tali esempi non sono elementi estrinseci, né costituiscono la mera esemplificazione di una verità che sarebbe esposta nella teoria; piuttosto mostrano una grande varietà di situazioni ed esperienze, che per essere comprese richiedono di riflettere su quegli elementi fondamentali che la *Politica* mette in luce. Proprio il ricorso agli *exempla* mostra come la scienza politica non sia una costruzione teorica che si fonda su sé stessa e sui propri principi (presupposti), ma piuttosto una riflessione razionale su ciò che la stessa esperienza mostra, e su ciò che la prassi politica richiede.

Ma ciò che appare di particolare importanza è che il procedere dicotomico, che caratterizza il metodo ramista ⁽¹⁵⁾, risulti intrinseco alla ragione della cosa trattata nella *Politica*; esso è infatti particolarmente consono a una concezione politica basata sulla dualità delle due dimensioni fondamentali della politica: la dimensione del comune (*koinonia*) e l'ambito della amministrazione, cioè il *governo*. Significative a questo proposito sono le tavole che costituiscono lo schema della *Politica*, in particolare quella che riguarda la consociazione universale, che si divide nella parte riguardante la *Condivisione simbiotica universale*, e quella che tratta dell'*amministrazione*, la quale a sua volta si divide in due funzioni, quella rappresentativa degli efori e quella del governo, che è attribuita al sommo magistrato. Si vedrà che tale dualità di funzioni non comporta un dualismo di poteri contrastanti, ma permette piuttosto di concepire un'unità politica strutturalmente plurale, cosa impensabile mediante la logica della sovranità moderna.

Da quanto è stato detto si può concludere che il metodo non è decisivo per la razionalità della scienza politica, ma ne costituisce piuttosto lo strumento. Si tratta poi di una scienza che non ha il rigore delle scienze esatte, in quanto si rivolge alla prassi e non ad un oggetto privo di variazioni. Che il sapere non si svolga nell'ambito astratto della teoria, ma tenga presente l'esperienza non comporta che sia priva di rigore. Non sembra andare in questa direzione l'ammissione da parte di Althusius (nella *Prefazione* alla I edizione, P, 202-203) di aver dovuto ricorrere a osservazioni contingenti (*theoremata contingentia*), che riguardano cioè cose che accadono "per lo più" e in modo accidentale, cioè non necessario. E in questo contesto egli si riferisce all'indole, alle caratteristiche e ai costumi del popolo, come pure del principe: aspetti che non si presentano sempre allo stesso modo, ma che un politico deve

⁽¹⁵⁾ Sulla *dispositio dicotomica*, cfr. LAZZARINO DEL GROSSO, *Methodus (methodicae)* cit., p. 238.

conoscere. In questa ammissione si va oltre la differenza che Aristotele pone tra la sapienza delle cose necessarie e la scienza politica. Infatti la mancanza di un rigore geometrico, che sarà invece ricercato dalla scienza politica di Hobbes, non destituisce la politica di rigore razionale. Al contrario, aristotelicamente, essa non sarebbe per niente rigorosa se considerasse il suo oggetto come un oggetto matematico o geometrico. La scienza politica di Althusius, che non consiste in quelle nozioni contingenti, manifesta un proprio rigore e possiede in molti punti la forza razionale di imporsi sulle dottrine diverse o opposte. Suoi momenti determinanti sono l'identificazione dell'oggetto, che è la relazione e la consociazione in quanto tale, il riconoscimento delle due leggi del diritto simbiotico e del legame esistente tra consociazione e governo, e la determinazione di un ordine (la costituzione) della repubblica intesa come realtà strutturalmente plurale. In tutto questo Althusius ritiene che la sua dottrina abbia una forza *dimostrativa* superiore a quelle da lui criticate, tra le quali particolarmente rilevante appare quella di Bodin. Non sono proprie di questo sapere politico quelle nozioni contingenti che riguardano l'indole e le caratteristiche dei diversi popoli, o l'indole dei governanti. Infatti Althusius precisa che tali teorie, anche se necessarie al politico, sono tuttavia "estranee all'arte politica". Come infatti si cercherà di mostrare, il contributo della sua scienza politica riguarda un *sapere della costituzione* — ciò che nella *Repubblica* di Platone è il disegno della città che il filosofo tenta di delineare ⁽¹⁶⁾ — mentre le nozioni quali quelle a cui si fa in questo contesto riferimento, che dovrebbero essere utili a colui che governa, hanno uno statuto e un registro diverso da quello del sapere politico ⁽¹⁷⁾.

In relazione al significato specifico del sapere che sta alla base della *Politica*, appare del tutto deviante ravvisare in essa il momento di genesi della scienza politica moderna, intesa come una scienza *laica* che avrebbe in sé il proprio fondamento e sarebbe determinata da un rigore interno che astraie dall'esperienza ⁽¹⁸⁾. In questa direzione si è spesso trascurato il senso che vengono ad avere la religione e il riferimento alle

⁽¹⁶⁾ Cfr. G. DUSO, *Platone e la filosofia politica*, in G. CHIODI e R. GATTI (a cura di), *La filosofia politica di Platone*, FrancoAngeli, Milano, 2008, pp. 9-23.

⁽¹⁷⁾ Cfr. più avanti il capitolo VI, § 3.

⁽¹⁸⁾ Un'interpretazione di questo tipo, condizionata dalla concettualità moderna, non riesce a rendere conto del pensiero complesso della *Politica*, ma viene anche smentita da quanto è esplicitamente presente nel testo. È significativo che, proprio sulla base di un'interpretazione dell'autore come iniziatore della scienza politica moderna e laica, per la

diverse situazioni storiche e ai diversi costumi. È nella scienza politica moderna, quale appare nelle dottrine del contratto sociale, che si presenta una teoria che richiede necessariamente di astrarre dall'esperienza (in cui si danno, come dice Hobbes, società "irregolari", cioè irrazionali) in favore di un rigore che consiste nell'incontraddittorietà di un processo che, partendo dai propri principi, costruisce una *forma* razionale, che deve essere attuata nella realtà per dal luogo ad una società finalmente giusta.

2. *La consociazione e la funzione del patto.*

Il riferimento all'esperienza si può notare anche nel primo capitolo, in cui si può dire che siano esposti i *principi* fondamentali della scienza politica. In realtà il termine utilizzato nel titolo del capitolo è quello di *affectiones politicae*, con il quale viene evidenziato che non si tratta di principi elaborati nell'astrazione della teoria, ma di ciò che caratterizza la prassi degli uomini e il loro comportamento nel vivere in società. E la *politica* non costituisce un sapere *speciale*, che riguardi solo l'obbligazione, la relazione comando-obbedienza, come si sarebbe tentati di pensare se si rimane condizionati dalla politica moderna che ruota attorno al concetto di potere; piuttosto essa coinvolge l'intero ambito della vita dell'uomo, che è considerato *simbiotico*, per cui il vivere in relazione con gli altri appare come una dimensione costitutiva.

quale si appoggia anche alla celebre tesi di O. VON GIERKE, Q. SKINNER (*Le origini del pensiero politico moderno*, II vol., il Mulino, Bologna, 1989, pp. 488-89), non solo non ritenga rilevante la religione e i testi sacri per quell'orizzonte dell'ethos collettivo che appare essenziale per la concezione politica di Althusius, ma arrivi a negare la presenza in essa del patto con Dio. Questo, al contrario, riveste una grande importanza per comprendere il significato che hanno i due patti civili, di unione e di subordinazione, ed è palesemente presente e centrale, non solo nella *Disputatio De Regno* (tesi XLV-XLVIII), nella quale il sapere politico potrebbe essere inteso come una *dottrina del patto*, ma anche nella prima edizione della *Politica* del 1603 (cap. XXIII), e nella terza, quella più diffusa, alla quale Skinner si riferisce. In quest'ultima (P, XXVIII, sp. 15-17) si può notare come il patto religioso costituisca la garanzia (strana e labile garanzia agli occhi della scienza politica moderna, che ha al suo centro il concetto di potere) del rispetto dei propri compiti, a cui, con il duplice patto di unione e di subordinazione, si sono vincolati il popolo (i membri del regno) e il magistrato. È proprio il ruolo del patto con Dio, che impedisce di pensare a quella garanzia dell'ordine e della pace che sarà costituito, nella sua razionalità formale, dalla sovranità — nella quale il diritto si congiunge con il monopolio della forza — insomma da quella che appare come l'istanza ultima della decisione e del comando (si veda su ciò G. Duso, *Una prima esposizione del pensiero politico di Althusius* cit., sp. pp. 82-87, nel presente volume, pp. 252-257). Ciò non significa per altro, come si è detto, che si tratti di una *fondazione* religiosa della politica e che l'opera althusiana non abbia carattere razionale.

In consonanza con il metodo ramista, ciò che appare prioritario per la trattazione della scienza politica è la determinazione del suo oggetto e del suo fine. A differenza di quanto avveniva nei trattati coevi e nella stessa *Disputatio* politica, l'oggetto della politica non è costituito dal regno o dalla repubblica⁽¹⁹⁾, da quello che, con un anacronismo su cui si rifletterà, viene spesso indicato come *Stato*, ma piuttosto dalla *consociazione* in quanto tale (P, I, 2). La consociazione, in cui gli uomini sono tra loro in comunanza e comunicazione, è fondamentale, poiché la natura simbiotica dell'uomo comporta che egli non possa essere concepito come singolo, in una sua presunta autosufficienza, ma solo nelle relazioni all'interno delle quali concretamente vive. Alla base della società non stanno dunque gli individui con i loro diritti; piuttosto i singoli sono pensati all'interno del diritto simbiotico, di ciò che l'originarietà della relazione richiede. L'uomo ha una natura politica, è appunto "politico simbiotico" (P, II, 3), e fuori dalla relazione non solo non può vivere bene, ma non riesce nemmeno a vivere (P, II, 4). Ne deriva razionalmente che suo fine sia "la simbiosi santa, giusta, vantaggiosa e felice".

Il fatto che sia la consociazione in quanto tale ad essere politica, comporta una differenza nei confronti di una lunga tradizione che parte da Aristotele, che distingue la sfera dell'*oikos*, della famiglia, della casa, da quella della politica. Tutte le forme consociative hanno invece natura politica e sono oggetto della scienza politica. Vedremo cosa questo comporti. Già qui si può dire che in questo orizzonte di pensiero non è solo assente ma inconcepibile quella distinzione moderna tra società civile e Stato, che risulta necessaria al concetto di Stato e alla sua organizzazione costituzionale (che sta, cioè, alla base delle costituzioni moderne). Tuttavia, se l'oggetto della politica è costituito dalla consociazione, ciò non comporta una sottovalutazione del tema della *repubblica*. Infatti, già qui, dicendo che l'uomo nella sua solitudine non è autarchico, si fa riferimento al concetto di *autosufficienza*, che risulta determinante per il quadro costituzionale complesso che Althusius offre. Anche se ogni consociazione ha di per sé un significato e una natura politica, tuttavia lo sviluppo razionale dell'opera prevede necessariamente di attingere quel livello di autosufficienza e di autarchia che permette il compimento della vita politica, cioè della vita in società

(19) Si vedrà (cap. IV) come questi due termini non siano in opposizione tra di loro, ma indichino entrambi la consociazione universale, la quale ha una sola natura, quella repubblicana, che comporta la preminenza del popolo.

dell'uomo. Questa autarchia viene raggiunta nella consociazione universale, nella quale le consociazioni minori hanno la loro realtà.

È stato opportunamente rilevato che nell'uso del termine *consociatio* confluiscono diverse tradizioni: quella ciceroniana (da cui deriva la stessa parola), il diritto societario romano, la *communio Christi* e la *communio sanctorum* della teologia federale, e infine la *koinonia* aristotelica⁽²⁰⁾. Senza entrare nel merito di queste tradizioni, mi pare si possa dire che, alla luce di una lettura volta a fare emergere il significato del pensiero politico althusiano e la sua differenza dalla concettualità moderna, la *koinonia* aristotelica abbia un significato particolarmente pregnante.

Se l'uomo è simbiotico, significa che la società è qualcosa di *naturale*, cioè che deriva dalla stessa natura dell'uomo. Ciò comporta che non sia creata dalla volontà degli individui, come avviene nelle dottrine del contratto sociale. In queste dottrine l'identificazione dell'individuo come presupposto da cui parte la scienza politica e il venir meno di un orizzonte comune di giustizia a cui riferirsi — a causa della diversità di opinioni, che è considerata causa di guerra e conflitto — ha come conseguenza che la volontà degli individui diventi *fondamento* della politica, in modo tale che la volontà viene assolutizzata. Qui invece la volontà non fonda la relazione, che, essendo originaria, non permette che i singoli individui possano essere considerati astraendo da essa. Ciò non significa tuttavia che la consociazione nasca spontaneamente, senza l'iniziativa responsabile degli uomini.

Infatti contemporaneamente all'identificazione della consociazione come oggetto della politica, emerge come su causa efficiente il patto, con cui "i simbiotici si obbligano reciprocamente alla mutua partecipazione a ciò che è utile e necessario alla pratica e al consorzio della vita sociale" (P, I, 2). Anche se è nella *Disputatio De regno* che la dottrina politica viene esplicitamente intesa come una dottrina del patto, tuttavia il patto rimane il gesto fondamentale che percorre anche le diverse edizioni della *Politica*, al punto che il pensiero di Althusius può essere considerato come una *concezione pattizia della politica*. Non è però la volontà che si esprime nel patto a costituire il fondamento razionale della relazione e della politica. Attraverso il patto non si fonda il diritto simbiotico, ma ci si riconosce in esso. Si vedrà che nella *Politica* — sia per quanto riguarda il significato, la genesi e la funzione della legge,

⁽²⁰⁾ Si veda per un approfondimento C. ZWIERLEIN, *Consociatio*, in *Il lessico della Politica*, cit., pp. 143-168.

come pure della *majestas* e della *summa potestas*, sia per il modo di intendere il comando politico e l'obbedienza — la volontà degli uomini, pur mostrandosi necessaria, non potrà avere quel carattere di fondazione e di legittimazione del potere che ha nelle dottrine del contratto sociale.

Il patto costituisce un elemento determinante della concezione althusiana della politica, in quanto indica la centralità dell'*accordo*, che caratterizza la vita della società. Attraverso di esso non si ha un mero compromesso tra interessi diversi, nel quale si limiterebbe il bene e l'interesse che sarebbero già propri del singolo. Si ritrova piuttosto una dimensione *comune*, nella quale solamente si può parlare del bene e dell'interesse del singolo. Anche l'ammissione che il patto possa essere tacito, lungi dallo sminuirne la rilevanza, la conferma, in quanto indica il *consenso* come strutturale per la politica, anche quando il patto non è esplicitato. La concezione pattizia conferisce dignità di attori politici a tutti i membri della società e sta alla base anche del diritto di resistenza e di secessione che caratterizzano la concezione federale della *Politica* ⁽²¹⁾.

3. *La dimensione fondamentale della politica: communio e communicatio.*

Già da quanto fino a qui visto, risulta il significato primario della politica: quello del *comune*, di ciò che accomuna gli uomini tra di loro, cioè di quella “comunanza nel diritto, che è nella repubblica ciò che l'apostolo chiama *politeuma*” ⁽²²⁾ (P, I, 5) A questo seguono gli altri due

⁽²¹⁾ In questo contesto il termine di *consenso* ha il suo significato proprio: infatti consenso vero ci può essere quando chi consente può anche dissentire. Impropiamente si chiama invece *consenso* quello che avviene nello scenario del contratto sociale nel momento in cui il potere trova la sua legittimazione nella volontà dei cittadini che *autorizzano* — cioè fondano l'autorità — del sovrano rappresentante. In questo caso l'atto stesso di autorizzazione obbliga ad intendere la volontà del sovrano come la volontà del popolo di cui tutti sono *autori*. Nei confronti di tale volontà, cioè del comando politico che si presenta come legge, non c'è possibilità di consentire o dissentire, ma bisogna solo obbedire. Si tratta di quell'atto che si cala nelle elezioni democratiche, che sono solitamente intese mediante il termine di *consenso*, ma impropriamente, in quanto si acconsente *a priori* a quanto il corpo rappresentativo deciderà. Questa decisione è intesa come la decisione del popolo, dunque di tutti: perciò non ammette una prassi dissenziente.

⁽²²⁾ Anche qui è da tenere presente che in Althusius non si trova mai la parola *Stato*, con cui vengono spesso tradotti i termini *regnum*, *civitas*, e soprattutto *respublica*. Su questa questione rimando ancora alle pp. 82-86; conseguentemente alle argomentazioni ivi esposte,

significati, quello che concerne la costituzione e l'amministrazione della repubblica e l'ordine e la costituzione della *civitas*, dalla quale sono condizionate le azioni dei cittadini (23).

La *koinonia*, termine greco che compare in questo contesto, indica allora ciò che accomuna gli uomini nella consociazione, quel *comune* che riguarda sia i beni sia le opere. Ma non si tratta di una dimensione statica, in quanto la natura comunitaria della realtà politica comporta un obbligo, cioè una necessità propria dell'agire degli uomini, i quali, in quanto simbiotici, consociati tra di loro mediante il patto, *comuniscano*, cioè mettono in comune ciò che serve alla vita della società (P, I, 6). La *communio* — termine con cui viene indicata una dimensione strutturale — porta con sé la necessità della *communicatio*, cioè di un agire attivo degli uomini che si aiutano reciprocamente, che ha come regola la dimensione comunitaria della politica. Anche questo atteggiamento attivo indicato dalla *communicatio* viene ripreso mediante un termine greco: la *koinonia*, infatti, comporta la necessità della *koinopraxis*, cioè di un agire in comune, di un partecipare alla vita comune. Si tratta di una partecipazione attiva degli uomini, che mettono in comune beni, opere, diritto: essi sono nello stesso tempo parte di una realtà comune e artefici di tale comunità e dei beni che ne derivano (24). Questa partecipazione, tuttavia, non è uguale per tutti, ma comporta un ruolo specifico dei cittadini nella società, incarichi e impegni diversi, come richiedono l'inno alla diversità con cui si chiude il primo capitolo e la complessa organizzazione delle consociazioni presentata nella *Politica* (25).

Questa rilevanza della comunione e della cooperazione, in cui gli uomini si trovano su uno stesso piano, ha spinto molti interpreti —

nei passi citati della traduzione italiana il termine "Stato" (con cui viene tradotto *respublica*) sarà sempre sostituito con "repubblica".

(23) È da notare che qui Althusius usa il termine di *civitas*, ma non per indicare una realtà diversa da quella che due righe sopra aveva chiamata *respublica*. Qui infatti viene citato Aristotele, per il quale la realtà piena della politica si manifesta nella *polis*. Si vedrà che con la *consociatio universalis* Althusius intende riferirsi ad una entità politica autosufficiente che permetta una vita buona e libera, riallacciandosi ad una lunghissima tradizione in cui una realtà di questo tipo era stata denominata di volta in volta *polis*, *civitas*, *respublica*.

(24) Su ciò è da vedere M. POVERO, *Communicatio (communio)*, in *Il lessico della Politica*, cit., pp.103-113, il quale indica gli ambiti in cui si manifesta questa partecipazione e afferma come alla sfera semantica di *communio* e *communicatio* vadano ricondotti anche altri termini.

(25) Anche su ciò si veda POVERO, *Communicatio* cit., p, 111, che si riferisce all'uso del termine *munus*, inteso non tanto come *dono*, ma come *impegno, incarico, onore*.

anche coloro che individuano in Althusius una via della politica moderna diversa e alternativa nei confronti di quella della sovranità hobbesiana — a ravvisare nel suo pensiero una dimensione *orizzontale* della politica, o addirittura una concezione della *società* e non del comando politico, identificato nello Stato ⁽²⁶⁾; come se la dimensione comunitaria, implicando l'agire politico dei cittadini, escludesse il comando con l'obbedienza che comporta, e implicasse l'idea dell'autogoverno da parte dei cittadini. In relazione a tali interpretazioni bisogna, innanzitutto, osservare che non sono adeguate, in questo caso, categorie formali come quelle di *orizzontale* e *verticale*, in quanto è in gioco il concreto dell'agire degli uomini, la loro virtù, la questione della giustizia, il *come* dell'azione e non la legittimità del soggetto che la compie. Le categorie di orizzontale e verticale possono mostrarsi consone al dispositivo moderno, la cui razionalità è formale, e non a caso si ispira alla geometria. È in questo che la dimensione orizzontale, basata sull'uguaglianza, si pone come fondamento della politica, con il risultato che si converte nella seconda, grazie al nesso che congiunge i due movimenti della rappresentanza, quello dell'autorizzazione e quello della formulazione del comando politico attribuibile al soggetto collettivo ⁽²⁷⁾. Ma, al di là della considerazione sull'uso più o meno improprio di questi termini, va riconosciuto che il comando politico non solo è presente nella *Politica*, ma vi svolge un ruolo essenziale, al punto che non è pensabile la società senza la funzione del comando.

4. *L'altro lato della legge del diritto simbiotico: l'imperium.*

La dimensione comunitaria, infatti, non può essere concepita isolatamente: essa costituisce solo il primo lato della legge della con-

⁽²⁶⁾ Emblematica è l'interpretazione avanzata, nel suo pur importante lavoro, da Dreitzel, secondo cui l'elemento dell'*imperium*, in quanto politico, va distinto da quello sociale, cosa che intenderebbe Arnisaeus, il quale si innalzerebbe al concetto di Stato, e non invece Althusius, che sarebbe piuttosto un pensatore della società (cfr. H. DREITZEL, *Protestantischer Aristotelismus und absoluter Staat. Die "Politica" des Henning Arnisaeus (ca. 1575-1636)*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1970, a es. pp. 135 e 146). Una tale interpretazione non solo usa i concetti di «Stato» e «società», non pertinenti, nel significato ad essi attribuito, al contesto storico a cui ci si riferisce, ma fa pensare alla politica di Althusius come priva del comando politico, in opposizione all'obbligazione politica propria della dimensione statale, cosa che, come subito si vedrà, è smentita dal testo, nel quale l'*imperium* risulta una dimensione fondamentale per l'esistenza stessa della società.

⁽²⁷⁾ Cfr. G. DUSO, *Il potere e la nascita dei concetti politici moderni* cit., pp. 176-185.

sociazione, cioè del diritto simbiotico, quello che riguarda la comunione dei beni e delle azioni dei simbiotici. Ma questa legge è duplice, in quanto comporta un secondo lato, quello della direzione e del governo (*directioni et gubernationi*). Le due dimensioni sono così intrecciate tra loro che, se non ci fosse la funzione di guida e di governo, verrebbero meno anche la comunicazione e la cooperazione. Se la relazione comunitaria è *per natura*, lo stesso si può dire per l'azione di governo. Infatti "è legge comune e perpetua che in qualsiasi consociazione e specie di simbiosi ci siano alcuni che comandano (*imperantes*), come sovrintendenti, preposti, capi, ovvero superiori; altri che obbediscono, ovvero inferiori" (P, I, 10). Il rapporto tra il comando e la soggezione è presente fin dall'inizio del genere umano, sicché si può dire con Cicerone che senza *imperium* « non può esistere casa, città o popolo », cioè non sono pensabili i diversi livelli della vita associativa (P, I, 11). Questa è la lezione di Althusius, e non quella di una relazione solo orizzontale tra gli uomini in società: comunità e *imperium* sono indisciungibili tra di loro. Non vi è comunità e comunicazione, con l'aspetto cooperativo e partecipativo che questi elementi comportano, senza *imperium*; e viceversa la natura stessa dell'*imperium* implica l'esserci non solo della comunità ma anche della dimensione cooperativa, partecipativa e consensuale che le è propria. Che *governare e essere governati* sia necessario non comporta certo una sottomissione passiva; infatti, come si vedrà, non solo la comunità viene prima della funzione di governo, ma anche, nella sua espressione rappresentativa, è superiore a chi governa, in quanto lo istituisce, lo vincola alle leggi e lo controlla.

Ma cosa è l'*imperium*? Questo è un punto fondamentale per comprendere il pensiero politico di Althusius. Chi ravvisa nella consociazione universale la dimensione dello Stato è indotto ad intenderlo mediante il concetto di *potere*, che verrebbe privato dell'aspetto di dominio e della differenza tra chi comanda e chi obbedisce a causa del fatto che è attribuito al popolo. Tuttavia, nei passi citati si può notare con evidenza che c'è asimmetria e differenza tra i superiori e gli inferiori, cioè tra chi comanda e chi obbedisce. Sottolineare la rilevanza dell'affermazione della naturalità dell'*imperium*, pur tenendo presente questa differenza, non significa contrapporre alle interpretazioni che negano la presenza del comando politico in Althusius l'affermazione della naturalità e razionalità del rapporto di potere e di dominio tra gli uomini, né considerarlo inevitabile per la vita sociale. Quello che nel contesto della *Politica* è innegabile, razionale e necessario per la vita

della società è piuttosto il *governo*. Intendere il comando politico mediante la categoria di governo comporta una differenza radicale dal punto di vista della storia concettuale e rivela un modo diverso di intendere la politica nei confronti di quello che ruota attorno al concetto di potere, alla sua formazione e alla sua legittimazione.

Appare quindi necessario determinare cosa si intenda normalmente mediante il concetto di *potere*. Si può dire ⁽²⁸⁾ che esso indichi una capacità di operare, di produrre effetti e, nell'ambito dei rapporti umani, di determinare la condotta di un altro uomo: dunque potere dell'uomo sull'uomo, condizionamento e coazione nei confronti della volontà altrui. Il concetto astrae da contesti che possono conferirgli significati assai diversi, e appare riferirsi solo all'aspetto del dominio, del rapporto comando obbedienza. Se ne parla in relazione a diversi ambiti della società, ma il campo in cui il potere acquista il ruolo più cruciale è quello della politica. Esso è dunque concepito come un rapporto tra volontà: capacità di coazione sulla volontà e sulla condotta degli altri e attuazione effettiva di tale potenzialità.

5. *Il concetto di potere è moderno.*

Solitamente il concetto di *potere politico* viene usato come universale e applicabile ai diversi contesti storici e di pensiero. A questo proposito è esemplare la nota contrapposizione che fa Norberto Bobbio tra il modello che viene denominato *aristotelico*, che si estenderebbe alle concezioni politiche fino alla nascita della concettualità moderna, e quello giusnaturalistico ⁽²⁹⁾. Il piano comune che permette di operare questa contrapposizione è costituito dal *potere sommo* o *potere politico*, quale si dà all'interno dello Stato ⁽³⁰⁾. Evidentemente un tale potere indica un comando politico a cui necessariamente bisogna obbedire, a cui il singolo cittadino non può opporsi. La contrapposizione dei due modelli consisterebbe nel fatto che mentre nel modello giusnaturalista esso si fonda sul *consenso*, cioè sulla volontà espressa

⁽²⁸⁾ Si veda ad esempio M. STOPPINO, *Potere*, in *Dizionario di politica*, a cura di N. Bobbio, N. Matteucci, e G. Pasquino, UTET, Torino, 1983, pp.864 ss.

⁽²⁹⁾ Cfr. N. BOBBIO, *Il modello giusnaturalistico*, in N. BOBBIO, MICHELANGELO BOVERO, *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, Il Saggiatore, Milano, 1979 (si tratta della voce *Giusnaturalismo*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, UTET, Torino, 1980, IV/1, pp. 491-558).

⁽³⁰⁾ È da sottolineare il fatto che anche lo Stato viene inteso come una dimensione universale che si è data nella storia dall'antichità ai nostri giorni, a partire dalla *polis* greca.

dagli individui, nel modello aristotelico il potere sarebbe qualcosa di naturale, nel senso che si impone per la *forza delle cose* ⁽³¹⁾.

Si può ben comprendere che, posto in questi termini, solo il modello giusnaturalistico appare fondato razionalmente, mentre che si debba obbedire al comando di qualcuno, qualsiasi ne sia il contenuto e senza che costui sia autorizzato e voluto da coloro che al comando obbediranno, appare come una posizione irrazionale e assurda ⁽³²⁾. Infatti, non è questo *potere* ad essere presente nel pensiero di Aristotele e in quella lunga tradizione che rimane, in modi diversi e a volte anche opposti tra di loro, all'interno del modo di pensare la politica che parte dai Greci. Se fosse così, non ci sarebbe nessun vantaggio a leggere Aristotele e con lui anche Althusius. Se si utilizza il concetto di *potere* in relazione al pensiero che precede il giusnaturalismo moderno, questo non solo viene frainteso, ma risulta anche già giudicato a-priori per quanto riguarda la sua validità razionale. L'infondatezza di questa operazione emerge se si è consapevoli che il piano comune che permette la contrapposizione tra il modello antico e quello moderno è costituito dall'ipostatizzazione del concetto di *potere* — che è moderno — e che viene attribuito al modello antico privandolo della sua legittimazione, che consiste nel consenso di coloro che devono obbedire. Ma che si debba obbedire *sempre* al comando politico, qualsiasi ne sia il contenuto, è un obbligo che emerge solo nel giusnaturalismo moderno e che può avere un'unica motivazione razionale: che si obbedisce ad un comando che *si è voluto*, del quale si è, in fondo, l'*autore*. L'obbedienza è assoluta perché è obbedienza a sé stessi. Infatti, un tale concetto di potere è emerso nelle dottrine del contratto sociale solo contemporaneamente alla sua legittimazione, che consiste nel processo di *autorizzazione*. Senza il processo di legittimazione un tale concetto è inconcepibile.

Con estrema schematicità si può qui ricordare quale sia stato il processo logico che ha generato un tale concetto. Il punto di partenza decisivo nel pensiero hobbesiano consiste nel negare che ci sia un ordine razionale e oggettivo che possa essere da tutti condiviso. Le dottrine che hanno cercato di determinare ciò che è giusto sono

⁽³¹⁾ In tal modo si fa riferimento al fatto che Aristotele, oltre ad affermare la razionalità dell'*arché* (governo-comando) nella politica, evidenzia anche il dato dell'esperienza, secondo cui in ogni comunità di può notare la presenza di *archein* e *archesthai*.

⁽³²⁾ Per una argomentazione più ampia cfr. DUSO, *Il potere e la nascita dei concetti politici* cit., pp. 169-176.

considerate opinioni, e la diversità delle opinioni ha determinato conflitto e guerra. Bisogna allora pensare la politica al di là di tali opinioni. Ma, dal momento che non è possibile concepire la società senza affrontare la questione della giustizia, bisogna riuscire a trovare una nozione univoca di essa, tale che si imponga a tutti. Questo è possibile se si rinuncia a determinare contenuti di giustizia, e si intende la razionalità, nel suo rigore scientifico, come *formale*; cioè se si dà luogo ad una forma (*la forma politica moderna*) che permetta di intendere la giustizia come realizzata e giustificata sulla base della relazione che in essa gli uomini hanno tra di loro.

La società razionale è costruita a partire dai suoi elementi semplici, cioè gli individui, i quali, nello stato di natura — presupposto teorico che permette di neutralizzare i legami sociali quali emergono nell'esperienza storica — sono concepiti mediante le caratteristiche dell'uguaglianza e della libertà, sulla base delle quali non è più concepibile che qualcuno possa o debba comandare sugli altri. Dunque, il comando, necessario affinché i conflitti non impediscano la stessa vita della società, deve avere nella volontà degli individui uguali il suo fondamento. Nel momento in cui un orizzonte di giustizia da tutti condiviso viene considerato impossibile, non c'è più una direzione che condizioni il governo della società, non ci sono fini da conseguire, in quanto si impone una razionalità di tipo formale, in cui la volontà viene ad essere assolutizzata: alla base sta la volontà degli individui, che fonda il potere comune e, di conseguenza, si genera quella del soggetto collettivo che si esprime oltre e sopra le volontà particolari degli individui. Si tratta del nesso di sovranità e rappresentanza che caratterizza il dispositivo che si imporrà nel moderno per concepire la politica e il potere.

Il momento genetico di questo dispositivo della sovranità è costituito dal primo movimento previsto dalla rappresentanza moderna, che è quello dell'*autorizzazione*, mediante il quale tutti gli individui fondano l'autorità. Questo, come appare nel XVI capitolo del *Leviatano*, consiste nel fatto che tutti si dichiarano *autori* di ciò che l'*attore* (il rappresentante) farà o vorrà. Solo sulla base di questo movimento, cioè della fondazione dal basso del potere, è concepibile il secondo movimento, che intende il comando del sovrano-rappresentante (in Hobbes, e poi del rappresentante del popolo sovrano) come irresistibile, in quanto è attribuito al soggetto collettivo, cioè al popolo, e presuppone come *autori* tutti gli individui. Ne consegue che al comando, che si presenta nella forma della legge, bisogna sempre obbedire, qualsiasi sia il suo contenuto, in ragione del fatto che chi lo esprime non esprime

una sua volontà particolare, ma la volontà del popolo: i cittadini, dunque, obbediscono ad un comando di cui, attraverso il processo di autorizzazione, si sono a-priori dichiarati *autori*, dunque al proprio comando ⁽³³⁾.

Questa è la logica del potere legittimo, che è tale perché è *rappresentativo*. Nasce con Hobbes, ma condiziona anche la concezione che appare opposta a Hobbes, cioè quella della sovranità del popolo di Rousseau, in quanto connota la sovranità in quanto tale ⁽³⁴⁾. Tale logica si estende anche alla democrazia moderna e rischia di costituire il presupposto, anche se spesso inconsapevole, di colui che si accinge a leggere una fonte antica o premoderna. Per questo è apparso opportuno questo richiamo al significato del concetto (moderno) di *potere*, perché se, anche inconsapevolmente, questo modo di pensare la politica condiziona la lettura della *Politica*, a proposito *dell'imperium*, della rappresentanza, della *majestas* e della sua attribuzione al popolo, si finisce per fraintendere il testo, e con ciò anche per non intendere pienamente i problemi che esso pone al nostro pensiero.

6. *Il principio del governo.*

Con il dispositivo concettuale del *potere*, che abbiamo ricordato nelle sue linee essenziali, cioè mediante la razionalità formale del rapporto comando-obbedienza, non si può certo comprendere cosa sia l'*imperium*, non solo per Althusius, ma per una lunga tradizione di pensiero che precede la genesi della forma politica moderna. Il suo significato può essere comprensibile solo se si ci riferisce all'antico *principio del governo*. Ma bisogna fare attenzione a non intenderlo sulla base della concettualità moderna, come in realtà avviene proprio nell'operazione teorica hobbesiana. Nel *Leviatano* emerge con evidenza che l'obiettivo critico di Hobbes è proprio la relazione di governo ⁽³⁵⁾. Sulla base dell'uguaglianza e della libertà degli individui, che costituiscono il presupposto teorico che caratterizza lo stato di natura, non è

⁽³³⁾ Cfr. DUSO, *Il potere e la nascita dei concetti* cit., pp. 176-185, e G. DUSO, *Genesi e aporie dei concetti della democrazia moderna*, in RD, pp. 53-88.

⁽³⁴⁾ Si vedano a questo proposito i due saggi di Biral su Hobbes e Rousseau contenuti in DUSO (a cura), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna* cit. Cfr. anche G. DUSO, *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, FrancoAngeli, Milano, 2003, pp. 77-95 (ora in <https://concolpd.hypotheses.org/>).

⁽³⁵⁾ Su questo punto si può trovare un'argomentazione più articolata in "La democrazia e il problema del governo", in RD, sp. pp. 163-168.

più pensabile che qualcuno possa o debba governare gli altri. Qui, proprio nel momento in cui ci si riferisce ad Aristotele, compare un fraintendimento che, a prima vista può apparire sorprendente. Infatti, la relazione di governo (e il problema di Hobbes è quello del comando politico) è ridotta alla dimensione dell'*oikos*, e più precisamente a quel tipo di relazione che nell'ambito della *casa* si dà tra padrone e schiavo. Al contrario, si sa bene che Aristotele ha distinto molto chiaramente e in modo netto il comando politico da quello dispotico. In quest'ultimo si presenta una differenza strutturale e stabile tra padrone e schiavo, che non ha possibilità di essere invertita, in modo tale che lo schiavo deve *sempre* ubbidire in quanto è schiavo, a prescindere dal contenuto del comando. Nel caso invece dell'*arché politiké* si ha il comando di uomini liberi su uomini ugualmente liberi, e i cittadini che obbediscono possono a loro volta, in altro tempo, comandare. Inoltre, come si vedrà non si tratta di un comando incondizionato, ma piuttosto di un comando che è sottomesso alla giustizia e alle leggi e che comporta la presenza politica dei cittadini.

L'identificazione da parte di Hobbes del governo politico con il *comando dispotico* è funzionale all'operazione che sta compiendo: quella cioè di ridurre il governo alla dimensione del mero comando, per rendere insostenibile e irrazionale la dottrina di Aristotele e di quella lunga tradizione di *filosofia pratica* con la quale egli intende operare una rottura mediante la *nuova scienza politica*. Il governo politico viene, infatti, ridotto a quella razionalità formale del potere che proprio nei capitoli del *Leviatano* si sta delineando: cioè bisogna obbedire al comando, qualsiasi sia il suo contenuto, in ragione solamente del ruolo che riveste colui che lo pronuncia. Ma nel caso del governo un tale comando (inteso mediante il concetto di *potere*) manca del processo di legittimazione, e dunque dell'atto consenziente di volontà di coloro che al comando dovranno obbedire. Ben si comprende che una tale concezione appare assurda e insostenibile. Perciò il cammino che va dalle leggi di natura, attraverso il concetto di rappresentanza (XVI capitolo), fino allo scenario del contratto sociale (XVII capitolo), appare scontato, perché un tale *potere* non è razionalmente proponibile se non è fondato sulla volontà degli individui ⁽³⁶⁾.

⁽³⁶⁾ Per quanto riguarda la differenza tra governo e potere, è fondamentale il saggio di A. BIRAL, *Hobbes: la società senza governo*, in G. DUSO (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna* cit., pp. 51-108, che già dal titolo indica come il potere presente in Hobbes, cioè la sovranità, si ponga come negazione della relazione di governo.

Bisogna allora intendere in cosa consista quel *governo* che per una lunga tradizione di pensiero era stato ritenuto indispensabile per la vita in comune degli uomini. Possiamo dire che si tratta di quel “principio del governo” ⁽³⁷⁾ che secondo Otto Brunner permette di comprendere il modo in cui per un ampio arco storico è stato inteso il comando politico. Potrebbe sembrare strano che uno storico quale è Brunner si riferisca ad un tale principio per intendere il pensiero che si è manifestato per un periodo di 2000 anni. Ma si pensi anche a quale sia la pretesa di intendere il concetto di *potere*, con la dimensione formale che comporta, come universale e idoneo a comprendere il processo storico dall'antichità ai nostri giorni. Naturalmente molte sono le differenze che esistono tra la *polis*, la realtà politica medievale, la *civitas*, l'*imperium*, la *respublica* della prima età moderna. Tuttavia, nonostante le differenze di contesto storico, e nonostante le opposizioni che si determinano tra le diverse dottrine politiche, si possono indicare come costanti alcuni elementi che caratterizzano la concezione politica.

Innanzitutto è da osservare che, come ha affermato Otto Brunner ⁽³⁸⁾, un tale *principio del governo* è quello che permette di intendere l'ordine che, per la lunga tradizione che precede la contrapposizione

⁽³⁷⁾ Per intendere il passaggio dal principio del governo al concetto *moderno* di potere attraverso alcuni pensatori classici, cfr. G. DUSO, *Fine del governo e nascita del potere*, in *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Bari 1999; poi Polimetrica, Monza 2007 (<https://concpold.hypotheses.org/>).

⁽³⁸⁾ Cfr. O. BRUNNER, *I diritti di libertà nell'antica società per ceti*, in *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di P. Schiera, Vita e pensiero, Milano, 1968 (II ed. 2000), p. 202; tale testo traduce molti dei saggi apparsi in *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968². Cfr. *La logica del potere* cit., sp. p. 8. Brunner usa l'espressione *Prinzip der Herrschaft*. Come ben si può notare nella trattazione della voce contenuta nei *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Klett Cotta, Stuttgart, Bd. 3, 1982, pp. 1-102, con il termine *Herrschaft* ci si riferisce nella lingua tedesca sia al moderno concetto di potere, quale emerge anche nel pensiero di Max Weber, sia all'antico modo di intendere la differenza tra chi esprime il comando politico e coloro che obbediscono. Brunner ha chiara consapevolezza della radicale differenza tra i due significati che la parola contiene (cfr. O. BRUNNER, *Osservazioni sui concetti di dominio e di legittimità*, « Filosofia politica » 1/1987, pp. 101-120), e con l'espressione *Prinzip der Herrschaft* intende riferirsi al modo di intendere il comando politico che precede la nascita del significato moderno che la parola assume. La traduzione di *Herrschaft* con “dominio” non aiuta il lettore italiano a comprendere il significato che l'espressione assume nel contesto del pensiero brunneriano. Egualmente nelle pagine di *La 'casa come complesso' e l'antica 'economica' europea* (in *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di P. Schiera, Vita e pensiero, Milano 1968, II ed. 2000) non aiuta la comprensione del lettore il fatto che il principio organizzatore che riconduce ad unità le tre discipline sia tradotto con “il principio

moderna di Stato e società, vengono ad assumere le discipline dell'etica individuale, dell'economica e della politica, che sono discipline *etiche* (termine che ha un significato di gran lunga diverso da quello che noi intendiamo con il termine di *etica* o di *morale*, in quanto non indica la sfera del dovere interiore, ma si riferisce alla natura dell'uomo, al suo comportamento, al suo agire, al costume) ⁽³⁹⁾. I tre ambiti, dell'anima individuale, della casa e della vita in comune della società, sono caratterizzati dalla pluralità e dalla differenza: proprio tale pluralità comporta la necessità che ci sia una funzione di guida, di direzione, appunto di governo.

Questo emerge già in Platone, il quale, nella sua trattazione parallela dell'ordine dell'anima e della *polis*, considera come plurale la prima come la seconda. Il fatto che siano composte di parti diverse, e che l'idea implicata dall'agire dell'uomo sia quella della giustizia, che viene a determinarsi secondo il significato del *ta eautou prattein*, secondo cui ogni parte si deve realizzare al suo meglio, secondo la sua natura, comporta di necessità che ci sia una funzione di guida e di governo. Questa è svolta da una parte, la quale non domina le altre, ma esercita una guida, affinché il loro agire non si sviluppi in modo unilaterale, assolutizzando la loro identità fuori dalla relazione con le altre, e dunque in modo tale da negare la loro stessa natura di *parti* ⁽⁴⁰⁾. Anche in Aristotele la costituzione plurale dell'uomo, della casa e della *polis* richiede in tutti tre questi ambiti una funzione di *arché* ⁽⁴¹⁾; perciò egli può affermare che come la *polis* è per natura, altrettanto lo è l'*arché*. "Governare ed essere governati non solo sono tra le cose necessarie, ma anzi tra le giovevoli"; e ancora: "in realtà in tutte le cose che risultano di una pluralità di parti e formano un'unica entità comune... si vede governare ed essere governati" ⁽⁴²⁾. Se il termine *arché* può essere tradotto come "comando", tuttavia questo comando

signorile" (p. 146). Credo che il pensiero risulti più chiaro e utile a noi se l'espressione viene intesa (e anche tradotta) come il *principio del governo*.

⁽³⁹⁾ Non si può non ricordare Aristotele, la cui *Etica*, riguarda i comportamenti dell'uomo sia come singolo, sia nella comunità, al punto che gli elementi fondamentali della politica aristotelica si trovano nell'*Etica Nicomachea*. Credo che questo si possa dire, come si può verificare dal proseguo dell'esame del testo della *Politica*, anche per Althusius, nonostante il suo tentativo di distinguere etica e politica.

⁽⁴⁰⁾ Cfr. G. DUSO, *Platone e la filosofia politica*, in G. CHIODI E R. GATTI (a cura di), *La filosofia politica di Platone*, FrancoAngeli, Milano, 2008, pp. 9-23.

⁽⁴¹⁾ Cfr. *Fine del governo e nascita del potere* cit.

⁽⁴²⁾ ARISTOTELE, *Politica*, I, 5, 1254 a 21-31. Quest'ultima osservazione mostra come la razionalità della scienza politica sia sempre collegata all'esperienza.

non deve essere inteso alla luce del concetto *potere*, bensì della categoria di *governo*.

L'esercizio del governo non può essere ridotto a un rapporto formale di comando-obbedienza, ma richiede di corrispondere alla propria natura e al proprio fine, che consiste in un agire diretto al bene dei governati. Inoltre, il governo non *produce* la legge (mentre la prima funzione del potere politico è proprio quella di creare la legge), ma, per essere buono e soddisfare al suo fine, deve essere sottoposto alla legge. In questo contesto la legge non è un comando prodotto di un atto di volontà, ma esprime quei criteri di giustizia — considerati razionali e “oggettivi” — che precedono il comando e non si riducono alla legittimità di colui che lo dà, ma invece ne condizionano la volontà.

Dal momento poi che si manifesta una asimmetria tra chi comanda e chi obbedisce, questa nozione di governo comporta la considerazione che tra gli uomini ci siano differenze: chi assume la funzione di governare deve avere particolari qualità, come possedere il sapere necessario, avere esperienza, essere dotato del senso del *kairos* relativo alla specificità del momento e al concreto di coloro che devono essere governati, di quella virtù che viene spesso indicata come *prudenza*. Non tutti hanno i requisiti per poter governare. Infine, la differenza tra chi governa e coloro che sono governati comporta che *di fronte* a chi esprime il comando ci siano i governati, i quali possono cooperare o anche ribellarsi ⁽⁴³⁾. Tutti questi aspetti che caratterizzano il governo si manifestano con un'evidenza esemplare nella metafora del governo della nave (*gubernare navem reipublicae*), che non a caso è ricorrente nelle trattazioni della politica dai Greci fino alle dottrine che si presentano nella prima età moderna, come quella di Althusius ⁽⁴⁴⁾.

7. Governo, diversità e pluralità.

Ritornando, dopo questa lunga digressione, al testo althusiano, credo che questo possa essere compreso solo se non si intende l'*impe-*

⁽⁴³⁾ A differenza di quello che esprime il frontespizio del *Leviatano*, nel quale i cittadini non sono *di fronte* al sovrano, ma costituiscono il suo corpo, per cui la loro volontà politica coincide con il comando che il sovrano esprime.

⁽⁴⁴⁾ Cfr. a questo proposito G. DUSO, *Il significato politico dell'immagine del nocchiero e la Trennung moderna*, <https://gtw.hypotheses.org/15945>, 2023. Si può facilmente riscontrare che nella *Politica* si fa continuamente ricorso all'immagine del nocchiero per evidenziare, con una figura facilmente comprensibile, la razionalità della concezione che si sta esponendo.

rium mediante il concetto di *potere*, bensì con la categoria di *governo* ⁽⁴⁵⁾. Infatti, per descrivere la funzione dell'*imperans* vengono impiegati i verbi di *dirigere* e *gubernare* (P, I, 13), e questa funzione viene intesa come un servizio, come *administratio* di ciò che è proprio della comunità. Quando il termine viene usato in modo più ristretto e viene accostato a quello di governo, allora indica in modo specifico il momento del comando: "ogni governo è tenuto insieme dal comando e dalla soggezione" (*omnis gubernatio imperio et subjectione continetur*, P, I, 12). Si tratta di un comando che non si traduce in dominio, ma che appare necessario alla funzione di governo, la quale consiste nel "provvedere a ciò che è utile agli altri" (P, I, 13).

Si può allora dire che è l'elemento comunitario ad esprimere l'essenza della politica, e ad essere primario, ma esso non è concepibile senza l'azione di governo; perciò, proprio in quanto la *koinonia* rappresenta l'essenza della politica, risulta non solo insopprimibile, come rivela l'esperienza, ma razionale, necessario e utile che ci sia governo. Sempre in relazione alla legge comune, che esprime la necessità e la natura del governo ⁽⁴⁶⁾, si afferma che "governare significa condurre in modo appropriato al fine dovuto ciò che si governa"; non solo conservarla, ma fare sì che raggiunga il suo fine. È carattere proprio del governo che sia *buon governo* e che abbia come fine il bene dei governati, così come diceva Aristotele riferendosi all'immagine del pilota della nave, che agisce per il bene della nave e degli imbarcati e accidentalmente, in quanto è anche lui imbarcato, anche per il suo

⁽⁴⁵⁾ Naturalmente, anche in questo caso non bisogna scambiare il concetto con la parola (cfr. Duso, *Storia concettuale come filosofia politica*, in CHIGNOLA, DUSO, *Storia dei concetti e filosofia politica* cit., pp. 123-157). Infatti l'*imperium*, in un contesto di pensiero storicamente non molto lontano da quello di Althusius, come quello di Pufendorf, che, però, è condizionato dall'apparato teorico hobbesiano, è invece comprensibile proprio mediante la concettualità della sovranità moderna: cfr. G. DUSO, *Sulla genesi del moderno concetto di società: la "consociatio" in Althusius e la "socialitas" in Pufendorf*, « *Filosofia politica* », X (1996), n. 1, pp. 5-31 (poi cap. IV di *La logica del potere* e ora ripubblicata nella seconda parte di questo volume); ma si veda tutta la parte monografica del fascicolo dedicata a "*societas-socialitas*". Sul pensiero di Pufendorf cfr. O. MANCINI, *Diritto naturale e potere civile in Samuel Pufendorf*, in DUSO (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna* cit. pp. 109-148.

⁽⁴⁶⁾ In questo contesto viene affermato che è naturale, cioè razionale, che ci sia governo, e che questa funzione è da attribuire a qualcuno (che è direttamente responsabile del comando). Problema diverso è quello di chi possa esercitare il comando, e qui la posizione di Althusius è netta: solo il consenso del popolo può giustificare colui che deve governare, che è istituito e controllato dal popolo (in questo modo si intende l'uguaglianza in P, XVIII, 18).

vantaggio ⁽⁴⁷⁾. Si tratta, per colui o coloro che rivestono questa funzione, di una forma di *communicatio*, cioè di un modo specifico di partecipare alla vita comune e contribuire al bene di tutti.

Attraverso le azioni di dirigere, guidare e comandare il compito di chi governa è quello di prendersi cura, non solo del corpo, ma anche dell'anima dei governati. Si tratta di una prospettiva che non è propria di una dimensione scientifica secolarizzata che alcuni attribuiscono ad Althusius, ma che è richiesta da quella "simbiosi santa, giusta, vantaggiosa e felice" che è stata annunciata all'inizio del capitolo (P, I, 3). Perciò la protezione, la difesa e la sicurezza rientrano bensì nei compiti del governo, ma non costituiscono il fine principale o unico della politica (P, I, 17). Difesa e sicurezza nei confronti di possibili soprusi comportano che ci sia comando e che questo sia fatto rispettare anche mediante la forza. E questo comando è obbligante, richiede cioè la corrispettiva obbedienza da parte dei governati, perché, se ognuno si comportasse secondo il proprio arbitrio, ne risulterebbe disordine e conflitto, e la società si dissolverebbe. Tuttavia, nel momento stesso in cui compare l'obbligo dell'obbedienza, si apre contemporaneamente lo spiraglio attraverso il quale è possibile intravedere la via che porterà al diritto di resistenza, e anche comprendere la radicale differenza dell'*imperium* nei confronti del *potere legittimo* che caratterizza la sovranità. Infatti, l'obbedienza e la sottomissione sono dovute a colui che si trova nella condizione di essere preposto, *solo se* egli non esprime un comando empio e ingiusto.

Ciò significa che il comando è da attribuirsi a colui che governa e non al popolo e cioè a tutti i governati, come avviene nel dispositivo del potere rappresentativo. A motivo di ciò questi ultimi non devono obbedire ad ogni comando, per il solo fatto che chi governa è stato da loro voluto e legittimato: in tal caso sarebbe l'obbedienza in quanto tale ad essere *giusta*. Essa dipende invece dal contenuto del comando, cioè dal concreto dell'atto di governo. Ma se l'obbedienza dipende dal contenuto, il quale deve essere *giusto*, ciò comporta due aspetti rilevanti di questa concezione della politica. Il primo è che è presupposto un orizzonte di giustizia a cui riferirsi, che non dipende dalla volontà, né di chi comanda né di chi obbedisce, ma che è considerato razionale, "oggettivo", e perciò comune. Il secondo, che c'è la possibilità di giudicare l'atto di governo, e questo lo possono e lo debbono fare i governati. È da tenere presente che chi può giudicare è superiore a chi

(47) Cfr. ARISTOTELE *Politica*, III, 6, 1279 a 4 sgg.

è giudicato; superiori risultano allora i governati nei confronti di chi governa. Come questa superiorità sia da concepire e come possa avere effettività si potrà comprendere seguendo la descrizione del complesso quadro costituzionale che i successivi capitoli espongono. La negazione, invece, della possibilità per i governati di giudicare se il comando sia giusto o no è connaturata al *potere legittimo*, in quanto la giustizia (appunto *formale*) dipende dal fatto che il potere, in quanto autorizzato, è considerato il potere di tutti; e nessuno è ingiusto verso sé stesso, come dice Rousseau. Infatti, nelle dottrine del contratto sociale si impone l'esigenza che *uno solo sia il giudice*, affinché sia esorcizzato il conflitto e stabilito l'ordine sociale ⁽⁴⁸⁾: e giudice è colui che esercita il potere. Perciò le concezioni come quelle dei monarcomachi e di Althusius costituiranno un obiettivo polemico per l'intento proprio di quelle dottrine di produrre l'ordine politico.

Ma se la legge comune relativa al governo fornisce le direttive generali, con le leggi proprie si entra nello specifico della diversità che caratterizza le consociazioni tra di loro (P, I, 19). Diversa è l'ampiezza della partecipazione, diversi i modi in cui sono distribuiti tra i simbiotici gli oneri e i vantaggi, e diverso anche il carattere e la portata dell'azione di governo. Ma la diversità acquista un significato e una rilevanza ancora maggiore: infatti la stessa cooperazione si basa sul fatto che gli uomini sono diversi tra loro, e la stessa *respublica* ha alla sua base la diversità dei suoi membri (P, I, 26-27). Sulla base della diversità di capacità e possibilità, e dunque mediante compiti diversi, gli uomini partecipano alla vita comune e questa partecipazione è un dovere che deriva dalla loro stessa natura. Perciò appare come propria della natura dell'uomo la vita attiva, la partecipazione alla vita comune, piuttosto che la vita solitaria ed eremitica (P, I, 24, 25, 28). Se tale scelta può derivare anche da una concezione di tipo calvinistico, essa è tuttavia consona alla considerazione razionale dell'originarietà della relazione (e dunque della comunità) che è propria del pensiero althusiano.

⁽⁴⁸⁾ Che ognuno sia giudice della sua causa è considerato fonte di conflitto: perciò appare necessario un giudice unico e legittimo, cioè prodotto dalla volontà di tutti. È questo a venir prodotto mediante il contratto sociale. È proprio la necessità logica dell'unico giudice a costituire il motivo che renderà non solo difficile, ma aporetico il problema del controllo del potere, perché, se qualcuno può giudicare e controllare chi esercita il potere significa che è a lui superiore; ma allora l'unico giudice prodotto dal processo di legittimazione del potere non era, in realtà, tale. In tal modo è lo stesso processo legittimante che verrebbe contraddittoriamente ad essere negato (cfr. *Introduzione* a DUSO, *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna* cit., sp pp. 27-33).

Negli ultimi paragrafi del capitolo I vengono ripresi gli elementi fondamentali che sono emersi, innanzitutto nell'indicazione della causa efficiente, formale e finale della politica. La prima è costituita dal consenso e dal patto tra i cittadini. Viene così richiamato il gesto dell'accordo, senza di cui non c'è concordia e comunità. In questo contesto si indicano come causa i "cives communicantes", ma bisogna fare attenzione a non essere indotti da questa espressione a concepire la società come costituita da singoli individui. Si vedrà infatti che il patto tra singoli avviene solo nell'ambito delle consociazioni private, ma non in quelle pubbliche, nelle quali i membri che si accordano e che consentono sono sempre corpi collettivi, consociazioni. La causa formale è poi costituita dalla consociazione stessa in cui si realizza la comunità con il contributo e la partecipazione dei suoi membri. La causa finale è, infine, costituita da "una vita vantaggiosa, utile e felice", orientata alla concordia e alla pace.

In questo contesto viene ribadito il legame tra i due aspetti della legge simbiotica che erano stati indicati: la società civile esiste per natura: *manifestum est, civitatem, id est civilem societatem natura consistere* (P. I, 33) ⁽⁴⁹⁾. Ma, allo stesso modo, anche la relazione di governo è naturale: "comandare, dirigere, essere subordinato, diretto e governato sono infatti azioni naturali" (P, I, 34). La relazione di governo è così naturale, cioè razionale, che non appare necessario legittimarla mediante la volontà di tutti, in quanto è la stessa natura dell'uomo e della società a richiederla. Non è essa un'anomalia, ma lo è piuttosto la sua assenza. Con un riferimento iconografico alla repubblica come ad un corpo di donna composto da parti diverse ⁽⁵⁰⁾, che esprime spesso la natura della politica fino al comparire del corpo del sovrano nel frontespizio del *Leviatano*, viene qui detto che non è tanto il governo a costituire una anomalia intollerabile, ma è piuttosto la sua assenza che sarebbe un *mostrum*, termine che in questo caso non ha il significato originario di prodigio, ma quello di una mostruosità, come è un corpo senza testa. Anche qui è da ricordare che ciò che appare necessario e che non ha bisogno del consenso degli uomini è l'esserci del governo e non la determinazione del soggetto che è chiamato a

⁽⁴⁹⁾ È da notare che in questo caso il termine di *civitas* viene usato non in un senso specifico ma come indicante la società civile, che in quanto tale è politica, e infatti richiede la funzione del governo e del comando politico.

⁽⁵⁰⁾ Si veda a questo proposito l'immagine della repubblica di CASPAR FACIUS, *Forma Reipublicae*, in *Politica Liviana*, Lipsiae: Gross, 1662, 62. © Bayerische Staatsbibliothek.

governare. A questo proposito nessuno può attribuire a sé stesso il diritto di comandare; vedremo che sarà solo il popolo ad avere il diritto di istituire il governante e di esprimere nei confronti dell'esercizio della sua funzione consenso, oppure anche dissenso ⁽⁵¹⁾.

In questi paragrafi finali diventa esplicito il motivo che rende questi due aspetti della politica indisciungibili tra loro. Si ha cioè un inno alla *diversitas*, alla pluralità costitutiva della comunità (P, I, 35), che — come abbiamo visto già in Platone e Aristotele — rende necessaria la funzione unitaria di governo. Infatti se parti diverse agissero come poteri uguali e contrapposti, si darebbe un conflitto che rende impossibile la comunità. Le parti, per realizzarsi come parti di un intero, non devono essere abbandonate ad un agire indipendente, che non tenga presente l'ordine complessivo. Perciò si richiede governo e il comando che questo comporta; ma tale comando non è concepibile senza un ordine a cui tutte le parti collaborino. Appare allora appropriato il riferimento alla melodia, che richiede corde dal timbro diverso e, nello stesso tempo, direzione e guida. Vedremo che la pluralità che caratterizza le diverse consociazioni comporta — in tutte — la necessità della funzione unitaria di guida e di governo.

L'altro lato dell'inno alla diversità e alla pluralità ⁽⁵²⁾ è costituito dalla critica dell'uguaglianza. Infatti, preannunciando la critica alla democrazia, che si avrà alla fine dell'opera, e riprendendo una argomentazione già espressa da Platone e Aristotele, si afferma che, se tutti fossero perfettamente uguali tra di loro, non ci sarebbe ragione che uno comandasse sugli altri: tutti vorrebbero comandare e non essere comandati. La conseguenza sarebbe l'*an-archia*, cioè la negazione del governo, e con questo anche della stessa della comunità ⁽⁵³⁾. L'indifferenza e la discordia che derivano da tale modo di intendere l'ugua-

⁽⁵¹⁾ Per quanto riguarda la relazione tra popolo, collegio rappresentativo e funzione di governo in Althusius si viene a complicare l'immagine della repubblica come composta di membra che è stata appena richiamata. Infatti, se con il termine *caput* viene spesso identificato colui che governa, è tuttavia anche il collegio degli Efori, che rappresenta il popolo, ad essere considerato *caput* del corpo politico (P, XVIII, 51), e superiore a colui che governa (si veda il cap. V del presente lavoro, p. 121).

⁽⁵²⁾ Bisogna ricordare che, come afferma Aristotele, la pluralità comporta diversità: tra membri uguali non c'è pluralità, ma nemmeno *polis*, perché "non si costituisce una *polis* di elementi uguali" (Aristotele, *Politica*, II, 2, 1261 b 22-24; cfr. *Fine del governo e nascita del potere* cit., pp. 57-58).

⁽⁵³⁾ L'affermazione "iure naturale omnes homines sunt aequales", che si ha in P, XVIII, 18, a cui alcuni studiosi di Althusius si appellano per avvicinare il suo pensiero al diritto naturale moderno e renderlo consonante con la concezione democratica contempo-

glianza impedirebbero quella *concordia* e quella *communicatio*, con la quale gli uomini, in modo diverso tra loro, partecipano alla vita comune. Vedremo che la pluralità costitutiva della consociazione, anche a livello della repubblica, impedirà di concepire che il popolo nella sua interezza si autogoverni e comporterà, dunque, quella differenza tra chi governa e chi è governato che caratterizza questo modo di intendere la politica.

anea, non ha, certamente, il significato dell'affermazione dell'uguaglianza di tutti gli uomini, il che sarebbe in contraddizione con la critica dell'uguaglianza che si ha nel capitolo I, e che viene spesso ripresa. Infatti in quel contesto il problema riguarda chi possa avere il diritto di governare. Come già si è detto, nessuno ha di per sé un tale diritto, perché questo viene solo dal consenso del popolo. Dunque nel capitolo XVIII l'uguaglianza riguarda il diritto di governare, e viene affermata per negare la pretesa differenza di colui che sostiene di avere, per sua propria natura, il diritto di comandare. Infatti si tratta del capitolo riguardante gli efori, attraverso i quali è il popolo ad avere il diritto di istituire il sommo magistrato, cioè colui che ha il compito di governare. Il popolo è anteriore al re, ed è a lui superiore: nessuno è re (cioè destinato a comandare) per virtù propria o perché possiede una natura superiore. Sulla contrapposizione dell'*aequitas* e dell'*aequabilitas* all'*aequalitas* e sulla critica di Althusius all'uguaglianza secondo il numero, si veda il cap. III del presente lavoro, p. 67-70.

CAPITOLO II

IL PRIMO LIVELLO DEL COMPLESSO QUADRO COSTITUZIONALE: LE CONSOCIAZIONI PRIVATE

1. *Le consociazioni semplici e primarie.*

Il fatto che sia indicata la consociazione in quanto tale come oggetto della politica non significa che ci troviamo di fronte a una realtà omogenea e uniforme. Dopo l'esposizione delle due dimensioni fondamentali della politica che determinano il diritto simbiotico, inizia a delinearsi un complesso quadro costituzionale, nel quale va ritrovata la specificità della concezione politica althusiana. La base è costituita dalle consociazioni semplici e primarie che sono le consociazioni *private*, le quali si differenziano da quelle *pubbliche*. Ovviamente, non si tratta di quella differenza tra privato e pubblico che si afferma nella scienza politica moderna, nella quale il politico si identifica con la sfera pubblica. Se la consociazione in quanto tale è politica, allora tutte le consociazioni lo sono. Il termine *privato* non significa dunque *non politico* e nemmeno *non sociale*, ma indica che queste consociazioni primarie (quella naturale della famiglia, nel senso ampio del termine, e quella civile della corporazione), comportano un'unione limitata e legata alla scelta delle persone, al diverso tipo del lavoro e degli interessi, che appunto non sono condivisi da tutti, e richiedono anche minori sussidi e sostegni (P II, 3). Le associazioni pubbliche, invece, richiedono un più ampio spettro di condivisione e riguardano tutti i cittadini che si trovano all'interno di un ambito territoriale istituzionalizzato, sia esso quello della città, della provincia o dell'intero regno.

Già queste consociazioni private devono essere considerate *istituzioni*, in quanto comportano una realtà *sociale* organizzata, in modo da avere durata nel tempo, e regolata dal diritto, vale a dire dal diritto simbiotico, con gli obblighi che comporta. Questo diritto, oltre alle leggi generali che abbiamo visto, si determina in modo particolare in relazione alla natura della consociazione e a quei fini specifici che la

differenziano dalle altre, in modo da stabilire le cose che sono condivise e i diversi obblighi che i consociati hanno (P, II, 5-6). Se nell'istituzione sono intrecciati in modo indissolubile realtà sociale e diritto, ciò non implica l'assenza del *politico*. L'istituzione è, in quanto tale, politica: infatti presenta quelle due dimensioni della comunicazione e del governo che caratterizzano la politica a tutti i livelli consociativi ⁽¹⁾.

La politicità si manifesta subito attraverso il patto, atto per eccellenza politico, che percorre tutta l'opera. Un patto che è particolare e speciale, nel quale gli uomini si uniscono per le necessità della vita e per possedere qualche cosa di peculiare in comune. È da qui che ha inizio la società e la vita simbiotica, per cui a ragione la consociazione privata si può chiamare *primaria*, in quanto tutte le altre la presuppongono e iniziano da essa (P, II, 2). È detta anche *semplice*, mentre quella pubblica è *mista*. In questa consociazione semplice autori del patto e dell'accordo sono i singoli uomini, mentre nella consociazione pubblica, che è chiamata *mista*, i membri non sono i singoli, ma appunto realtà consociative minori, attraverso le quali i singoli hanno una loro espressione politica. Sia nel momento di genesi della consociazione privata, sia nella sua vita istituita, la molla decisiva è costituita dal *consenso* o accordo reciproco, grazie al quale i simbiotici tendono al benessere e al vantaggio comune (P, II, 8). Il patto richiede certamente un atto di volontà consapevole da parte dei singoli; tuttavia, se si tiene presente che la prima delle consociazioni private è la famiglia, che ha carattere naturale e necessario, si comprende che non è la volontà dei singoli a *fondare* la consociazione. Non si tratta di un atto convenzionale che i singoli stipulano per un loro particolare interesse; piuttosto, mediante un atto di volontà che lega i singoli in consociazioni diverse, essi si ritrovano in un diritto simbiotico che richiede consenso e aiuto reciproco per il bene della realtà comune che si è determinata. In

⁽¹⁾ Questo è da tenere presente in relazione alla ripresa del dibattito odierno sul tema dell'istituzione, nel quale ciò che sembra messo tra parentesi è il *politico* (e questo succede perché il politico viene identificato con il potere e con la sovranità), come pure è da considerare che, se le consociazioni private sono primarie e hanno un loro autonomia, ciononostante hanno realtà e trovano il loro compimento all'interno di quella *istituzione di istituzioni* che è la repubblica, la quale costituisce l'ordine concreto in cui le istituzioni minori si trovano (sul dibattito odierno sul tema dell'istituzione e sul ruolo che può avere in esso la *Politica* di Althusius, cfr. G. Duso, *L'istituzione e il "politico"*, « *Filosofia politica* », 1/2022, pp. 143-157, e Id., *Democrazia e istituzione: il compito di ripensare l'arché*, in *Pensiero radicale. Sulla prassi istituyente*, « *Almanacco di Filosofia e Politica* », n. 6 (2024), pp. 65-96).

questo modo gli uomini si trovano in una realtà che li unisce, sono membra di un unico corpo (P, II, 11), al punto che “avviene che questa consociazione rappresenti spesso una persona sola, e come tale venga considerata” (P, II, 12).

In ogni caso, anche se non ha un carattere *fondante*, l'atto soggettivo del consenso risulta rilevante, in quanto esprime la dimensione fondamentale della comunicazione e della partecipazione, tanto che “senza questo consenso e concordia reciproca non può esistere nessuna società o amicizia” (P, II, 9) ⁽²⁾. La società non può dunque esistere senza l'agire attivo, responsabile e cooperativo dei singoli, ma ciò non esclude che, già in questa fase iniziale, sia richiamata la funzione di regolazione e direzione svolta nella consociazione da chi presiede (P, II, 7). Si vedrà, infatti, che anche nella consociazione privata emerge la necessità che, proprio al fine di rendere effettiva la cooperazione e la comunicazione, ci sia una funzione di guida e di governo.

2. *La comunità domestica.*

Secondo il consueto processo dicotomico, le consociazioni private si dividono in due: quella naturale e quella civile. La prima è detta “indivisibile, naturale, necessaria, economica, domestica” (P, II, 13-14). Si tratta della comunità domestica, della famiglia intesa nel senso ampio della sfera dell'*oikos*, che comprende anche le attività lavorative, rurali e tecniche che in questa sfera si svolgono. La consociazione domestica delinea evidentemente una relazione necessaria, dalla quale dipende — si pensi alla famiglia nel senso più ristretto — la stessa nascita e la crescita degli uomini. È necessaria e primaria, perché senza di essa non ci sarebbe nemmeno la società. Perciò l'atto del patto costituisce per i singoli il modo specifico e responsabile — in cui si manifesta anche una scelta — di entrare nella relazione, ma non è fondativo dell'istituzione, che si impone per la sua necessità materiale e razionale.

In accordo con una lunga tradizione, questa consociazione domestica costituisce la sfera del lavoro e della produzione, ed è normalmente l'oggetto dell'*oeconomica*. È Otto Brunner che ci ricorda come, per intendere che cosa sia l'economica in questo periodo, ci si debba riferire alla dottrina della casa e alla letteratura del padre di casa

⁽²⁾ È significativo che, con un gesto che richiama i Greci, alla società venga accostata la *philia* (per il modo in cui in Aristotele si oppongono *philia* e *stasis* rimando a RD pp. 108-120).

(*Hausvaterliteratur*). La dottrina dell'*oikos*, nel senso ampio della “casa come complesso” (*das ganze Haus*), riguarda la totalità dei rapporti umani che si danno nell’ambito della casa. Perciò comprende l’agricoltura, l’allevamento del bestiame, la conservazione dei cibi, la produzione del vino, la caccia e la pesca; non solo, ma anche i costumi e i rapporti del padre della casa con la moglie e i figli (e per questo è una dottrina etica). Tutto ciò è ancora presente nell’opera di Wolf Helmar von Hohberg, *Georgica curiosa oder adeliges Land und Feldleben*, del 1682, che Brunner prende in esame nel suo celebre scritto “La casa come complesso” ⁽³⁾. In questo saggio, che risulta fondamentale per una coscienza storico concettuale, egli dice che, se si legge un’opera di questo tipo con gli occhiali della scienza economica moderna, come avviene di solito nelle storie dell’economia, la si considera confusa, in quanto mescola elementi che sono considerati prettamente economici, in quanto riguardano la produzione, con considerazioni che appartengono ad altre discipline, quali l’etica, la sociologia, la pedagogia, la medicina e le differenti tecniche dell’economia domestica e agraria ⁽⁴⁾. Ma in questo modo non si intende il senso specifico che viene ad avere l’*oeconomica* nella la fonte presa in esame.

Anche qui, nei paragrafi della *Politica* che riguardano la consociazione domestica in generale, Althusius inserisce l’agricoltura, la vita nei campi, la cura degli armenti, che comprende anche la caccia, e tutte quelle tecniche e quei mestieri che sono necessari sia a produrre gli strumenti che servono a queste attività (del fabbro, falegname, muratore), sia a far fruire dei prodotti di esse (del mugnaio, panettiere, tessitore, calzolaio, sarto ecc.) (P, II, 27-28). Non solo, ma al lungo elenco delle tecniche e dei mestieri si accompagna anche un giudizio, secondo cui alcuni sono utili e necessari, altri meno necessari e voluttuari, altri infine meno onesti e addirittura nocivi alla vita umana, tali dunque da non dover essere tollerati nella repubblica (P, II, 33). Accanto alle tecniche e ai mestieri, ovviamente compare anche il commercio, di cui si mostra l’utilità, ma nello stesso tempo si giudicano

⁽³⁾ Cfr. O. BRUNNER, *Das “Ganze Haus” und die altereuropäische “Ökonomik”*, in *Neue Wege der Verfassung- und Sozialgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968, tr. it. a cura di P. Schiera, in *Per una nuova storia costituzionale e sociale* cit., pp. 117-164 (su ciò si veda G. DUSO, *El Ganzes Haus de Brunner y la práctica de la historia conceptual*, in “Conceptos históricos”, n. 5 (2018), pp. 72-98).

⁽⁴⁾ BRUNNER, *La ‘casa come complesso’* cit., p. 136-137. Sulla dipendenza delle storie delle discipline speciali dalla scienza moderna, cfr. G. DUSO, *Storia concettuale come filosofia politica*, cit., sp pp. 135 ss.

i casi in cui la mercatura è esercitata male, in modo fraudolento e empio, cioè contrario al bene comune e al culto di Dio (P, II, 35-36).

Dopo aver operato un'altra distinzione tra la consociazione dei coniugi e la sfera dei parenti o affini, che riguarda la più ampia sfera della casa, il testo tratta della prima, cioè della famiglia in senso più ristretto. Se è affermato che entrambi i coniugi condividono vantaggi e oneri della vita coniugale, e dunque partecipano entrambi attivamente alla vita della consociazione, tuttavia, in linea con le due dimensioni che la consociazione richiede, viene ribadita la presenza nella famiglia di una funzione di governo, e in continuità con una lunga tradizione che parte da Aristotele e Cicerone e con la letteratura riguardante il *pater familias* sopra ricordata, non si mette in dubbio che questa funzione spetti all'uomo nei confronti della donna. Questa indicazione, che agli orecchi dei moderni appare insostenibile, mostra come la scienza politica di Althusius sia legata ai costumi e all'*ethos* del suo tempo e a una concezione gerarchica della relazione tra gli uomini.

Gli obblighi riguardano sia l'uomo che la donna, ma in modo diverso, in quanto anche questa consociazione basilare è plurale; e, nei confronti del comando che è implicato dalla funzione di governo, l'atteggiamento della moglie deve essere quello dell'obbedienza. Ma non si tratta di una obbedienza che dipende semplicemente dalla relazione formale di marito e moglie: non è un'obbedienza che deve avvenire sempre e in ogni caso. È, infatti, significativo che, proprio nel celebre capitolo in cui si afferma non solo la legittimità ma anche il dovere di disobbedire al comando ingiusto, si porti come paragone la relazione tra genitori e figli, moglie e marito, padrone e servo (P, XXXVIII, 36). Quando coloro che comandano "agiscono in modo proditorio, nefando e empio, è concesso di diritto ai sottoposti che obbediscono al loro comando di ammonirli, frenarli e ostacolarli". Anche in questo caso, dunque, si può parlare di un diritto di resistenza; e non è da sorprendersi, poiché il diritto di resistenza appare consustanziale al comando politico nel momento in cui questo è concepito nell'orizzonte della categoria di governo. Ciò avviene in quanto il rapporto di comando-obbedienza non è inteso in modo formale, cioè tale per cui si obbedisce sempre a causa del ruolo che riveste colui che comanda. Nell'ottica del governo il comando prende il suo significato dal suo contenuto concreto, che può e deve essere giudicato secondo criteri di giustizia che non si riducono al posto e al ruolo che i singoli hanno nella relazione. Se colui che è governato può giudicare e resistere al comando, ciò mostra la dimensione politica attiva che connota necessariamente i governati.

3. *La sfera dell'oikos come oggetto della politica.*

La consociazione privata e domestica, come si vede nei paragrafi del secondo capitolo che la introducono, ha una dimensione più ampia della famiglia in senso stretto e comprende i parenti in un'ottica larga che arriva fino ai parenti acquisiti, alla stirpe e alla tribù. In questa sfera consociativa viene messo in rilievo il senso di appartenenza e di cura reciproca che lega i consociati. Anche in questo caso ci si riferisce ad una serie di realtà ed esperienze diverse che vanno dalla storia di Israele a quella romana (P, III, 24, 29). Questo riferimento a realtà storiche diverse mostra che è l'esperienza a stare alla base della riflessione scientifica di Althusius, la quale, nello stesso tempo, tende a rintracciare le dimensioni strutturali della politica che compaiono nei diversi *esempi* storici.

Ma quello che è significativo e che distingue la trattazione della *Politica* dal quadro dell'*economica* che si è sopra indicato attraverso Brunner, è che la sfera dell'*oikos* non è confinata nella scienza economica, ma è presente nella trattazione della scienza politica ed è oggetto della *Politica*. Althusius è ben consapevole di questa specificità, che lo differenzia da altri autori di trattati politici, e della rilevanza che essa ha per il significato e la struttura che viene ad assumere la politica nel suo pensiero. A questo problema viene infatti dedicato un lungo e importante paragrafo (P, III, 42).

La presenza dell'*oikos* nella *Politica* non ha lo scopo di negare la necessità di distinguere l'economia dalla politica, cosa che Althusius fa in questo stesso paragrafo. Infatti egli riconosce che la capacità e le tecniche per l'amministrazione del patrimonio, come pure quelle necessarie alla maggior produttività dei campi e dell'allevamento, sono oggetto dell'*oeconomia*; insomma appartiene all'economia tutto ciò che riguarda il patrimonio domestico, come possa essere procurato, conservato e aumentato. Si potrebbe riconoscere in questo aspetto economico una relazione con quello che, in Aristotele, è la crematistica. Appartiene, invece, alla politica il problema della condivisione e comunicazione che si ha nella *casa*, il modo in cui si deve partecipare alla vita comune, il modo in cui bisogna governarla al fine di una simbiosi pia e giusta. Contro coloro che ritengono oggetto della politica solo la consociazione pubblica universale, cioè quella istituzione che spesso si vuole definire come *Stato*, questa attribuzione della famiglia alla scienza politica deriva dall'assioma che compare all'inizio dell'opera: "ogni tipo di consociazione e di vita simbiotica è strutturale, innato e omogeneo con la politica".

Ben si comprende che in questo modo non si ha una semplice distinzione di economia e politica, come se fossero sfere distinte che stanno l'una accanto all'altra. È vero che "economica e politica differiscono enormemente l'una dall'altra per soggetto e per scopo", ma appare altrettanto vero che la politica ha un ruolo architettonico e riguarda il concreto della relazione e dell'ordine della comunità, mentre l'economia da questo concreto astrae solo il problema — potremmo dire *tecnico* — della gestione del patrimonio. Tuttavia, i fini di questa gestione in realtà appartengono alla politica.

Dal momento che si è indicata la rilevanza che ha l'orizzonte di pensiero aristotelico nella trattazione della politica, non si può non notare che, a proposito della consociazione domestica, si determina una differenza nei confronti del filosofo greco, il quale distingue chiaramente, anche contro Platone, la sfera dell'*oikos* da quella della *polis*, e con ciò anche l'*arché dispotiké* dall'*arché politiké*. La differenza non è tuttavia radicale, in quanto è da osservare che il governo dispotico riguarda solo una delle relazioni interna alla casa, quella del padrone con lo schiavo. Ma la famiglia è composta di schiavi e di liberi, e accanto alla relazione con lo schiavo, c'è quella del marito con la moglie e del padre con i figli; e in questo caso l'*arché* viene ad assumere un significato diverso, *politico* (*politikōs teknōn*) nei confronti della moglie e regale (*basilikōs*) nei confronti dei figli ⁽⁵⁾. Il criterio per giudicare la bontà del governo della casa è analogo a quello che definisce le costituzioni rette, deve cioè essere esercitato nell'interesse dei governati il primo, e nell'interesse o bene comune il secondo. Inoltre, anche la distinzione aristotelica tra la crematistica, che riguarda l'aumento della ricchezza e della proprietà, e l'amministrazione domestica (*oikonomia*), che concerne non solo il governo dispotico sugli schiavi, ma l'esercizio dell'autorità sulla moglie e sui figli "come su esseri liberi" tenendo presente il bene della città, mostra il carattere politico e non dispotico di tale *arché* ⁽⁶⁾. È poi da ricordare che anche Aristotele giunge alla città partendo dalla famiglia e poi dal villaggio: dunque l'*oikos* fa parte della *polis*. Ciononostante, quello che si esercita nell'ambito dell'*oikos* è un governo unidirezionale, che non comporta un ruolo essenziale da

⁽⁵⁾ Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, 1258 a 40 - 259 b 1.

⁽⁶⁾ Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, 1259 a 37 - 1259 b 21. Così suona la conclusione del passo: "È dunque evidente che l'amministrazione domestica (*oikonomia*) si cura più degli uomini che della proprietà inanimata, della virtù dei primi più che di quella delle proprietà che chiamiamo ricchezza, e più dei liberi che degli schiavi."

parte dei governati e la possibilità che questi possano, a loro volta, esercitare il comando. Inoltre il governo della casa permette a colui che lo esercita di presentarsi come un *libero* (dal lavoro), come cittadino nella sfera della *polis*, ma non comporta una presenza attiva determinata dell'*oikos* nel processo di governo della città.

In Althusius la politicità della sfera dell'*oikos* è più rilevante ed è inserita in un quadro di tipo federale. Come appare politica la relazione in quanto tale, e dunque anche quella che caratterizza la consociazione privata, così è politico il *governo* con l'orizzonte che comporta (punti di riferimento, giustizia, direzione, fine, bene dei governati). Infatti fine della politica è "il governo e la conservazione della consociazione e della vita simbiotica", e dunque comprende anche il governo dell'*oikos*. Si può dire che uno dei motivi della distinzione su questo punto dal filosofo greco sia costituita dall'avvento del cristianesimo e dalla considerazione dell'uguale dignità degli uomini. Ma quello che appare più rilevante è che Althusius, considerando la sfera della famiglia (nel suo significato ampio) come "il germe di ogni aggregazione simbiotica, privata e pubblica" (sempre P, III, 42), disegna l'ordine politico, come un intero composto di parti — un intero plurale — e lo differenzia da tutti coloro che pongono la repubblica o il regno come esclusivo oggetto della politica. Questa presenza strutturale della famiglia nella politica mostra, ancora una volta, come non sia possibile intendere la repubblica o consociazione universale, in cui culmina l'ordine politico, mediante la concettualità dello Stato. Qui è la *società*, complessa e plurale, ad essere *in quanto tale* politica.

4. *La corporazione.*

Quando si passa alla trattazione della consociazione civile, cioè della consociazione dei *colleghi*, cominciano ad emergere da una parte la complessa organizzazione della società cetuale, e dall'altra la modalità con cui tutte le consociazioni sono *costituzionalmente* organizzate: cioè mediante un collegio, che esprime l'intero della consociazione, e una funzione di governo.

A maggior ragione che nella famiglia, in questo caso emerge il ruolo della volontà dei singoli e della loro scelta. Infatti, i singoli si collegano tra loro fino a formare un corpo unico (*unus corpus*) sulla base del mero consenso volontario (*solo suo placito et voluntate*) (P, IV, 1): perciò si parla di società spontanea e *puramente volontaria*. Anche se è decisivo l'atto di volontà dei singoli, è da tenere presente che

questo tipo di consociazioni private dipendono dalle necessità che la società ha per la sua vita. Infatti, sono legate ai mestieri, ai modi di vita, alle professioni: insomma si tratta di quelle che vengono chiamate corporazioni (*Zünfte*). Anche in questo caso la dimensione attiva dei singoli, che si manifesta nel momento in cui danno luogo alla consociazione, viene mantenuta in quanto è ribadita la regola del *consenso*, che comporta la partecipazione di tutti alla vita della consociazione, e conferma la priorità della dimensione della comunità. Sono infatti i singoli membri che, mediante il loro accordo, stabiliscono ciò che è comune nella consociazione e anche il modo in cui deve essere governata (P, IV, 1). Elemento fondamentale è la *comunicatio*, cioè la partecipazione attiva alla vita della consociazione, che si traduce in un aiuto vicendevole (P, IV, 8), in una solidarietà che dipende da un senso di comune appartenenza e dalle leggi e dai patti stabiliti in comune.

Anche le corporazioni sono istituzioni, in quanto sono ordinate da un *proprio* diritto, legato alla specificità della consociazione e ai patti che sono alla base dell'istituzione. Questo diritto è specifico e costituisce un'autoregolazione della consociazione: ha nei suoi membri la causa efficiente e nello stesso tempo costituisce per essi un vincolo (P, IV, 16). Tale diritto proprio, che deriva dal consenso comune e che si trova scritto nei *libri della corporazione*, mostra l'*autonomia* della corporazione⁽⁷⁾: potremmo dire, in questo senso, che si ha "autogoverno". Ma questo non significa indipendenza e libertà di movimento, quasi la corporazione avesse una realtà isolata e indipendente. Nello stesso tempo in cui si afferma l'autonomia si mostra anche la consapevolezza che la corporazione ha la sua concreta realtà in un tutto plurale, da cui provengono condizionamenti e obblighi. Infatti, viene espressa l'avvertenza che questo diritto, con gli aspetti coercitivi che comprende, non deve "usurare la giurisdizione altrui" e non deve "pregiudicare l'autorità del magistrato" (*Ibid*). In tal modo viene ricordato che si tratta di

(7) La nozione di *autonomia* richiede una capacità propria di azione, ma all'interno di una realtà più ampia di cui molte sono le parti. Il suo significato è dunque non solo diverso, ma contrario al concetto di sovranità, che implica, invece, indipendenza e incondizionatezza da parte del soggetto che è considerato come privo di condizionamenti esterni. Per una tale nozione di *autonomia* cfr. P. GROSSI, *Dalla società di società all'insularità dello Stato: fra Medioevo ed Età moderna*, saggio apparso nel 2003 nelle pubblicazioni di Suor Orsola Benincasa, e poi pubblicato in S. CHIGNOLA e G. DUSO (a cura di), *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, cit., p. 109, e anche ID., *Un diritto senza Stato*, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», n. XXV, 1996, (qui citato da Paolo Grossi, a cura di G. Alpa, Bari-Roma, 2011, p. 80).

una consociazione *privata*, che sta assieme ad altre all'interno delle consociazioni pubbliche, cioè in un territorio che ha un suo ordine, a partire dalla città fino alla repubblica. L'autonomia delle corporazioni deve perciò essere compatibile e solidale con questo ordine e con il suo diritto.

Ma se ciò mostra la priorità della totalità della consociazione e della regola del consenso, non significa che la corporazione si *autogoverni* nel senso che sia la totalità dei suoi membri ad esercitare il governo. La totalità dei membri della corporazione stabilisce ciò che è comune, l'ambito della condivisione e anche il modo di governare e di obbedire, ma ciò non esclude, anzi, richiede necessariamente, che ci sia qualcuno a cui sia attribuita la funzione di governo e abbia la responsabilità di esprimere le decisioni a cui uniformarsi. Così è istituito tra i colleghi colui che avrà il compito di direzione, guida (*rector et director*) e amministrazione degli affari e dei beni della corporazione. Costui ha perciò una posizione di preminenza e superiorità, che comporta anche una capacità di coercizione (*potestatem et coercionem*), ma non sulla totalità della corporazione riunita, bensì sui singoli colleghi (P, IV, 6). Egli è superiore ai singoli, ma inferiore alla loro totalità: *hic praeses collegii major est singulis collegis, minor vero universis, seu collegio, cui praesidet* (P, IV, 7).

Ciò significa che la superiorità della totalità della corporazione nei confronti di colui che governa non sia semplicemente ideale o limitata a un momento iniziale. L'istituzione prevede, infatti, un organo collegiale, che esprima la totalità della corporazione, e una funzione di governo che prenda decisioni ed eserciti anche coercizione, ma che rimanga soggetta al controllo dell'organo collegiale. Queste sono le due istanze che saranno presenti in tutte le consociazioni; in tutte, infatti, è contemplato un organo collegiale, che è espressione della totalità dei membri, e un'istanza di governo, che pur esercitando un comando che richiede obbedienza, dipende dall'organo collegiale. Appare necessario intendere le diverse funzioni che hanno queste due istanze, per non correre il rischio di intenderle come due poteri diversi e contrapposti, cosa che, come vedremo, Althusius si preoccupa bene di escludere, in quanto assurda.

Si può, intanto, dire che il collegio si occupa dei beni messi in comune, dei fini da raggiungere, della direzione da prendere sulle questioni più rilevanti. Su tutto ciò il collegio funziona con la regola della maggioranza. Questo potrebbe sembrare strano se si pensa che alla base, nel momento istitutivo, il consenso è espresso da *tutti* coloro

che si sono messi insieme. Quella dell'unanimità appare una regola che è connaturata a una concezione pattizia e federale. Vedremo che il problema si riproporrà nel corso dell'opera. Mi pare, tuttavia, significativo il modo in cui viene qui affrontato. È da tenere presente che, se l'accordo iniziale prevede l'atto di volontà dei singoli, nel momento in cui si sono consociati essi non hanno più lo statuto di singoli indipendenti, in quanto hanno costituito *un unico corpo*. Perciò, con riferimento al *Corpus iuris canonicum* e al *Digesto*, viene detto che, per le questioni che riguardano la corporazione come totalità, e dunque tutti come componenti dello stesso corpo, è sufficiente la maggioranza e la presenza dei due terzi del collegio (P, IV, 18). E ciò richiede la presenza contemporanea dei colleghi nella stessa sede, e non un atto che essi possono avere come singoli in sedi e tempi separati ⁽⁸⁾.

Ma l'unanimità, presente nel patto iniziale, riemerge quando non si tratta delle delibere che riguardano la corporazione come un tutto, ma di quelle che hanno una ricaduta sui singoli membri. "Sui temi e sulle questioni comuni pertinenti a tutti i colleghi singolarmente, ovvero a ciascuno di loro, non vince la maggioranza, ma ciò che riguarda tutti deve essere da tutti approvato, al punto che anche uno solo può opporsi (*quod omnes tangit, ab omnibus quoque approbari debet, ut unus etiam contradicere possit*)" (P, IV, 20). Il richiamo al celebre principio del *Quod omnes tangit* ha una grande rilevanza, in quanto mostra che i singoli membri non si annullano nell'unità del collegio, ma mantengono la loro identità, che impedisce che vi possano essere delibere su di loro senza il loro consenso. Al livello della corporazione questo principio ha un significato ancora limitato. Avrà invece un significato pieno quando viene ripreso nelle consociazioni pubbliche, a partire dalla città, perché rivela in cosa consista il carattere rappresentativo che connota coloro che si trovano nel collegio per rappresentare la loro consociazione, il loro ordine o corporazione. Infatti, non sono presenti nel collegio come singoli che si esprimono nella loro indipendenza, ma sono vincolati dalla realtà che rappresentano. Allora tale principio

⁽⁸⁾ A conferma della considerazione che l'opposizione a Bodin è decisiva per il significato e l'assetto della *Politica*, ma avviene su un terreno comune — che, come si vedrà (cap. IV), non è quello della sovranità — è da notare che, come in molti altri punti, anche a proposito dei *collegi* e del loro funzionamento la trattazione di Althusius è assai simile a quella che si trova nei *Six livres de la République*, Scientia Verlag, Aalen, 1977, libro III, cap. VII (tr. it. J. BODIN, *I sei libri dello Stato*, Utet, Torino 1964, vol. II, pp. 245-290).

apparirà pienamente come proprio della natura di un ordine federale ⁽⁹⁾.

Dal momento che la trattazione delle corporazioni è legata a quella pluralità che è elemento strutturale della società, è da notare che, anche a questo proposito si trova il riferimento a diverse esperienze che si sono date nella storia, dal popolo romano, a Israele, all'Egitto (P, IV, 26-29). Anche in questo caso si afferma come tutte queste diverse società mostrino, in modi diversi, una natura e un'organizzazione plurale. E la descrizione termina con il quadro coevo (*bodie*) ad Althusius, nel quale, “nella maggior parte dei luoghi, il popolo della città, della provincia, del regno o della *politia* è solitamente distribuito in tre ordini” (P, IV, 30). Si fa così riferimento a quella società cetuale nella quale Althusius si trova e che continuerà fino alla fine dell'*ancien régime*. Si tratta di una società organizzata negli ordini degli ecclesiastici, della nobiltà e del popolo, il quale è a sua volta diviso nella pluralità delle corporazioni. È con il taglio operato dalla Rivoluzione francese che si passa, nel tempo di un lampo, a un ordine radicalmente diverso, nel quale la rappresentanza non è più una rappresentanza *per ordini*, bensì una rappresentanza *per testa*, attraverso la quale, cioè, i singoli si manifestano come individui, al di fuori della loro appartenenza a corpi o aggregazioni. Tale trasformazione istantanea ha per altro alle spalle un lungo cammino del pensiero, che va dalla nascita della concettualità moderna nelle dottrine del contratto sociale al suo diffondersi con l'illuminismo, fino a diventare senso socialmente diffuso nel periodo della rivoluzione ⁽¹⁰⁾.

Appare rilevante che la corporazione sia, a pieno diritto, inserita nella scienza politica e che, insieme con la famiglia, costituisca la base di quell'ordine che giunge fino alla repubblica. A questo proposito

⁽⁹⁾ Spesso la massima del QOT viene ripresa all'interno dell'orizzonte della democrazia contemporanea, per mettere in rilievo il principio democratico della partecipazione di tutti alla vita politica. Ho cercato di mostrare, anche in riferimento a posizioni come quelle di Luhmann, Habermas e Teubner, che richiamarsi a questa massima come principio della democrazia mostra da una parte il fraintendimento del significato che essa ha avuto nella storia del pensiero, e dall'altra le aporie che emergono nella democrazia moderna, che è stata concepita sulla base del dispositivo della sovranità, la quale prevede come suoi poli i singoli cittadini e il potere comune. È lo stesso concetto di *autodeterminazione* — che dovrebbe risolvere in identità la dualità di cittadini e potere, in quanto quest'ultimo risulta come il *loro* potere (è questa la logica del *potere rappresentativo*) — a rendere impensabile quell'approvazione (che implica anche la possibilità della disapprovazione) che la massima propone (cfr. “Sulla ripresa democratica del principio *Quod omnes tangit*”, cap. III, di RD, pp. 89-106).

⁽¹⁰⁾ DUSO, *La rappresentanza politica* cit., pp. 55-66.

Gierke ritiene che Althusius superi la concezione della corporazione che ha la sua origine nel diritto romano, la quale sarebbe responsabile dell'affermarsi di una concezione assolutistica (con il correlato individualismo), in cui viene perso il significato politico delle forme di aggregazione. È nel concetto politico della corporazione che Gierke ravvisa un elemento fondamentale del nuovo e innovativo federalismo althusiano ⁽¹¹⁾.

⁽¹¹⁾ Cfr. GIERKE, *Althusius e le teorie giusnaturaliste* cit. sp. pp. 184-188. Questo punto è messo particolarmente in rilievo da C. JOUIN, *Althusius et l'Europe. De quoi Althusius est-il le nom?* In "Noesis" 35-36 (2020 pp. 163-182), che sottolinea la rilevanza della nuova teoria della corporazione per il federalismo di Althusius, come pure per pensare oggi l'Europa. Della stessa autrice si veda anche *Le moment Gierke. Introduction à Althusius et le développement des théories politiques du droit naturel d'Otto von Gierke*, Paris, 2021 (presente anche in *Droit & Philosophie*, « Hors-série », 2021). È tuttavia da ricordare che la nostra lettura parte dalla critica all'interpretazione di Gierke, che, nel suo celebre lavoro, *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche*, legge la concezione di Althusius in continuità con le dottrine moderne del contratto sociale. In realtà, come è stato indicato già nell'*Introduzione*, mentre quella althusiana è una concezione partitica della politica, le dottrine del contratto sociale, proprio in quanto pongono il contratto all'origine del modo di intendere la società e il potere, danno luogo alla sovranità, che è la negazione più radicale di una concezione basata sull'accordo, sul patto e sulla contrattazione.

CAPITOLO III
LE CONSOCIAZIONI PUBBLICHE.
ISTANZA COLLEGIALE E FUNZIONE DI GOVERNO

1. *L'universitas. La comunità cittadina.*

Quando il testo passa a trattare delle consociazioni *pubbliche*, non si apre una sfera radicalmente diversa, che possa essere definita politica, nei confronti di quelle private. Infatti, la consociazione pubblica risulta dal fatto che più consociazioni private si sono unite insieme, costituendo il *politeuma*, cioè un ordine comune (P, V, 1). Si tratta del diritto che deriva da tutto ciò che si è messo in comune e di cui si può usufruire (P, V, 5 e 12). Dunque le consociazioni private sono artefici della nascita della consociazione pubblica, e non possono che rimanere politicamente attive all'interno di essa. Se è vero che già le consociazioni private sono politiche, tuttavia, nella consociazione pubblica si viene a determinare un livello più alto e più completo di unione, che riguarda l'ordine complessivo di tutti coloro che sono all'interno di un determinato territorio, i quali vivono e operano sulla base di un diritto comune e sono regolati dalle stesse leggi. Qui emerge con evidenza la differenza tra identità diverse che si ritrovano in comune. Perciò la consociazione pubblica è definita "politica per eccellenza" (P, V, 2). Mentre le consociazioni private vincolano tra loro una serie di soggetti in relazione a loro scelte e per fini particolari, l'*universitas* costituisce l'ordine complessivo in cui hanno esistenza le consociazioni private. Il termine indica una comunità organizzata nel territorio con un suo diritto interno, e si applica a realtà con dimensioni diverse, dal villaggio, alla città, alla provincia ⁽¹⁾. In tale ordine territoriale non si ha una diminuzione o una limitazione di una vera politicità che connoterebbe le consociazioni private. Non solo la consociazione pubblica appare

⁽¹⁾ Sul significato di *universitas* e sui diversi usi che Althusius fa del termine si veda A. TORRE, *Universitas (Losaeus)*, in *Il lessico della politica* cit., pp. 339-360.

necessaria alla vita stessa di quelle primarie, ma in essa si raggiunge una condivisione più piena, che trova il suo compimento nella consociazione universale.

Il testo affronta, come primo scalino di una descrizione ascensionale che giunge alla repubblica, la consociazione pubblica *particolare*, la quale si divide a sua volta nella città e nella provincia. La comunità cittadina è composta da più famiglie e collegi che risiedono nello stesso luogo. Essi formano un corpo comune, la città, nella quale i singoli, che nella consociazione privata sono considerati coniugi o colleghi, acquisiscono una nuova dimensione — quella di “cittadini (*cives*) della stessa comunità” — che non avevano nella consociazione privata (P, V, 10). Questa dimensione conferma quell’aumento di politicità e di simbiosi che si manifesta nell’ordine territoriale. Ma il fatto che si parli di cittadini e di comunità non significa che siano i singoli, in quanto tali, i soggetti politici attivi nella città. Questa non costituisce una dimensione totalmente nuova e diversa nei confronti delle consociazioni private, ma è costituita da esse, attraverso le quali i cittadini sono politicamente attivi. Bisogna infatti tenere presente che, come viene detto esplicitamente (P, V, 10), non sono i singoli cittadini a costituire i membri della città e quindi anche il fondamento della rappresentanza. Piuttosto, non solo *parti*, ma veri e propri membri (*membra*) della città sono le consociazioni semplici. Non si determina, cioè, un orizzonte in cui i singoli come cittadini avrebbero una dimensione politica mentre la loro appartenenza alla famiglia e ai collegi sarebbe un affare privato nel senso di “non politico”, come avviene nell’orizzonte moderno della distinzione tra società civile e Stato (politico), perché le stesse consociazioni private, come si è visto, sono politiche. Coniugi, familiari e colleghi acquisiscono la nuova dimensione di cittadini non mettendo tra parentesi la loro appartenenza a consociazioni particolari, ma, al contrario, proprio attraverso di esse. La comunità cittadina (*universitas*) resta composta da quelle famiglie e corporazioni che condividono lo stesso territorio ⁽²⁾. Perciò la cittadinanza è “un corpo composto di molteplici e diverse consociazioni” (P, V, 8): infatti, le consociazioni pubbliche sono considerate *miste*.

Senza che si senta il bisogno di giustificarne la presenza, nel testo si comincia a parlare (P, V, 22 ss.), di colui che è superiore e capo (*superior, prefectus*) della comunità. Si tratta di una funzione che ha il

⁽²⁾ Si tratta di un ordine che ha un carattere spaziale, che viene ribadito dalla rilevanza che viene ad avere, per l’attribuzione del titolo di *civis*, il domicilio (P, V, 17).

carattere dell'unità, indipendentemente dal fatto che sia una o più persone ad esercitarla. Fin dall'introduzione di questa figura, se da una parte se ne sottolinea la superiorità, che consiste anche nel poter esprimere un comando nei confronti del quale gli altri cittadini devono obbedire (P, V, 26), dall'altra la si considera dipendente dall'intera comunità e dal suo consenso. Infatti, tale prefetto non solo è istituito dalla comunità, ma presta un giuramento di fedeltà su articoli determinati (*certos articulos*) che delimitano la sua funzione; e questi articoli sono decisi dalla comunità. Come sarà ripetuto anche al livello della consociazione universale, si tratta, in realtà, di un giuramento che è duplice, perché a quello del prefetto corrisponde quello dei cittadini che promettono fedeltà e obbedienza, anche in questo caso secondo disposizioni determinate (*certis articulis*), che precisano i doveri di un buon cittadino.

È la comunità cittadina a costituire la grandezza politica maggiore, e solo il suo consenso permette che la figura del capo della città la rappresenti, al modo in cui un *syndicus* rappresenta la città (P, V, 25) ⁽³⁾. Ma bisogna ben comprendere il significato di questo carattere rappresentativo attribuito a colui che governa la città. Non è in relazione alla sua figura che si può intendere cosa significhi e in cosa consista la funzione rappresentativa nella *Politica*. Ciò si potrà meglio comprendere al livello della consociazione universale, soprattutto in relazione alla figura del collegio degli efori, e già nella trattazione della provincia. Qui, per quanto riguarda la rappresentatività del capo della città, si può anticipare che si tratta di rappresentare l'unità della città verso l'esterno, al modo di un procuratore, non di quella rappresentanza che permette ai cittadini di essere presenti attivamente, cioè di *partecipare* alla vita politica. Infatti, alla rappresentatività del capo della città, già in questo contesto, se ne accosta un'altra, quella del collegio senatoriale.

⁽³⁾ La funzione di "syndicus" consisteva nel sovrintendere agli affari legali della città. Lo stesso Althusius assunse nel 1604 tale incarico a Emden, città calvinista della Frisia orientale, attività politica che ebbe delle ripercussioni nelle edizioni della *Politica* successive alla prima del 1603 (sull'esperienza fatta da Althusius a Emden e sulla sua rilevanza vedi nota 18). A proposito del significato diverso che il termine "rappresentanza" riveste, a seconda che venga attribuito all'organo collegiale o a colui che governa e presiede (infatti H. Hofmann ravvisa in Althusius una duplice rappresentanza) cfr. nota 21.

2. *Il senato e l'uguaglianza dei cittadini.*

Alla figura di colui che governa la città, spesso chiamato *console*, verso la fine del capitolo V viene accostato nell'amministrazione il collegio del senato. Il fatto che si presenti in un secondo momento non ne sminuisce l'importanza, e nemmeno la funzione primaria. È questo collegio che "*repraesentat totum populum et totam civitatem*" (P, V, 55), in modo tale che quello che fa è ritenuto fatto dalla comunità intera (P, VI, 50). La superiorità della comunità nella sua totalità nei confronti del console non ha carattere solo ideale, ma si concretizza per mezzo di un'istituzione, quella di un collegio rappresentativo. Questo organo sembra avere un compito di tipo consultivo, che non impedisce la funzione preminente del capo della città nel prendere le decisioni. Tuttavia la figura del borgomastro o console e quella del senato sono considerate in unità, in quanto la prima ha la funzione di presiedere il senato, e questo nel suo insieme è equiparato al re nel regno, cioè alla figura del sommo magistrato (P, VI, 51). La distinzione tra la funzione rappresentativa e quella del governo non risulta qui con l'evidenza che si può ravvisare nella consociazione universale tra il collegio degli efori e il sommo magistrato.

Nell'elenco degli argomenti di cui si occupa il senato, si ritrovano una serie di tematiche che sono intrinseche all'esserci stesso della comunità e alla sua finalità. Vengono menzionate la promulgazione delle leggi, l'amministrazione della giustizia, la distribuzione degli incarichi, la custodia e la gestione delle entrate pubbliche: sono tutti argomenti che ritroveremo nella trattazione degli *jura majestatis*. Ciò mostra che la città ha *un proprio diritto*, che comporta giurisdizione e comando (*jura publica cum jurisdictione et imperio*, P, VI, 41), un diritto che è connaturato alla sua stessa natura e non è deciso dall'alto. Si può dire che la città si *autogoverna* secondo proprie leggi e costumi. Un tale diritto è a tal punto intrinseco alla città che se viene negato o represso, ad esempio per un comportamento tirannico del sommo magistrato ⁽⁴⁾, l'*universitas* non viene semplicemente menomata e mortificata, ma non è più *universitas*, cessa proprio di esistere ("*desinit esse universitas*", P, VI, 45).

Ma questo non significa che la città abbia un'indipendenza sovrana; al contrario, si tratta invece di *autonomia*, termine — fondamentale per l'orizzonte federale della politica althusiana — che esprime uno

(4) Come si vedrà nel capitolo XXXVIII dedicato alla tirannia e al diritto di resistenza.

spazio di iniziativa e responsabilità, cioè un agire politico della città, ma nello stesso tempo anche il suo esistere all'interno di un intero di cui è parte. Il fatto di avere diritti propri non esclude che la città sia, nello stesso tempo, anche sottoposta a un magistrato superiore. Ma è da tenere presente che anche questa sottomissione, questo condizionamento del suo agire, non è imposto e non comporta la sua passività, in quanto dipende da "patti certi" dei quali la stessa città è stata contraente. Sarebbe fuorviante dire che l'autonomia c'è *anche se* si è in presenza di un superiore, cioè del governo del sommo magistrato, in quanto si deve riconoscere che si può parlare di autonomia *proprio in quanto* si è in presenza di un tale governo, a causa della natura di *parte* che la città ha nella consociazione universale. Insomma, l'autonomia non ha il significato dell'indipendenza, ma, al contrario, indica la capacità di autogestione, la presenza politica e il protagonismo di una comunità che non è isolata, ma all'interno di un ordine complessivo maggiore, che ha, dunque, la natura di *parte* di una totalità. Si tratta di una categoria che è connaturata alla concezione di una realtà politica intesa come strutturalmente plurale, di una *società di società*, di una *istituzione di istituzioni* (5).

Il senato non può essere inteso come un'assemblea di individui uguali che votano secondo il proprio parere, come si è tentati di fare se si resta condizionati dal modo in cui sono concepite costituzionalmente le moderne assemblee rappresentative (6). Infatti è previsto che i senatori possano essere di rango diverso e che tale diversità abbia influenza anche nelle votazioni (P, VI, 66). Bisogna tenere presente che la trattazione di Althusius, come si è detto a proposito del metodo ramista, cerca di fare emergere alcuni elementi strutturali della politica avendo di fronte un lungo arco temporale, e dunque anche una serie di esperienze storiche assai diverse tra loro. Anche in questo caso si fa riferimento all'esperienza di Roma, nella quale i senatori si distinguevano a seconda della loro dignità e il senato aveva avuto una *potestas* diversa a seconda delle diverse epoche (P, VI, 67). E un'analogia

(5) Per una tale nozione di *autonomia* si è già rimandato a P. GROSSI, *Dalla società di società alla insularità dello Stato* cit.

(6) Il mandato libero attribuito ai singoli rappresentanti è un principio delle moderne costituzioni che si basa sull'*autodeterminazione*, cioè sul moderno concetto di rappresentanza. Questo per quanto riguarda il fondamento teorico, perché, invece, il funzionamento reale del moderno Parlamento, anche a causa della presenza predominante dei partiti, mette in questione il mandato libero e la stessa funzione attribuita all'organo rappresentativo (Cfr. RD, pp. 143-151 e 302-309).

difformità di situazioni si presenta anche al tempo in cui è scritta l'opera, a causa della diversità dei luoghi e dei costumi. In ogni caso, la città è costituita dalle diverse consociazioni private, e la sua strutturale pluralità emerge nel momento in cui si afferma che il collegio senatoriale, per situazioni particolarmente gravi, ricorre ai voti dei vari collegi della città o a quelli delle singole centurie, tribù o classi, in cui è distribuita la cittadinanza (P, V, 61).

Nella trattazione del modo in cui vengono prese le delibere del senato si rivela un funzionamento che non è riducibile alle sole regole formali, ma ripropone il problema della giustizia e dei suoi contenuti. Infatti, quando la votazione, su questioni gravi, sembra allontanarsi dal giusto, il presidente ha la facoltà di annullare la delibera e costringere a riesaminare la questione; dopo di che si impone la maggioranza dei voti (P, V, 64). Il senato prende dunque le sue delibere secondo la regola della maggioranza. Ma non sempre, perché questa regola vale solo quando la delibera riguarda ciò che è pertinente alla comunità nel suo insieme. Ma, quando invece le decisioni riguardano i singoli (*singulos*), c'è bisogno dell'atto di volontà dei singoli toccati dalla delibera. In questo caso si richiama infatti la massima "*quod singulis tangit, id etiam a singulis approbari debet*". Qui si manifesta la difficoltà di come intendere il termine *singuli* e conseguentemente anche la natura rappresentativa dei senatori. Se si tiene conto dell'affermazione che non sono i singoli cittadini i membri della città, bensì le consociazioni private, si deve ritenere che i singoli su cui ricadono le delibere non siano tanto gli individui, quanto piuttosto i membri collettivi, le consociazioni. Ciò appare confermato dalla affermazione che la volontà dei singoli ("*voluntas singulorum*") a cui si fa riferimento, a differenza di quanto avviene normalmente per le delibere del senato, che devono essere prese in un luogo designato e simultaneamente (P, V, 62), può manifestarsi anche separatamente e in luoghi diversi. Ciò sembra fare riferimento ai luoghi di riunione delle consociazioni private, che sono diversi da quello del senato (7).

In ogni caso, per intendere l'assetto complessivo del pensiero della *Politica*, è rilevante notare che anche nel contesto della città, dove i

(7) Così recita anche il trattato di N. LOSA (Losaeus), *Trattato de jure universitatum*, Torino, 1601, che in questa parte dedicata alla città è sempre tenuto presente e citato (vedi Losaeus, I, cap. III, 84). A proposito del problema posto nel testo è da tenere presente che Losa prevede che possano essere decurioni, o senatori, anche i *filii familias*, quando ci sia il consenso del *pater* (cap. I, III, 26); fa cioè riferimento all'aggregazione familiare come pure alla ereditarietà della carica.

membri delle diverse consociazioni private acquisiscono tutti *ugualmente* il titolo di *cives*, è ribadita la critica all'uguaglianza. E questo avviene con l'introduzione di una diversa nozione, quella di *aequabilitas*, che risulta assunta soprattutto da Cicerone ⁽⁸⁾. Questa comporta pure una certa nozione di uguaglianza, in quanto i cittadini sono ritenuti tutti *ugualmente* cittadini e partecipano tutti alla vita politica. Ma ciò non significa che partecipino allo stesso modo, che siano uguali in tutto, in modo tale da dar luogo all'indifferenza, secondo cui *uno vale l'altro*, e tutti hanno le stesse funzioni e devono essere trattati allo stesso modo. L'equità comporta che a ciascun cittadino siano lasciati "il suo diritto, la sua libertà e il suo onore in ragione della diversa dignità e condizione" (P, VI, 47). Si tratta dunque di un'uguaglianza che riconosce le differenze che distinguono i cittadini tra di loro, mantiene la giusta proporzione tra elementi diversi e li tiene in giusto equilibrio. È questa equità che realizza la giustizia e che favorisce la *concordia*, altro concetto fondamentale per il pensiero della politica ⁽⁹⁾.

Il testo prosegue dicendo che il contrario dell'*aequabilitas* è l'*aequalitas*, che considera gli uomini in tutto uguali, disconoscendo le differenze di condizione e di merito. In questo caso i cittadini sono livellati tra di loro ("inter se exaequantur") e il risultato è la distruzione dell'ordine: ne deriva cioè "certissima *ataxia* et rerum perturbatio". Viene in tal modo ripreso, quasi letteralmente, il ragionamento che è espresso alla fine del capitolo I, dove, dopo aver innalzato una lode alla *diversitas* e all'armonia che ne deriva se tale diversità è guidata nella direzione della *concordia*, si muove una critica all'uguaglianza. Si dice che "se tutti fossero uguali ... sorgerebbe facilmente la discordia e con la discordia la dissoluzione della società". E questo perché "non ci

(8) In realtà nel testo troviamo sia *aequitas* (P, VI, 46) che *aequabilitas* (P, VI, 47). Ma non vi è contrasto tra le due nozioni: sempre di equità si tratta. Si può dire che l'*aequabilitas* esprima maggiormente l'aspetto dinamico dell'equilibrio e della proporzione tra le parti di un tutto, e anche dell'agire che rende effettiva l'*aequitas*. In ogni caso il termine esprime un certo tipo di uguaglianza che va insieme all'idea di un equilibrio tra parti diverse. Che il termine sia caratterizzato da un carattere dinamico è messo in luce da F. PAGNOTTA, *Cicerone e l'ideale dell'aequabilitas*, Stilgraf editrice, Cesena 2007, p. 81, che si riferisce anche a C. DE MEO, *Note semantiche sulle formazioni latine in-bilis*, Bologna 1972. Si tratta dell'aspetto dinamico che caratterizza in Cicerone lo *ius aequabile*, che ha come fine la realizzazione dell'equità.

(9) Si veda a proposito A. M. LAZZARINO DEL GROSSO, *Concordia (harmonia)*, in *Il lessico della politica* cit. pp. 125-142. Anche l'Autrice mette in luce come sia l'*aequabilitas*, che riconosce le differenze, ad essere in consonanza con la *concordia*, contro la funzione livellatrice della *aequalitas*, che genera *ataxia* (p. 134).

sarebbe nessuna gerarchia di virtù e di meriti, e ne conseguirebbe che la stessa uguaglianza sarebbe summa *inaequalitas*” (10).

Come si può notare nel testo, Althusius tiene particolarmente presente la posizione di Cicerone, nella quale il concetto di *aequabilitas* ha un grande rilievo nei diversi campi del sapere, e in modo particolare in quello giuridico-politico, al punto da definire la natura del diritto come *ius aequabile* (11). Questo *ius aequabile* realizza quell’uguaglianza di diritti affermata nel passo di Cicerone citato (P, VI, 47): “è opportuno che il cittadino viva con eguali e pari diritti rispetto ai concittadini, che non sia sottomesso, né reietto, né in posizione di predominio, che voglia per la città ciò che è tranquillo e onesto”. A tutti i cittadini viene cioè riconosciuto lo statuto di cittadini, e tutti vivono accomunati dallo stesso diritto, che tende ad appianare i contrasti e ha come fine la concordia. Ma ciò non comporta che essi siano riconosciuti in tutto uguali; al contrario, ciascuno deve essere considerato secondo la sua dignità e il suo merito. Infatti nel *De re publica* Cicerone, seguendo Platone, critica la democrazia, in cui regna l’uguaglianza come indiffe-

(10) Nella edizione italiana si è apportata una correzione al testo latino (e conseguentemente alla traduzione), secondo cui opposta all’*aequabilitas* sarebbe l’*inaequalitas*. E questo sulla base della correzione presente in una copia che *sembrerebbe* essere stata di Althusius. Nutro perplessità sulla possibilità di far risalire la correzione alla mano di Althusius, in quanto, dai passi citati risulta che l’Autore pone con chiarezza la contrapposizione dell’equità all’uguaglianza. È anche da tener presente che in tutte le edizioni, a partire da quella del 1603, il termine che in questo passo viene contrapposto all’*aequabilitas* è l’*aequalitas*. Inoltre, in base a questa correzione, il traduttore, per dare un senso coerente al passo (una volta operata la sostituzione con *inaequalitas*), è stato costretto a tradurre l’espressione *inter se exaequantur* con “si distinguono tra loro”, mentre il verbo *exaequare* significa eguagliare, livellare, ritenere tutti eguali e non distinguere e differenziare. Il significato di *exaequare* mi sembra consonante con quell’uguaglianza numerica — che si traduce in indifferenza — che Althusius critica (sulla base anche di Platone, Aristotele e Cicerone). Un richiamo all’*aequabilitas* si ha in P, IX, 8, e anche in questo caso, attraverso una citazione di Gregoire, essa viene contrapposta all’*aequalitas*, che è causa di anarchia e somma disuguaglianza (cfr. Cap. IV, p. 89).

(11) A questo proposito è da vedere l’ottimo contributo, già citato, di F. PAGNOTTA, *Cicerone e l’ideale dell’aequabilitas*, che mette in luce come il termine in Cicerone si riferisca all’isonomia dei Greci e sia vicino al termine *omalos* (che Cicerone, traducendo un passo del Timeo platonico, rende con *aequabilis*), il quale esprime il risultato di un insieme equilibrato e proporzionato di elementi diversi, e anche il rispetto delle proporzioni, la coerenza tra aspetti diversi (pp. 49-53 e passim). L’Autore ricorda che il termine di *omalotes* è presente anche in Aristotele (p. 54), che in effetti intende l’isonomia non come assoluta uguaglianza, ma come una uguaglianza che rispetta le differenze, le diverse proporzioni e realizza una concordia tra elementi diversi.

renza ⁽¹²⁾, e a proposito dell'attribuzione delle cariche politiche dice che bisogna tenere conto dei diversi gradi di merito individuali, altrimenti quella che dovrebbe essere *aequabilitas* si tramuta nella massima ingiustizia ("*eaque, quae appellatur aequabilitas, iniquissima est*"). E prosegue dicendo "non è giusto infatti concedere gli stessi onori ai cittadini più ragguardevoli e a quelli di condizione più bassa" ⁽¹³⁾.

Sia in Cicerone che in Althusius con la nozione di *aequabilitas* viene ripresa la distinzione aristotelica tra l'uguaglianza secondo il merito e l'uguaglianza secondo il numero. È questa seconda che costituisce il presupposto della democrazia, nella quale i cittadini, per il fatto che sono tutti ugualmente liberi, sono considerati in tutto uguali. Su questa base l'*archè* (il governo) non richiede particolari virtù e capacità, e il giusto viene identificato con il fatto che l'opinione della massa si traduce in comando politico (cioè nel *kyrion tes politeias*) ⁽¹⁴⁾. L'uguaglianza numerica comporta ingiustizia, in quanto non attribuisce a ciascuno il suo, riconoscendo la diversità di merito, ma tratta invece come uguali uomini che sono differenti tra loro. Tuttavia è da tenere presente che la critica all'uguaglianza non si identifica con una semplice affermazione della disuguaglianza, ma invece con un'uguaglianza che riconosca le differenze. Aristotele da una parte manifesta la consapevolezza che la *polis* è « per sua natura una pluralità » ⁽¹⁵⁾, e la pluralità comporta *differenze qualitative* tra le parti: non è infatti concepibile una *polis* costituita da elementi uguali. Ma, dall'altra, l'uguaglianza tra i cittadini secondo il merito è decisiva per quella *koinonia* che è strutturale alla politica e accomuna tra di loro coloro che sono tutti *ugualmente* cittadini. Non solo, ma una tale uguaglianza caratterizza anche la relazione tra chi governa e chi è governato, che pure comporta differenza. Infatti serve a distinguere il comando politico (*arché poli-*

⁽¹²⁾ CICERONE, *De re publica*, I, 43.

⁽¹³⁾ CICERONE, *De re publica*, I, 34. Su questi passi porta l'attenzione Pagnotta, che si oppone alle interpretazioni che riducono le differenze di onore, dignità e merito solamente a quella del censo. Egli rende questa uguaglianza del diritto che riconosce la diversità di merito con l'espressione "uniformità equilibrata del diritto" e la lega, giustamente, all'idea della costituzione mista, che vedremo essere centrale anche per Althusius, per il quale non si traduce in una specifica forma di costituzione accanto alle altre, ma esprime la natura mista della stessa repubblica in quanto tale: perciò la pluralità di elementi che la natura mista della costituzione implica si possono ravvisare in ogni costituzione, a prescindere da quale sia la forma di governo.

⁽¹⁴⁾ ARISTOTELE, *Politica*, V, 1310 a, 30-31.

⁽¹⁵⁾ ARISTOTELE, *Politica*, II, 2, 1261a 18. Su ciò si veda DUSO, *Fine del governo e nascita del potere* cit, sp. pp. 84-91.

tikê), da quello dispotico che si esercita nell'ambito dell'*oikos*. Mentre infatti quest'ultimo si basa su una differenza radicale tra padrone e servo, che non permette l'inversione dei ruoli, il governo politico è esercitato da uomini liberi su uomini *ugualmente* liberi. Tutti cioè, governanti e governati, hanno l'uguale statuto di cittadini, e coloro che obbediscono hanno a loro volta, qualora ne abbiano la capacità (e nel caso della democrazia, anche se non la possiedono) la possibilità di governare ⁽¹⁶⁾.

La contrapposizione di un'uguaglianza che ha il senso dell'equità ad un'uguaglianza che ha il senso dell'indifferenza percorre, del resto, tutto il lunghissimo periodo nel quale si pensa che la società sia connaturata all'uomo e sia connotata dalla pluralità, e che, conseguentemente, il comando politico vada inteso mediante la categoria del *governo*. Infatti, l'indifferenza che l'uguaglianza numerica comporta non permette più di pensare una relazione nella quale qualcuno ha la possibilità e anche il dovere di governare gli altri. Da ciò nasce la critica della democrazia in Platone e in Aristotele. Se è necessario che ci sia chi governa e chi è governato, ciò implica che ci siano differenze tra gli uomini: per governare occorrono capacità e virtù che non tutti hanno, come evidenzia l'immagine, ricorrente molto spesso nella *Politica*, della repubblica come una nave che richiede di essere guidata. Questa differenza appare così strutturale per la politica che, secondo Aristotele, persino nella democrazia, dove si ritiene che tutti, essendo ugualmente liberi, siano uguali in tutto, il fatto che governino a turno comporta che mentre uno governa gli altri sono governati, ad imitazione della situazione in cui chi è migliore e ha le capacità e le virtù necessarie governa gli altri ⁽¹⁷⁾. È solo con Hobbes, come si è visto, che l'uguaglianza degli individui viene a negare la relazione di governo e sta alla base di quel *potere* di cui tutti sono considerati *autori*.

3. *L'ordine provinciale e la comunanza del diritto.*

Per intendere la complessità costituzionale che viene a segnare il quadro della *Politica* nel corso delle diverse edizioni, sono importanti i due capitoli dedicati alla provincia, che sono inseriti a partire dalla

⁽¹⁶⁾ Per quanto riguarda la presenza strutturale della pluralità in Aristotele e nella lunga tradizione che giunge fino ad ALTHUSIUS, cfr. *Parti o partiti? Pluralità e unità politica*, in RD, pp. 107-151.

⁽¹⁷⁾ Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, II, 1261b 1-6.

seconda edizione (del 1610), dopo cioè che, dal 1604, Althusius assunse a Emden, città calvinista della Frisia orientale, l'incarico di "syndicus", consistente nel sovrintendere agli affari legali della città. Sulla base di questo incarico, egli svolse di fatto un'opera di mediazione tra gli organi di governo della città e ne guidò — alla luce delle libertà proprie del territorio — la resistenza nei confronti del signore territoriale, il conte Enno ⁽¹⁸⁾. Questa esperienza, e la rilevanza che ha avuto nell'opera, evidenziano non solo il legame che la dottrina politica ha con l'esperienza storica, ma anche l'intento pratico della riflessione teorica, che assume il compito di orientamento della prassi politica.

Le pagine dedicate alla provincia sono illuminanti, sia per intendere gli elementi che devono essere tenuti presenti al fine di una vita buona, che vanno dai beni materiali a quelli relativi alla salute dell'anima, sia per comprendere le istanze che si manifestano nell'amministrazione, e dunque nella direzione degli affari provinciali. La provincia presenta un ordine territoriale ampio, che comprende più paesi, borghi, castelli e città, e dunque realizza un livello più alto, anche se non ancor completo, di *autosufficienza*, categoria che si presenta come fine da raggiungere nella descrizione dei vari livelli consociativi che il testo presenta. Nei capitoli dedicati alla provincia la dualità di principi che caratterizza la politica simbiotica — e che si evidenzia, in consonanza con il metodo ramista, anche nelle tavole che sono preposte al testo — emerge fin dall'inizio (P, VII, 3) e guida l'esposizione: il capitolo VII riguarda *la comunanza del diritto*, mentre l'VIII tratta della sua *amministrazione*.

Per quanto riguarda l'ambito della comunanza si ribadisce l'atteggiamento che è conseguente alla natura relazionale dell'uomo, e dunque quell'aspetto della *comunicatio* che riguarda gli obblighi che ad ognuno provengono dal legame sociale. E questi sono, innanzitutto, quelli della concordia e della solidarietà che ogni cittadino ha nei confronti degli altri sulla base di quella *koinonia* che connota la politica (P, VII, 8). Ma sono indicati anche gli obblighi che derivano dalle relazioni asimmetriche che la società comporta, secondo cui ci sono

(18) Cfr. MALANDRINO, *Johannes Althusius* cit., pp. 25-39 e C. J. FRIEDRICH, *Preface a Politica, Methodice Digesta of Johannes Althusius* (Althaus), Harvard University Press, Cambridge 1932, p. XXV. Sull'attività politica di Althusius a Emden si veda H. ANTHOLZ, *Die politische Wirksamkeit des Johannes Althusius in Emden*, Verlag Ostfriesische Landschaft, Aurich, 1955, e ID., *Johannes Althusius als Syndicus Reipublicae Emdanae*, in *Politische Theorie des Johannes Althusius*, Hrsg. K-W Dahm, W. Krawietz, D. Wyduckel, Duncker & Humblot, Berlin, 1988, pp. 67-88.

superiori e inferiori, c'è chi governa e chi è governato (P, VII, 9). Il riconoscimento dell'autorità fa tutt'uno con la consapevolezza di essere in una società e comporta l'accettazione del governo e dell'obbligo di obbedienza e collaborazione; anche se, come si vedrà, ciò non esclude la critica e la resistenza quando il comportamento di chi governa appare ingiusto.

Anche nella trattazione della provincia, sempre nel momento in cui si tratta dell'ambito di ciò che è considerato comune, ci si riferisce alla *prassi della giustizia politica provinciale*, espressione in cui si può notare un senso più ampio e architettonico (cioè politico) del significato di *giustizia* (P, VII, 11) rispetto a quello più ristretto dell'amministrazione della giustizia. Infatti, vengono richiamate tutte quelle attività che sono necessarie alla vita della società, in analogia a quanto avverrà nella descrizione degli *jura majestatis*. Vengono nominate le funzioni e i servizi necessari ad una società, l'amministrazione della giustizia mediante le sanzioni e le pene, la cura della sicurezza della provincia, la difesa dei provinciali dalla violenza e dal sopruso reciproci, la tassazione, la pratica dei commerci, la lingua, la moneta e la cura dei beni pubblici (P, VII, 12).

A ciò segue la trattazione delle attività e delle arti necessarie, dall'agricoltura alla pastorizia, alla tessitura, fino alle tecniche e ai mestieri indispensabili alla vita. Si mette in rilievo anche l'importanza delle scuole e delle botteghe per la formazione dei cittadini e per la formazione del personale tecnico. Si fa poi riferimento agli uffici e agli incarichi pubblici, e per tutte queste attività si afferma che esse devono corrispondere alle inclinazioni, preferenze e predisposizioni diverse che gli uomini hanno, e si esprime l'esigenza che si abbiano le capacità necessarie a svolgere la funzione che si riveste nella comunità (si veda, ad es. P, VII, 21, 22, 30). Tali preoccupazioni richiamano alla mente il principio platonico del *ta eautou prattein*, che nella *Repubblica* definisce la giustizia e richiede che l'agire e la funzione dei cittadini nella città sia legata alle loro predisposizioni e capacità, ma nello stesso tempo anche che ognuno si realizzi al meglio delle sue potenzialità.

La considerazione della differenza tra gli uomini, che comporta il loro assumere e svolgere funzioni diverse nella società, prende una particolare rilevanza quando ci si riferisce a quel compito che viene definito *munus publicum*, che riguarda gli amministratori e coloro che governano (P, VII, 31). Le considerazioni che vengono fatte in questi paragrafi non sono strettamente riferibili all'ambito della provincia; infatti spesso si parla anche della *repubblica*. Ciò non sorprende, se si

considera che, pur muovendo dalle consociazioni elementari per giungere alla consociazione universale, tuttavia, come si vedrà, è quest'ultima a costituire quell'ordine concreto e autosufficiente in cui le consociazioni minori hanno la loro esistenza. Né sorprende, se si tiene anche presente che la natura della politica, sia nell'aspetto della cooperazione che in quello della relazione di governo, si manifesta in tutte le consociazioni, e in particolare in quelle pubbliche. Alla luce di questa prospettiva è significativo che anche qui ricorra il riferimento all'immagine della nave: così come gli imbarcati hanno interesse che il comandante sia capace, esperto e fidato, allo stesso modo la repubblica ha interesse ad avere amministratori affidabili e idonei (P, VII, 30) ⁽¹⁹⁾. Come si è indicato, l'immagine della nave esprime con efficacia l'orizzonte di pensiero che è implicato quando il comando politico viene concepito mediante la categoria di governo.

È poi da rimarcare la considerazione che l'incarico più alto, chiamato "onorifico", che riguarda nella repubblica la giustizia, non solo deve essere dato a coloro che sono idonei, ma a coloro che antepongono il bene comune al proprio. E, se si tiene presente la nostra situazione politica, non può non destare un interessato stupore l'affermazione che una magistratura, non solo non deve essere affidata a chi si candida di sua iniziativa o a chi intende comprarla con donativi (!), bensì a chi ha le doti e le virtù necessarie, ma che deve essergli attribuita anche contro voglia. Per rifiutarla, costui deve presentare una giusta causa. Sarà buon governante colui che è costretto a farlo, non colui che si propone e cerca in tutti i modi di governare. Che colui che ne abbia la capacità possa sentirsi — e anche essere — obbligato a governare mostra che il fatto stesso di trovarsi all'interno della società comporta dei doveri, e anche che la funzione di governo è una forma di servizio e di comunicazione ⁽²⁰⁾.

Ma il lato per il quale la trattazione della provincia appare portare

⁽¹⁹⁾ Althusius afferma anche che, nel caso ci siano le capacità e le virtù necessarie, non rappresenta un ostacolo l'essere di sesso femminile, con l'aggiunta "qualora la funzione o l'ufficio è consono ad esso".

⁽²⁰⁾ In consonanza con quanto viene detto in P, I, 34. Anche in questo caso non si può non pensare a Platone, che nella confutazione capovolge la convinzione di Trasimaco che giusto sia l'utile del più forte, in quanto, essendo il governo per sua natura diretto ai governati, risulta che l'utile che si impone non è quello del più forte, ma del più debole, cioè di chi è governato (*Repubblica*, I, 346 e ss.). Dunque i migliori, coloro che ne hanno la capacità e le doti necessarie, attraverso l'esercizio del governo, rendono un servizio alla *polis* e ai cittadini che sono governati. Nello stesso contesto si fa comprendere che il miglior

un contributo particolarmente rilevante per la concezione della politica è quello dell'amministrazione, sia per la determinazione della pluralità che caratterizza la rappresentanza, sia per il carattere e i limiti della funzione di governo svolta dal capo o prefetto della provincia.

4. *L'amministrazione della provincia e la pluralità della società cetuale.*

Nella provincia emerge l'organizzazione cetuale (*Stände der Landschaft*) che caratterizzava al tempo di Althusius la società. Membri di essa sono infatti gli ordini, quello ecclesiastico, che riguarda una parte della società, anche se non è sottoposto al magistrato (P, VIII, 31) e quello secolare, che si divide nel ceto dei nobili, della città e della campagna (*Ritterstand, Städtestand e Bauerstand*) (P, VIII, 40). Insomma si tratta di quella organizzazione per ordini o stati che caratterizzerà la società cetuale storicamente fino alla Rivoluzione francese. Il ceto cittadino e quello contadino comprendono tutte quelle attività produttive, tecniche, agricole, commerciali, che sono necessarie alla società ed erano emerse nella trattazione delle consociazioni private. Ebbene, sono questi ordini e non i cittadini a costituire i veri membri della provincia (P, VIII, 2).

Dapprima si ha un modo generale di riferirsi all'amministrazione, in relazione al carattere rappresentativo che la caratterizza, in quanto si tratta di una funzione che solo alcuni svolgono per tutta la comunità politica. Infatti si dice che "questi ordini con il loro presidente rappresentano tutta la provincia" (P, VIII, 5) ⁽²¹⁾. Ma poi vengono a differenziarsi due funzioni, quella del collegio degli ordini, nel quale viene rappresentata nella sua pluralità l'organizzazione della società, e quella del prefetto, o preside, o capo, cioè di una persona che con i suoi subordinati riceve il compito dell'amministrazione (P, VIII, 50). Anche in questo caso si può parlare di un ordine, che in tedesco viene detto

governante non è colui che si propone per tale funzione, ma colui che vi è costretto e lo fa affinché a governare non siano i ladroni e coloro che agiscono per il proprio interesse.

⁽²¹⁾ Al livello degli organi collegiali, coerentemente con la dottrina dell'*universitas*, si ha una rappresentanza di tipo identitario, mentre il sommo magistrato rappresenta il popolo in modo regale-cerimoniale. Così Hasso Hofmann, che ravvisa in Althusius una *duplice rappresentanza* (cfr. *Repräsentation in der Staatslehre der frühen Neuzeit*, in *Politische Theorie des Johannes Althusius*, a cura di K. W. Dahm, W. Krawietz, D. Wyduckel, Duncker & Humblot, Berlin 1988, sp. pp. 522 e sgg. Su questo cfr. anche G. DUSO, *Il governo e l'ordine delle consociazioni* cit. pp. 86-89.

Regierstand ⁽²²⁾. Si tratta di quel ceto che non è dedito ad un lavoro particolare, ma è dotato di quelle competenze e di quei saperi che sono necessari al governo. È un tale ceto a essere necessario per coadiuvare colui che ha il compito di governare e per rendere efficace la sua funzione.

Ci troviamo così di fronte a due diverse funzioni, quella più propriamente rappresentativa, che rende presente nella loro identità le diverse parti della società, e quella in cui l'amministrazione prende il senso specifico del governo. Al prefetto spetta un comando che richiede obbedienza, ma tuttavia un tale compito non può essere svolto in modo indipendente e arbitrario, ma necessita del consenso dell'organo collegiale. Tale consenso è così rilevante che "negli affari gravi concernenti l'intera provincia, cioè la guerra, la pace, l'imposizione dei tributi, la pubblicazione di leggi e decreti generali, e in altre questioni, il prefetto non farà nulla senza il consenso e l'accordo degli ordini della provincia" (P, VIII, 50). Ciò significa che la posizione preminente è quella del collegio, che realizza concretamente la presenza politica dell'intera provincia nella sua pluralità.

E tuttavia, una tale supremazia degli ordini, non come singoli, ma riuniti nel collegio e dunque rappresentanti *insieme* dell'intero corpo politico non porta alla conclusione che spetti a loro governare. Essi non si possono autogovernare, ma devono istituire qualcuno, cioè un prefetto, che eserciti il governo. Di questa necessità viene data la motivazione, e si tratta di una motivazione che è illuminante per comprendere la razionalità che caratterizza la politica althusiana. Si dice, infatti, che la *causa* dell'istituzione del prefetto ("causa costituendi hujus praesidis") sta nella *pluralità* che caratterizza la società degli ordini. Infatti c'è pluralità in quanto gli ordini si differenziano tra di loro, e tale differenza può portare al loro accordo, ma anche alla discordia. Viene in tal modo ripreso quel ragionamento che caratterizza

(22) Si può ricordare che nella concezione hegeliana dello Stato, che non costituisce un ritorno alla società cetuale, ma problematizza una concezione dello Stato ridotta alla monoliticità della sovranità e valorizza politicamente la pluralità della società, viene ripreso un concetto di rappresentanza che non ha il compito di fondare l'autorità e produrre l'unità politica, ma piuttosto quello di rendere partecipi nel processo di governo le parti della società. Anche in questo caso i singoli sono presenti politicamente attraverso le cerchie in cui concretamente vivono, e accanto ai diversi ordini, viene nominato anche l'*allgemeine Stand*, cioè il ceto che si dedica agli affari dello Stato e la cui funzione è quella del servizio del governo (*Dienst der Regierung*, cfr. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 303; su ciò, DUSO, *Libertà e costituzione in Hegel*, FrancoAngeli, Milano, 2013, sp. cap. 5).

la concezione del governo a partire già dai Greci e da Platone che è stato sopra ricordato ⁽²³⁾. Se un intero è costituito da parti differenti, queste possono cooperare al bene e alla salute dell'intero e con ciò anche della propria, in quanto dell'intero sono *parti*, ma possono anche tendere a considerarsi indipendenti e confliggere tra di loro. Perciò una totalità plurale richiede una funzione unitaria di guida e di governo, che non può assumere la pluralità stessa, ma che deve essere affidata a qualcuno. Solo se c'è una guida che lavori all'unità dell'intero e mantenga gli ordini nei limiti del loro essere parti, è possibile realizzare la concordia (P, VIII, 52). Ed è significativo che, in consonanza con una lunga tradizione, ci si richiami alla funzione che ha nel corpo umano il capo nei confronti delle altre membra. L'immagine qui richiamata è quella della repubblica, come un corpo composto di membra diverse, che ha la necessità che le membra siano coordinate e dirette dalla testa. In tal modo viene espresso con evidenza il legame logico che esiste tra la pluralità del corpo politico e la necessità della funzione unitaria della guida e del governo.

La *potestas* del prefetto è simile a quella del sommo magistrato: infatti sempre della funzione di governo all'interno di una consociazione si tratta. Infatti i prefetti delle provincie nel loro territorio "hanno *jura majestatis* e principeschi, fanno le veci del principe supremo e hanno tanto potere nel loro territorio quanto l'imperatore, ovvero il sommo magistrato del regno, eccettuate la superiorità, la preminenza e alcune altre prerogative specifiche riservate al sommo magistrato costituente" (P, VIII, 53). Insomma, l'azione di governo della provincia ha una sua autonomia, che non esclude la superiorità del sommo magistrato, che concede ai prefetti la loro *potestas*. La superiorità del sommo magistrato non solo non viene esclusa, ma viene ribadita in modo puntuale ed esplicito (P, VIII, 52-55). Ciò significa che l'autonomia e l'autogoverno della provincia sono relativi e comportano l'inferiorità che ogni singolo membro ha nei confronti della totalità di cui fa parte e del comando che in tale totalità si esprime. Viene in tal modo ribadito l'ordine di tipo federale che caratterizza la *Politica*.

Che la funzione di guida e di governo comporti che il prefetto sia investito dal comando politico è confermato dal fatto che essa esige che i provinciali pronuncino un giuramento di sottomissione (*juramentum subjectionis*) (P, VIII, 57), e dunque che promettano obbedienza. Tuttavia tale relazione di comando e obbedienza non esclude, ma al

(23) Vedi sopra, capitolo I, § 6.

contrario implica che il prefetto debba adoperarsi affinché si realizzi l'accordo tra gli ordini, e che il collegio esprima una sua azione politica ed eserciti la sua preminenza.

5. *Il collegio degli ordini e la funzione rappresentativa.*

I paragrafi che trattano del funzionamento del collegio degli ordini appaiono illuminanti in relazione al significato che ha la rappresentanza nel pensiero politico di Althusius. Molto spesso si tende a leggere il testo condizionati dal concetto moderno di rappresentanza, che consiste nel conferimento di autorità al rappresentante, un conferimento che viene dal basso e che utilizza come mezzo l'elezione su base individuale. In tale direzione si intende il complesso quadro costituzionale che la *Politica* presenta, in cui si parte dalle consociazioni minori, come una *fondazione dal basso del potere*. Ma, in realtà, il significato che ha la rappresentanza in Althusius appare essere assai diverso. È quello che si manifesta storicamente fino alla fine dell'*Ancien régime*, quando la sua funzione consisteva nell'esprimere i bisogni, la volontà, i diritti di una parte, di un ordine, nei confronti del re, che governava. Quindi di rappresentare una realtà che preesiste alla rappresentazione, e che è da rispecchiare ⁽²⁴⁾. Si tratta di quella rappresentanza degli ordini che si è manifestata storicamente fino alla convocazione degli Stati generali in Francia all'inizio della rivoluzione.

I deputati presenti nel collegio non sono considerati singoli autorizzati ad esprimere la loro volontà, ma "rappresentano il loro ordine", eseguendo le istruzioni dei rispettivi mandanti, a cui sono tenuti a rendere conto del loro operato (P, VIII, 49) ⁽²⁵⁾. Essi devono cioè rispecchiare volontà e realtà diverse, a seconda dell'ordine da cui

⁽²⁴⁾ Certamente ciò non esclude che il collegio rappresentativo abbia il compito di esprimere il popolo come totalità: ma ciò, come si vedrà, non si identifica con la volontà del popolo, con il suo comando, ma con quelle leggi e quelle operazioni sulle quali tutti i diversi membri concordano. Questa relazione del collegio con la totalità del popolo provinciale giustifica la regola della maggioranza, quando le sue deliberazioni riguardano la totalità della provincia.

⁽²⁵⁾ Come sostiene Hofmann, non c'è dubbio che qui il verbo *repraesentare* equivalga a "detenere collettivamente una procura" e sia da intendere nel senso della "*repraesentatio identitatis*" (H. HOFMANN, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*. Duncker & Humblot, Berlin 2003 (4 ed.), tr. it. *Rappresentanza-rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*, Giuffrè, Milano, 2007, p. 438).

provengono. Perciò non conta il numero dei deputati che un ordine ha, in quanto, indipendentemente da tale numero, “ogni ordine gode di un solo voto” (P, VIII, 66), a riprova del fatto che “ogni ordine costituisce un membro del collegio”. Non abbiamo qui il voto per testa che si inaugura con la Rivoluzione francese, e nemmeno il compito di esprimere la volontà unica del popolo, ma piuttosto quello di rendere presente la realtà determinata e diversa dalle altre di un ordine. Si tratta dunque di quella che è stata denominata “rappresentanza dell’identità” (*repraesentatio identitatis*) ⁽²⁶⁾, secondo la quale il rappresentante è vincolato dalla realtà e dalla volontà del suo ordine. Anche nel caso in cui alla base ci sia un’elezione, questa non conferisce autorità al rappresentante: quello che caratterizza il suo ruolo è che egli si identifichi con la realtà di cui fa parte.

Che si tratti di un mandato vincolato risulta con evidenza dal testo, nel momento in cui si dice che “essi agiscono secondo le prescrizioni dei loro mandanti (*principales*), ai quali, una volta ritornati a casa sono tenuti a rendere ragione (*rationem reddere*) del loro operato”. La posizione che i deputati esprimono nel collegio è quella che l’ordine ha stabilito al suo interno. In questo contesto dunque non sarebbe possibile riferirsi alla strana nozione, tipica della rappresentanza moderna, di *mandato libero*, che esprime il potere conferito al rappresentante, ma si deve piuttosto parlare di mandato vincolato o imperativo, cioè di *mandato* in senso proprio.

Tuttavia sarebbe riduttivo ricordare solo questa funzione in cui la rappresentanza permette di rendere politicamente presenti le diverse identità dei membri, cioè dei *plures* in relazione alla totalità della consociazione e al governo. Infatti il collegio rappresentativo ha il compito di esprimere l’unità plurale della consociazione, e in questo non c’è solamente il riferimento alle diverse identità, in quanto queste *insieme* manifestano la consociazione nella sua totalità: appunto costituiscono un’unità plurale. Questo aspetto sarà più evidente nella trattazione della consociazione universale, dove sarà palese anche il limite del mandato imperativo. Se i diversi membri devono esprimersi *insieme*, come un unico collegio, essi non possono fare riferimento in modo automatico all’identità che hanno come singoli, considerati isolatamente. Non è infatti mediante una somma di identità diverse che è possibile intendere l’unità di un collegio che rappresenta la totalità

⁽²⁶⁾ Fondamentale a questo proposito il capitolo che Hofmann ha dedicato alla *repraesentatio identitatis* (*Ibid.*, pp. 225-343).

della consociazione e per questa ragione esercita una funzione di istituzione e di controllo del magistrato che governa.

La superiorità che è conferita al prefetto non comporta una posizione di dominio; piuttosto la sua funzione consiste nel lavorare, per quanto è possibile, all'accordo degli ordini stessi, rispondendo in tal modo al compito che l'azione unitaria di guida deve svolgere in relazione alla pluralità del corpo politico. Anche lui, come *caput*, rappresenta la provincia, ma in modo diverso dagli ordini, in qualità di vicario e di un ufficio che gli è stato conferito ⁽²⁷⁾. Il riferimento al modo in cui opera il collegio mostra la rilevanza dell'organo che esprime la totalità della provincia. Esso prende le sue decisioni con la regola della maggioranza quando le questioni riguardano la provincia e dunque tutti gli ordini insieme, mentre, in analogia a quanto era stato detto a proposito del senato, quando le questioni riguardano un singolo ordine (e qui non c'è dubbio che il termine di *singuli* riguardi non gli individui, ma gli ordini) non vale la regola della maggioranza, ma piuttosto il principio *Quod omnes tangit*. E la maggioranza dei voti non conta nemmeno quando si tratta di questioni attinenti alla religione (P, VIII, 70).

⁽²⁷⁾ *Ibid.* p. 439. Sul tema presentato da Hofmann della doppia rappresentazione in Althusius rimando al capitolo V, dedicato alla rappresentanza degli efori.

CAPITOLO IV

LA CONSOCIAZIONE UNIVERSALE: LA REPUBBLICA E LA QUESTIONE DELLA SOVRANITÀ

1. *La consociazione universale come dimensione necessaria della politica.*

Con il capitolo IX si inizia a trattare della consociazione pubblica universale e della questione della *sovranità*. Si apre così lo spazio di quella consociazione in cui culmina il quadro costituzionale complesso della *Politica*. Fin dal programmatico I capitolo si affermava che l'autosufficienza costituisce il fine della consociazione e il motivo per il quale è naturale per il singolo vivere assieme agli altri nella società. L'esigenza di autosufficienza è stata sempre richiamata in ogni momento in cui si passava da un livello consociativo ad uno più alto e comprensivo. Questo processo trova ora nella consociazione universale il suo compimento, in quanto è in essa che si ha una compiuta autosufficienza, ed è perciò essa ad essere necessaria per la vita simbiotica buona e libera. È questo il livello necessario per pensare la politica, quel livello che nella tradizione del pensiero politico si era presentato nella figura della *polis*, della *civitas*, della *respublica*. È dunque nella consociazione universale che le altre consociazioni concretamente possono sussistere e assolvere il loro fine mantenendosi libere. Se le consociazioni possono essere considerate istituzioni, con una loro specificità e autonomia, con la consociazione universale si raggiunge la dimensione dell'*istituzione di istituzioni*, non cioè di un'istituzione che si pone accanto alle altre, ma di quella che costituisce l'ordine concreto in cui tutte le consociazioni hanno la loro realtà.

Ciò tuttavia non significa che essa sia *primaria* e che da essa derivino le altre, e nemmeno che essa si identifichi con la sfera politica, demandando le altre ad una sfera diversa, sociale o non politica. Si è visto che, a differenza di altre dottrine politiche e anche del pensiero aristotelico, nel quale la sfera politica è distinta e differente da quella

dell'*oikos*, l'oggetto della politica non è il regno o la repubblica, come poteva ancora apparire nella *Disputatio De regno* del 1602, ma la *consociazione in quanto tale*, al punto che famiglia e corporazione sono a pieno titolo trattate nella scienza politica. Lungi dal porsi successivamente alla consociazione universale, come sue mere articolazioni, le consociazioni minori hanno, invece, una funzione genetica nei confronti di essa. Infatti, all'origine di questa sta un patto tra le consociazioni minori per "costituire, esercitare e difendere il diritto del regno per mezzo di una mutua comunanza di beni e di opere" (P, IX, 1). Si viene cioè a creare una nuova e più ampia realtà politica a partire da quelle precedenti.

Questa genesi pattizia è fondamentale per intendere l'assetto costituzionale della *Politica*. Significa cioè che "famiglie, città e province [...] esistevano prima dei regni che sono sorti da esse" (P, IX, 3). Questa indicazione, più che un carattere storico, ha un significato razionale e strutturale, potremmo dire *costituzionale*. Infatti si aggiunge che tale primarietà si pone grazie alla "loro natura". Questo comporta che l'unità politica propria del livello consociativo più ampio e comprensivo non nasca dalla decisione di un soggetto costituente, come avviene nelle costituzioni moderne, ma da un movimento radicalmente diverso, cioè da quello dell'accordo, del patto tra realtà che sono già costituite. Questo è ciò che caratterizza una realtà federale. Se sono le consociazioni minori a stipulare il patto, questo significa che esse danno luogo ad una unità maggiore per realizzarsi, per raggiungere un livello di autosufficienza e per il compimento della vita simbiotica; non certo per annullarsi nella nuova realtà a cui danno luogo. Questa, infatti, non è una sfera superiore: o meglio è superiore ad esse intese singolarmente, ma è costituita da esse grazie al fatto che si sono unite.

Diversi studiosi e la stessa traduzione italiana tendono ad usare per questa dimensione dell'ordine complessivo di una società il termine di *Stato*, che, ovviamente, non ricorre nel testo. Con questo termine si vuole indicare una realtà autosufficiente, che si organizza da sé stessa, assume nelle sue mani il proprio destino e intende prendere le proprie decisioni in modo autonomo e senza condizionamenti dall'esterno. Queste sono le caratteristiche che solitamente, in modo generico, si attribuiscono al termine di "sovranità", intesa come volontà autonoma e indipendente; perciò questo uso del termine *Stato*, in diverse interpretazioni della *Politica*, viene spesso congiunto con quello di *sovranità*, con cui si intendono i termini di *majestas* e di *summa potestas*. In questo modo si attribuisce ad Althusius una concezione dello Stato sovrano, e,

dal momento che la *majestas* appartiene al popolo, l'autore viene considerato come un assertore della sovranità del popolo, e un precursore di Rousseau ⁽¹⁾.

Alla base di queste letture sta un modo generico di intendere la *sovranità*, che alcuni definiscono *storico*, altri *politico* ⁽²⁾: si tratta dell'autosufficienza di un'entità politica che intende essere libera, governandosi da sé stessa, senza ricevere obblighi e condizionamenti dall'esterno. Una tale concezione si può estendere alla *polis*, alla *civitas*, alla *respublica*, cioè a tutte le forme di organizzazione politica che una società si è data nel processo storico. Ma non è una tale nozione a dare ragione del significato determinato che la sovranità e lo Stato hanno avuto nell'epoca moderna, a partire dalla Rivoluzione francese. A differenza delle dottrine della *raison di stato*, di "Stato", quale si è realizzato con le costituzioni moderne, si può parlare solo quando la *raison di Stato* è la ragione di tutti. Quando cioè alla base della costituzione dello Stato sta quel processo di *autodeterminazione*, che non è solamente dello Stato come soggetto (appunto, la sovranità dello Stato), ma anche dei cittadini: sono infatti essi a fondare quel potere di cui sono considerati *autori* ⁽³⁾. Questo avviene in quanto le costituzioni moderne, anche quelle democratiche contemporanee, hanno adottato quel processo di legittimazione del potere consistente nell'autorizzazione del corpo rappresentativo da parte dei cittadini (le elezioni), che

⁽¹⁾ Questa posizione è sostenuta, pur con diversi accenti e sfumature, da Gierke (*Althusius* cit.), Vaughan (*The political writings of Jean Rousseau*, Cambridge University Press, Cambridge, 1915) e DERATHÉ (*Jean Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin Paris 1988², I ed. 1950, ora in tr. it., Il Mulino, Bologna, 1993). Più recentemente su questa continuità è intervenuto anche D. WYDÜCKEL, *Althusius - ein deutscher Rousseau? Überlegungen zur politischen Theorie in vergleichender Perspektive*, in *Politischen Theorie des Johannes Althusius*, hrsg. K-W. Dahm, W. Krawietz, D. Wyduckel, Duncker & Humblot, Berlin, 1988, pp. 443-463; ed è da ricordare che lo stesso Wyduckel è poi stato per molti anni presidente della Althusius-Gesellschaft.

⁽²⁾ Questo significato del concetto di sovranità è definito "storico" da C. GALLI, *Sovranità*, Il Mulino, Bologna, 2019, pp. 29 ss.), e, "politico" da (D. GRIMM, *Welche Souveränität? in Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 13 settembre 2022).

⁽³⁾ È questa la nozione di *autodeterminazione* a cui si richiama ancora di recente J. HABERMAS (cfr. La crisi dell'unione europea alla luce di una costituzionalizzazione del diritto internazionale, in Id., *Questa Europa è in crisi*, trad. it. C. Mainoldi, Laterza, Roma-Bari 2012, pp. 33-111; si veda anche Id., *Cosa significa transnazionalizzare la democrazia? Un'analisi a partire dall'Unione Europea*, in "Micromega", n. 3, 2014. Sulla difficoltà che un tale concetto produce per pensare una realtà plurale come l'Europa, si veda RD, pp. 326-333, e il saggio *Come pensare un'Europa federale* (presente nella seconda parte di questo volume).

consente di intendere la legge come attribuibile ai cittadini stessi. Sono questi i concetti di Stato e di sovranità che danno ragione della realtà che dalla nascita delle costituzioni moderne giunge fino a noi ⁽⁴⁾.

Inoltre è da osservare che la teoria dello Stato implica la nozione di una *società civile*, che viene presupposta alla sfera politica, ma che non è in quanto tale politica. Infatti lo Stato è un'istituzione determinata, e comprende una sua organizzazione costituzionale che è *altra* nei confronti della società, la quale è caratterizzata da una molteplicità di relazioni di vario tipo, economiche, culturali ecc., che non comportano in quanto tali un'obbligazione politica. Tale pluralità di relazioni e organizzazioni sociali non deve avere un ruolo nel processo di costituzione e insieme di legittimazione del potere politico. Alla sua base i cittadini si esprimono come singoli, al di fuori delle relazioni *sociali* nelle quali si trovano concretamente a vivere. La legittimazione del potere comporta l'immaginazione di individui liberi, non condizionati da vincoli associativi, tutti dotati di uno stesso diritto: essi soli possono dare luogo ad un potere a cui sottomettersi incondizionatamente, in quanto è prodotto proprio da loro stessi. La nozione di *società civile*, come *non politica*, è così decisiva per la teoria dello Stato che si può dire che di Stato in un senso concettuale determinato si può parlare solo nel momento della nascita del concetto moderno di società civile, che è presupposto e fine per lo Stato. Questa distinzione tra società civile e Stato risulta, in ogni caso, implicata dalle costituzioni moderne.

(4) Questo significato del termine *sovranità* viene, certamente, riconosciuto dai due autori sopra citati, e viene denominato come "giuridico" da Grimm, e "filosofico" (con riferimento a Hobbes) da Galli. Ma bisogna osservare che esso determina una rottura con il modo precedente di pensare la politica, in modo tale da non consentire di estendere il concetto di sovranità e di Stato all'intero sviluppo storico. Se si volesse affermare che quella moderna non è che una delle tante forme che il concetto ha assunto, e si volesse porre, accanto all'accezione moderna, anche una *diversa forma* di sovranità nel medioevo o nella società cetuale, o addirittura nei Greci, come qualcuno propone in relazione all'aristotelico *kyrion tes politeias* (cfr. Cfr. PP. PORTINARO, « Begriffsgeschichte » e filosofia politica: *acquisizioni e malintesi*, « Filosofia politica », 2007, n. 1, p. 60), bisognerebbe pur determinare che cosa permetta di parlare di differenze e trasformazioni di *uno stesso concetto*. Difficilmente si potrebbe identificare il nucleo identitario di questo concetto in modo diverso da quello di un rapporto di comando-ubbidienza di tipo formale — dipendente cioè dal luogo che occupano nella relazione colui che comanda e coloro che obbediscono — e di una forza unica, che sia tale da rendere il comando efficace. E si intende che l'ubbidienza riguarda qualsiasi comando, indipendentemente dal giudizio da parte di chi ubbidisce sul contenuto del comando. Ma questo altro non è che il *concetto moderno di potere*, quale è stato richiamato nel capitolo I, che non permette di intendere il pensiero di Althusius, così come quello dei Greci.

Una società di produttori è presupposta in Sieyès all'organizzazione dello Stato di fronte a cui stanno cittadini uguali, e una tale distinzione viene sancita dalla legge *Le Chapelier*, con la quale si dichiara la fine della funzione politica delle corporazioni e di ogni tipo di raggruppamento. Nel quadro della costituzione moderna sono concepibili soltanto i soggetti individuali e quello collettivo, il popolo, l'unico che possa esprimere una volontà e un comando politico. Una pluralità di soggetti politici differenti è proprio ciò che la razionalità dello Stato viene a escludere. Si può, allora, ben comprendere che una tale distinzione di società e Stato non solo non sia presente, ma non sia proprio concepibile nell'orizzonte del pensiero di Althusius, nel quale la repubblica è intesa come una consociazione di consociazioni ⁽⁵⁾. Infatti, non solo non è concepibile l'espressione politica degli individui in quanto singoli, ma le stesse consociazioni *private* non costituiscono una sfera sociale apolitica, in quanto sono esse stesse *politiche*. Si può ben dire che costituiscono le articolazioni della società, ma di una *società politica*, e non della società civile a-politica che appare insieme al concetto di Stato. È proprio la politicità della *società in quanto tale* ad impedire che si possa parlare di *Stato* nella concezione di Althusius. Inoltre, ad escludere la possibilità di utilizzare il termine di "Stato" sta anche la considerazione che a questo è indispensabile l'identificazione di forza e diritto (si tratta appunto del politico inteso mediante la razionalità giuridica), come pure il monopolio della forza. Ambedue questi aspetti sono impensabili nel contesto della *Politica*.

Se la realtà storica della costituzione statale, che nasce con la Rivoluzione, presuppone il quadro teorico proprio delle dottrine del contratto sociale, e dunque il dispositivo concettuale della sovranità, bisogna riconoscere che tale dispositivo nasce dalla negazione dell'orizzonte di pensiero in cui si muove la *Politica* di Althusius, nel quale la pluralità di soggetti politici è costitutiva della consociazione universale. Sta infatti alla sua base mediante il patto e rimane politicamente attiva in modo tale da costituire nel collegio rappresentativo l'espressione costituzionale più alta. Appare chiaro così che, a differenza di quanto avviene nella forma-Stato, siamo qui in presenza di *un'unità politica strutturalmente plurale*. Come questa sia concepibile e quale sia la sua *costituzione* è ciò che si dovrà comprendere seguendo il testo ⁽⁶⁾.

⁽⁵⁾ Cfr. su ciò C. ZWIERLEIN, *Consociatio*, in *Il lessico della Politica* cit., p. 165.

⁽⁶⁾ Nell'*Introduzione* dell'edizione della *Politica* curata da Malandrino, che qui teniamo presente, si difende la traduzione del termine *respublica* con "Stato", anche riferen-

2. *La repubblica e i suoi membri.*

I due termini che Althusius usa per questa consociazione più ampia e autosufficiente sono quelli di *regnum* e *respublica*. Che non sia appropriato utilizzare il termine “Stato” per tradurre *respublica*, lo si può notare a partire dai primi paragrafi del capitolo, nel momento in cui l'Autore critica la contrapposizione tra *regno* e *repubblica* a cui si attengono “vari altri autori”. Se si traduce il secondo di questi due termini con “Stato” risulterebbe una contrapposizione tra regno e Stato. Ciò non ha senso, nemmeno per chi voglia usare il termine di Stato in modo generico, poiché esso dovrebbe, allora, essere applicato sia al regno, sia alla repubblica. Althusius, in verità, si riferisce al modo comune di distinguere le realtà politiche, a seconda che siano governate da un re, oppure da una pluralità di ottimati. Questa contrapposizione viene da Althusius criticata, in quanto anche in un governo monarchico, dunque in un regno, la *proprietas* di esso appartiene al popolo,

dosi alla posizione sostenuta da Schiera in *Altusio tra Stato e Costituzione*, in E. BONFATTI, G. DUSO, M. SCATTOLA (hrsgg.) *Politische Begriffe und historisches Umfeld in der Politica methodice digesta des Johannes Althusius*, H.A. Bibliothek, Wolfenbüttel, 2002, pp. 35-47. A questo proposito è da tenere presente che l'uso del termine “Stato” in Schiera riguarda il periodo che dal XIV secolo arriva alla rivoluzione francese: si tratta di una realtà politica che si compie in uno Stato federativo a governo misto (così Malandrino in P, p. 121). Si tratta dunque di un modo di concepire la politica in cui si inserisce a buon diritto Althusius. Ma bisogna tenere presente che, contemporaneamente, Schiera esprime la consapevolezza che Althusius resta fuori dall'orizzonte inaugurato da Hobbes (libertà individuale rappresentanza, sovranità), proprio quell'orizzonte che solitamente si ritiene stare alla base dello Stato moderno. Quindi lo *Stato* di cui parla Schiera vive la sua degenerazione con la razionalità formale che si instaura con lo Stato postrivoluzionario (cfr. P. SCHIERA, *Lo Stato moderno: origini e degenerazioni*, Clueb, Bologna, 2004), mediante cui culmina l'epoca della *costituzione*, quel costituzionalismo che caratterizza la *Sattelzeit* di KOSELLECK, (*Ibid.*, rispettivamente pp. 41, 37). Nonostante l'uso diverso del termine (della parola si tratta) *Stato* e *Stato moderno* (che qui si è detto iniziare in senso proprio con la Rivoluzione francese, mentre per Schiera con la rivoluzione vive la sua crisi) mi pare che la prospettiva di Schiera non sia lontana da quella che emerge nella presente lettura. C'è, cioè, una differenza radicale tra quella realtà politica che è caratterizzata dalla pluralità dei gruppi e dalla funzione del governo e quella dello Stato organizzato sulla base della costituzione formale e del dispositivo hobbesiano della sovranità. Non a caso la discussione e collaborazione con Schiera è stata costante fin dalla fine degli anni Settanta del Novecento e la sua posizione è stata rilevante per la pratica della storia concettuale del gruppo di ricerca padovano e per lo stretto legame che ha congiunto insieme, sulla scia di Brunner, storia concettuale e storia costituzionale (si veda G. DUSO, *Ripensare la politica: l'amministrazione e la categoria del governo*, in *Tra melancolia e disciplina. Per una storia costituzionale delle dottrine politiche*, *Festschrift für Pierangelo Schiera*, a cura di Monica Cioli e Maurizio Ricciardi, « Scienza & politica », Quaderno 13 (2021), pp. 393-426).

mentre il re non è che un mero amministratore. Anche qui compare il riferimento a Cicerone, il quale ha espresso la ben nota affermazione che “la repubblica appartiene al popolo” (*respublica est res populi*) (P, IX, 4). Perciò viene affermato che entrambi i termini si possono applicare alla simbiosi universale, e che uno stesso termine può essere utilizzato in senso proprio o figurato. Allora si può dire che, quando nel testo si usano questi termini, il loro senso fondamentale resta sempre quello di *respublica*, in quanto di *res populi* si tratta. Sulla base di questo significato precisato da Althusius, possiamo allora utilizzare il termine di *repubblica* sia per tradurre il termine *respublica* nel senso più specifico, sia per riferirci alla consociazione universale, in quanto il termine ne manifesta la natura propria, cioè quella primarietà del popolo che, come vedremo, non è invece espressa dalla democrazia quando essa è intesa come *governo del popolo* (7). A sostegno di questa traduzione è da ricordare che arriva fino ai tempi di Althusius una lunga tradizione iconografica che raffigura la repubblica mediante un corpo di donna le cui diverse membra sono identificate con le diverse parti e funzioni presenti nella società politica. Anche questa immagine manifesta quella pluralità del corpo politico che scomparirà invece nel dispositivo della sovranità che sta alla base dello Stato (8).

Stabilire quali siano i *membri* del regno o repubblica è di importanza decisiva per comprendere il quadro costituzionale che si viene a delineare. Si esclude esplicitamente che tali membri possano essere i singoli uomini, cioè i cittadini; ciò è rilevante, perché, se fossero gli individui, essi non potrebbero rimanere soggetti attivi politicamente,

(7) Sulla democrazia si veda il capitolo VIII del presente lavoro. Nel testo della *Politica* vengono continuamente usati i due termini di *regno* e di *repubblica* in riferimento alla consociazione universale, la cui natura, come si è detto, è di essere *repubblica*. Forse si può dire che quando si usa il termine *regno* in genere ci si riferisce alla realtà territoriale che differenzia una entità politica dall'altra, mentre quando si usa *repubblica* ci si riferisce alla sua natura, alla sua *costituzione*. Nel presente lavoro si tradurrà allora con “repubblica” il termine latino di *respublica*, anche nei casi in cui si citano passi della traduzione italiana, nella quale il termine usato è quello di “Stato”.

(8) Si veda l'immagine della repubblica come un corpo di donna composta di membra differenziate tra loro in Caspar Facius, *Forma Reipublicæ*, in *Politica Liviana*, Gross, Lipsiae 1662, 62. © Bayerische Staatsbibliothek e la si confronti con il l'immagine del corpo politico del frontespizio del *Leviatano*, nella quale i cittadini non costituiscono parti diverse del corpo, ma sono tutti, identici tra loro, all'interno dell'intero corpo, in modo tale che costituiscono indifferentemente (l'uno vale l'altro) il corpo del sovrano.

come mostra la lucida logica della sovranità moderna ⁽⁹⁾. Una moltitudine indefinita di individui non può costituire un'unità, per cui se la concezione della società parte dal concetto di individuo, l'unità non è possibile se non attraverso qualcuno che produca rappresentativamente l'unica volontà del soggetto collettivo, del popolo. Invece qui i membri non sono i singoli, e nemmeno le famiglie e le corporazioni, ma le varie città, province e regioni (P, IX, 5). Per questo risulta pensabile che l'unità sia prodotta da un accordo tra soggetti diversi. Non è poi che le consociazioni private non continuo e non costituiscano la mediazione attraverso la quale i singoli sono politicamente attivi nella società, ma la consociazione pubblica riguarda l'ordine territoriale che coinvolge tutti coloro che risiedono in un determinato territorio; perciò le parti della repubblica sono le aggregazioni territoriali minori ⁽¹⁰⁾.

Alla base del vincolo comune sta non un'imposizione o la decisione di un soggetto (non c'è nessun soggetto costituente), ma il consenso e la fiducia reciproca, cioè l'agire dei corpi stessi che si sono consociati (P, IX, 7). Tale atto implica la loro diversa identità, e insieme il loro riconoscersi in un piano comune di bene e di condivisione. Un piano che appare necessario, al punto che ad esso sono spinti anche quei membri che di per sé sarebbero riluttanti. Anche in questo caso si dice che la promessa di condivisione può essere "tacita o espressa", a riprova del fatto che tale consenso è imposto dalla cosa stessa, dalla necessità dell'essere in relazione reciproca, dello stare assieme, e non ha come suo vero fondamento l'atto formale della volontà.

Il ritrovarsi dei membri — tutti ugualmente — nello stesso diritto non cancella la loro diversità, che può anche comportare diritti diversi, al punto che in uno stesso regno ci possono essere province con diritti speciali diversi. E il termine che viene usato per indicare questo essere *egualmente* all'interno di uno stesso diritto da parte di membri, che

⁽⁹⁾ Tende, invece, ad attribuire un ruolo più rilevante agli individui Ferdinando Lonardo in una lettura della *Politica* che si muove, tuttavia, in una direzione vicina a quella del presente lavoro e tende a mostrare la rilevanza teoretica del federalismo althusiano e la sua differenza dal dispositivo della sovranità (cfr. F. LONARDO, *Sovranità e federalismo. Una lettura de La politica di Johannes Althusius*, Napoli, 2013, pp. 40, 61, 63 e *passim*).

⁽¹⁰⁾ È esplicativo anche qui il riferimento all'immagine della nave: cittadini e consociazioni private sono costitutivi del regno come le travi e i chiodi lo sono della nave: senza di essi non c'è la nave: sono in tutte le sue parti, ma non sono considerati *parti della nave*, come lo sono la prua, la poppa e la carena. Questo ribadisce il carattere di ordine territoriale che è proprio delle consociazioni pubbliche, che comportano il diritto che regola un territorio.

godono, tuttavia, anche di diritti diversi, è sempre quello di *aequabilitas* (P, IX, 8) ⁽¹¹⁾. E questa uguaglianza che comporta la diversità riguarda sia la relazione, potremmo dire, orizzontale che si pone tra gli ordini, sia quella asimmetrica che lega tra loro superiori e inferiori, cioè coloro che governano e coloro che sono governati. Anche in questo contesto è presente il solito elogio a quell'armonia che nasce dagli elementi diversi e contrari di cui la repubblica è costituita, in analogia con la melodia che nasce da toni diversi. E, anche in questo caso, a questo elogio si accompagna la critica all'*aequalitas*, che produce *anarchia*, in quanto rende impossibile il governo, portando alla discordia e alla dissoluzione della società ⁽¹²⁾ e finendo con il generare una somma disuguaglianza (*summa inaequalitas*).

Sulla base della priorità che hanno le consociazioni minori è stata utilizzata dagli interpreti anche per Althusius la nozione di *sussidiarietà* ⁽¹³⁾. Questa operazione risponde alla condivisibile intenzione di mettere in rilievo la funzione genetica che hanno le consociazioni minori mediante il patto, la loro autonomia e il loro protagonismo politico all'interno della consociazione universale. Tuttavia essa appare correre dei pericoli; si tratta infatti di una nozione recente e nata all'interno della concezione dello Stato ⁽¹⁴⁾. Nel momento in cui si usa tale concetto sia per Althusius che per le costituzioni moderne si rischia un fraintendimento. Infatti nell'orizzonte moderno la sussidiarietà non mette in questione il concetto di Stato e nemmeno quello, ad esso collegato, di individuo, ma, al contrario, li implica. Se si è consapevoli di ciò, allora non si può parlare dello stesso principio di sussidiarietà per Althusius e per lo Stato moderno: in quest'ultimo, infatti, è presupposta la distinzione tra società civile e Stato, ed è il potere statale a decidere in modo legittimo (in quanto ha alla sua base la volontà

⁽¹¹⁾ Cfr. Cap. III, pp. 67-70.

⁽¹²⁾ Infatti, come si è visto, governo e società stanno insieme, sono elementi che non appaiono pensabili l'uno senza l'altro.

⁽¹³⁾ Un apposito convegno della *Althusius Gesellschaft* è stato dedicato alla centralità della sussidiarietà nel pensiero politico di Althusius (gli atti sono contenuti in *Subsidiarität als rechtliches und politisches Ordnungsprinzip in Kirche, Staat und Gesellschaft*, hrsg. P. Blickle, Th. O. Hüglin, D. Wyduckel, Duncker & Humblot, Berlin, 2002).

⁽¹⁴⁾ Cfr. C. MILLON-DELSOL, *Il principio di sussidiarietà*, Giuffrè, Milano, 2003, che utilizza il concetto di *pouvoir* come valido per tutto il corso della storia e della storia del pensiero, perdendo il ruolo che ha la *Trennung* determinata dai concetti nati con le moderne dottrine del contratto sociale. Una proposta e problematizzazione insieme del tema della sussidiarietà si può rintracciare nel volume collettaneo F. PIZZOLATO, P. COSTA (a cura di), *Il lato oscuro della sussidiarietà*, Giuffrè, Milano, 2013.

espressa dai cittadini) dello spazio che possono avere le aggregazioni sociali o le entità territoriali minori ⁽¹⁵⁾. Se, per quanto riguarda Althusius, attraverso la sussidiarietà si intende indicare una concezione federale, non si può non ravvisare in questa qualche cosa di incompatibile con la forma-Stato come è stata concepita e attuata, e conseguentemente non si può non problematizzare la stessa teorizzazione, che è moderna, del concetto di sussidiarietà ⁽¹⁶⁾.

Mentre con la nozione di sussidiarietà si tende a relegare di volta in volta la consociazione maggiore, a cui le minori danno luogo, ad un semplice ruolo di *supplenza*, mi pare che la prospettiva federalista di Althusius abbia una direzione contraria. Nella esposizione progressiva che va dalle consociazioni minori a quelle più ampie, si manifesta ogni volta una acquisizione ed un aumento di bene e di libertà. Questo è evidente per quanto riguarda la consociazione universale, nella quale si ha una condivisione più ampia e si raggiunge realmente la dimensione dell'autosufficienza. Infatti, è solo a questo livello che emergono gli *jura majestatis*, che si pone cioè il tema della *sovranità*. È ben vero che sono le consociazioni minori ad unirsi formando la repubblica, ma è anche vero che i diritti di maestà emergono nel momento della loro unione, e cioè nella consociazione più ampia e autosufficiente. Ma quello che è da comprendere, per quanto riguarda la struttura federale propria della repubblica ⁽¹⁷⁾ di cui parla Althusius, è che la repubblica non costituisce un'entità con una sua struttura e una sua volontà, che sarebbe *altra* e sovraordinata ai suoi membri, come avviene per lo Stato, che ha natura e organizzazione diversa da quella delle plurali organizzazioni sociali sulle quali esercita il comando. Invece sono questi membri plurali ad avere il primato e a costituire il soggetto collettivo: *sono essi la repubblica*, ma *insieme* e non in quanto isolati e indipendenti. Non sono indipendenti loro e non è indipendente (sovrana) nei loro con-

⁽¹⁵⁾ La legittimazione democratica non comporta una pluralità di soggetti, né lo Stato comporta *parti autonome* (cfr. più avanti in questo lavoro il § 5 del cap. VII, riguardante il tema della secessione).

⁽¹⁶⁾ Questa è l'operazione di M. SCATTOLA, *Subsidiarität und gerechte Ordnung in der politischen Lehre des Johannes Althusius*, in *Subsidiarität als rechtliches und politisches Ordnungsprinzip* cit. pp. 337-370. Sulla congruità del termine di "sussidiarietà" per una costituzione federale si veda anche, RD, pp. 294-296.

⁽¹⁷⁾ Questo federalismo althusiano non appare compreso da una lettura condizionata dalla tradizione repubblicana quale è *costruita* dalla linea di ricerca di Pocock e Skinner, proprio perché in questa linea non risultano fondamentali e discriminanti le categorie di pluralità e di governo.

fronti la nuova unità che si è formata. Infatti l'organo maggiore nella consociazione universale è costituito dal collegio degli efori, nel quale sono rappresentativamente presenti e attivi tutti i membri della repubblica.

3. *Gli jura majestatis e la questione della sovranità.*

Per la comprensione del pensiero politico di Althusius, risulta decisivo mettere a fuoco il tema della *majestas*, che giustamente costituisce una delle voci fondamentali nel lavoro collettaneo sul *Lessico della Politica di Johannes Althusius* ⁽¹⁸⁾. Nelle traduzioni la *majestas* viene resa mediante il termine di *sovranità*. Non è questo il problema. Si può ben parlare di diritti di *sovranità*, ma con la consapevolezza che questa parola non veicola, nel contesto della *Politica*, il significato che riveste nella nostra contemporaneità: quello cioè di una volontà libera, indipendente e incondizionata caratterizzante un soggetto a cui spetta legittimamente la decisione politica. Spesso si tende ad estendere questo concetto ai diversi momenti dello sviluppo storico, intendendolo dunque come universale e valido per ogni tempo e realtà. Così come avviene per la figura del contratto nel momento in cui si omologa il patto che caratterizza la *Politica* di Althusius con il contratto sociale, quale si determina nell'orizzonte del giusnaturalismo moderno, anche il concetto di sovranità viene utilizzato sia per Althusius, sia per Hobbes e Rousseau. In questo modo non si tiene presente la genesi e la logica del concetto, che nasce solo con Hobbes e con le dottrine del contratto sociale. Utilizzandolo per il contesto del pensiero di Althusius lo si fraintende, poiché in esso non trova posto la nozione di una volontà libera e incondizionata. Il concetto di sovranità (che è moderno) non solo è estraneo al modo di pensare la politica di Althusius, ma nasce in contrapposizione ad esso e ad una lunga tradizione di pensiero politico, che viene considerata non razionale e pericolosa, in quanto causa di conflitto: dunque da abbandonare per concepire finalmente l'ordine in modo razionale e scientifico, tale da garantire pace e sicurezza.

Un tale fraintendimento si può, con meraviglia, riscontrare persino in quello che si presenta come lo strumento di ricostruzione storica tipico della storia concettuale (*Begriffsgeschichte*) tedesca, come si può notare nella lettura congiunta dei due concetti di *Herrschaft* e di

⁽¹⁸⁾ Cfr. la voce *Majestas (Jura Majestatis)* di D. QUAGLIONI, in *Il Lessico della Politica* cit. pp. 215-230.

Souveränität ⁽¹⁹⁾. E ciò avviene anche se nella trattazione della voce *Herrschaft*, in particolare nell'*Introduzione* di Koselleck, si mostra la consapevolezza del fatto che questa parola è stata intesa per tutta una lunga tradizione come connotata da un carattere personale, secondo cui il comando era esercitato da coloro che erano considerati signori (*Herren*) su tutti coloro che erano ad essi sottoposti, mentre nell'epoca moderna indica un potere impersonale, quel potere che si può ravvisare nel pensiero di Hobbes e nella stessa teorizzazione dei tipi del potere di Weber ⁽²⁰⁾. Con il Moderno avviene una svolta radicale, secondo cui l'obbligazione politica non comporta la sottomissione a qualcuno, ma al corpo collettivo costituito da individui uguali e liberi. Si tratta del potere politico, attribuito al soggetto collettivo e legittimato dalla volontà di coloro che al suo comando devono obbedire. Con questa concezione del *potere politico legittimo* si intende eliminare finalmente la sottomissione dell'uomo all'uomo che aveva segnato le epoche precedenti.

Questa radicale trasformazione viene individuata nella prima età moderna. E qui, secondo un diffuso schema interpretativo, vengono contrapposti Bodin e Hobbes, come esponenti del potere assolutistico, ad Althusius e Rousseau, come autori che si oppongono all'assolutezza del potere e ravvisano nel popolo il soggetto detentore di una sovranità inalienabile ⁽²¹⁾. Nel contesto di questa interpretazione *l'imperium* di Althusius viene tradotto con il termine *Herrschaft*, che appare inteso

⁽¹⁹⁾ Cfr. *Herrschaft*, in *Geschichtliche Grundbegriffe* cit. Bd. 3, 1982, pp. 1-102. Per una analisi critica più articolata di questa voce del *Lessico* tedesco e per la differenza esistente tra la coscienza storico-concettuale che sta alla base della presente lettura e la storia dei concetti tedesca che ha avuto la sua configurazione più nota ad opera di KOSELLECK, si veda *Il potere e la nascita dei concetti politici moderni* cit., sp. pp. 158-169.

⁽²⁰⁾ *Die Verallgemeinerung der Anredeform "Herr"* (KOSELLECK), in *Herrschaft, Geschichtliche Grundbegriffe* cit., Bd. 3, pp. 61 ss. Si tratta della differenza che nella presente lettura appare tra il principio del governo e il concetto moderno di *potere*.

⁽²¹⁾ Questa parte, su "*Herrschaft dalla prima età moderna alla Rivoluzione francese*" è opera di Horst Günther: si veda sp. p. 28, dove l'interpretazione qui ricordata passa attraverso una citazione della *Politica* di Althusius in cui si attribuiscono gli *jura majestatis* alla totalità del corpo politico, il che per altro equivale a *coniunctim universis membris*, secondo la concezione tipica della consociazione universale, secondo cui (e non solo per il regno, ma per tutte le consociazioni pubbliche minori, quali la città e le provincie) non sono i singoli ad essere i membri, bensì i gruppi, le consociazioni. Per quanto riguarda la differenza della dottrina althusiana dalla concettualità relativa alla sovranità moderna e alle dottrine giusnaturalistiche rimando alla mia *Introduzione a Il contratto sociale* cit., sp. pp. 13-21, e a G. DUSO, *La majestas populi chez Althusius et la souveraineté moderne*, in *Penser*

secondo il significato della sovranità moderna ⁽²²⁾. Allora tutti questi autori sono letti mediante il concetto di sovranità, che è attribuita ad una persona, cioè al monarca, in Bodin e in Hobbes, e invece al popolo in Althusius e Rousseau. È dunque il concetto di sovranità a costituire il terreno comune in cui si danno le contrapposizioni tra una concezione assolutistica e una che si è indotti ad intendere come “democratica”, nel senso del concetto di *sovranità del popolo*.

Nella voce dedicata al concetto di *sovranità* ⁽²³⁾, si può assistere ad una parziale correzione di questa prospettiva, in quanto viene indicato il fraintendimento assai diffuso che si manifesta nell'uso della concettualità tipica della sovranità moderna per intendere la *majestas* medievale, e ad Althusius non si attribuisce la sovranità unitaria e indivisibile del popolo, che compare solamente con Rousseau, ma piuttosto, contro Bodin, una concezione dualistica del potere, tipica della società cetuale, secondo cui la *majestas populi* servirebbe come legittimazione di un potere diviso tra il re e i ceti (“zwischen König und Ständen geteilten Herrschaft”) ⁽²⁴⁾. In questo modo non ci si sottrae, tuttavia, al fraintendimento consistente nel ritenere che si tratti pur sempre di differenze interne al concetto di *potere* politico inaugurato con la sovranità moderna e che in tutti questi casi, da un punto di vista concettuale, si tratti sempre dello stesso concetto, che è considerato in modo più o

la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine, sous la direction de G-M. Cazzaniga et Y-C. Zarka, edizioni ETS Pisa e Vrin, Paris 2001, pp.85-106.

⁽²²⁾ Come evidenzia anche lo scritto di Koselleck, nella lingua tedesca è lo stesso termine di *Herrschaft* a designare il comando politico quale viene concepito nella tradizione del pensiero che va da Aristotele ad Althusius, e quello che si instaura a partire dal giusnaturalismo moderno, e cioè il potere impersonale, insomma quella sovranità che, in quanto *potere rappresentativo*, tende ad eliminare la differenza tra chi governa e chi è governato. Nell'ambito del presente lavoro la *Herrschaft* nel senso antico del termine viene resa con il termine di *governo*, e anche il *Prinzip der Herrschaft* di cui parla Brunner in relazione alla tradizione pre-moderna viene tradotto con “principio del governo” (si veda la n. 38 del capitolo I).

⁽²³⁾ Cfr. *Staat und Souveränität*, in GG. BD. 6, 1990, pp. 1-154.

⁽²⁴⁾ Cfr. sp. VIII, “Der neuzeitliche Souveränitätsbegriff bis zum Ende des 18. Jahrhunderts”, scritto da Diethelm Klippel, in *Souveränität, Geschichtliche Grundbegriffe* cit., Bd. 6, pp. 107 ss., sp. p. 124, dove l'autore intende seguire le giuste indicazioni di H. Hofmann relative alla doppia rappresentanza in Althusius, (cfr. *Rappresentanza-rappresentazione* cit., pp. 435 ss.), ma non comprendendo, in realtà, la lettura che Hofmann offre di Althusius, lettura che esclude decisamente che nel contesto della *Politica* althusiana sia concepibile qualcosa come la sovranità, nemmeno se questa viene attribuita non ad un soggetto particolare, ma allo Stato, dunque se di *sovranità dello Stato* si intende parlare (cfr. *Ibid.*, p. 444).

meno assolutistico, più o meno unitario (appunto in Althusius la *Herrschaft* sarebbe *geteilte*: ci sarebbe cioè quella divisione e concorrenza di poteri che Althusius, invece, esclude in modo categorico), ma che si caratterizza sempre come il potere assoluto di esprimere il comando e di esercitare la forza per farlo rispettare. Tale continuità concettuale è confermata dal fatto che la sovranità popolare di Rousseau è considerata un'alternativa alla *Fürstensouveränität* e alla *Ständesouveränität*: sempre di sovranità dunque, come di *volontà decisiva e sommo e unico potere* nello Stato si tratterebbe (25).

Una tale lettura non permette di comprendere il pensiero di Althusius. È ben vero che egli si contrappone a Bodin, e che questa contrapposizione è decisiva per il significato che assume la politica, ma essa non avviene sul piano della sovranità, nel quale, invece, si dà la contrapposizione di Rousseau a Hobbes, ma all'interno di un diverso modo di pensare la politica, che precede la razionalità formale che caratterizza la sovranità moderna. Si deve osservare che il tema degli *jura majestatis* nello schema che esprime l'organizzazione logica dell'opera non viene trattato nella tavola dedicata all'amministrazione, cioè al governo e al comando politico (funzioni nelle quali si manifesta un atto di volontà), ma in quella che riguarda la "condivisione simbiotica universale", cioè l'ambito delle cose che sono condivise, del comune, della *koinonia*. Invece la tavola relativa all'amministrazione è dedicata agli efori e al sommo magistrato, cioè a chi governa e a quell'organo collegiale rappresentativo che, come vedremo, è essenziale per una corretta azione di governo (26). Il comando politico, a cui si vuole alludere usando i termini di *potere* e *sovranità*, si colloca dunque nell'ambito dell'amministrazione e riguarda non il popolo, ma la funzione del governo. Già nella *Disputatio De Regno* la trattazione del diritto del regno, che comprende le leggi fondamentali e i diritti di maestà, segue immediatamente la descrizione del primo patto civile (appare dunque come sua conseguenza), quello attraverso cui i singoli membri si uniscono costituendo il corpo della repubblica, cioè il *popolo* nel senso più compiuto del termine (27). Precede, invece il secondo patto civile, quello che interviene tra il popolo tutto e il magistrato (28), in seguito al quale si tratta dell'amministrazione, cioè del governo, del comando politico e dell'obbligo di obbedienza.

(25) *Idem*, p. 126.

(26) Si vedano le tavole dello "Schema della Politica" riportato in Appendice.

(27) Cfr. *Disputatio De Regno*, tesi VII-XXVII.

(28) *Ibid*, Tesi XXVIII.

Dunque i diritti di maestà non riguardano la volontà e la relazione tra comando e obbedienza, ma ciò che costituisce il *comune* della repubblica. Nella prima edizione della *Politica* e in quelle successive la trattazione dei diritti di maestà viene riorganizzata e meglio determinata, ma già nella *Disputatio* si può notare che essi riguardano tutte quelle materie e quelle funzioni che sono proprie di una realtà politica autonoma e autosufficiente, cioè promulgare le leggi civili, garantire la sicurezza, aprire e organizzare le scuole, battere moneta, consentire e controllare i commerci, punire i delinquenti, imporre le tasse. Si tratta insomma non tanto del comando politico, di una volontà a cui si debba obbedire, ma del diritto di provvedere a tutto ciò che è necessario alla vita della comunità (29).

Il fatto che il tema dei diritti di maestà emerga nella consociazione universale indica che è con essa che si raggiunge una realtà politica autosufficiente. Ma ciò non significa che si abbia una gestione centrale delle attività necessarie alla vita della società che abbiamo indicato. Si è visto, infatti, che le materie che caratterizzano questi diritti sono emerse anche nell'ambito degli spazi territoriali minori, cioè della città e della provincia. Queste funzioni sono esercitate all'interno delle consociazioni minori in base al principio di *autonomia*, cioè della responsabilità di autogoverno che hanno città e provincie. Il che non significa indipendenza, ma gestione autonoma all'interno della totalità plurale della repubblica, la quale richiede la funzione di governo del magistrato. Anche il tema della sovranità conferma, dunque, l'orizzonte di tipo federale che caratterizza la concezione politica di Althusius.

4. *La summa potestas e il confronto con Bodin.*

Certamente un tale diritto richiede anche una *potestas*, un potere, una capacità, una forza che realizzi ciò di cui la comunità necessita, e che esprima le decisioni e il comando che la realizzazione di questi compiti comporta. E questa *potestas* deve essere superiore a quella che si esercita nelle città e nelle province, e non deve dipendere da una ad essa superiore: si tratta di una *potestas imperandi universalis* (P, IX, 13, 15). È da comprendere in cosa consista questa *summa potestas* e perché non debba essere confusa con la sovranità moderna. Innanzitutto è da

(29) Per una analisi più articolata degli *jura majestatis* quali appaiono nella *Disputatio* rimando al mio *Una prima esposizione del pensiero politico di Althusius* cit., sp. pp. 87-95 (nel presente volume, pp. 257-264).

riconoscere che a questo livello consociativo emerge il *popolo* nel suo significato più comprensivo, come il soggetto a cui, a differenza di Bodin, sono attribuite la *majestas* e la *summa potestas*. Punto centrale del pensiero di Althusius è che si tratta di un'unità, ma di un'unità strutturalmente plurale, come testimoniano le espressioni che identificano il popolo con "i membri consociati" (P, IX, 16), o "i corpi consociati" ⁽³⁰⁾. Tuttavia, del diritto di maestà si parla non in relazione ai membri concepiti nella loro singolarità, ma dei membri concepiti come formanti un'unità politica. In questo capitolo IX l'elemento dell'unità viene sottolineato con forza. Unità è quella del popolo, e unica è la *summa potestas* che è attribuita al popolo; inoltre i diritti della sovranità e del regno appaiono indivisibili (P, IX, 19).

Questa affermazione dell'unità, che viene ribadita nei successivi paragrafi dedicati alla contrapposizione nei confronti della dottrina di Bodin, non deve meravigliare, in quanto non è certamente in contraddizione con la pluralità costitutiva del popolo e della repubblica. Lo sarebbe se l'unità fosse intesa al modo della sovranità moderna, magari concepita come una *sovranità plurale o divisa*. Ma questa non è la concezione di Althusius, nella quale la pluralità costituisce la struttura dell'unità politica: si tratta cioè di un modo di concepire l'unità diverso da quello della sovranità. Se la *pluralità* non viene intesa come unità, essa non è in realtà *pensata*, ma risolta in un insieme di monadi indipendenti e sovrane (non relazionate necessariamente tra loro come parti di un tutto). In questo caso ci sarebbe un semplice accostamento, un insieme di entità differenti e indipendenti tra loro: di *plures* si tratterebbe e non di pluralità. Invece la concezione di Althusius deve essere considerata come una modalità di darsi dell'unità politica.

Questi passi, in cui si afferma l'indivisibilità degli *jura majestatis* e della *summa potestas*, non comportano certamente la negazione della *costituzione mista*, che, come vedremo, non è una forma di governo tra le altre, ma l'espressione che enuncia l'essenza stessa della costituzione della repubblica: non c'è repubblica se non è mista ⁽³¹⁾. E ciò avviene perché la pluralità non riguarda la *summa potestas* e la sua amministrazione, cioè l'azione di governo, che non può che essere unitaria, ma la composizione della repubblica, la sua *costituzione*. Questa deve essere

⁽³⁰⁾ Questa espressione in P, IX, 19 è attribuita al regno, ma, come si è visto, che si parli di regno o di repubblica, si tratta sempre di ciò che appartiene al popolo (e dunque di *repubblica*).

⁽³¹⁾ Cfr. il cap. VIII di questo lavoro.

intesa come *una* e nello stesso tempo *plurale*; non certo per il fatto che ci sia una divisione del potere, o una pluralità di poteri concorrenti (cosa contraddittoria), ma per il modo in cui sono intesi da una parte l'unità politica e la sua istituzione, e dall'altra il comando politico ⁽³²⁾. Vedremo che ciò comporta non poteri diversi, ma funzioni diverse all'interno della repubblica.

Sul tema del sommo potere avviene il confronto con Bodin e la critica alla sua posizione (P, IX, 20-27), confronto che appare rilevante e illuminante per intendere la razionalità che si manifesta nella *Politica*. Ciò che Althusius considera comune è il riconoscimento che sopra un tale potere civile stia la legge: anche per Bodin, infatti, la *potestas* del principe è condizionata dal rispetto della legge divina e naturale. Emerge qui un concetto di legge che condiziona la volontà e il comportamento umano. Il dissenso è, invece, diretto all'affermazione di Bodin secondo cui le leggi dalle quali la *potestas* del principe sarebbe *soluta*, sono le leggi civili. Alla luce del concetto moderno di potere politico (che, in realtà non è attribuibile nemmeno a Bodin), l'assolutezza — cioè l'essere *ab-solutus*, sciolto dal legame nei confronti del comando di altri — di colui che può legittimamente fare la legge potrebbe risultare ovvia: se è il principe a decidere le leggi civili, sembra conseguente affermare che ha anche la possibilità di annullarle.

Ma Althusius si oppone a tale concezione, sulla base della considerazione che una legge civile, se ha veramente la natura di *legge*, e dunque di norma a cui si deve conformare il proprio agire, non può “non avere incorporata in sé qualche cosa dell'equità naturale, divina e immutabile” (P, IX, 21), cioè non può non essere formulata che alla luce della questione della giustizia. Per questo la legge civile vincola anche colui che la ha promulgata, perché non è il frutto dell'arbitrio della sua volontà. È solo nel caso in cui una legge civile si separi dall'equità e dalla giustizia (e dunque perda la vera natura di legge) che si può accettare che colui che detiene la *summa potestas* possa disat-

⁽³²⁾ Per una più chiara comprensione è utile anticipare qui (il tema sarà trattato nel cap. VIII) la critica di Althusius della concezione di Caboto, che intende la costituzione mista nel senso della mistura del governo, cioè di una pluralità che caratterizza il comando politico, sia che si tratti della partizione della *suprema potestas* tra re, senato popolo, sia della dipendenza delle leggi dai tre soggetti diversi, sia del fatto che “rex, senatus et populus uno tempore imperant” (P, XXXIX, 16). Una tale concezione del governo misto non è pensabile, perché comporterebbe, secondo Althusius, la dissoluzione della repubblica. Per questo la sua concezione non può essere intesa nel senso di una sovranità divisa o plurale, e nemmeno in quello di un governo plurale.

tenderla. Non solo tale atteggiamento è da accettare, ma è da pretendere, in quanto chi detiene la *summa potestas* non può non essere guidato dalla giustizia e dalla legge divina. In questo caso, e solo in questo caso, Althusius dice di poter essere d'accordo con Bodin; ma ancora una volta contrapponendosi a lui radicalmente, in quanto questo potere è da attribuire non al principe, ma alla consociazione nella sua totalità ⁽³³⁾. E questo perché il diritto del regno appartiene al popolo intero, che istituisce il re o gli ottimati, cioè colui o coloro che hanno la funzione di governare. E, come si vedrà, se il sommo magistrato è istituito mediante un contratto di mandato è il mandante ad essere superiore al mandatario. Non si può allora, in conclusione, affermare che il re, che è mero amministratore di ciò che non gli appartiene, abbia un potere sommo, perpetuo e sciolto dalle leggi (P, IX, 23).

Già qui emerge il carattere che assume l'amministrazione del regno: se colui che governa è mero amministratore della *cosa del popolo*, ne deriva che, lungi dall'aver un potere assoluto, egli deve *rendere conto* (*rationem reddere*) del suo operato e non può intervenire in modo arbitrario su province, città e borghi, che costituiscono i membri della repubblica; egli è condizionato dal modo in cui è *costituita* la repubblica. La *summa potestas* ha la sua origine nella natura del corpo consociato, le è consustanziale, e dunque è vincolata al suo bene, che è il bene dei sudditi, intesi nella loro totalità come comunità. E questo non è un vincolo solo ideale per chi governa, in quanto, come si vedrà, il popolo intero è organizzato costituzionalmente in un collegio rappresentativo, che ha la funzione di controllo del sommo magistrato.

Allora, con la consapevolezza di muoversi in una direzione critica nei confronti di Bodin, Althusius afferma che "il diritto di sovranità è il potere preminente, sommo e universale di disporre di ciò che pertiene collettivamente alla salute e alla cura dell'anima e del corpo dei membri del regno, ovvero della repubblica" (P, IX, 26). Ed esso si dice "universale, preminente e sommo, non perché sia sciolto dalla legge e

⁽³³⁾ P, XI, 22. Per intendere il ragionamento svolto nel testo è da tener presente che l'inizio del paragrafo nella versione latina suona letteralmente così: "Se si intendono in questo senso la legge e il sommo potere senza vincoli (*soluta summa potestas*) faccio una concessione all'opinione di Bodin". Cioè se si intende la legge come una legge ingiusta si può intendere la *postestas* come *legibus soluta* e trovarsi, in questo caso, d'accordo con l'affermazione di Bodin. In questo modo non si fa altro che riprendere quanto detto nel paragrafo precedente, che cioè il sommo potere è sciolto da una legge civile ingiusta (la quale, per altro, perde la natura stessa di legge).

assoluto, ma rispetto al potere subordinato”, quello cioè quello che hanno gli amministratori generali o coloro che presiedono a province e città. Non si tratta di un potere assoluto e nemmeno dell'unico potere, ma di quello che è superiore ad altre *potestates*. Come si vedrà più avanti ⁽³⁴⁾, ogni potere è limitato dalle leggi, non c'è un potere assoluto, in quanto un potere assoluto, sciolto da ogni condizionamento, è contrario alla ragione e alla giustizia, e infrange i legami che tengono unita una società. Una tale concezione della società e del comando politico si differenzia radicalmente dal dispositivo della sovranità che nasce con Hobbes e che costituisce il terreno comune del giusnaturalismo moderno. In questo dispositivo il potere politico non può che essere *ab-solutus*, cioè sciolto da ogni condizionamento e ostacolo, in quanto si tratta della volontà del corpo politico nella sua totalità, che costituisce l'unico criterio di giustizia, nel momento in cui è scomparso un orizzonte condiviso in cui si determinano dei contenuti di essa a cui fare riferimento, e contemporaneamente anche la possibilità da parte di coloro che obbediscono di giudicare i contenuti del comando politico. In questo contesto la legge non limita il potere, ma è prodotta da esso, si identifica con la volontà del soggetto collettivo, del popolo.

Si è detto che la contrapposizione sul piano della sovranità è quella che si determina tra Rousseau e Hobbes, e non tra Althusius e Bodin. Ciò si può comprendere difficilmente se si è condizionati dall'opinione diffusa nelle storie del pensiero politico, secondo cui è con Bodin che nasce quella sovranità moderna che verrebbe poi solo completata dalla concezione hobbesiana ⁽³⁵⁾. In realtà, una tale opinione non dà conto della logica della sovranità moderna quale nasce solo con Hobbes, una logica che ha una lunga gittata che arriva fino al concetto di sovranità del popolo e alle costituzioni democratiche. In tale opinione si concentra l'attenzione solamente sulla obbligatorietà del comando che viene dall'alto. Ma non si riconosce, invece, il fondamento di tale assoluta obbedienza, che caratterizza le costituzioni moderne. Queste richiedono il processo logico che nel *Leviatano* porta al comando assoluto del sovrano e alla sua giustificazione, cioè quel processo di *autorizzazione*

⁽³⁴⁾ Cioè nell'esame dei capitoli dedicati agli efori e al sommo magistrato (cfr. in particolare P, XVIII, 106 e P, XIX, 8-10).

⁽³⁵⁾ Emblematica a questo proposito la voce di PP. PORTINARO, *Sovranità*, in *Enciclopedia del pensiero politico*, a cura di R. Esposito e C. Galli, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 799, per il quale di sovranità si dovrebbe parlare anche per Aristotele. Per il legame tra il concetto di sovranità e lo stato moderno, cfr. N. MATTEUCCI, *Sovranità*, in *Dizionario di politica*, UTET, 1983, p. 1102.

che caratterizza (nel XVI capitolo del *Leviatano*) il concetto moderno di rappresentanza politica. Si tratta di quella razionalità formale che permette di intendere coloro che obbediscono come *autori* del comando politico. È questa logica della sovranità (consistente in un potere assoluto in quanto legittimato dalla volontà degli individui), che nasce con Hobbes in opposizione alla lunga tradizione in cui il termine indicava la superiorità di una *potestas* nei confronti di una pluralità di *potestates*, che si è diffusa nell'epoca moderna e sta alla base della dottrina dello Stato e delle moderne costituzioni ⁽³⁶⁾.

Un tale dispositivo logico non è, certamente, ravvisabile in Althusius, ma nemmeno in Bodin. In quest'ultimo il comando del principe è sì *ab-solutus*, cioè sciolto dal giudizio e dal controllo di coloro ai quali è diretto, ma manca della razionalità formale secondo cui è considerato nello stesso tempo il comando del popolo, e dunque del quale tutti sono autori. È al principe che va attribuito, il quale non ha bisogno del consenso dei sudditi ⁽³⁷⁾. Non è una tale concezione della sovranità che si imporrà nell'epoca moderna, ma piuttosto quella che attribuisce il potere al popolo, sia che questo venga esercitato attraverso la mediazione rappresentativa, sia in forma diretta. È l'assolutezza di un comando che non necessita del consenso da parte dei sudditi che critica Althusius, il quale fa del popolo la grandezza politica superiore e del consenso la chiave di volta della politica. Althusius si oppone allora a Bodin su di un piano caratterizzato dalla relazione di governo e dalla pluralità della repubblica. È, infatti, da tenere presente la definizione che nell'opera di Bodin viene data di *repubblica*: “per repubblica si intende il governo giusto che si esercita con potere sovrano su diverse famiglie e su tutto ciò che esse hanno in comune tra di loro” ⁽³⁸⁾. La repubblica ha una costituzione plurale: egli nega esplicitamente che si possa pensarla come priva di corpi e collegi, perché ciò equivarrebbe al

⁽³⁶⁾ Cfr. *Il potere e la nascita dei concetti politici moderni*, e più ampiamente *La logica del potere* cit. e *La rappresentanza politica* cit.

⁽³⁷⁾ Proprio il fatto che si nomini il consenso dei sudditi, sia pure per escluderne la necessità e la plausibilità, mostra che i sudditi sono altra cosa dal principe e stanno a lui *di fronte*: manca cioè quella espressione rappresentativa del popolo nel potere che è propria della sovranità.

⁽³⁸⁾ J. BODIN, *Six livres de la République*, Scientia Verlag, Aalen, 1977 (d'ora in poi *Rep*), tr. it. *I sei libri dello Stato*, Utet, Torino 1964, vol. I, p. 159. Sull'argomentazione che cerca di mostrare perché non è con Bodin che ha la sua genesi la sovranità moderna, rimando a G. DUSO, *Sovranità*, in AA.VV. *Forme del potere, forme della soggettività. Studi in onore di Giovanni Fiaschi*, University Press, Padova 2018, pp. 67-77.

concepirla come priva della dimensione della relazione e dell'amici-
zia ⁽³⁹⁾. Bisogna riconoscere che ci troviamo in un orizzonte in cui
permangono tutti i gradi della società cetuale e la repubblica è intesa
come una realtà complessa, composta non di individui isolati, ma di
famiglie collegi, corpi ⁽⁴⁰⁾. È proprio la *pluralità* di questa *realtà* a
richiedere una funzione unitaria, che è da Bodin intesa come potere
sovrano ⁽⁴¹⁾. In questo contesto de l'*estat* della repubblica, ciò che
viene chiamato *sovranità*, o *potere sovrano* è "quel potere assoluto e
perpetuo che è proprio della repubblica"; è la *majestas* dei romani,
l'*arché* dei greci o il *kyrion politeuma*, la signoria degli italiani ⁽⁴²⁾.
Insomma si tratta di quel diritto di autogoverno che è insito ad una
realtà politica autosufficiente. Ma, quello che caratterizza la posizione
di Bodin è che questo potere non è attribuito alla totalità dei membri
della repubblica, ma al principe. Si tratta cioè di un agire politico
necessario alla repubblica, ma da attribuirsi a chi governa, senza il
consenso del popolo.

Bisogna per altro considerare che, anche se non si può ravvisare in
Bodin quella razionalità formale che caratterizza la sovranità moderna,
secondo la quale il comando a cui obbedire e il comando di cui tutti
sono *autori*, concezione che starà alla base dello Stato (moderno),
tuttavia egli compie un passo che apre la strada in quella direzione. Il
fatto che la *summa potestas* sia riposta nel principe, cioè proprio in
colui che esprime il comando politico, nei confronti del quale i
governati sono privati di un ruolo attivo che possa avere effetti sul
governo, fa sì che il principe sia sciolto da ogni vincolo che può
derivare dalla presenza di una forza di controllo. Appunto ciò che viene
esclusa è la necessità del *consenso*. Questo rende labile ed evanescente
anche la sua sottomissione alle leggi divine e naturali, insomma alla

⁽³⁹⁾ BODIN, *Rep*, libro III, cap. VII (tr. it., Vol. II, p. 279).

⁽⁴⁰⁾ Cfr. M. ISNARDI PARENTE, *Introduzione* a BODIN, *I sei libri* cit., vol. I, p. 33. Per
quanto è stato sopra detto nel testo, ritengo che anche nel caso di Bodin non sia adeguato
tradurre il termine di *République* con quello di *Stato*. Sui limiti e i condizionamenti che ha
il potere sovrano in Bodin (limiti che il concetto — moderno — di sovranità non sopporta),
si veda soprattutto D. QUAGLIONI, *I limiti della sovranità*, Cedam, Padova, 1992.

⁽⁴¹⁾ A conferma di ciò si può ricordare che per Bodin la democrazia, intesa come
forma di governo, non comporta l'idea del *popolo sovrano*, quanto piuttosto il governo della
maggioranza del popolo sul resto della cittadinanza. E ciò non riguarda la maggioranza dei
cittadini, ma delle tribù: "perché la repubblica si possa dirsi una democrazia, basta che sia
padrona di prendere decisioni la maggioranza delle tribù, anche se in una tribù vi siano
cinquanta persone e in un'altra mille" (BODIN, *Rep*, libro II, cap. VII; tr. it, vol I, p. 655).

⁽⁴²⁾ BODIN, *Rep*, libro I, cap. VIII (tr. it. vol I, p. 345).

questione della giustizia, dal momento che non c'è nessuno che possa giudicare la sua condotta e richiamarlo a quelle leggi: in tal modo la sua volontà rischia di essere, di fatto, *ab-soluta*. In Althusius, invece, la *potestas* viene attribuita al popolo, cioè nel soggetto che non esercita l'*imperium*. Ne risulta che la volontà di colui che comanda non dipende solo dalla sua decisione e dal suo arbitrio, ma è sottoposta al giudizio e al controllo di un'altra istanza, in cui risiede la *summa potestas*, a cui deve *rendere conto* di ciò che fa. Proprio questa distinzione tra il popolo, in cui risiede la *majestas*, e colui (il sommo magistrato) che esercita il comando politico, comporta che nel contesto della *Politica* una volontà assoluta non sia concepibile. Non è ravvisabile nel sommo magistrato, ma nemmeno nel popolo, il quale, non solo è a sua volta sottoposto alla legge, come si vedrà, ma non esprime il comando politico.

5. *Il diritto di sovranità generale.*

Dopo aver trattato del diritto ecclesiastico di sovranità, che è tutto centrato sull'unicità e assolutezza della religione cristiana, il testo passa a trattare dei diritti di maestà relativamente alla *comunione simbiotica secolare*, specificando che in essa sono condivisi "i mezzi idonei e necessari a condurre una vita giusta" (P, X, 1). Di questi mezzi, e non di una volontà assoluta in quanto legittima, trattano i capitoli dedicati ai diritti di maestà. Innanzitutto viene esaminato il diritto *generale*, successivamente quello *speciale*. Il primo esprime le regole a cui si devono conformare le azioni di tutti nell'ambito della consociazione, leggi che appaiono necessarie alla vita stessa della società, la quale deve tendere non solo al benessere materiale, che pure è un fine essenziale, ma anche all'attuazione della giustizia e alla piena realizzazione della natura simbiotica dell'uomo (P, X, 2). Si badi bene che si tratta di leggi che sono richieste dalla stessa natura della società e che riguardano tutti. Emerge qui un concetto di legge che non è identificabile con il comando di un soggetto, ma che ha un carattere oggettivo e razionale: non è il prodotto della volontà, come lo è il comando, ma piuttosto ciò che vincola la volontà e da cui questa deve essere guidata per essere giusta ⁽⁴³⁾. Dal momento che queste leggi sono divine, si potrebbe

⁽⁴³⁾ Si ricordi la convinzione aristotelica che il buon governo è quello regolato dalle leggi, al punto che si può dire che è il *governo delle leggi*. Questa espressione non nega, certamente, l'azione specifica e la responsabilità di chi esercita l'*arché*, ma indica che il

anche dire che provengono da un comando divino, ma, in realtà, esse sono insieme anche frutto della ragione ed appaiono, nella razionalità propria della scienza politica, come essenziali alla vita della comunità: hanno dunque un carattere oggettivo e razionale e non sono il comando che proviene dalla volontà di un soggetto.

Tali leggi riguardano quel buon comportamento nei confronti dell'altro che la natura simbiotica dell'uomo richiede: il rispetto per l'altro, della sua persona e dei suoi beni, il prendersi cura di lui, insomma quella *philia* — si potrebbe dire con i Greci — che è connaturata alla società e rende possibile la sua esistenza. Queste leggi sono per Althusius quelle della seconda tavola del Decalogo (P, X, 7), ma coincidono con ciò che risulta dalla comprensione razionale della natura dell'uomo e della società. Per la vita di quest'ultima appare necessario che queste regole ispirino le leggi civili, le quali sono particolari e legate alla specificità dei luoghi, dei tempi e dei costumi. Proprio per la loro specificità esse sono diverse nei diversi regni, ma devono, tuttavia, avere sempre come guida le leggi del Decalogo e della ragione, che danno determinazione alla questione della giustizia indicando norme a cui conformare il comportamento e le azioni (diritto naturale ed equità morale: P, X, 8).

Nell'organizzazione e partizione della materia, che mancava nella *Disputatio De Regno*, sotto il diritto generale vengono trattati i temi della promulgazione e interpretazione della legge, della facoltà di punire i delinquenti e di ricompensare i meriti, di esercitare, cioè, l'amministrazione della giustizia. È da notare che, nel momento in cui viene introdotta la questione dei mezzi necessari per la vita giusta della società, c'è il riferimento agli affari pubblici del regno (*negotia publica*), che sono attribuiti al re (*unde jus majestatis seculare, negotium regis*). Ciò significa che queste leggi razionali hanno bisogno di informare concretamente la vita della società, e dunque devono tradursi in leggi civili, che comportano anche obblighi e obbedienza da parte dei cittadini. Il compito di stabilire queste leggi civili è attribuito al re, termine che, come accade per quello di *repubblica*, può essere trattato in modo specifico oppure figurato e generale: in questo caso viene ad indicare la figura del sommo magistrato, cioè di colui che governa ⁽⁴⁴⁾.

carattere di questa non consiste nel mero comando di un soggetto, ma di un governo che deve essere guidato dalla giustizia espressa nelle leggi ed avere come fine il bene di governati.

⁽⁴⁴⁾ Come si vedrà nel cap. VIII del presente lavoro, dedicato alle forme di governo, la concezione di Althusius, secondo la quale è la natura della costituzione della repubblica

E si tratta di una attribuzione coerente con la razionalità complessiva della *Politica*, in quanto le leggi che esprimono comandi a cui bisogna obbedire sono quelle che servono per governare: sono, in realtà, atti del governo. Certamente è da tenere presente che chi governa non lo può fare senza il consenso del popolo ed ha i vincoli, sopra ricordati, che provengono dal fatto che egli è solo l'amministratore di quella *summa potestas* che appartiene al popolo ⁽⁴⁵⁾.

6. *I diritti speciali: ciò che la repubblica può e deve fare.*

Se nel diritto generale è stato trattato ciò che riguarda l'essenza stessa e il fine della vita della comunità, nel diritto speciale si trattano i mezzi che sono necessari per procurare vantaggi e beni ai cittadini. Come si è detto, questi diritti consistono nelle funzioni, attività e iniziative che sono necessarie per la vita di una società (che, naturalmente, in questo contesto, non può non essere politica) che è autonoma e autosufficiente. Nella trattazione di questi diritti manca, nei confronti dell'elenco contenuto nel *De Regno*, la sezione riguardante le scuole, ovviamente fondamentali per la vita della repubblica. Questo perché, già a partire dalla prima edizione della *Politica*, si ha una organizzazione

in quanto tale ad esser mista, la funzione di governo, anche quando si tratta non del governo del re, ma di quello aristocratico o democratico, rappresenta sempre l'elemento unitario (monarchico) della costituzione mista, mentre quello democratico sta nelle organizzazioni collegiale del popolo. Si comprende, perciò, come Althusius possa usare il termine del re, non solo in riferimento alle situazioni storiche in cui sia il re a governare, ma per indicare, in generale, la funzione del sommo magistrato in qualsiasi modo sia concepito.

⁽⁴⁵⁾ A volte gli interpreti tendono a non riconoscere l'attività legislativa del sommo magistrato, e ciò proviene dal fatto che si tende a leggere Althusius alla luce della logica della sovranità, in conseguenza della quale la supremazia del popolo dovrebbe attuarsi mediante il potere legislativo, in quanto è nella legge che si manifesta il senso proprio del potere. Questo atteggiamento potrebbe essere riscontrato anche nel saggio, per altri versi in gran parte condivisibile, di L. BIANCHIN, *Justitia*, in *Il lessico della Politica*, cit., che afferma: « la legge infatti non è un comando rivolto al popolo », e poi « l'attività specifica del Magistrato non è tanto la statuizione delle leggi, frutto del consenso comune, quanto la loro esecuzione, con la giustizia del caso particolare » (p. 11). Queste affermazioni potrebbero suggerire, magari al di là dell'intenzione dell'Autrice, una relazione simile a quella che hanno il *potere legislativo* e *potere esecutivo*. In realtà, non solo Althusius attribuisce al sommo magistrato l'istituzione della legge civile, ma l'obbedienza ad essa, e cioè al comando del sommo magistrato, è ciò a cui il popolo si è obbligato con il contratto. Si vedrà che la preminenza del popolo non avviene attraverso qualcosa come un *potere legislativo* che sarebbe da attribuire al collegio degli efori, ma dal fatto che quest'ultimo resta superiore al magistrato e può giudicarlo.

della materia dei diritti che rispetta il procedere dicotomico del metodo ramista e la conduzione delle scuole viene tratta sotto il diritto ecclesiastico, a riprova della rilevanza che ha la religione per la vita della consociazione ⁽⁴⁶⁾.

Il primo diritto che viene trattato è quello riguardante la regolamentazione e il controllo dei commerci, che devono tendere al benessere comune, e che devono essere intesi come una forma di comunicazione, che riguarda l'utile reciproco (P, XI, 7). Il secondo riguarda il battere moneta e il controllo del valore di questa e dei metalli preziosi; è questa una funzione senza la quale non sono possibili i commerci e gli scambi. E a questa si aggiunge la determinazione dei pesi e delle misure, che è altrettanto necessaria al commercio. Terzo diritto è quello della introduzione e del controllo della lingua, che da una parte favorisce la vita e la coesione interna ad una società e dall'altra distingue tra di loro le diverse *politie*, anche se si può constatare che in diverse repubbliche si hanno nazionalità e province di diverse lingue.

Rilevante è il diritto di assegnare e distribuire incarichi; e lo è perché mostra che lo stesso fatto di essere nella società comporta, insieme ai vantaggi che ne derivano, una serie di obblighi consistenti nel contribuire al bene comune. Ma non certo mediante la regola dell'uguaglianza, in quanto diversi sono i cittadini e la loro capacità e possibilità di partecipare al bene comune. Questo risulta, ovviamente, evidente per quanto riguarda la tassazione. Ne risulta infatti che il bene della repubblica è formato dal bene di tutti e che tutti partecipano a seconda delle loro possibilità. A questo tema viene dedicata una buona parte del capitolo, dalla quale si rileva sia la necessità della tassazione, sia la considerazione della diversità tra i cittadini, sia l'esortazione a far sì che essa sia adeguata ai bisogni comuni senza risultare troppo gravosa (P, XI, 23-39). Il tema delle tasse è ritenuto così importante che ad esso si dedicano altri due capitoli, riguardanti la tassazione ordinaria e la tassazione straordinaria (P, XII e XIII).

A questi incarichi in solido, che riguardano i beni e il denaro messi in comune, si aggiungono gli incarichi personali, quelli secondo cui ci sono persone che rivestono le funzioni dell'amministrazione del regno, funzioni necessarie per la sua coesione e per il coordinamento e la compatibilità tra le amministrazioni delle consociazioni minori e delle singole province (P, XI). In questi incarichi vengono trattate le funzioni

(46) Nell'edizione che teniamo presente, infatti, le scuole vengono trattate in P, IX, 38 ss.

ministeriali necessarie al regno: cancelliere, addetti all'archivio, segretari, scrivani, tesorieri, preposti all'organizzazione militare. È interessante notare che tra costoro sono nominati anche i *consiglieri* del regno, che, così si dice, in diversi regni sono chiamati *efori*, e cioè principi, conti, ordini e stati (P, XIX, 6). Si allude così a quelle funzioni amministrative svolte dagli efori generali e speciali che saranno trattate più nello specifico nel cap. XVIII.

Da quanto risulta dall'esame dei capitoli riguardanti i diritti di maestà e la nozione della *summa potestas*, mi pare risulti che non si possa rintracciare in Althusius qualcosa come la *sovranità*, nemmeno quanto il termine intende indicare la *decisione in ultima istanza*, cioè il soggetto la cui volontà appare decisiva per l'obbligazione politica e per quell'obbedienza che garantisce l'ordine. Ciò si potrà meglio comprendere affrontando i capitoli dedicati alla funzione rappresentativa degli efori e a quella governativa del sommo magistrato.

CAPITOLO V

L'EFORATO E LA FUNZIONE DELLA RAPPRESENTANZA

1. *Popolo e rappresentanza.*

Da quanto è stato visto, la sovranità — nel senso che hanno nella *Politica* le espressioni *diritto di maestà* e *sommo potere* ⁽¹⁾ — è attribuita al popolo, come implica la nozione stessa di *repubblica*. È dunque il popolo a costituire la grandezza politica maggiore. Tuttavia, per non cadere nel fraintendimento a cui porta l'attribuzione ad Althusius di ciò che comunemente si intende per *sovranità del* popolo, sono da tenere presenti due considerazioni. La prima è che il popolo, a cui è attribuito il sommo potere, non esercita il potere, non esprime nessun comando politico, cioè non si governa, in quanto il suo sommo potere viene esercitato da coloro che hanno il compito di amministrarlo. La seconda considerazione riguarda il tipo di presenza che il popolo nella sua pluralità ha per poter operare concretamente sia nell'istituzione che nel controllo di colui che ha il compito del governo della repubblica.

Questa presenza effettiva del popolo è resa possibile, in primo luogo, dalla funzione rappresentativa. La rappresentanza si mostra allora un elemento centrale e decisivo della concezione politica di Althusius. Ma non si tratta del concetto di rappresentanza che rischia di presentarsi immediatamente alla mente del lettore odierno, cioè di quel processo mediante il quale il potere è inteso come rappresentativo

⁽¹⁾ Come si è più volte avvertito, non si devono confondere i concetti con le parole. A volte le parole possono essere le stesse, ma il loro significato radicalmente diverso. Quindi il persistere della stessa parola non comporta che si tratti dello stesso concetto. Al contrario il concetto moderno, che abita la parola che usiamo, spesso nasce dalla negazione di quello che la parola significava prima (cfr. Duso, *Storia concettuale come filosofia politica* cit., pp. 128-130). Questo è quello che accade per la sovranità. Se si usa la parola "sovranità" per tradurre la *majestas* di Althusius, bisogna avere la consapevolezza che il significato non è quello che noi siamo portati a ritenere, a causa del fatto che è il concetto moderno ad esprimere il significato che il termine ha assunto nel linguaggio odierno.

e dunque attribuibile al popolo intero. Questo concetto rischia di condizionare quelle posizioni che, sulla base del fatto che la genesi della repubblica avviene grazie al patto tra le consociazioni minori, tendono a ravvisare nella *Politica* qualcosa come una fondazione dal basso del *potere*, che avrebbe il suo strumento proprio nella funzione legittimante della rappresentanza, che dal livello costituito dai cittadini arriverebbe fino al governo della repubblica. In questa lettura la rappresentanza viene identificata con un processo *autoritativo*, mediante il quale sono i cittadini ad essere i soggetti che fondano progressivamente i livelli diversi di autorità, fino a quella del sommo magistrato. La rappresentanza indicherebbe un processo omogeneo che giunge fino al governo della repubblica, che risulterebbe essere un *governo rappresentativo*. In tal modo si viene a perdere la differenza esistente tra la funzione degli efori e quella del sommo magistrato, differenza che appare, invece, strutturale per il modo di intendere la costituzione di Althusius. Si presenterebbe così una concezione che si sarebbe indotti ad intendere come *democratica* nel senso moderno del termine, quello, appunto, del *potere del popolo*.

In una tale lettura l'atto con cui verrebbe evidenziato questo aspetto legittimante della rappresentanza è l'elezione. È infatti l'elezione che, nelle moderne costituzioni, ha il compito di garantire che il potere esercitato mediante la funzione dell'organo legislativo e quella dell'esecutivo abbia come soggetto il popolo e abbia alla base la volontà dei cittadini. Grazie al ruolo che assume l'elezione e al conseguente carattere rappresentativo del potere risulta, paradossalmente, che nei confronti del comando non è possibile l'iniziativa autonoma e responsabile dei cittadini, perché il potere è *il loro potere*. È certamente permesso esprimere un'opinione dissenziente, ma non un comportamento che si opponga alla legge ⁽²⁾.

(2) Nelle costituzioni democratiche alla legge non ci si può opporre con atteggiamenti contrari, almeno di principio, perché di fatto anche atteggiamenti di resistenza a volte vengono tollerati e riescono persino a risultare fecondi in relazione al mutamento delle leggi o alla produzione di nuove leggi (Cfr. D. CANALE, *Conflitti pratici. Quando il diritto diventa immorale*, Laterza, Bari-Roma, 2017). Ma, in base alla coerenza della teoria, la resistenza non può essere ammessa, perché *autori* della legge sono considerati i cittadini. È a questo proposito significativo, nel momento di nascita della costituzione italiana, il dibattito dei Padri costituenti relativo all'articolo 50 (divenuto poi 54), che doveva sancire il diritto di resistenza dei cittadini. Mentre in un primo momento pareva quasi ovvio che, nel momento in cui si usciva da un regime autoritario e fascista, si affermasse la possibilità di resistere al comando da parte del cittadino, nel seguito del dibattito la considerazione che nel potere

Nella *Politica*, invece, la funzione della rappresentanza è radicalmente diversa da quella moderna, secondo la quale essa costituisce la modalità (unica) di espressione dell'unità politica; essa, piuttosto, permette che il popolo, nella concreta pluralità che lo caratterizza, abbia una presenza attiva nella vita e nel governo della repubblica. Mentre nella rappresentanza moderna ciò che viene rappresentato (la volontà del popolo) è prodotto dalla rappresentazione ⁽³⁾, in quella che si può ravvisare negli efori ciò che viene rappresentato è presupposto all'azione rappresentativa: è una realtà esistente, che si tratta di rendere presente e attiva nel collegio. Si tratta di quella *repraesentatio identitatis* alla quale già ci si è riferiti in relazione al senato nella città e soprattutto al collegio degli ordini nella provincia. Ciò che è essenziale per la natura di questa rappresentanza è che essa si manifesta in un organo collegiale, nel quale ciò che viene rappresentato sono le diverse realtà costitutive

legislativo è il popolo che si esprime ha portato all'abbandono dell'intenzione iniziale e alla scrittura di un articolo in cui si ribadisce l'obbligo per il cittadino di ubbidire alla legge (si veda <http://www.nascitacostituzione.it/02p1/04t4/054/index.htm?art054-011.htm&2>).

⁽³⁾ Nella rappresentanza moderna ciò che viene prodotto è la volontà del popolo che si fa legge; una volontà che non esiste prima dell'atto rappresentativo. Solitamente si pensa che vengano rappresentati i cittadini, quasi fosse rispecchiata la loro volontà; ma non è propriamente così. Anche in democrazia non sono i cittadini che devono essere rappresentati, e tanto meno i partiti, ma il popolo come *soggetto unitario*, che è il prodotto, appunto, della rappresentazione. I cittadini sono rappresentati nel senso che, con l'atto autorizzativo delle elezioni, si riconoscono *a-priori* nella volontà unica del popolo che emergerà nell'assemblea rappresentativa (per la logica della rappresentanza moderna rimando al mio *La rappresentanza*, cit.). Gehrard Leibholz, nel suo noto lavoro sulla rappresentazione, coerentemente (ma in base alla indebita assolutizzazione per la politica del concetto moderno di rappresentanza) esclude che ci sia in Althusius rappresentanza. Quella degli efori non è rappresentanza (nel senso moderno del termine), poiché essi non sono liberi nel dar luogo alla volontà del popolo (appunto è intrinseco alla rappresentanza moderna il concetto di "mandato libero"), ma sono vincolati dalla realtà, cioè dalla forma associativa a cui appartengono e di cui sono espressione (cfr. G. LEIBHOLZ, *Das Wesen der Repräsentation unter besonderer Berücksichtigung des Repräsentativsystems*, Berlin u. Leipzig, 1929, III ed. ampliata *Das Wesen der Repräsentation und der Gestaltwandel der Demokratie im 20. Jahrhundert*, Dunker & Humblot, Berlin, 1966; tr. it. *La rappresentazione nella democrazia*, a cura di S. Forti, Giuffrè, Milano, 1989, per quanto riguarda l'osservazione su Althusius, p.149). Sul lavoro di Leibholz in relazione alla posizione schmittiana sulla rappresentazione, rimando a Duso, "Rappresentazione e unità politica nel dibattito degli anni Venti: Schmitt e Leibholz", in *La rappresentanza* cit., pp. 145-173. Nell'ottica della distinzione che Leibholz pone tra rappresentanza politica (*Repräsentation*) e privatistica (*Vertretung*), si deve tuttavia dire che la rappresentanza degli efori, se non è la rappresentanza politica moderna, non è nemmeno una rappresentanza di tipo privatistico. Si tratta di un modo di intendere la rappresentanza proprio di un diverso orizzonte in cui si concepisce la politica.

della repubblica a cui i rappresentanti fanno capo. Il collegio non deve essere considerato alla luce della logica *assembleare*, nella quale i singoli si esprimono liberamente, dando luogo ad un'unica volontà mediante la regola della maggioranza. Nel collegio sono presenti, nella differenza che li contraddistingue, i diversi membri della consociazione. Ciò corrisponde a una concezione in cui l'entità politica è strutturalmente plurale. Allora il compito della rappresentanza non è quello di produrre l'unità della consociazione come *altra* dai suoi membri, ma vengono, invece, rappresentati i membri (che non sono i singoli individui, ma realtà consociate) nelle loro specificità e nelle loro diverse identità. E il rappresentante si identifica con la comunità specifica di cui fa parte, di cui riporta la volontà, gli interessi, i diritti. L'unità della consociazione deriva dall'*accordo* di queste diverse identità, all'interno di quell'orizzonte comune che ha reso possibile il patto, attraverso cui tale consociazione è stata istituita.

Ma prima della trattazione di questo significato specifico della rappresentanza, che riguarda la figura degli efori, la cui trattazione si ha a partire dal § 48, nella prima parte del capitolo XVIII il testo si riferisce al tema dell'amministrazione in generale, che comprende sia gli efori sia il magistrato: in questa parte si presenta anche un altro concetto di rappresentanza.

2. *L'amministrazione e la duplice rappresentanza.*

Nell'intento di mostrare che la *majestas* non deve essere intesa secondo il significato che è venuto ad assumere nel Moderno il termine di *sovranità*, si è ricordato che gli *jura majestatis* sono trattati nella partizione della materia che riguarda ciò che è comune e condiviso nella consociazione universale, come evidenziano le tavole dello *Schema della Politica*. Invece il tema del governo, con l'*imperium* che comporta, viene trattato nella sezione riguardante "l'amministrazione del diritto universale", e cioè coloro che si prendono cura del diritto del regno e hanno la funzione di realizzare quei compiti che derivano dagli *jura* che sono stati elencati. Vedremo che il termine di *amministrazione* ha complessivamente il significato di *governo*, non solo, ma aiuta ad intenderne la natura.

Tuttavia, il termine di *amministrazione* viene usato con un significato più ampio e generale in tutta la lunga parte iniziale del capitolo XVIII, in quanto serve come introduzione delle figure degli efori e del sommo magistrato. In questo significato più generico riguarda tutti

coloro che vengono a rivestire il compito di funzionari del regno, i quali non agiscono per un loro interesse privato, ma hanno il compito di agire per il bene della repubblica: sono a servizio della comunità intera. Tutti costoro hanno il compito di rendere effettivo quel diritto del regno che appartiene al popolo. La loro necessità deriva dal fatto che non è il popolo a poter prendere direttamente le decisioni necessarie per rendere effettivo quel diritto.

Questa prima parte del capitolo può comportare una difficoltà di lettura, in quanto si può essere spinti a intendere tutto ciò che viene detto come riferito sia al collegio degli efori, sia al sommo magistrato, cioè ad entrambi i poli in cui si divide — come è evidenziato nello schema della politica — l'amministrazione. Ma, se si tiene presente la differenza delle due funzioni specifiche, quale emergerà nella trattazione di capitoli XVIII e XIX e che cercheremo di precisare, si può intendere che la gran parte delle affermazioni vanno riferite al sommo magistrato, cioè al senso specifico dell'amministrazione consistente nell'attività di governo ⁽⁴⁾.

Questo risulta evidente fin dall'inizio, quando si dice che l'amministrazione è la funzione unitaria, il *vinculum* che tiene insieme il corpo della repubblica e *dirige* quelle diverse funzioni della consociazione umana che non svolge o amministra direttamente, ma guida verso il bene di tutta la comunità. E tale guida comporta comando: infatti si esercita *imperando, jubendo, vetando, impedendo* (P, XVIII, 2). Immediatamente dopo si dice che il compito di questi amministratori è quello di governare, ed è un compito che essi ricevono mediante elezione dai "corpi riuniti e consociati", e al quale sono legati da un giuramento di fedeltà. È qui palese che tale amministrazione consiste nel governo del sommo magistrato e non nella funzione rappresentativa degli efori: infatti si precisa che quelli eletti sono i governatori o reggenti, e di loro si tratterà nel capitolo seguente, quello cioè dedicato al sommo magistrato (P, XVIII, 6). Gli efori sono invece implicitamente richiamati quando si fa riferimento alla elezione di quegli amministratori, da parte dei corpi consociati (P, XVIII, 5); sono loro che, in nome dei corpi consociati che costituiscono il popolo, eleggono il magistrato e lo obbligano al giuramento di fedeltà.

In questi paragrafi il termine di *amministrazione* è continuamente

⁽⁴⁾ Che il significato dell'amministrazione sia essenzialmente quello del governo è affermato anche da F. INGRAVALLE, *Administratio (Gubernatio)*, in *Il Lessico della Politica* cit., pp. 75-89.

abbinato a quello di *governo*. E questo avviene anche nel § 7, nel quale si fa riferimento al *patto di mandato*, mediante il quale, a nome di tutto il popolo, gli efori affidano al magistrato il compito di governare. E che si tratti dell'azione di governo risulta palese anche dal richiamo che viene fatto all'immagine della nave. La repubblica è paragonata alla nave, i governanti e i magistrati sono paragonati ai capitani e ai timonieri, cioè a coloro che guidano, governano la nave, e il popolo al proprietario della nave. Gierke interpreta il passo sopra citato come riferito ugualmente agli efori e al magistrato, entrambi intesi come mandatarî di un patto che ha come mandante il popolo ⁽⁵⁾. Una tale convinzione è prodotta dall'interpretazione, sopra ricordata, secondo cui la rappresentanza costituirebbe una trama omogenea che dai cittadini arriva a colui che governa, e servirebbe a mostrare che il potere che viene esercitato dal governo ha come soggetti attivi quei cittadini che stanno alla base del processo rappresentativo. Un tale rapporto tra il popolo e i suoi mandatarî caratterizzerebbe anche la figura degli efori, ai quali può essere tolto il mandato dal momento che sono stati istituiti mediante elezione. In questa interpretazione viene persa la funzione specifica della rappresentanza degli efori, attraverso i quali il popolo è attivo e operante nei confronti del sommo magistrato. Giustamente Hofmann si oppone a questa tesi, ricordando come la tradizionale dottrina della corporazione non prevede che l'elezione diretta da parte del popolo sia tra i requisiti indispensabili della *repraesentatio identitatis* ⁽⁶⁾, cosa che risulta, come si vedrà, anche dal testo althusiano.

In effetti, la lettura del § 7 non lascia adito a dubbi sul fatto che il patto di mandato a cui si fa riferimento sia quello con cui è istituito il sommo magistrato. Gli amministratori di cui qui si parla sono coloro che governano, e il patto di mandato, con cui viene loro dato l'incarico, ha come mandante il popolo, ma non direttamente, bensì attraverso la figura giuridica e costituzionale degli efori, di coloro cioè che agiscono, come vien detto nel testo, "nomine populi universi". Insomma, come il capitolo confermerà, gli efori non sono istituiti con un mandato, ma sono essi invece a rappresentare il popolo come mandante nel patto che istituisce il magistrato. Hofmann osserva che dopo il § 47, cioè da quando la trattazione riguarda in modo specifico gli efori, non c'è alcun cenno al mandato.

⁽⁵⁾ Cfr. GIERKE, *Althusius* cit., tr. it. p. 43.

⁽⁶⁾ Cfr. HOFMANN, *Rappresentanza-rappresentazione* cit., pp. 447-449.

Nei §§ 7-18, la figura degli efori può essere collegata a quel popolo che si costituisce con il primo patto civile ⁽⁷⁾, e che dà luogo al secondo patto civile, attraverso il quale si conferisce a ministri e rettori il compito dell'amministrazione e del governo, un compito che in nessun modo (*nullo modo*) il popolo può esercitare da sé (P, XVIII, 10). Questi ministri si trovano nei confronti dei cittadini nel loro complesso, cioè del popolo, nella situazione in cui un tutore è nei confronti del pupillo o minore: agiscono cioè per lui, anche se il popolo rimane padrone del regno così come il minore resta padrone delle sue cose. In questo contesto anche i ministri, cioè coloro che governano, sono chiamati rappresentanti, in quanto si dice che "sostituiscono e rappresentano la persona dell'intero popolo" (*gerentes et repraesentantes personam totius populi*, P, XVIII, 12). Emerge così un altro significato del termine rappresentare, diverso da quello incarnato dagli efori.

Hofmann distingue nettamente queste due forme di rappresentazione. La prima ha il significato della *repraesentatio identitatis*, secondo cui il rappresentante esprime nel collegio la specifica realtà a cui appartiene. In esso il rappresentante non agisce secondo una propria volontà libera, ma è legato alla corporazione che rappresenta, al punto che si può dire che è la corporazione che agisce attraverso di lui. In questo caso la formula che viene adoperata è quella di *repraesentare populum* ⁽⁸⁾, o *repraesentare universalem consociationem, seu politiam* (P, XVIII, 62). È attraverso questa forma di rappresentanza che il

(7) Ancora una volta è da ricordare che usare le espressioni di *patto di unione* e *patto di soggezione* sia per Althusius che per le dottrine moderne del contratto sociale ingenera confusione. In Hobbes il fatto che contraenti del patto siano gli individui comporta che il popolo come soggetto unitario che può agire sia possibile solo mediante il sovrano-rappresentante. Questa logica del nesso tra rappresentanza e sovranità si manifesta anche nelle altre dottrine del contratto sociale, nelle quali non si riesce effettivamente a concepire una dualità di patti, anche quando la si afferma, (questo si è cercato di mostrare nel lavoro *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna* cit.). L'orizzonte della *Politica* di Althusius è radicalmente diverso. Il fatto che alla base del patto non stiano individui ma corpi organizzati e differenti tra loro rende possibile concepire l'unità come prodotta dall'accordo tra realtà diverse. Questa unità, formata da corpi diversi, può essere organizzata ed avere espressione costituzionale. È, infatti, questa espressione rappresentativa dell'unità plurale ad essere concretamente presente e a istituire, mediante il patto di mandato, colui che avrà il compito di governare. Se si tiene presente questa differenza, si comprende che uno degli elementi fondamentali affinché ci sia una concezione contrattuale della politica, tale da dare luogo ad un organo plurale (che non è, certamente, il parlamento nelle costituzioni moderne), è che *il patto avvenga non tra individui, ma tra realtà istituite differenti tra loro*.

(8) Tale espressione in P, XVIII, 11, sembra, però, riferita all'amministrazione in genere.

popolo nella sua pluralità è realmente presente e opera. L'altra forma di rappresentanza ha un carattere cerimoniale, presidenziale, attraverso cui la consociazione universale si presenta nella sua unità verso l'esterno. In questo caso la formula adoperata è spesso quella di *personam populi gerere o repraesentare*.

Questo secondo significato della rappresentazione è già emerso nella figura del console della città: secondo lo schema del *corpus-caput* della dottrina medievale della corporazione, il capo rappresenta la corporazione come persona giuridica. Non è in questa forma di rappresentanza che si esprime e si identifica il popolo, ma invece in quella della *repraesentatio identitatis*, mediante la quale il rappresentante è legato alla realtà specifica a cui appartiene ⁽⁹⁾. Questo modo di intendere la rappresentanza comporta che ci sia una realtà determinata e specifica che precede e condiziona l'atto rappresentativo. E l'orizzonte che è implicato è quello di un'entità plurale, in quanto sono le specifiche e diverse realtà a cui i rappresentanti appartengono a venire rappresentate, e solo in questo modo il popolo come intero ⁽¹⁰⁾. In relazione alla negazione di un contratto di mandato per quanto riguarda gli efori, credo sia da considerare la differenza che caratterizza il collegio nella consociazione universale nei confronti del collegio degli ordini presente nella provincia, a proposito del quale si è visto emergere la nozione di un mandato vincolante per i rappresentanti, anche se non dell'atto formale dell'elezione. Per quanto riguarda gli efori, è da ricordare che alcuni di loro, e cioè gli efori speciali (P, XVIII, 111) sono in realtà coloro che governano i loro territori. Nel collegio della consociazione universale essi, tuttavia, assumono la funzione diversa da quella di governo, una funzione che è improntata alla *repraesentatio*

(9) Cfr. H. HOFMANN, *Repräsentation in der Staatslehre der Frühen Neuzeit*, in *Politische Theorie des Johannes Althusius*, hrsgg. K.-W. Dahm, W. Krawietz, D. Wyduckel, «Rechtstheorie» Beiheft 7, Duncker & Humblot, Berlin 1988, in particolare pp. 522 e ss. Per la doppia rappresentazione nel medioevo si veda Id., *Il concetto giuridico tardo-medievale della rappresentazione nell'Impero e nella chiesa*, «Filosofia politica», 1/1990, sp. pp. 82-84, e Id., *Rappresentanza-rappresentazione* cit., pp. 136 ss. Tengo qui particolarmente presente soprattutto di quest'ultimo testo la parte dedicata a "Althusius: la dottrina della doppia rappresentanza", pp. 435-454.

(10) Il popolo come intero non è il risultato della rappresentazione, come avviene nel dispositivo della sovranità, ma è presente in quanto sono rappresentate tutte le sue parti. Certamente, attraverso il collegio, esso si può poi esprimere come un corpo unico.

identitatis ⁽¹¹⁾. Non è strano che essi, che pure svolgono una funzione di governo, possano rappresentare la loro realtà specifica (città, provincia) come realtà alla quale essi appartengono, in quanto nel loro territorio essi pure sono condizionati dalla totalità della consociazione, che si esprime nell'organo collegiale. È la realtà specifica del loro territorio che essi rappresentano nel collegio; tuttavia, la loro funzione non può essere condizionata da un vero e proprio mandato imperativo, in quanto nel collegio essi devono, *insieme* agli altri rappresentanti, assumere delibere che riguardano l'intera consociazione ⁽¹²⁾. È nell'unione e nell'accordo tra le diverse identità che si manifesta il popolo come unità plurale.

Questi due significati della rappresentanza sono radicalmente diversi tra loro. Mentre in quella collegiale è il popolo ad essere presente nella pluralità dei suoi membri, in modo tale che quello che fa il collegio lo si considera fatto dal popolo, nel secondo caso il popolo non si esprime attraverso il sommo magistrato ma è presente *di fronte* a lui

⁽¹¹⁾ Cfr. HOFMANN, *Rappresentanza* cit., p. 439, che richiama a questo proposito anche Nicolò Cusano. La duplice veste che hanno gli efori speciali, quella rappresentativa, che rivestono nell'amministrazione dell'intero regno, e quella di governo che hanno nei loro territori, è esplicitamente affermata da Althusius, come pure la differenza che esiste tra le due funzioni; si veda ad es. P, XVIII, 90, dove si dice che nella funzione rappresentativa, dove essi sono presenti in un organo nella quale è la totalità della consociazione ad esprimersi, essi hanno un diritto generale, che differisce molto ("longe differt") da quello che hanno nei loro territori, che è "speciale e ristretto". Custodi della sovranità del popolo gli efori lo sono solo insieme, in quanto costituiscono il collegio. Che nei loro territori essi siano depositari di un diritto più ristretto mostra che la funzione di governo esercitata nelle città e province, se ha i caratteri propri di quella del sommo magistrato, è tuttavia sottoposta a questa, attraverso cui viene ad avere effettività la *majestas* propria della consociazione universale.

⁽¹²⁾ Hegel, che pure si pone dopo la nascita dello Stato moderno, che a partire dalla rivoluzione francese è basato sul dispositivo della sovranità, tuttavia critica quella rappresentanza moderna che nasce con Hobbes e che si esprime nelle elezioni. Nella sua *Filosofia del diritto* non è infatti l'unità del popolo ad essere rappresentata, ma invece lo sono le parti della società con i loro interessi. In qualche modo è ancora qualcosa di simile alla *repraesentatio identitatis* ad essere presente (cfr. HOFMANN, *Rappresentanza-rappresentazione* cit., p. 534), anche se ciò non comporta una mera continuità, in quanto nello scritto del 1817 sul Württemberg Hegel afferma la differenza dello Stato moderno nei confronti del sistema feudale. In ogni caso anche Hegel nega che tale rappresentanza delle parti e delle corporazioni, per la quale non è decisivo l'atto di elezione, si basi su un mandato imperativo, e questo perché i rappresentanti, sia pure legati alle loro parti, sono in un organo unico, in cui i diversi interessi devono essere compatibili e utili al bene del tutto (cfr. su ciò "La rappresentanza politica tra pluralità e governo", che costituisce il cap. V di DUSO, *Libertà e costituzione in Hegel* cit.).

e lo controlla, attraverso gli efori. Si può dire che il sommo magistrato rappresenta l'intero regno nei confronti dell'esterno, ma l'unità della consociazione non è il prodotto del suo atto rappresentativo, bensì lo precede e dipende dal patto che i membri hanno fatto tra di loro per costituire la repubblica e dall'accordo che si realizza nell'organo collegiale. Se, come si è detto, il popolo è la grandezza politica maggiore o primaria, è il padrone del regno e del suo diritto, questa supremazia si esprime non nell'azione del magistrato (non è dunque il governo ad essere rappresentativo), ma nella rappresentanza degli efori.

Nel contesto della concezione della supremazia del popolo, sulla base della quale si può dire che *il re è per il popolo* e non viceversa, si ha l'affermazione su cui molti interpreti hanno fermato l'attenzione. Questa recita che "per il diritto naturale tutti gli uomini sono uguali, e non sono soggetti alla giurisdizione di nessuno, se non dietro consenso e atto volontario" (P, XVIII, 18). Sulla base di essa alcuni, a partire da Gierke, si sono sentiti giustificati ad allineare Althusius allo sviluppo delle dottrine giusnaturalistiche moderne, e a farne il capofila, come se qui fosse prefigurato lo scenario del contratto sociale, nel quale, proprio sulla base dell'uguaglianza degli individui si delinea la genesi del potere a partire dalla loro volontà. Ma tutt'altro è il quadro che qui si presenta. E non solo perché non sono gli individui in quanto tali, indifferenziati tra di loro, a costituire il popolo, in quanto i membri delle consociazioni pubbliche, come si è visto non sono i cittadini presi singolarmente, ma piuttosto in quanto appartenenti a parti, a consociazioni diverse.

In realtà, non viene qui negata la concezione che abbiamo visto emergere nel primo capitolo e che poi è spesso ripresa, secondo cui gli uomini sono diseguali e trattarli come uguali comporterebbe disattendere il principio della giustizia: se fosse così si tratterebbe di una contraddizione. L'affermazione dell'uguaglianza degli uomini secondo il diritto naturale si deve comprendere in relazione al contesto in cui è inserita, che tende a mostrare il significato che ha l'amministrazione — con il governo che comporta — e la sua dipendenza dal popolo a cui spetta il diritto del regno. Se è naturale che ci sia governo, come viene affermato nel programmatico primo capitolo, ciò non permette a nessuno di pretendere per sé il diritto di governare. Ricoprire questa funzione, che — è da ricordare — è un servizio, è possibile solo sulla base dell'istituzione da parte del popolo. Nei confronti del governo tutti sono *ugualmente* privi del diritto di evocarlo a sé, di pretenderlo per sé. Solo il popolo, inteso nella sua pluralità e mediante la media-

zione rappresentativa degli efori, può conferire a qualcuno l'*imperium*, che comporta anche l'obbligo di obbedienza per i cittadini.

Il testo prosegue con una serie di paragrafi (21 e ss.) in cui gli amministratori sono intesi come i reggitori, e cioè coloro che governano, e a questo proposito si richiama quanto veniva detto nel primo capitolo, e cioè che la relazione di governo tra gli uomini, oltre ad essere conforme al diritto naturale e divino e alla ragione, appare necessaria per l'esistenza stessa della società (P, XVIII, 22). Si richiama anche qui l'analogia con il corpo umano: così come la mente dirige e coordina le attività delle membra, così il governo appare necessario per dirigere e coordinare le attività di tutte parti della repubblica (P, XVIII, 21) ⁽¹³⁾. Tale identificazione di governo e amministrazione consente ad Althusius di opporsi ancora una volta alla concezione di Bodin di un potere pieno e assoluto. Il fatto che chi governa amministri — cioè si occupi, provveda, abbia cura — ciò che non appartiene a lui, ma al popolo, impedisce che gli venga attribuito un potere *ab-solutus*, cioè sciolto da condizionamenti, ma al contrario, lo obbliga a rendere conto al popolo del suo operato (P, XVIII, 39). E il popolo è presente e agisce mediante la rappresentazione degli efori, che subito dopo saranno l'oggetto specifico della trattazione.

Questa considerazione ci permette di trovare risposta al fatto che la prima parte del capitolo riguardi insieme efori e sommo magistrato, che poi saranno distinti in modo netto. Ciò è giustificato già dalla constatazione che tutti sono funzionari che si occupano della cosa comune, che è appunto del popolo. E inoltre anche dal fatto che una gran parte degli efori è costituita da coloro che svolgono nel loro territorio la funzione di governo, e dunque sono amministratori in un duplice senso. Ma la ragione che mi appare più rilevante è che l'organo rappresentativo collegiale, anche se non governa — anzi, proprio perché non governa — risulta essenziale per il processo di governo. Infatti si è visto che il reggitore o sommo magistrato deve *rendere conto* del suo operato al popolo; e chi controlla concretamente l'azione di governo è il collegio degli efori. È la sua funzione a costituire la garanzia effettiva che il governo si attenga alla sua natura di amministrazione e non si trasformi in potere assoluto e dunque in tirannia. Si può dire che, affinché ci sia un governo, che, sulla base della sua natura,

⁽¹³⁾ Il governo appare in tal modo essere il *caput* della repubblica. Affermazione che verrà complicata quando, nello stesso capitolo, come *caput* sarà indicato il collegio degli efori.

si deve convertire in *buon governo*, è necessario che sia costituzionalmente presente un'istanza che lo controlli e lo giudichi.

3. *La funzione specifica del collegio rappresentativo.*

È da condividere la tesi della *duplice rappresentanza* avanzata da Hofmann, che appare ben documentata e mostra come Althusius si colleghi anche ad una lunga tradizione, che ha la sua origine nel medioevo e nella dottrina corporativa, così come da condividere è la sua critica rivolta a Gierke e alle interpretazioni che sono condizionate dal ruolo che il concetto di rappresentanza svolge nell'orizzonte della sovranità. Tale proposta della diversità delle funzioni degli efori e del sommo magistrato lo porta a concludere, contro l'attribuzione ad Althusius della concezione della sovranità del popolo, che "il suo apporto all'evoluzione storico-concettuale" consiste "nell'aver teorizzato un organo rappresentativo che, espressione della comunità, dia origine e sottoponga a controllo un governo operante su mandato" ⁽¹⁴⁾. È così determinato in modo chiaro e sintetico quale sia il contributo specifico che Althusius ci offre, e anche la sua rilevanza per noi, nel momento in cui la sovranità è dunque il dispositivo che giustifica il potere in quanto rappresentativo, appare non solo contenere alcune aporie, ma anche trovarsi storicamente in un momento di crisi.

Ma, proprio per rendere evidente il quadro teorico e costituzionale — bene espresso dalla definizione di Hofmann — che si presenta nella *Politica*, e dunque la radicale differenza di quelle due funzioni che non possono essere intese come *poteri*, mi pare utile identificare nella *rappresentanza* la funzione specifica del collegio, e nel *governo*, con il comando politico che comporta, quella del sommo magistrato, la quale, per rispondere alla sua natura e alla sua finalità, non può che avere carattere unitario, qualsiasi sia la forma di governo ⁽¹⁵⁾. Naturalmente ciò non esclude che anche il sommo magistrato, a suo modo, possa rappresentare, e che il collegio rappresentativo abbia, a sua volta, un ruolo assai rilevante, come si è detto, nel processo di governo. Il che significa che si tratta di due funzioni diverse, ma complementari e necessarie per la repubblica. Questa distinzione aiuterà a comprendere che il primato e la rilevanza politica del popolo comportano che esso non si *autogoverni*: il che significa che non è nell'azione rappresentativa

⁽¹⁴⁾ Cfr. HOFMANN, *Rappresentanza* cit., p. 451.

⁽¹⁵⁾ Si veda il capitolo VIII del presente lavoro dedicato alle forme di governo.

del collegio che va ravvisato il comando politico — come avviene nei moderni parlamenti, a cui è attribuito il ruolo di quel *potere legislativo* che è l'espressione primaria della sovranità — ma piuttosto nell'azione del governo. A causa della differenza tra queste due funzioni non è ravvisabile nella *Politica* l'idea del *potere rappresentativo*, che costituisce il nucleo determinante della *forma* politica moderna realizzatasi nello Stato.

La parola *efori* viene dalla lontana Grecia, da Sparta, dove indicava i magistrati che avevano il compito di controllo del re e della custodia del popolo, dal momento che erano eletti dall'Apella, cioè dall'assemblea del *demos*. Nel Cinquecento è una figura spesso ripresa in relazione al controllo di coloro che esercitano il comando politico. Così avviene in Calvino e in Hotman, che è autore molto presente nelle citazioni della *Politica*. Gli efori appaiono quei garanti della costituzione che hanno non solo la possibilità, ma anche il dovere, di opporsi al re che si comporta in modo tirannico. Anche nelle *Vindiciae contra tyrannos*, altra opera che appare molto citata nel testo di Althusius, essi vengono identificati con il popolo, a conferma di quanto si è detto sul significato specifico che la rappresentanza assume nella forma identitaria ⁽¹⁶⁾. Contro la posizione di Calvino, si oppone, invece, al controllo esercitato da magistrati costituiti a difesa del popolo Bodin. Ciò non meraviglia, in quanto egli nega che sia necessario il *consenso* del popolo nei confronti del governo del principe. Perciò, non solo nega il tirannicidio sostenuto dai monarcomachi, ma anche la possibilità stessa di giudicare l'operato del principe ⁽¹⁷⁾.

Ma è con Hobbes che, in base al ruolo che svolge la rappresentazione nella costituzione e legittimazione del potere sovrano, un controllo sull'esercizio del potere sarà risulterà impensabile. Proprio per poter concepire la possibilità del controllo del potere, spesso, le dottrine del contratto sociale successive a Hobbes hanno abbandonato l'idea dell'unico patto, distinguendo il patto di unione da quello di soggezione. Tuttavia anche nelle dottrine del duplice patto quella del

⁽¹⁶⁾ Sulla presenza della figura degli efori in questi autori si veda S. TESTONI BINETTI, *Ephori*, in *Il lessico della Politica* cit. pp. 169-185, che ha anche tradotto di Stephanus Junius Brutus le *Vindiciae contra tyrannos*. *Il potere legittimo del principe sul popolo e del popolo sul principe*, del 1579, tr. it., La Rosa, Torino 1994. La presenza costante nel testo della *Politica* di quest'opera assieme alla *Fracogallia* di François Hotman del 1573, mostra la vicinanza di Althusius al pensiero dei monarcomachi e il comune riconoscimento della possibilità e del dovere del popolo e degli efori di opporsi al re.

⁽¹⁷⁾ Cfr. J. BODIN, *Six livres de la République*, tr. it. cit., vol. I, pp 612-618.

controllo del potere rimarrà un'esigenza insoddisfatta. E questo avviene perché la logica della rappresentanza diventa dominante nella concezione moderna del potere politico: se è al popolo che, grazie al processo rappresentativo, viene attribuito il potere, non è concepibile il popolo come distinto e presente *di fronte* a colui che lo rappresenta, e dunque in una posizione tale da poterlo giudicare. È da ricordare che tutte le dottrine del contratto sociale richiedono la figura dell'*unico giudice* affinché ordine e pace siano possibili. E se l'unico giudice è costituito dal popolo che si esprime nel potere rappresentativo, nei confronti di quest'ultimo non c'è qualcuno di superiore che possa giudicarlo e controllarlo ⁽¹⁸⁾.

Fin dall'inizio della trattazione specifica riguardante gli efori e la loro funzione emergono due aspetti fondamentali. Il primo è che agli efori è demandata la repubblica nella sua totalità: essi cioè rappresentano l'intera comunità e costituiscono il modo attraverso il quale l'intera comunità agisce: è in questa forma di rappresentanza che emergono concretamente e costituzionalmente la *potestas* e lo *jus* che appartengono al popolo (P, XVIII, 48). Agli efori infatti sono affidate le *azioni* che sono proprie del popolo, al punto che quello che loro fanno si considera fatto dal popolo tutto ("ita ut, quod hi faciunt, totus populus facere videatur", P, XVIII, 56). Il corpo rappresentativo

(18) Sulla difficoltà che incontra l'esigenza del controllo una volta che si assuma la logica del potere, quale emerge nella dottrina del contratto sociale, è emblematico lo scritto di Fichte sul diritto naturale. Il suo tentativo di concepire un organo — che anche lui chiama *eforato* — che controlli l'operato del potere esecutivo rivela un'esigenza, ma anche la difficoltà di soddisfarla. Come mostra la critica hegeliana alla sua "doppia rappresentazione", il tentativo di concepire un soggetto che giudichi quell'unico giudice che appare con la logica rappresentativa moderna, è destinato al fallimento (rimando per questo ai miei due saggi su Fichte e su Hegel presenti in DUSO (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna* cit. sp. pp. 292-301, e 325-331). Infatti, nel periodo maturo del suo pensiero, Fichte abbandonerà la figura dell'eforato e anche la razionalità formale propria del giusnaturalismo che lo condizionava nel periodo dello scritto sul diritto naturale. Una figura come quella degli efori di Althusius richiede un orizzonte di pensiero che sarà azzerato dalla razionalità formale che caratterizza la logica propria delle dottrine giusnaturalistiche moderne. Perciò la ripresa da parte di Fichte di questa figura è destinata al fallimento. Paradossalmente sarà proprio nel periodo maturo, quando abbandonerà l'istituzione dell'eforato, che egli mostrerà di riflettere maggiormente sul tema della giustizia e sulla funzione di governo che appaiono presenti anche in Althusius (cfr. DUSO, *La philosophie politique de Fichte: de la forme juridique à la pensée de la pratique*, in "Fichte-Studien", Bd. 16 (1999), pp. 191-211 e anche *Fichte e la filosofia politica in una prospettiva storico-concettuale*, in: *Fichte et la politique*, a cura di J.-C. Goddard e J. Rivera, Polimetrika, Monza, 2008, pp. 27-47).

costituisce, dunque, la modalità concreta, costituzionale, di agire del popolo nel momento in cui esso è considerato nella sua totalità, ovviamente sempre plurale ⁽¹⁹⁾. Questa identificazione del popolo con gli efori è resa possibile dal fatto che la rappresentanza è concepita, come si è visto, nella forma della *repraesentatio identitatis*. Il popolo è inteso non come la totalità dei singoli cittadini, ma come l'insieme delle organizzazioni consociative in cui concretamente i cittadini vivono, con i loro bisogni, la loro autonoma organizzazione, la loro capacità di governarsi, le loro libertà, i loro specifici diritti. Sono queste diverse identità ad essere presenti nell'organo rappresentativo e attive nelle deliberazioni che esso prenderà e nelle azioni che farà, poiché i rappresentanti nel collegio sono vincolati dalla realtà specifica a cui appartengono.

Il secondo riguarda la superiorità degli efori nei confronti del sommo magistrato: essi infatti lo istituiscono, lo aiutano con i loro consigli, controllano che agisca sempre per il bene della repubblica, e possono anche destituirlo. Il collegio rappresentativo è dunque un organo superiore a colui che governa. Su questa superiorità le espressioni presenti in questi paragrafi non lasciano spazio a dubbi. Infatti gli efori "sono quasi le basi e le fondamenta della società universale" e permettono che il regno sia conservato (P, XVIII, 50). Non solo le fondamenta sono da ravvisare negli efori, ma, addirittura il *caput* del corpo politico. Questa affermazione può meravigliare, dal momento che è spesso usata, anche dallo stesso Althusius, per la funzione del governo; ma non viene a correggere o mutare l'idea che sia il sommo magistrato ad esprimere il comando politico. Piuttosto rende più complessa quell'immagine e la approfondisce, nella direzione sopra indicata. Che il governo svolga effettivamente una funzione di guida per il bene del corpo politico e non diventi tirannico è un'esigenza che non viene affidata all'arbitrio del sommo magistrato, ma trova una garanzia reale nell'azione del collegio rappresentativo, il quale sovrintende al rispetto delle leggi di giustizia e delle leggi fondamentali del regno, e risulta in tal modo indispensabile per il governo e per la *costituzione* della repubblica.

⁽¹⁹⁾ Questo è il modo di agire del popolo nella sua totalità come *superiore* al magistrato. Ma trattando di quest'ultimo, della resistenza e della secessione, si vedrà che colui che governa non è condizionato solo dall'espressione rappresentativa che emerge con gli efori, ma anche dalle parti singole del popolo che sono obbligate all'obbedienza, ma che possono anche opporsi e resistere. Non è solo con l'organo collegiale che il governo deve fare i conti, ma anche con le singole parti del popolo che sono a lui sottomesse.

Qui, come si è visto, sta la differenza con Bodin, per il quale l'attribuzione della *summa potestas* non al popolo, ma al principe che esercita il comando, elimina la possibilità che ci sia un organo che possa controllare e condizionare l'azione di governo in modo tale che si converta in buon governo. Naturalmente la superiorità non attiene agli efori nella loro singolarità e nemmeno alla loro semplice somma, ma piuttosto al collegio in cui è l'intera consociazione, cioè la totalità delle parti, ad essere rappresentata. Gli efori nel collegio, cioè nel momento in cui esprimono il popolo tutto, sono superiori al re, ma in quanto singoli, sono a lui sottomessi (P, XVIII, 73). Ciò significa che i membri del regno singolarmente, nella loro esistenza concreta, sono inferiori, cioè devono obbedienza a chi governa. Tuttavia sono superiori nel momento in cui esprimono la totalità della consociazione, quella realtà che è nata con il patto.

Attraverso la rappresentanza degli efori non è solo la concreta costituzione materiale della repubblica a farsi presente, ma anche un orizzonte di giustizia, quale emerge nelle leggi, a cui è necessario riferirsi. Sia per l'aspetto materiale della costituzione del regno, sia per il richiamo alle leggi, quello che emerge attraverso la figura degli efori non è tanto la rilevanza della loro volontà soggettiva, o di un loro *potere*, ma invece gli obblighi che provengono dalla costituzione materiale e dalla giustizia. Non si dice, infatti, che la volontà del re, o sommo magistrato sia sottomessa alla volontà degli efori, ma piuttosto che gli efori *sottomettono il re alla legge e alla giustizia*. Costituiscono la legge, e dunque Dio (per la relazione che si è vista nel cap. IX tra leggi divine e leggi naturali e razionali) come signore e comandante (P, XVIII, 51). Ciò non significa certo che siano gli efori a fare le leggi; essi, piuttosto, richiamano il re o sommo magistrato a quella legge che vincola la volontà degli uomini. Il riferimento è dunque a quella nozione di legge, che abbiamo visto ⁽²⁰⁾, che esprime principi di giustizia considerati oggettivi e razionali, dunque tali da vincolare la volontà degli uomini, non solo quella del magistrato, ma anche quella del popolo.

Alla base della superiorità del corpo rappresentativo può sembrare che stia l'elezione. In effetti nel testo si fa riferimento all'elezione, anche se si richiama subito anche il *consenso* di tutto il popolo, organizzato nella pluralità delle sue forme e a seconda dei costumi e delle consuetudini dei diversi regni. Certamente il consenso si manifesta anche

(20) Cfr. cap. IV del presente lavoro.

nell'elezione, ma non si riduce all'atto formale che la caratterizza. Infatti, si prevede la possibilità che siano anche il principe, il sommo magistrato o gli ottimati a scegliere l'eforo (P, XVIII, 59), o addirittura che la carica sia trasmessa per via ereditaria. L'elemento rilevante sta nell'appartenenza del rappresentante alla realtà che rappresenta, nell'essere vincolato da essa, in modo tale da renderla presente nell'organo rappresentativo. È questo che conta e non tanto l'atto dell'elezione. Che non sia ravvisabile in Althusius una concezione democratica di tipo moderno appare subito evidente per il fatto che, anche quando è l'elezione che sta alla base, essa deve riguardare lo *status* di chi viene eletto: è utile che siano coloro che hanno potenza e ricchezza ad essere i custodi della salute pubblica (P, XVIII, 60), così come nel capitolo I, si diceva che spetta ai più potenti e ai più saggi esercitare l'*imperium* sui più deboli. Come si è visto, l'affermazione dell'uguaglianza ha solo lo scopo di indicare la dipendenza di colui che deve reggere la repubblica dal mandato che gli viene dalla comunità intera.

4. *I compiti degli Efori.*

La funzione degli efori è già emersa nei suoi tratti essenziali. Tuttavia l'elencazione e la trattazione dei compiti nella loro specificità permette di cogliere alcuni elementi utili. Il primo consiste, come è già apparso, nell'istituzione del sommo magistrato. Ma è sul secondo compito che il testo soprattutto si sofferma, quello relativo al controllo del sommo magistrato, al fine della custodia e difesa della libertà e dei diritti del popolo. A questo proposito viene richiamata la regola medievale del *consilium et auxilium* (P, XVIII, 66). Se è vero che è il sommo magistrato ad avere la responsabilità del governo, ciò non significa che decida da solo, in modo indipendente. Egli, per le situazioni gravi e difficili deve avvalersi dei consigli degli efori. Gli efori appaiono dunque avere un compito consultivo, compito ritenuto essenziale per il governo, come già era stato detto nella trattazione della provincia, dove si indicava l'esigenza che il prefetto non prendesse nessuna decisione sui temi più rilevanti per la vita della provincia senza il consenso del collegio degli ordini (P, VIII, 50). Perciò gli efori affiancano il re con i loro consigli, opponendosi ai decreti ingiusti, oppure mitigandoli. Insomma, i decreti del sommo magistrato hanno valore solo se ascolta gli efori e ottiene il loro consenso (P, XVIII, 68). Essi non svolgono, dunque, solamente un ruolo di difesa e opposizione nei confronti del magistrato, dal momento che cooperano con lui e, così

come garantiscono il diritto che appartiene alla consociazione, si occupano anche di vigilare affinché i diritti del sommo magistrato non vengano lesi o sminuiti (P, XVIII, 65).

È qui da ricordare che, oltre agli efori speciali che rappresentano le diverse realtà territoriali del regno, ci sono anche gli efori generali, che sono tali per la loro saggezza e competenza sulle questioni che riguardano la repubblica (P, XVIII, 111). Il richiamo al consiglio e al consenso degli efori rivela la necessità del coinvolgimento delle diverse parti del regno e, insieme, di uomini che hanno competenza e saggezza, secondo l'idea che un consesso più largo permetta meglio la valutazione dei problemi e delle difficoltà di quello che può fare un uomo solo (P, XVIII, 72) ⁽²¹⁾. Inoltre, la ripresa del principio del *consilium et auxilium*, secondo cui alla possibilità di influire mediante il consiglio segue anche l'aiuto, mostra che ciò che deve venire al re da parte dei rappresentanti dei diversi territori è anche l'aiuto armato. Non abbiamo qui il monopolio della forza che è proprio dello Stato moderno: gli eserciti sono presenti nelle parti del regno e gli efori hanno il diritto di spada (P, XVIII, 66). Il fatto che le consociazioni minori facciano parte della consociazione universale comporta che le forze particolari vengano in aiuto al re, ma ciò è condizionato dal ruolo di consiglieri che gli efori hanno nel governo della repubblica.

Ancora una volta, in relazione a questo compito di controllo del re, Althusius rivolge una critica a Bodin, il quale si oppone alla *potestas* degli ottimati, perché ritiene che essa comprometta quella del re. In questa considerazione la funzione degli efori verrebbe equiparata a quella del re, quasi fossero suoi *colleghi*. Ma questo è escluso da Althusius, per la diversità delle funzioni che efori e re rivestono, e per il fatto che gli efori in quanto singoli, cioè le singole realtà che gli efori rappresentano, sono sottoposti all'autorità del re (P, XVIII, 69-70). Le diverse *potestates* significano diverse funzioni, che non possono essere equiparate e rese omogenee dall'uso del termine *potere* inteso nella sua dimensione formale — che astrae dal concreto delle relazioni e delle situazioni — di una forza che abbia efficacia. Non si tratta di poteri contrapposti, o di *divisione del potere politico*. E nell'ottica della diversità di funzioni, la superiorità è attribuita al collegio degli efori,

(21) Viene in questo modo ripreso l'elogio del *plethos* che si può rintracciare in Aristotele e anche in Marsilio; esso ha una sua rilevanza, ma (proprio perché) non riguarda l'esercizio del governo e del comando politico, e perciò non si risolve nell'opzione per il governo dei molti o democratico, che, invece, viene criticato (si veda RD, sp. pp. 38-41).

cioè all'organo in cui essi — tutti insieme — rendono presente l'intera consociazione, mentre in quanto singoli (e dunque le singole realtà territoriali) sono inferiori e devono obbedienza al sommo magistrato (P, XVIII, 72). Il rapporto tra comando e obbedienza riguarda il sommo magistrato e i membri della consociazione, che sono le realtà esistenti. La totalità della consociazione, in quanto si esprime nell'organo collegiale, non è sottoposta al comando e non esprime essa stessa nessun comando. Come totalità la consociazione universale compie le azioni che consistono nei compiti degli efori, tra i quali non c'è quello di comandare o governare ⁽²²⁾.

Il fatto che la *summa potestas* sia affidata agli efori *prima* che al sommo magistrato (P, VIII, 75) significa che risiede nel popolo e che la funzione degli efori consiste nel controllo che l'esercizio di essa da parte del re non sia di danno al popolo. Si tratta di una funzione di cura, difesa, controllo, che implica il diritto e il dovere di giudicare il sommo magistrato, non solo, ma anche di resistere al suo comando, fino a destituirlo. Ma tale funzione non si risolve nel diritto di governare, eliminando il sommo magistrato o incorporando la sua figura. Non è, infatti, in questo senso che è da considerare il terzo compito degli efori, che consiste nel dovere di provvedere a istituire un curatore nei casi in cui il re sia impedito dallo svolgere la sua amministrazione. Non sono essi ad esercitare la sua amministrazione, ma nominano per un tempo determinato o di interregno qualcuno che svolga quella funzione. Un caso del tutto eccezionale si presenta quando non tanto qualche eforo in particolare viene designato, in una situazione anomala, al compito di governare, ma questo lo fanno tutti gli efori. Si tratta del caso di interregno, nel quale gli efori prendono la procura e la direzione del regno (P, XVIII, 87). Ma questo è un caso eccezionale, e comporta un tempo breve e di passaggio, nel quale gli efori "fanno le veci del sommo reggitore o magistrato universale, finché non sia eletto e costituito un nuovo sommo magistrato". Questa eccezione non fa che ribadire la regola che non è il collegio degli efori che ha il compito di governare. Certo esso è *responsabile* del governo, non tanto perché questo possa essergli attribuito sulla base del fatto che ha istituito il governante (come se si trattasse di un governo *rappresentativo*), ma perché le

(22) Come si è detto, gli efori speciali hanno bensì il compito di governare nei loro territori, ma radicalmente diversa è la funzione che hanno del collegio rappresentativo della repubblica.

eventuali malefatte e azioni illecite di quest'ultimo mostrerebbero che gli efori non hanno svolto il loro ruolo di controllo e difesa del popolo.

Il quarto compito consiste nel resistere al magistrato superiore che abusa del suo potere. E il quinto ribadisce che gli efori non soltanto si oppongono al sommo magistrato, ma anche cooperano con lui e lo difendono dalle congiure e dagli atti che tendono a minare la sua autorità. Anche per questo aspetto, e non solo per quello del controllo, la loro presenza risulta indispensabile per la vita della repubblica. In questo contesto viene per altro messa in luce anche un'azione di controllo che il sommo magistrato stesso esercita sugli efori, in modo tale che "nessuno degli efori abusi della propria autorità limitata a danno dei sudditi o del regno" (P, XVIII, 91). Questa reciproca correzione e vigilanza è considerata come un fattore di equilibrio e di stabilità. Ma è significativo che tale controllo si eserciti non sul collegio, ma sull'operato e sul comportamento degli efori, che, in quanto singoli, sono sottomessi al magistrato.

5. *Perché il popolo non si autogoverna.*

Althusius, anche contro Barclay (P, XVIII, 92), ribadisce che gli efori non perdono il loro diritto per il fatto che eleggono il sommo magistrato con il compito di governare, e questo perché nel patto di mandato il soggetto superiore è il mandante e non il mandatario, e gli efori si identificano con il popolo grazie al modo in cui è concepita la loro funzione rappresentativa. Tuttavia, dopo aver ribadito questa superiorità, Althusius afferma in modo indubitabile che il popolo "costituisce il re *sopra di sé*, e non sotto di sé" (93). Quasi l'Autore comprendesse che anche per il lettore a lui contemporaneo questa affermazione sarebbe potuta sembrare non totalmente coerente con la superiorità degli efori affermata per l'intero capitolo, si sofferma a chiarire questa affermazione e spiegarne la razionalità lungo una decina di paragrafi, che appaiono illuminanti per la comprensione della concezione althusiana. E si preoccupa di dire che non è contraddittorio (*nec absurdum est*) che il re, a cui si deve obbedienza, possa essere anche sottoposto a chi gli è inferiore (P, XVIII, 98).

Contraddittorio non può non apparire al lettore odierno, se resta condizionato dal concetto di *potere*. Se gli efori esercitassero il *potere del popolo* e dunque un potere sovrano, essi costituirebbero il vero e unico potere, e il governo sarebbe semplicemente un organo *esecutivo*, la cui legittimità consisterebbe nell'essere rappresentativo, dal mo-

mento che esegue il comando espresso dall'organo rappresentativo. Ma non è questo il quadro che qui si presenta. Gli efori demandano al re la *potestas* di amministrare e governare la consociazione universale, e si obbligano ad obbedirgli; ma non cedono al re il diritto superiore, che è quello del controllo e del giudizio sul suo operato. Questo superiore diritto non solo rimane, ma *deve* essere esercitato, affinché chi governa operi effettivamente per il bene della consociazione e si attenga alle leggi, alle quali già con il contratto di mandato il re è stato obbligato. Responsabile del comando è il sommo magistrato — è a lui che deve venire attribuito e non a coloro che lo hanno istituito — e di fronte a lui stanno i membri del regno, che si sono obbligati ad ubbidire; ma non in ogni caso, bensì solo se il comando è giusto. Il comando non è ritenuto di per sé giusto, per il fatto che il sommo magistrato è stato eletto dal popolo. Ma lo è se nei suoi contenuti determinati corrisponde alle leggi divine e naturali, alle regole del buon diritto antico, all'*ethos* comune e alle leggi fondamentali: cioè a tutti quei fattori che, fin dall'elezione, vincolano il magistrato. La giustizia non riguarda il dato formale di *chi* governa, ma il *come* si governa, e questo comporta non solo la possibilità, ma la necessità di un giudizio.

Alla base della possibilità di giudicare, e dunque di controllare l'azione di governo, stanno due elementi imprescindibili: il primo consiste nell'ammissione di leggi e contenuti di giustizia, che sono considerati oggettivi e non dipendono dall'arbitrio della volontà; in modo tale che si può dire che è alla legge che il re in effetti è sottomesso. Il secondo sta nella *presenza* del popolo mediante il collegio degli efori, che resta organizzato e operante di fronte al magistrato anche dopo averlo istituito. Il controllo esercitato dal collegio rappresentativo può essere tale, proprio perché non è esso ad esercitare il governo e ad esprimere il comando a cui i cittadini devono obbedire. Insomma, affinché ci sia controllo del comando è necessario che siano separate la funzione rappresentativa del popolo e quella di governo, cioè che il *governo* non sia *rappresentativo*. Il popolo è superiore (chi può giudicare è superiore al giudicato) proprio perché non si autogoverna, e non è nemmeno rappresentato dal governo del sommo magistrato. Ciò vale anche nel caso che la forma di governo sia democratica.

A questo punto non si può non porsi la questione del perché l'organo rappresentativo del popolo non possa esso stesso governarsi

ed esprimere la sua volontà nella forma del comando ⁽²³⁾. Si è detto che, essendo il comando inteso mediante la categoria del governo, ciò richiede, nella concezione althusiana, un'istanza di controllo che sia *altra* dal soggetto che esprime il comando politico e sia costituzionalmente presente di fronte ad esso. Se fosse il popolo stesso, attraverso l'organo rappresentativo, a governarsi, una tale istanza di controllo verrebbe a mancare. Ma c'è anche un'altra motivazione ad impedire che il comando provenga dal popolo, e questa consiste nella sua pluralità. Già nei capitoli riguardanti la provincia Althusius spiega che la ragione dell'istituzione del presidente risiede nel fatto che la pluralità degli ordini comporta anche una diversità di opinioni e di giudizi: ora se queste diverse opinioni guidassero in modo indipendente le condotte degli ordini, ciò porterebbe alla discordia (P, VIII, 52). Si è visto che è proprio di una lunga tradizione di pensiero ritenere che, proprio a causa della sua strutturale pluralità, la realtà politica richieda una funzione unitaria di guida e di governo. Già nel I capitolo, veniva detto che la *diversitas* che caratterizza la società può risolversi in armonia, ma anche in dissonanza e conflitto: perciò è necessaria una funzione unitaria di guida, che abbia la responsabilità del comando e lavori all'equilibrio e alla compostibilità delle parti. Si tratta di una funzione contrassegnata in modo intrinseco dall'unità; se fosse essa stessa plurale si perderebbe il senso della sua indispensabilità e del compito che deve assolvere. E questo vale, naturalmente anche quando il governo non è monarchico, ma poliarchico (e dunque anche democratico) ⁽²⁴⁾.

Si potrebbe, tuttavia, ipotizzare che il collegio nella sua unità, mediante la regola della maggioranza, prendesse le decisioni atte a governare. Se fosse così, tutte le parti sarebbero espresse e *rappresentate* dal comando politico, che non può essere che unico; come dice espressamente anche Marsilio, il comando è *uno* numericamente ⁽²⁵⁾. Se la pluralità potesse esprimersi nel comando scomparirebbe come

⁽²³⁾ Affinché non ci siano fraintendimenti, è da chiarire che si può, certamente, parlare di "autogoverno" del popolo, nel senso che la consociazione universale costituisce una realtà politica autosufficiente e libera, che non riceve dall'esterno il comando e le direttive per la sua condotta, ma non nel senso che sia il popolo nella sua totalità a governarsi, né direttamente, né attraverso la sua espressione rappresentativa.

⁽²⁴⁾ Anche il governo democratico è unitario: « infatti come potrebbero governare individui discordi, separati, dissenzienti che seguono strade contrarie? » (*Politica*, XXXIX, 12).

⁽²⁵⁾ La stessa funzione di governo non può essere che unica, come indica l'immagine del governo della nave, da Althusius richiamata anche a questo proposito come in altre

pluralità, in quanto i membri dovrebbero obbedire ad un comando che è unico e di cui sarebbero considerati gli autori ⁽²⁶⁾. Non solo verrebbe in tal modo persa la pluralità, ma i membri stessi in quanto singoli e autonomi (città e provincie) perderebbero una loro presenza politica: non sarebbero più nella condizione di manifestare consenso oppure dissenso nei confronti del comando, in quanto, essendo essi stessi gli *autori* del comando, non potrebbero fare altro che obbedire. Se il popolo si governasse non sarebbe più politicamente e costituzionalmente presente *di fronte* al comando politico. Invece nel quadro della *Politica* lo è, e in duplice modo, nell'istanza che giudica e controlla il sommo magistrato attraverso il collegio rappresentativo (che in tal modo è superiore al re), e nella realtà autonoma dei singoli membri, i quali, proprio in quanto non sono autori del comando, ad esso possono obbedire, ma anche, come si vedrà, resistere.

Non possono essere intese come *poteri* le funzioni esercitate dagli efori e dal sommo magistrato: ciò non permetterebbe di comprendere l'assetto costituzionale che caratterizza la *Politica*, non solo, ma darebbe luogo anche ad un conflitto insostenibile. Infatti nell'orizzonte proprio del concetto moderno di potere, una *sovranità duale o plurale* costituisce una contraddizione, perché il concetto di sovranità richiede un soggetto che sia assoluto, che sia legittimato a decidere senza vincoli da parte di altri. Nel contesto di questi paragrafi, che implicano un diverso orizzonte teorico, il chiarimento del modo diverso in cui si deve concepire la superiorità del popolo e quella del re, serve a mostrare che non è concepibile un'amministrazione che sia *piena e assoluta* (P,

occasioni (*Politica*, XIX, 23). Per l'unità del comando in relazione alla pluralità della società si veda RD, cap. IV, su Marsilio in particolare pp. 125-126.

(²⁶) Diversa dall'unità numerica del comando è quella che si realizza nel collegio, in cui i membri diversi si accordano nel riconoscimento di ciò che li accomuna, in modo da confermare il loro stare *insieme* nella repubblica o regno. E questo perché non sono le leggi civili che devono produrre gli efori. Le leggi che servono per governare sono prodotte dal re, anche se con il consenso del popolo. Bisogna ben distinguere l'unità (numerica) della funzione di governo, che si esprime nella decisione e nel comando di colui che governa, dall'unità che caratterizza la repubblica in quanto tale e che si manifesta nell'azione rappresentativa degli efori. Non è la funzione di governo a produrre l'unità della consociazione: piuttosto essa è richiesta dall'unità (plurale) della consociazione, che la precede, esiste e si manifesta anche nel fatto che istituisce colui che deve governare. Mentre la funzione di governo si esprime nella decisione e nel comando, l'unità della repubblica ha avuto la sua genesi da un gesto politico radicalmente diverso, quello dell'accordo che si è espresso nel *patto* e ha riconosciuto ciò che è comune tra i soggetti diversi che si sono uniti. E tale gesto dell'accordo viene ribadito anche nella vita del collegio e nella sua attività, che richiama il governo a quel *comune* che caratterizza la costituzione della repubblica.

XVIII, 94), vale a dire un comando che trovi in sé la sua giustificazione, che sia cioè legittimato in ragione del soggetto che lo esprime. Invece, i diversi ruoli che rivestono l'espressione rappresentativa del popolo e il sommo magistrato sono rivelativi del modo in cui si rapportano tra loro *pluralità* — o *unità plurale* — e *governo*, che si implicano vicendevolmente, ma non si riducono l'una all'altro. Il quadro che ne esce è quello di un'entità politica plurale, che ha una sua manifestazione costituzionale unitaria — mediante una rappresentanza intesa nel senso della *repraesentatio identitatis* (tale cioè da mantenere nell'unità la pluralità dei membri) — in un organo collegiale, che è superiore in quanto esprime il *comune* che caratterizza l'entità politica, ma che, proprio a causa della sua pluralità, richiede una funzione unitaria di governo, responsabile di quel comando, che non può esso stesso dare ⁽²⁷⁾.

La conclusione, che tende a mostrare la non contraddittorietà della superiorità e insieme inferiorità del re, è che a lui spetta l'*imperium*, ma finché questo si esercita per il fine che gli è proprio e all'interno delle regole che sono state stabilite con il patto di mandato. La sua *potestas* non toglie, ma implica quella di giudizio e controllo che ha l'organo rappresentativo, che può e deve giudicare che il governo assolva il suo compito, che si attenga alla sua natura (P, XVIII, 98). È da ricordare che nella *scienza politica* che caratterizza l'opera di Althusius è presente l'esperienza storica, con la molteplicità di casi che presenta, ma insieme anche il tentativo di fare emergere alcuni elementi che appaiono razionalmente necessari. Uno di questi elementi consiste nella funzione che si presenta, nella sua evidenza, mediante la figura degli efori: si tratta di una necessità razionale che l'esperienza politica comporta, anche se ci sono molteplici casi in cui tale istituzione è assente. Allora sono le diverse manifestazioni del popolo ad assumersi il compito di contrastare il re quando agisce contro la libertà e il diritto del regno, cioè del popolo, e il suo governo si trasforma in dominio (P, XVIII, 123).

(27) A riprova della definizione sopra ricordata di Hofmann relativa al contributo althusiano alla storia concettuale.

CAPITOLO VI

IL GOVERNO DELLA REPUBBLICA E LA SUPREMAZIA DELLA LEGGE

1. *L'istituzione del sommo magistrato: il patto di mandato.*

Se il senso proprio dell'amministrazione è quello del governo, è nella figura del *sommo magistrato* che trova il punto decisivo della sua realizzazione. È costui — una o più persone — che amministra, che compie cioè le azioni necessarie a rendere effettivi i diritti sovrani che appartengono alla consociazione e ne costituiscono i caratteri specifici (P, XIX, 1); è a lui, dunque, che spetta fare le leggi civili, amministrare la giustizia, battere moneta ecc. Dunque il magistrato esercita quel sommo potere che deriva dal diritto di maestà e che non è suo proprio, ma appartiene al popolo. A differenza del concetto moderno di sovranità, che richiede che il sommo potere sia *l'unico potere politico*, qui la *potestas* del magistrato viene denominata *somma*, non in quanto unica, ma in quanto è superiore a quella dei magistrati inferiori e intermedi, ai magistrati che sono necessari per l'amministrazione della consociazione universale e a quelli che hanno funzioni di governo nelle singole realtà territoriali. Perciò si dice che è sovraordinato (*supraeminere*) a tutte le altre forme in cui si manifestano funzioni di governo e amministrative (P, XIX, 4).

Tutte le forme di *imperium* che si danno nella pluralità della repubblica (*imperium* si presenta anche nella vita autonoma di città e province) sono sottoposte al comando del sommo magistrato. Infatti, è la stessa istituzione del governo della repubblica a comportare che *tutti* i membri si obblighino ad obbedire al suo comando. Ma questo vale per *tutti* i membri presi nella loro *singolarità*, nella loro concreta esistenza, e non per quella istanza che manifesta la loro unione e la totalità della consociazione, cioè il collegio rappresentativo. Inoltre viene precisato che tale sottomissione dei membri al comando del re riguarda gli “affari, temi e interessi concernenti tutte le provincie del

regno o l'intero regno" (P, XIX, 5). Per quello che riguarda la vita interna dei singoli membri, essi hanno una loro autonomia e si auto-governano, a riprova del fatto che la *potestas* superiore non elimina quelle inferiori. Città e province hanno una loro propria capacità di comando (*imperium*), e anche loro diritti, ma sono sottoposte al comando del sommo magistrato, che appare necessario affinché tali realtà, tra di loro differenti, siano coordinate e guidate al bene della consociazione universale, cioè di quella realtà che proprio esse hanno contribuito a formare.

L'istituzione di colui che avrà il compito di governare avviene attraverso un patto, che è di sottomissione (*subjectionis et imperii*), a differenza del primo patto civile, da cui nasce l'unità plurale della repubblica, che è, appunto, di *unione*. Tuttavia si tratta di una sottomissione condizionata da ciò che implica la stessa natura del patto, che, in questo caso, è un *patto di mandato*. Questo comporta che ci siano due soggetti giuridici: l'uno è il popolo, che può essere giuridicamente presente attraverso la sua manifestazione rappresentativa, cioè il collegio degli efori, e l'altro è il magistrato ⁽¹⁾. Il fatto stesso che ci sia un mandato, comporta, di per sé, che il superiore dei due soggetti sia il *mandante* e non il *mandatario*: dunque il popolo e, a suo nome, il collegio degli efori. Conseguentemente, il primo vincolo che si viene a determinare è quello a cui il mandatario, cioè il governante si obbliga, riconoscendo la supremazia del popolo. Tuttavia, si è detto che si tratta di un patto di sottomissione: dunque anche il popolo si obbliga. In realtà sono i membri tutti del regno ad obbligarsi: sono essi che devono obbedire e non il popolo nella sua espressione unitaria. Le due obbligazioni comportano un diverso tipo di vincolo; infatti il magistrato "si obbliga incondizionatamente per primo al popolo", senza riserve, perché infatti è stato istituito dal popolo, in funzione del popolo e del suo bene: qualora il suo operato non fosse conforme a questo obbligo, egli cesserebbe di rivestire la funzione di governante e dunque di essere legittimato ad esercitare l'*imperium*. Invece il popolo si obbliga ad obbedire al magistrato "purché amministri la repubblica secondo le leggi stabilite" (P, XIX, 7), e "a condizione che questi governi in modo

(1) È da tenere presente che nel capitolo sul sommo magistrato ci si riferisce al governo indipendentemente da quale sia la sua forma. In questo stesso paragrafo Althusius si oppone alla distinzione presente in Caboto e Bodin tra magistrato e re, e dunque quando egli adopera il termine di "re" si riferisce alla figura del sommo magistrato, cioè al governo in quanto tale, a tutte le forme di governo, e dunque anche quella democratica.

pio e giusto” (ad es. P, XX, 3, 21). In ogni caso il comando del magistrato non può mai essere comando dispotico, rendere cioè i sudditi schiavi o servi (P, XX, 9).

È utile, anche in questo caso, riflettere sulla differenza radicale di quanto avviene in questo patto di sottomissione nei confronti del patto sociale proprio delle dottrine giusnaturalistiche. In queste ultime l'obiettivo critico sta proprio nella relazione asimmetrica che la relazione di governo comporta: il presupposto dell'uguaglianza e libertà degli individui nega che ci possa essere governo di qualcuno sugli altri. Ma, paradossalmente, proprio a causa del processo legittimante che parte dalla volontà degli individui, il comando del popolo, che è possibile mediante la rappresentazione, è *assoluto* e i cittadini sono privati del diritto di resistenza. Invece con il contratto di mandato di fronte a colui che deve governare permane il mandante, che è superiore al mandatario. Si tratta di quel mandante (il popolo attraverso gli efori) che ha stabilito la forma e il modo della soggezione e del comando “sulla base di leggi e condizioni certe”. Per questo non può spettare al magistrato un potere assoluto (che, in quanto tale, “infrange i legami che tengono insieme la società umana”), perché, lungi dall'essere sciolto dai vincoli, egli è sempre condizionato non solo dalla legge, ma anche dalla funzione di controllo del corpo rappresentativo. Da ciò l'insistenza di Althusius nell'affermare la supremazia del popolo nei confronti del magistrato, a cui pure promette obbedienza (P, XIX, 7-18). Ne deriva che la sottomissione non è senza riserve, ma, al contrario, comporta la possibilità, e anche il dovere, di disobbedire e opporsi al comando. Si tratta di quella relazione di superiorità e insieme di inferiorità su cui Althusius si era soffermato lungo alcuni paragrafi nel capitolo dedicato agli efori, e che risulta incomprensibile se si rimane condizionati da quel concetto di potere politico che nasce nell'orizzonte della sovranità.

Nel capitolo dedicato al sommo magistrato non possono non essere riprese quelle argomentazioni riguardanti la necessità e la razionalità del governo che erano già presenti nel primo capitolo programmatico dell'opera. Con riferimento a Covarruvias si dice infatti che è razionale — al punto che l'intelletto umano non accecato non può non comprenderlo — che ogni società, cioè la società in quanto tale, abbia necessità di un'azione di guida e di governo, e che, proprio perché si tratta di una funzione necessaria, è solo da essa che può derivare l'incarico di esercitarla (P, XIX, 21). Dopo aver citato Cicerone, che afferma che “nulla è più adatto al diritto e alle condizioni umane

quanto il comando (*imperium*), senza il quale nessuna casa, né città, né popolo... può esistere", e aver richiamato i classici esempi della nave che ha bisogno del timoniere, dell'esercito in guerra che ha bisogno di un comandante, e del corpo che ha bisogno dell'anima, il testo tende ad esporre le ragioni che rendono necessaria l'azione di guida e governo del sommo magistrato, che pure comporta una differenza tra gli uomini e una loro diversa posizione in relazione al comando. In realtà la ragione fondamentale è sempre la stessa, è cioè la pluralità della società: è il suo essere composta di parti differenti a richiedere una funzione di guida che lavori alla concordia e all'armonia, come quella che risulta dal coordinamento e dalla direzione delle diverse note musicali. Oltre a questa ragione sta la comprensione della natura degli uomini, che comporta anche superbia e crudeltà, per cui non possono essere lasciati liberi di agire a loro arbitrio anche in azioni e atteggiamenti che possono essere lesivi nei confronti degli altri concittadini e della società (P, XIX, 23).

2. *L'elezione e il conferimento di autorità.*

Nel patto di mandato risulta rilevante l'atto dell'elezione. È attraverso di esso che si conferisce al sommo magistrato un'autorità alla quale si promette di obbedire. In questo caso l'elezione riveste un significato diverso da quello che ha nel caso degli efori e della rappresentanza corporativa ⁽²⁾. Si tratta di un atto — compiuto non certo dagli individui, ma dal collegio rappresentativo — che può avere modalità diverse a seconda dei costumi, come mostrano gli esempi richiamati, ma che appare necessario, e dunque strutturale per la vita politica. Esso esprime il contratto di mandato, attraverso cui il mandante, cioè il *popolo consociato*, attraverso il collegio degli efori, impone al magistrato leggi e condizioni certe, all'interno delle quali deve esercitare la sua funzione, la quale viene perciò subordinata al *diritto del regno* (P, XIX, 29). Queste leggi a cui il magistrato è sottomesso, vengono spesso espresse in un documento che contiene articoli determinati, noti pubblicamente. È sull'osservanza di queste leggi che il magistrato è obbligato a pronunciarsi mediante giuramento.

(2) In questo caso tutti i membri della corporazione si identificano con la corporazione a cui appartengono e alla quale sono legati nel caso siano chiamati a svolgere una funzione rappresentativa: l'elezione può essere un mezzo utile per scegliere colui o coloro che hanno maggiori capacità o mezzi, ma non consiste nel conferimento di un potere di cui il rappresentante possa disporre, perché è la sua corporazione che egli deve rappresentare.

Questo scenario esprime l'essenza propria del patto di mandato, che permane anche nel caso in cui nell'elezione non siano indicate leggi o condizioni determinate, o la *potestas* sia conferita al sommo magistrato senza riserve (P, XIX, 33, 35). Anche in questo caso, oltre alle leggi divine e naturali di giustizia, valgono la ragione intrinseca all'atto del mandato, che implica la primarietà del popolo mandante, e la stessa natura della funzione di governo, che ha origine dalla realtà che deve essere governata, ed è rivolta al suo bene. Come la nave con i suoi imbarcati ha bisogno del timoniere per raggiungere la meta, così la società ha necessità di una guida per la propria vita e il proprio bene. È dunque ciò che deve essere governato che ha la priorità e che costituisce il fine dell'azione di governo. Perciò, qualsiasi sia il modo in cui il patto di mandato avviene nelle diverse situazioni storiche, in nessun caso si può pensare che il popolo abbia rinunciato al diritto di difendersi nei confronti del sopruso e della forza usata nei suoi confronti, né che sia trasferita al re la *potestas* del suo controllo e della sua correzione che spetta agli efori, e nemmeno che gli sia trasferito il diritto supremo della repubblica che è connaturato ad essa in modo tale da non essere cedibile (P, XIX, 36).

L'obbligazione a cui si sottomette il magistrato è sottolineata in modo deciso nel testo, a conferma della natura del patto, secondo cui il magistrato, a cui tutti si sottomettono, è a sua volta e a maggior ragione sottomesso alla legge e al popolo. Risponde a giustizia e alla natura stessa del governo che "gli amministratori dei beni e degli affari pubblici" siano costretti a render conto di quello che hanno fatto e di quello che hanno omesso di fare, perché questo è richiesto dalla relazione esistente tra mandatario e mandante (P, XIX, 64). Molti sono gli esempi storici a cui il testo si richiama, che mostrano la differenza dei costumi e delle consuetudini, ma nello stesso tempo anche quanto sia strutturale per la politica quella relazione tra popolo e governante che la figura del mandato comporta (P, XIX, 38-46).

La diversità dei costumi, che è sempre tenuta presente, emerge anche a proposito dell'elezione. Questa infatti non è sempre affidata alla libera discrezione degli efori, ma può avere un carattere più ristretto, può cioè riguardare solo alcune persone in particolare, come avviene nel caso della successione ereditaria. Questo però non modifica il senso della relazione esistente tra re e popolo, in quanto anche la successione ereditaria del re è considerata come ciò che antecedentemente il popolo ha costituito o accettato (P, XIX, 75). In ogni caso il fondamento del titolo adatto a governare sta sempre nelle mani del

popolo, per cui si può dire che l'eletto non riceve il regno dal padre defunto, ma, piuttosto, dalla consociazione universale (P, XIX, 90).

Anche in questo capitolo viene richiamata la funzione rappresentativa che hanno coloro che rivestono la funzione di sommo magistrato: questi infatti sostengono la parte e rappresentano la persona di tutto il regno e di tutti i sudditi (*gerunt vero et repraesentant ...personam totius regni, omnium subditorum et Dei, a quo omnis potestas* P, XIX, 98). Si tratta di quella rappresentanza tutelare o presidenziale, di cui si è fatta menzione, che non risolve in sé — in quanto rappresentato — il popolo, il quale rimane costituzionalmente organizzato di fronte al governante ⁽³⁾.

A proposito della funzione del sommo magistrato, viene richiamato anche Dio, dal quale deriva ogni *potestas*. Certamente nella concezione althusiana il compito di governare e amministrare il bene del popolo viene da Dio, ma ciò significa anche che è imposto dal diritto naturale e dalla razionalità propria della politica. Il richiamo a Dio, lungi dall'eliminare la funzione primaria del popolo, mostra piuttosto che il vero fondamento del comando non sta in un atto di mera volontà, né del re, e nemmeno del popolo. È infatti da ricordare che i due patti civili, di unione e di subordinazione, avvengono nell'orizzonte del terzo patto, quello con Dio, che obbliga il governante come pure il popolo ⁽⁴⁾. Ciò significa che entrambi i patti civili non possono essere concepiti come una mera convenzione o un compromesso tra due libere volontà, ma che la volontà che si esprime nella figura del patto, sia quella del magistrato che quella del popolo, è condizionata dalle leggi divine e naturali, e cioè dalla questione della giustizia. Tale vincolo, che non permette di considerare la volontà come libera e incondizionata, ci riporterà a considerare il tema della legge.

Che l'origine divina della *potestas* non mini la funzione primaria del popolo lo si può constatare in una serie di paragrafi in cui viene criticata la posizione di Barclay, il quale, sulla base dell'idea della sua origine divina, considera il potere del re come assoluto, tale cioè da richiedere obbedienza incondizionata, e non certo la possibilità per il popolo di controllare il re mostrandosi a lui superiore (P, XIX, 67). Althusius controbatte il ragionamento dicendo che, se ogni *potestas* viene da Dio (e ciò significa anche dalla ragione stessa e dal compito di

(3) Cfr. HOFMANN, *Rappresentanza-rappresentazione* cit., pp. 442-443.

(4) È da ricordare che il "patto con Dio", è presente non solo nella *Disputatio De Regno*, ma anche nelle edizioni della *Politica* (vedi il cap. I del presente lavoro, nota 18).

attuare la giustizia), ciò significa che da lui non deriva solo quella del re, ma anche quella degli efori; e sia il governo del re, sia la funzione del collegio rappresentativo hanno alla loro base la realtà politica del popolo: dunque vengono indirettamente da Dio e *direttamente* dal popolo (P, XIX, 68-69). Ciò viene precisato anche in relazione alla sottile distinzione che Barclay presenta tra l'elezione del re, che spetterebbe a Dio, e la sua costituzione (*constitutio*), che sarebbe demandata al popolo. Di contro, *eleggere* e *costituire* il re sono la stessa cosa, e per diritto delle genti spettano alla consociazione universale, in tutte le forme in cui questa si presenta (P, XIX, 103-104).

Questo significa che la necessità di istituire qualcuno che abbia il compito di governare, e l'obbligo conseguente di obbedire al suo comando, non solo non annullano, ma implicano la possibilità per il popolo di difendersi contro la forza e il sopruso, e dunque quel diritto di resistenza (per il quale si rimanda al capitolo XXXVIII), che è connaturato alla ragione e alla vita della società. E significa anche — e questo è essenziale per comprendere la natura dell'atto di governare — che non è concepibile il comando politico senza una funzione *ad esso superiore*, che lo controlli e lo costringa ad essere fedele alla sua natura.

3. *Governo e governamentalità.*

Già da quanto si è visto, si può comprendere che l'affermazione della necessità di un organo che sia superiore al governo non significa la sottomissione del sommo magistrato alla *volontà* o al *potere* del popolo. È al rispetto della legge che il popolo deve richiamare colui che governa, ed è in relazione ad essa che deve controllare il suo operato. Questa primarietà della legge viene affermata già nel titolo del cap. XXI: “La legge alla quale bisogna conformare l'amministrazione della repubblica”. Ma, prima di soffermarsi sul significato che ha la primarietà della legge, è opportuno osservare che, nei capitoli che seguono quello dell'istituzione del sommo magistrato e che riguardano il modo di governare, emerge un registro del ragionamento diverso da quello che nella presente lettura si tende, soprattutto, a mettere in rilievo, quello cioè dell'assetto costituzionale della consociazione universale, che risulta congruo con i principi della politica ravvisabili nel diritto simbiotico. In questa dimensione strutturale della politica si mostra la centralità della questione della giustizia, la pluralità della società, la dimensione di condivisione e cooperazione che la caratterizza, la necessità per la sua stessa esistenza di una funzione di governo, la

sottomissione di quest'ultima al controllo del popolo, mediante l'indispensabile funzione rappresentativa degli efori. Invece nel capitolo XXI e in quelli immediatamente successivi, l'attenzione è rivolta alle doti, all'esperienza, al senso del *kairos* e alla virtù che appaiono necessarie per governare, e inoltre alla conoscenza delle specificità del proprio popolo e del regno che il sommo magistrato deve avere. Riguarda dunque la specifica azione di governo, il *come* si governa.

È qui che si fa riferimento alla necessità della *prudentia politica*, come virtù necessaria per governare. Si può, a questo proposito, richiamare una lunga tradizione di pensiero, e in particolare la distinzione che c'è in Aristotele tra la scienza politica e la *phronesis*, come qualità necessaria all'uomo politico ⁽⁵⁾. Anche se un tale richiamo appare appropriato in relazione all'orizzonte di pensiero complessivo in cui si colloca la *Politica*, l'autore che è esplicitamente presente in questi capitoli è piuttosto Lipsius, che è citato fin dal momento in cui la prudenza politica è definita come "la capacità di comprendere e scegliere quello che bisogna fare o non fare in pubblico e in privato nell'ambito dell'amministrazione della repubblica" (P, XXI, 8). Mentre la considerazione che a chi governa sono indispensabili alcune qualità, competenze specifiche, esperienza e anche la virtù della prudenza appare coerente con la natura della scienza politica, nei capitoli qui considerati l'Autore si spinge a dare indicazioni pratiche su come si governa e a richiamare conoscenze che appaiono di altro tipo nei confronti di quella dimensione strutturale della politica che abbiamo ricordato. Si potrebbe dire che le considerazioni che sono qui presenti riguardano la *governamentalità*, cioè il modo in cui l'azione di governo può assolvere ai suoi compiti con efficacia, superando le diverse difficoltà che incontra. Può sembrare che ciò che viene in primo piano sia qualcosa come la conoscenza della psicologia delle masse. In ogni caso l'attenzione è rivolta al punto di vista di chi governa, mentre i governati sono qui considerati sotto l'aspetto per cui sono sottomessi al comando politico. Per questo alcuni studiosi, che hanno dato una particolare centralità a questi capitoli e all'influenza di Lipsius su

(5) Cfr. L. RUSTIGHI, *La scienza politica in Aristotele*, Carocci, Roma, 2024, che ravvisa il contributo della scienza politica in un sapere della costituzione, che è ben distinto da quella *phronesis* che è necessaria per governare. Sulla distinzione tra la scienza politica e l'ambito pratico in cui è necessaria la *phronesis* si veda. C. PACCHIANI, *Che cos'è la 'filosofia pratica'*, saggio introduttivo in D. VENTURA, *Giustizia e Costituzione in Aristotele*, Milano, FrancoAngeli, 2009, pp. 7-46.

Althusius, hanno finito per ravvisare nella *Politica* una concezione di tipo autoritario.

Per questo problema di natura governamentale è significativo che la difficoltà di amministrare e governare un regno sia, fin dall'inizio, avvicinata all'affermazione che "il volgo non è facile da governare" (P, XXI, 7): affermazione che mostra come qui si guardi ai governati non tanto per il significato che essi assumono nel quadro costituzionale che abbiamo delineato, ma piuttosto per le reazioni e i comportamenti che essi — il popolo concepito come volgo — tendono ad avere nei confronti del comando politico. Il fatto che si dica che alle difficoltà che incontra il governante possa porre rimedio la *scienza politica*, dalla quale si può imparare "come il sommo magistrato, ad ogni istante, debba muovere il timone della nave della repubblica", può far pensare che la scienza politica possa costituire una guida sicura per il compito che il governante ha nello svolgimento della sua funzione, al punto che la prudenza necessaria può sembrare in realtà risolta nel sapere e nelle norme che da questo si possono dedurre. Ma non è così: la scienza politica mostra la necessità delle doti necessarie a governare, della virtù della prudenza e dell'esperienza che è necessaria al nocchiero della nave della repubblica, ma non dà norme certe, che si tratti solo di mettere in pratica, risolvendo in anticipo il problema della scelta; insomma, offre linee di orientamento necessarie all'azione di governo, ma non risolve nella *teoria* il problema dell'azione di governo, che si colloca nella contingenza della prassi, e che richiede virtù, capacità ed esperienza.

In realtà è da tenere presente che in questo contesto si fa riferimento alla prudenza, che richiede intelligenza politica da una parte e capacità di scegliere ciò che si deve fare dall'altra. La stessa intelligenza politica comporta sia la dottrina, sia la pratica (P, XXI, 11), e dunque quell'esperienza che il governante acquisisce con la pratica e che non è prodotta dalla stessa scienza. Certo, anche lo spettro dell'esperienza comporta un momento conoscitivo, in quanto non si riduce a ciò che chi governa ha direttamente vissuto e provato, ma si allarga a quell'insieme delle vicende umane che emergono nelle opere storiche (P, XXI, 13). È da ricordare che la scienza politica di Althusius non si esprime in un processo logico coerente che si espone nell'ambito della pura teoria, ma ha come suo presupposto l'esperienza, come mostrano la rilevanza di quegli *exempla* che sono richiamati già nel titolo dell'opera

e l'ingente molteplicità di riferimenti storici che ricorrono continuamente nel testo ⁽⁶⁾.

Le conoscenze che appaiono necessarie per il governo della repubblica sono costituite dalla regola indispensabile per vivere e amministrare, dalla natura del popolo e dalla natura del regno (P, XXI, 15). In relazione a questi tre tipi di conoscenza si può osservare che, mentre la prima, e cioè il tema della legge, ha il suo posto all'interno del quadro strutturale delineato dalla scienza politica, invece la conoscenza della specificità del popolo e del regno in cui il sommo magistrato è chiamato ad operare, richiede una serie di nozioni ed esperienze che non appartengono alla scienza della politica ⁽⁷⁾. Ciononostante alcuni capitoli dell'opera sono dedicati all'analisi del comportamento del popolo (inteso come volgo, come massa), che il governante deve prevedere e da cui deve guardarsi, e ai modi più proficui per governare in modo tale da ottenere la cooperazione dei sudditi ed evitare il conflitto. Si tratta di conoscenze ricavate dall'esperienza e dall'osservazione empirica che sono da tenere presenti nell'uso prudenziale della ragione da parte di colui che governa. Il fatto che siano inserite nell'esposizione della *Politica*, pur non essendo congruenti con lo statuto logico del ragionamento teso a illuminare gli elementi fondamentali che caratterizzano la consociazione, la sua costituzione e la finalità del governo, mostra quanto pressante sia nell'opera l'interesse pratico per un governo della repubblica che sia buono ed efficace.

Nell'introdurre il capitolo dedicato alla natura e al modo di essere del popolo (P, XXIII, *De natura et affectione populi*) vien subito precisato che qui per "popolo" si intende "la massa indifferenziata della plebe", mentre per "corpo consociato" si intendono i membri del regno uniti in un solo corpo, cioè propriamente quel *popolo* che è stato trattato nei capitoli precedenti. Questo è da tenere ben presente: la considerazione dei comportamenti della massa dei governati, o meglio dei governati come massa, non permette di identificare il *popolo*

⁽⁶⁾ Della pratica e della sua rilevanza per la funzione di governo si parla anche nel capitolo XXVI, dedicato all'esperienza del sommo magistrato e alla necessità della capacità di scelta; anche in questo caso, all'esperienza che viene dalla propria pratica e che si acquisisce direttamente, viene accostata quella che deriva dagli exempla, e dunque dalla pratica fatta da altri (P, XXVI, 1). Gli *exempla* e la pratica esprimono con evidenza insegnamenti utili all'agire di chi governa e risultano perciò più utili che i precetti (P, XXVI, 2).

⁽⁷⁾ Si tratta di quei *theoremata contingentia* di cui si parla nella prefazione all'edizione del 1603 (si veda P, p. 203, e il capitolo I del presente lavoro, pp. 23-24).

implicato dalla natura stessa della repubblica, che è costituito da una serie di istituzioni (consociazioni) all'interno delle quali i cittadini concretamente agiscono. Mentre *questo popolo* corporato, nella sua espressione costituzionale, costituisce la grandezza totale e primaria della politica, il comportamento delle masse comporta, invece, un tipo di considerazione diversa, che assume un altro significato all'interno della scienza della politica.

In quest'ottica si ha una definizione schematica della diversità dei popoli a seconda del luogo che abitano, settentrionale, meridionale, montuoso, valligiano, desertico, fertile, ecc. Si tratta di definizioni che possono sembrare semplicistiche al lettore contemporaneo ⁽⁸⁾ e che, in ogni caso, hanno uno statuto descrittivo e assertivo diverso dal carattere argomentativo proprio di quelli che appaiono come gli elementi fondamentali della politica. Di un tenore analogo alle riflessioni sulle diverse nature dei popoli è la descrizione dei difetti attribuiti al popolo, di cui il magistrato deve essere avvertito. Da questo punto di vista il popolo è considerato pavido, scontroso, invidioso, insofferente, turbolento, sedizioso, instabile, incostante, avido, ecc. Di tutte queste tendenze, che si possono riscontrare nelle reazioni della massa dei sudditi, il sommo magistrato deve essere consapevole, in modo da evitare i pericoli che ne possono derivare per la stabilità e per la stessa sopravvivenza del regno, così come deve essere attento ad evitare gli adulatori e gli uomini malvagi, avvalendosi invece del contributo dei coloro che sono buoni e dotati di virtù, i quali possono essere vantaggiosi per il bene comune (P. XXIII, 39 ss.).

Lo stesso registro di pensiero che è attivato nella riflessione sulle reazioni della massa nei confronti del governo si ritrova anche nei capitoli XXIV e XXV, dedicati alla modalità più proficua in cui il magistrato può esercitare la sua funzione di governo, e al modo in cui può consolidare la sua autorità agli occhi dei sudditi. Il primo tratta della duplicità di aspetti che può assumere il governo, quello mite e benevolo nei confronti dei sudditi, e quello invece che viene esercitato con protervia e volontà di dominio. I due possibili atteggiamenti del

⁽⁸⁾ Queste riflessioni, tuttavia, mostrano la consapevolezza della rilevanza che hanno i costumi per il comportamento degli uomini e delle società. Considerazioni analoghe sui diversi caratteri dei popoli sono presenti anche nella *Republique* di Bodin, in particolare nel capitolo 1 del libro V, (trad. it. Utet vol. III, pp. 25-90). La divisione dei caratteri dei popoli secondo fattori climatici è per altro già presente nella *Politica* di Aristotele, VII, 6, 132 b, 20 sgg.

magistrato suscitano due diversi comportamenti da parte dei sudditi, uno di gradimento e di disposizione all'obbedienza e alla cooperazione, e l'altro di rifiuto e di opposizione (P, XXIV, 15). Si può notare come, nel contesto di questa trattazione, ci sia la consapevolezza, quasi machiavelliana, della tendenza intrinseca a chi governa, in quanto esercita il comando, a dominare, così come dell'inclinazione da parte dei sudditi a sottrarsi al comando e a non voler essere dominati. A causa di queste tendenze insite nella relazione stessa tra chi governa e chi è governato, ci si preoccupa di dare consigli al magistrato per una modalità di esercizio del governo che sia accettabile e gradevole per i sudditi, evitando invece quei comportamenti che suscitano indignazione e opposizione. In questo modo il governo può più efficacemente raggiungere il suo fine e nello stesso tempo essere più saldo e duraturo. Anche qui è costantemente presente il riferimento esplicito alla lezione di Lipsius.

Credo però che le indicazioni contenute in questi capitoli e la stessa rilevanza conferita a Lipsius non possano essere considerate a prescindere dal quadro complessivo che si delinea nella *Politica*, quasi risiedesse in esse il significato complessivo del pensiero politico althusiano, che verrebbe ridotto a un modo autoritario e verticistico di intendere la politica e il governo ⁽⁹⁾. Non è sulla base della tendenza di chi governa a dominare e dei sudditi a sottrarsi al comando che si può intendere la natura del governo e della politica. In questo tipo di riflessioni si può ravvisare una preoccupazione di tipo *governamentale*, diretta al problema della funzionalità e della riuscita effettiva dell'azione di governo. Ma una tale preoccupazione non è isolata, sufficiente e decisiva per intendere il significato della politica: essa può essere intesa solo alla luce del significato che il principio di *governo* ha nel quadro costituzionale che nell'opera si dispiega e nella priorità della

⁽⁹⁾ Questa, ad esempio, è la tendenza di M. BEHNEN, *Herrscherbild und Herrschaftstechnik in der "Politica" des Johannes Althusius*, « Zeitschrift für Historische Forschung », XI (1984), pp. 417-472, sp. p. 419, che ravvisa in Althusius una teoria del comando politico (*Herrschaft*), che da un lato sarebbe influenzata dal neostoicismo di Lipsius e dall'altro utilizzerebbe i teorici della ragion di stato, dando luogo ad una propria dottrina, nella quale al posto della ragion di stato verrebbe posto il Decalogo. Questo quadro viene per altro problematizzato dalla considerazione delle differenze che si pongono nella concezione della *Herrschaft* e della religione tra i due autori, si veda ID. *Herrschaft und Religion in den Lehren des Lipsius und Althusius*, in *Politische Begriffe und historisches Umfeld in der Politica methodice digesta des Johannes Althusius*, Hrsg. E. Bonfatti, G. Duso, M. Scattola, Harra-sowitz Verlag, Wiesbaden 2002, pp.165-184.

questione della giustizia che esso implica ⁽¹⁰⁾. Non è, dunque, la trattazione della massa dei governati presente in questo capitolo che permette di intendere il significato che il termine *popolo* assume nella concezione politica. Per una tale comprensione bisogna innalzarsi dal piano della *governamentalità* a quello del *governo*, che l'etimo stesso del primo termine già implica.

Se è corretto ravvisare nel testo althusiano la cospicua presenza di Lipsius ⁽¹¹⁾ in relazione ai *topoi* riguardanti il popolo e i suoi vizi, agli avvertimenti da tenere presente nella stesura e nella esecuzione delle leggi civili, e alla *prudential civilis* necessaria a colui che governa, ciò non permette tuttavia di considerare omogenee tra di loro le concezioni politiche dei due autori. La *majestas* di cui parla Lipsius ⁽¹²⁾ è qualità del principe ed è il corrispettivo dell'*auctoritas*, che è definita "impresa subditis, sive et exteris, opinio reverens de rege eiusque statu. Constat

⁽¹⁰⁾ Non si può qui non richiamare la riflessione di Foucault sulla governamentalità, che ha il vantaggio di porre in luce le modalità concrete di esercizio del dominio e contemporaneamente la dimensione dei governati, entrambi aspetti che il dispositivo legittimante del potere rappresentativo lascia in ombra e non permette di tematizzare. Tuttavia, se la direzione critica di Foucault è quella di una *politica dei governati* (vedi S. CHIGNOLA, *Governamentalità, forme di vita, soggettivazione* in Id., *Foucault oltre Foucault*, DeriveApprodi, Roma, 2022², pp. 133-170), la cui forma di soggettivazione consiste nel sottrarsi all'azione del governo o a perturbarla e ridefinirla continuamente, ciò comporta che il governo sia sempre presupposto come dominio (direi nella dimensione formale del *potere*). In questo modo il governo non viene pensato nella sua necessità e nella sua funzione; non a caso Foucault non ravvisa la presenza del governo nel pensiero greco, e non riesce a dare indicazioni per un governo diverso da quello che critica, un "governo [che] non implica né soggezione né accettazione globale" (cfr. FOUCAULT, *Est-donc important de penser?*, in *Dits et écrits*, II (1976-1988), Gallimard, Paris 2001², p. 999). Sui vantaggi teorici che produce l'introduzione foucaultiana del tema del governo, e insieme sulla consapevolezza che la nozione di governamentalità pone un problema che richiede di andare oltre quello che l'Autore ha pensato, si veda PP. CESARONI, *Pensare il governo: con Foucault, oltre Foucault*, in AA.VV. *Forme del potere e forme della soggettività*, University Press, Padova, 2018, pp. 50-58. Per pensare veramente la politica dei governati bisogna concepire un ordine politico in cui l'agire dei governati sia strutturale per la stessa azione del governo. È in questa direzione che risulta prezioso l'attraversamento del pensiero di Althusius, nel quale il governo appare indispensabile per la società, ma in un orizzonte in cui i governati non solo sono politicamente attivi e presenti *di fronte* al governo condizionandolo, ma rivestono anche una funzione ad esso superiore. Per intendere questa lezione bisogna non ridurla ai capitoli della *Politica* che riguardano la *governamentalità*, e inquadrare questi capitoli nel contributo complessivo che Althusius offre per pensare la politica e concepire la costituzione plurale della repubblica.

⁽¹¹⁾ Si tratta di J. LIPSIUS, *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex*, Lugduni Batavorum, 1589.

⁽¹²⁾ *Ibid.*, lib. II, cap. XVI.

ex admiratione & metu”⁽¹³⁾, e dunque riguarda — in una considerazione quasi di psicologia politica — il modo in cui i sudditi percepiscono il rapporto di inferiorità e di ubbidienza nei confronti del principe. Ben altra cosa è quella *majestas* che compete al regno e dunque al popolo nei suoi membri riuniti, di cui si parla nella *Politica* e già nel *De regno*. Se è vero che il modo in cui Althusius tratta dei vizi del popolo mostra l’influenza di Lipsius, dal quale è ripresa anche l’indicazione del triplice modo in cui il magistrato deve conoscere la natura del popolo per ben governarlo⁽¹⁴⁾, tuttavia non è la figura del *vulgus* o della *plebs* ad esprimere il significato e il ruolo che il popolo riveste nella *Politica*: questo significato non si risolve nella descrizione dei comportamenti che gli uomini hanno in una dimensione di massa, ma è ravvisabile nel ruolo costituzionale che ha la pluralità del popolo e nella sua capacità di azione⁽¹⁵⁾.

4. La supremazia della legge sul governo.

Il primo elemento che il sommo magistrato deve tenere presente e conoscere è, come si è visto, la legge. A questo proposito emerge uno degli aspetti più rilevanti della scienza politica. Se fin dall’inizio la funzione del governo è apparsa come un elemento determinante la politica, assieme a quello della comunione dei beni e della cooperazione, allora risulta indispensabile comprendere l’essenza e il senso proprio di questa funzione, come si è cercato in precedenza di fare.

⁽¹³⁾ *Ibid.*, lib. IV, cap. IX.

⁽¹⁴⁾ Il magistrato deve conoscere la natura e il carattere di tre popoli: del proprio, del confinante e del popolo in generale (*Pol.* XXIII, 15; passo questo già presente nella prima edizione della *Politica* (cfr. ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata*, Ex officina Christophori Corvini, Herborn 1603, cap. XVIII, p. 241).

⁽¹⁵⁾ La presenza di due concetti diversi di popolo nel lessico althusiano è messa in luce anche da P. J. WINTERS, *Die Politik des Althusius und ihre zeitgenössischen Quellen*, Verlag Rombach, Freiburg i.B. 1963, p. 218. Ingravalle ravvisa ben quattro significati che il termine di *populus* (ricorrente per ben 475 volte) assume nella *Politica*: 1) come complesso degli *ordines*; 2) come *ordo* dei non nobili; 3) come *turba*; 4) come città sprovvista di magistrato (cfr. F. INGRAVALLE, *Populus*, in *Il Lessico della Politica* cit., pp. 265-276). Mi pare sia da osservare che la riflessione sull’impossibilità del popolo di autogovernarsi non faccia tutt’uno con la sua considerazione come massa. Infatti è lo stesso popolo inteso nel quadro costituzionale come l’unione dei “corpi consociati” che, come abbiamo visto, non può autogovernarsi, e questo proprio per lo stesso motivo per il quale mantiene una presenza organizzata superiore a colui che governa, in quanto cioè costituisce l’espressione rappresentativa della totalità plurale.

Uno degli aspetti fondamentali che caratterizzano la nozione di governo è la sua dipendenza dalla legge. Un governo, per essere tale, cioè per rispondere alla sua natura, deve essere sottomesso alla legge, al punto che il re, o sommo magistrato è denominato come “la legge vivente” (P, XXI, 16,17). Il riferimento a Cicerone e indirettamente ad Aristotele giustifica il richiamo al modo in cui governo e legge sono legati necessariamente tra loro nel pensiero del filosofo greco ⁽¹⁶⁾. In effetti egli considera come costituzione migliore quella in cui è la legge a governare, e ciò appare così essenziale per la vita della *polis*, che egli condivide con Platone il giudizio che se questo non avviene non si ha veramente una costituzione (*politeia*). Di conseguenza, quando la forma di governo democratica viene concepita in modo tale che siano le deliberazioni popolari — cioè la volontà del popolo — ad essere la sola guida del governo (una delle forme peggiori, per Aristotele, di democrazia), allora si può dire che non è più nemmeno una forma di costituzione ⁽¹⁷⁾. Dire che devono essere le leggi a governare, non significa che non ci sia qualcuno o una parte della *polis* ad esercitare l'*arché*, ma piuttosto che il comando politico non è affidato all'arbitrio della volontà, ma deve essere orientato dalle leggi. Senza addentrarci nel difficile compito di chiarire cosa siano i *nomoi* in Aristotele, possiamo dire che essi non sono definibili come il comando di un soggetto, il prodotto della mera volontà. Le leggi sono piuttosto le norme, scritte o non scritte, che regolano la vita della *polis* e possono essere prodotte da un'istanza legislatrice, ma anche essere il frutto dei costumi e delle abitudini di una comunità: in ogni caso hanno a che fare con la ragione e con i costumi, che devono essere tenuti costantemente presenti ⁽¹⁸⁾.

È proprio perché il buon governo dipende dall'osservanza delle leggi che non è possibile identificare una forma di governo come la migliore. Non la determinazione del soggetto che governa a far sì che il governo possa essere considerato *buono*, ma il *modo in cui si governa*. Il governante esercita, certamente, superiorità nei confronti dei governati e anche comando, ma tuttavia dipende, a sua volta, dalla costituzione della città nel suo complesso e dai *nomoi*. Se si vuole determinare

⁽¹⁶⁾ Vengono qui riprese alcune considerazioni contenute in “La democrazia alla luce della storia concettuale”, Capitolo I di RD, pp. 36-37.

⁽¹⁷⁾ Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, IV, 4, 1292 a 32-38.

⁽¹⁸⁾ Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, III, 16, 1287 b 5-6 (cfr. D. VENTURA, *Giustizia e costituzione in Aristotele* cit., p. 80).

l'orizzonte in cui Platone e Aristotele concepiscono la funzione di governo, si può dire che la funzione delle leggi, cioè delle regole comuni a cui attenersi nella vita della *polis*, mostra il ruolo che la ragione svolge per la prassi e per la politica, e dunque il ruolo determinate che ha la questione della giustizia. La filosofia pratica mostra come sia imprescindibile la giustizia per il costituirsi e il mantenersi di una comunità politica, ma la determinazione delle regole di giustizia è compito concreto e contingente proprio di ogni comunità. Il fatto che ciò che è giusto non sia riducibile ad una razionalità formale e non sia oggetto definito una volta per tutte dal sapere, mostra che si tratta di una idea che, proprio perché *utopica* — nel senso letterale, che non ha un luogo, una realizzazione compiuta una volta per tutte, nemmeno nel futuro ⁽¹⁹⁾ — opera continuamente nella prassi: è reale proprio in quanto eccedente, e senza la sua eccedenza non è pensabile la prassi ⁽²⁰⁾.

È l'eco di questo modo di intendere la legge che è ancora presente in Althusius, e non certo quella legge intesa come comando legittimo che caratterizza la figura moderna del *potere legislativo* ⁽²¹⁾. Qualcosa come un *potere legislativo* e, dunque, un organo legittimo che produce la legge la quale, essendo giusta *in quanto tale*, richiede *sempre* obbe-

⁽¹⁹⁾ Al contrario dell'utopia moderna, che invece si oppone allo stato di cose presente ponendo nel futuro una forma determinata, considerata di per sé buona e da realizzare.

⁽²⁰⁾ Per una analisi di tipo epistemologico della scienza politica aristotelica, cfr. RUSTIGHI, *La scienza politica in Aristotele* cit.

⁽²¹⁾ La dipendenza del governo dalla legge è tutt'altra cosa da quello che avviene nelle moderne costituzioni democratiche. In queste la legge coincide con il comando del soggetto collettivo, con l'espressione della volontà generale: è nel potere legislativo che si esprime il comando, cioè il potere legittimo, in quanto rappresentativo. La dipendenza del governo dalla legge, in questo caso, significa che il governo ha la sua giustificazione in quanto esegue la legge, cioè il comando che è attribuito al popolo, il quale appare come l'unico soggetto che è legittimato ad esprimerlo. Il governo diventa il momento esecutivo del potere, che risale, attraverso il processo della rappresentanza, alla volontà dei cittadini. In questo dispositivo l'elemento decisivo è costituito dalla volontà. In questo modo è intesa nelle moderne costituzioni la sovranità del popolo, con l'aggiunta degli istituti che si ispirano alla democrazia diretta come il *referendum*. Radicalmente diverso è il quadro che si presenta in Althusius, nel quale la legge ha carattere razionale e oggettivo, e lungi dall'essere un comando prodotto dalla volontà, consiste in una regola che eccede la volontà e la condiziona, pone ad essa degli obblighi. Perciò il governo viene condizionato dai contenuti in cui si determina la giustizia e non dal comando del popolo. Nella concezione che emerge nella *Politica* non è pensabile qualche cosa come il *potere legislativo* (vengono qui riprese alcune considerazioni contenute nel paragrafo "La legge e l'inconcepibilità di un potere legislativo", contenuto nel capitolo dedicato ad Althusius in RD, pp. 269-273).

dienza, appare inconcepibile in questo contesto, e certamente non può essere ravvisato nel collegio rappresentativo degli efori, che qualcuno potrebbe essere tentato di accostare, per quanto riguarda le sue funzioni, ai moderni Parlamenti. Il termine di *legge* è usato nella *Politica* in una pluralità di modi diversi, ma il suo significato generale e primario è quello di regola che obbliga la condotta degli uomini. Non si tratta di un comando prodotto dalla volontà di un soggetto, ma, al contrario, di ciò che vincola la volontà di *tutti* gli uomini. *La legge non è il prodotto della volontà, ma ciò che condiziona la volontà*, la quale, *in quanto tale*, non è *libera*, nel senso che si suole attribuire a questo termine, cioè incondizionata e autoreferenziale.

Legge è, innanzitutto, quella presente nelle tavole del Decalogo, che costituiscono il fondamento ultimo degli obblighi che l'uomo ha. Ma è da tenere presente che l'amore per il prossimo formulato nella seconda tavola coincide con la legge naturale, quale è colta dalla ragione. È la legge, intesa in questo senso, che prescrive al magistrato il modo di amministrare — che deve essere giusto e diretto al vantaggio della consociazione — e ai sudditi la regola per vivere (P, XXI, 17) ⁽²²⁾. La legge è dunque quel vincolo superiore di giustizia all'interno del quale sono da concepire gli stessi patti civili e che è confermato dal patto con Dio. Se è vero che in queste pagine, come del resto nel capitolo X, ci si riferisce ai comandamenti del Decalogo, ciò non ha, tuttavia, il significato di una *fondazione* della politica da parte della religione. Si deve certo riconoscere che la religione costituisce un elemento fondamentale di quell'*ethos* collettivo della società che condiziona l'agire politico, come si può notare, ad esempio, dal richiamo alla prima tavola del Decalogo. Ciò, tuttavia, non contrasta con il ruolo che ha la ragione nella scienza politica: la spinta a fare ciò che è giusto e a condannare il delitto, infatti, nasce dalla stessa natura dell'uomo e della vita in società, come d'altronde afferma il passo richiamato di Cicerone (P, XXI, 19).

L'identificazione dei comandamenti con il risultato stesso della ragione emerge in particolare nel riferimento alla seconda tavola del Decalogo, dove sono contenuti «i precetti riguardanti una vita giusta,

⁽²²⁾ Per quanto riguarda il sommo magistrato, la sua amministrazione deve consistere nel « curare, trattare, gestire e difendere i diritti di sovranità, cioè gli affari e i beni del regno e dei sudditi ». Il comando che è richiesto da tale amministrazione « altro non è che provvedere e servire al vantaggio altrui, come i genitori comandano ai figli e l'uomo alla donna » (XXI, 2).

civile e politica” (P, XXI, 23). Infatti questi impongono il rispetto e l'amore per il prossimo, cioè quella concordia e cooperazione che appaiono propri dell'uomo in quanto *simbiotico*, che mostrano, cioè, come egli non possa essere inteso se non in *relazione* con gli altri. Si può allora ben comprendere che i comandamenti del Decalogo facciano tutt'uno con la razionalità di una politica che si definisce mediante il termine di *simbiotica*, e che delinea un complesso disegno costituzionale, nel quale le relazioni e la dimensione della *koinonia* sono costitutive e decisive. Essi appaiono consonanti con quella duplice legge del *diritto simbiotico* che si presenta all'inizio della *Politica*.

Un'accezione ulteriore del termine *legge* è costituita dalla *legge fondamentale* del regno. Non si tratta degli *jura majestatis*, che sono connaturati alla stessa esistenza di una società politica, cioè di una repubblica, al punto che senza di essi non esiste nemmeno la consociazione universale. Invece, la legge fondamentale del regno può, in alcuni casi, anche essere assente. Tuttavia la sua presenza è rilevante per intendere la compiuta organizzazione di una realtà politica, proprio in quanto è anteposta alla stessa elezione del sommo magistrato. Essa altro non è che “l'insieme dei patti grazie ai quali più città e provincie si sono unite e hanno consentito a creare e difendere la medesima repubblica” (P, XIX, 49). A tale legge il magistrato è sottoposto, e ciò significa che è sottomesso alla costituzione della repubblica, cioè al modo in cui è costituita e all'insieme dei membri che la costituiscono. Anche in questo caso la legge non è l'espressione di un comando, il prodotto della mera volontà, ma invece il risultato di quel *comune* che membri diversi, città e province, hanno riconosciuto con i loro patti, dando luogo ad un corpo unico. Si può dire che tale legge esprime la *costituzione* del regno, nel suo aspetto materiale e insieme anche ideale (diritti, regole di giustizia, costumi). Essa è sancita dal popolo, che la impone al sommo magistrato, ma ciò non significa che sia il prodotto della sua mera volontà.

5. *Le leggi civili.*

Infine abbiamo un'altra accezione della legge. Accanto alla *legge comune* espressa dalle tavole del Decalogo, c'è la legge *propria*, istituita dal sommo magistrato sulla base di quella comune (P, XXI, 30 ss.). È la stessa funzione di amministrazione dello *jus majestatis* a comportare la necessità delle *leggi civili*, che, come si afferma all'inizio della trattazione del diritto secolare di maestà e, dunque, della consociazione

universale, sono affare (*negotium*) del re (P, X, 1), cioè di colui che governa, il cui primo compito è quello della promulgazione delle leggi. Che il compito (*officium*) di istituire e fare eseguire tali leggi sia attribuito al sommo magistrato, come si è visto, è affermazione spesso ripetuta, anche se, per comprendere il significato pieno di tale attribuzione, è da osservare che è accompagnata dalla considerazione della necessità del *consenso* del popolo, specificatamente degli ordini, *optimum et statuum imperii* (P, XXIX, 4). Se si tiene presente che gli *jura majestatis* consistono nell'amministrazione della giustizia e in tutte quelle azioni e quei mezzi che sono necessari per la vita della comunità (battere moneta, regolare i commerci, imporre le tasse, ecc.), si comprende che, affinché essi trovino realizzazione, occorrono decisioni, prescrizioni e obblighi, come pure che tali obblighi siano fatti rispettare. L'istituzione della legge, in questo senso ristretto di *legge civile*, come pure l'esecuzione di essa, è compito di colui che governa: tali leggi, infatti, altro non sono che i comandi necessari a governare.

Anche se sono prodotte dalla volontà di chi governa, le leggi civili sono, tuttavia, sottoposte alla legge comune; devono rispondere al compito di dare determinazione contingente, in relazione alla diversità delle situazioni storiche e dei costumi, alle regole generali espresse dal Decalogo e dalla politica simbiotica. Ad esempio, se è la legge comune ad esprimere la necessità che per la vita della società sia necessario che i malvagi vadano puniti, è la legge civile a definire quali siano i delitti, quali pene debbano essere imposte ai delinquenti e quale entità debbano avere. Tutto ciò varia a seconda dei momenti storici, dei bisogni specifici che hanno le diverse società, delle circostanze diverse, e dei diversi costumi (P, XXI, 33). Le leggi civili mostrano di dipendere da una legge che ha carattere razionale ed è vincolante per ogni società, e, nello stesso tempo, di dover tenere conto della specificità della situazione concreta. È proprio la necessità di esprimere la legge generale nel modo più utile, efficace e adatto alla specificità della situazione a richiedere che colui che ha il compito di governare eserciti la *prudenza*, abbia conoscenza del proprio popolo e del regno e il senso dell'opportunità. Solo conoscendo l'indole, le inclinazioni, le propensioni specifiche del proprio popolo il magistrato può istituire le leggi utili a governare e tali da favorire l'osservanza delle leggi da parte dei governati (P, XXIII, 19-20).

Nel caso delle leggi civili si può certamente dire che esse coincidono con il comando (di colui che governa, dunque sono atti di governo), ma dal momento che devono essere guidate dalla legge

comune, esse non smentiscono ma, al contrario, implicano quel significato primario di legge, secondo cui essa non è il prodotto della volontà di un soggetto, ma, invece, la regola che vincola la volontà e dirige il comportamento. Che alla legge generale, come pure alla legge fondamentale del regno, si debba conformare l'azione di governo, non è un imperativo affidato solamente alla buona volontà del magistrato, in quanto anche per le leggi civili è necessario il *consenso* del popolo. Dunque, è vero che in questo caso la legge è un comando prodotto dalla volontà di colui che governa, che ne porta la responsabilità, ma non si tratta del semplice prodotto della sua volontà. Infatti è sempre prevista la presenza organizzata del popolo attraverso il collegio rappresentativo, che, oltre ad esercitare il controllo, deve anche esprimere il suo consenso. Ne consegue che le leggi civili non comportano *automaticamente* l'obbedienza, a causa del fatto che provengono da colui che è stato istituito dal popolo a questo scopo, ma possono — anzi *devono* — essere giudicate in relazione ai loro contenuti: quando esse si discostano o contraddicono la giustizia implicata dalla legge comune, come avviene nel caso della tirannia, ad esse ci si deve opporre.

Il quadro che si delinea è ancora quello di una istanza di governo, a cui compete il comando politico (e perciò la statuizione delle leggi civili) e un organo superiore che ha la funzione del controllo e del consenso, e perciò ha anche la possibilità del dissenso. Non si può per altro scambiare la necessità del consenso del popolo con il fatto che esso, attraverso l'assemblea rappresentativa, sia in realtà il soggetto che ha il compito di fare le leggi civili. Se fosse lo stesso popolo a fare la legge civile, verrebbe a mancare la possibilità di ravvisare una istanza organizzata costituzionalmente che possa giudicare se la legge è giusta o ingiusta. Inoltre sarebbe assurdo pensare al diritto di resistenza del popolo nei confronti del comando politico, dal momento che proprio esso ne sarebbe l'autore. Verrebbe, in definitiva, persa quella dualità tra il soggetto che esprime il comando e quello che lo controlla che è costitutiva del quadro della *Politica* di Althusius, in modo tale non solo da distinguerlo nei confronti dell'orizzonte della sovranità moderna, ma anche da giustificare la sua opposizione a Bodin.

È poi da tenere presente che chi governa non governa da solo. È, infatti, significativo che la *prudenza*, virtù considerata da una lunga tradizione di pensiero necessaria per governare, non sia attribuita solo al magistrato. Infatti alla prudenza *propria*, attribuibile alla singola persona, è accostata anche la prudenza mutuata da altri (P, XXVII, 1).

È quella di cui si può avvalere il magistrato grazie al contributo di coloro che esprimono il *consilium* relativo all'attività di governo. Tutto il capitolo XXVII è dedicato ai consiglieri del sommo magistrato. In questo capitolo si può ravvisare la rilevanza che il ruolo del consiglio ha per l'azione di governo, dovuta al fatto che "più individui insieme hanno più facilità ad investigare e a giudicare che non da soli" (P, XXVII, 53) ⁽²³⁾. E ciò vale a tal punto che è più tollerabile per la repubblica la situazione in cui ci siano un principe cattivo e dei consiglieri buoni, piuttosto che il contrario. Infatti, un solo malvagio può essere corretto da più buoni, mentre il contrario avviene con maggiore difficoltà" (P, XXVII, 34, 12).

Tale tema del *consilium* investe evidentemente la funzione di quell'istanza rappresentativa che si manifesta in tutti i livelli consociativi e che accompagna la funzione di guida e di governo. Infatti la funzione di consigliere non dipende solo dalle qualità individuali di saggezza, esperienza e sapere, ma anche dal fatto di rappresentare le diverse parti del popolo. Infatti è opportuno che i consiglieri vengano presi "anche dal popolo o plebe, e da tutti gli ordini o stati del regno, affinché un solo ordine e stato non stabilisca (*decernat*) qualcosa a pregiudizio o in odio di un altro stato". E l'esempio che viene richiamato è quello della presenza della plebe nel senato del popolo romano accanto a patrizi e cavalieri (P, XXVII, 34). E ciò vale anche per le diverse provincie, che devono essere tutte attive nella loro opera di consiglio, e non deve esserne privilegiata qualcuna a scapito delle altre (P, XXVII, 35). In tali indicazioni si può riscontrare che la funzione del consiglio è propria degli organi collegiali della consociazione nei suoi diversi livelli: del senato nella città, del collegio degli ordini nella provincia e del collegio degli efori nella repubblica ⁽²⁴⁾. È contemporaneamente anche richiamato l'orizzonte federale, che richiede la presenza attiva nel complessivo processo di governo di tutte le parti della repubblica, e non delle più potenti e più grandi a scapito delle altre.

Il fatto che gli efori siano "consiglieri del sommo magistrato" (P, XXVII, 34), mostra che la loro funzione non consiste solo nel controllo,

⁽²³⁾ In questo modo viene ribadita quella rilevanza del *plethos*, che già è stata evidenziata.

⁽²⁴⁾ È a ricordare che la rilevanza del consiglio che viene dagli efori è esplicitamente affermata (P, XVIII, 66-67) e che gli efori sono quelli speciali, che governano le consociazioni pubbliche minori, e quelli generali, che svolgono al livello del regno le loro funzioni, tra le quali c'è appunto quella di consigliere (XVIII, 110).

azione che si manifesta solo successivamente all'atto del governo, ma anche nella cooperazione, mediante il consiglio, al processo di governo. La funzione consultiva può apparire accessoria e irrilevante solo a chi è condizionato dalla razionalità moderna della sovranità. In questo caso assume una connotazione non solo limitativa, ma anche negativa, in quanto colui che può *solo* consigliare, significa che non può decidere, e quindi, non è colui che ha il potere politico. Nel caso della *Politica*, invece, il consiglio spetta al soggetto che può giudicare, e che dunque ha una dimensione superiore, nonostante venga anche qui ribadito che colui che ha il compito di consigliare non ha, certamente, la possibilità di decidere e di esprimere il comando (*imperium*) (P, XXVII, 17). Infatti il principe deve consultarsi con molti su ciò che è necessario fare, ma con pochi, o con sé solo su ciò che intende fare, a riprova che è lui che ha la funzione di decidere (P, XXVII, 55). Insomma, come già è emerso nella critica a Bodin, che considera la presenza degli efori un pericolo per la *potestas* del principe, per Althusius la presenza attiva dell'organo rappresentativo, che è non solo utile, ma indispensabile per il sommo magistrato, non ne mina la funzione di governo, in quanto non si tratta di *poteri* accostati e confliggenti tra di loro, ma piuttosto di due funzioni radicalmente diverse ed entrambe necessarie all'esistenza della repubblica (25).

6. *L'amministrazione della giustizia.*

Si può dire che la giustizia costituisca la categoria fondamentale della *Politica*, come mostra anche il suo ricorrere continuo nel testo (26). L'agire è una dimensione costitutiva dell'uomo, al punto che nella prassi egli realizza la sua natura. Tale idea sta alla base della lode che fin dal primo capitolo Althusius rivolge alla vita attiva (P, I, 24-25), riprendendo quella rilevanza della *prassi* che, come dice Aristotele, non ha un fine al di fuori di sé, come la *poiesis*, che è diretta alla produzione di un oggetto, ma in sé stessa, in quanto in essa l'uomo si realizza. E la prassi è intrinsecamente politica, in quanto ha luogo nella relazione con gli altri. Non a caso viene citato l'incipit della *Politica* di Aristotele,

(25) Cfr. P, XVIII, 69-70. Tutto ciò mostra come non sia possibile non solo intendere queste due funzioni come due poteri, ma, conseguentemente, come non si possa parlare, in relazione al pensiero politico di Althusius, di *sovranità plurale* o di *sovranità divisa*.

(26) Sulla centralità della giustizia nella *Politica*, come pure sulle tradizioni che sono in essa richiamate, è da vedere L. BIANCHIN, *Justitia*, in *Il lessico della Politica* cit., pp. 203-214.

nella quale si mostra come l'uomo non possa esistere come isolato, al punto che si afferma che la *polis*, in cui culminano le relazioni tra gli uomini fino ad arrivare ad una comunità autosufficiente per una vita buona, esiste *per natura*, in quanto coincide con il compimento della natura dell'uomo (27).

Ma, come continuamente si dice, l'agire deve essere rivolto alla realizzazione della giustizia. Anche in questo caso Althusius si inserisce in una lunga tradizione, che parte da Platone e Aristotele, secondo cui tutto il pensiero politico è retto dall'idea della giustizia, che però non costituisce l'oggetto di un sapere teorico, in modo tale da poter dar luogo a norme da cui dedurre di volta in volta il comportamento da tenere. È vero che per agire giustamente bisogna guardare a quei punti di orientamento che sono determinati dalle leggi, ma è anche vero che da queste non si deduce un modo univoco e sicuro di agire nelle diverse situazioni in cui ci si trova. Occorre la virtù, la *phronesis*, mediante cui comprendere cosa sia meglio fare nella situazione concreta in cui si è. E l'agire giusto, come fine della politica, riguarda sia chi governa, sia i governati, i quali pure agiscono politicamente.

Anche il disegno costituzionale che giunge fino alla consociazione universale (28) può essere inteso come quello che maggiormente consente di attuare la giustizia. Ma non risolve di per sé la questione della giustizia, perché tale questione non può venire risolta mediante una *forma*, che sarebbe di per sé giusta, e dunque non tanto la migliore, ma l'unica prodotta dalla razionalità della scienza politica. L'agire giusto dipende dalla *phronesis* e dunque dal comportamento che si ha nel concreto dell'agire. Se si dovesse esprimere in un'estrema sintesi cosa caratterizza la razionalità della scienza politica althusiana, si potrebbe dire che, al fine di una vita giusta della (e nella) società, che richiede la *phronesis*, si presenta un quadro costituzionale caratterizzato dalle due dimensioni della legge simbiotica, della comunione e cooperazione reciproca — che implica una realtà plurale del popolo — e della

(27) ARISTOTELE, *Politica*, I, 1-2, 1252 a1-1252 b 35. Contestualmente viene anche citato il passo VII, 3, 1325 a 16 - 1325 b 32, dove la vita attiva è collegata al tema dell'*archein*, a riprova dell'intrinseco legame tra le due dimensioni della *koinonia* e dell'*arché* nella concezione della politica simbiotica che costituisce il nodo centrale del programmatico capitolo I. Nell'ultimo passo aristotelico citato alla vita attiva svolta in collettività, viene affiancata la pratica del pensare (*theoria*), che a maggior ragione, per Aristotele, ha in se stessa il fine e dunque realizza una buona prassi (*eupraxia*).

(28) Disegno non costruito da una teoria astratta, ma guardando appunto all'esperienza e alle *affectiones* della politica.

funzione di governo, che è tale in quanto sottoposto alle leggi. In un tale disegno della città la giustizia viene specificata dalla nozione di *aequitas* (e *aequabilitas*), che è connaturata ad una concezione plurale della realtà politica, e si oppone a quella *aequalitas*, che nella sua dimensione matematica si risolve in ingiustizia e rende impossibile l'ordine politico.

Ma c'è anche una accezione più ridotta del termine, che si riferisce a quell'amministrazione della giustizia che è compito primario del sommo magistrato, il quale, dovendo amministrare gli *jura majestatis*, che appartengono alla consociazione nel suo insieme, ha come primo compito quello di provvedere a ciò che è necessario per conservare la giustizia e la pace della repubblica. In relazione a questo compito spetta al magistrato l'attività di istituire le leggi civili (attività legislatrice, *nomothesia*) e quella di farle rispettare punendo i colpevoli: cioè di amministrare la giustizia (P, XXIX, 3) ⁽²⁹⁾. Le due attività, quella legislatrice e quella dell'amministrazione della giustizia, sono strettamente collegate tra loro, perché una legge che non ha esecuzione è una parola vuota, è come se non ci fosse (P, XXIX, 14). L'essere giusta della legge (civile) non dipende dal soggetto che la emana, ma dal suo contenuto, che deve essere orientato dall'equità ed essere utile al bene della repubblica (P, XXIX, 4-6). E per essere utile deve essere anche efficace e dunque adatta ai costumi del popolo, che sono diversi nei diversi regni, e anche all'influenza che ha la consuetudine nell'obbedienza alle leggi. Per questo bisogna introdurre con moderazione leggi nuove, e con attenzione alla situazione, al tempo, al luogo, alle circostanze. Insomma, la giustizia delle leggi non ha che fare con una determinazione astratta e teorica di ciò che è giusto, ma con la realizzazione al meglio della società concreta in cui sono istituite. E per questo non possono avere efficacia se non risultano adatte allo specifico del popolo a cui sono dirette. Sono questi aspetti a richiedere per l'attività di governo le capacità necessarie e la virtù della prudenza.

Il legame tra l'attività di governo e il concreto della situazione in cui si svolge viene ribadito nella raccomandazione al magistrato di muoversi in consonanza con le leggi fondamentali del regno e dunque con gli aspetti materiali e spirituali che sono propri della costituzione della repubblica. E anche in questo caso custodi della costituzione sono gli efori, sempre presenti con la loro attività di consiglio e controllo (P, XXIX, 9). La rilevanza dell'organo di controllo risulta anche dalla

(29) Cfr. BIANCHIN, *Justitia* cit., sp. pp. 212-214.

prevista possibilità dell'appello da parte di coloro che ritengono di essere stati ingiustamente danneggiati da una sentenza. E la sentenza ingiusta può provenire dal sommo magistrato o dai magistrati minori. Acquista perciò una rilevanza decisiva l'istituzione di un tribunale supremo per i processi di appello con la presenza anche degli efori (P, XXIX, 57-58) ⁽³⁰⁾. A maggior ragione se si tiene conto che l'amministrazione della giustizia riguarda non solo i rapporti e le contese tra suddito e suddito, ma anche quelle tra il magistrato e i sudditi (P, XXIX, 29). Allora si può dire che, anche dal punto di vista dell'amministrazione della giustizia, viene stabilita la responsabilità di colui che governa, ma nello stesso tempo la partecipazione del popolo mediante i suoi rappresentanti.

⁽³⁰⁾ Anche su questo aspetto si veda BIANCHIN, *Justitia* cit., p. 214. Per la funzione dell'ultimo appello, necessario a garantire che un membro potente della repubblica non opprime iniquamente degli innocenti con pretesti giuridici, si veda anche P, XVI, 8-10.

CAPITOLO VII

CONCORDIA E CONFLITTO. IL DIRITTO DI RESISTENZA

1. *La concordia: categoria della politica in una lunga tradizione di pensiero.*

Se la realtà politica è intesa come plurale — e tale è la consociazione a tutti i livelli, fino a quello più compiuto che consiste nella repubblica — risulta logicamente necessario che la *concordia* costituisca la categoria fondamentale e centrale. In questo modo Althusius si inserisce in una lunghissima tradizione di pensiero che si interrompe solo con la nascita della concezione moderna della sovranità. Tale tradizione ha un momento genetico fondamentale nel pensiero greco: se la *polis* è strutturalmente composta di parti, affinché essa sopravviva e possa assolvere il suo fine, è necessario che queste non confliggano tra di loro, ma cooperino insieme e si realizzino come parti di un tutto. Perciò alla base dell'agire politico sta l'amicizia (*philia*) e la concordia (*homonoia*) ⁽¹⁾, una concordia che coinvolge i cittadini e le parti della città tra di loro, ma che è necessaria anche tra chi governa e coloro che sono governati. È, infatti, da ricordare che già in Platone, per il quale la natura plurale della *polis* richiede non solo la cooperazione tra le parti, ma anche una funzione di governo e di guida che lavori al loro accordo, la concordia e il governo appaiono necessari per quell'idea di giustizia consistente nel *ta eautou prattein*, che richiede che ogni parte della città faccia ciò che le è proprio e che ciascuno realizzi il suo meglio.

⁽¹⁾ A questo proposito rimando ancora a "Parti o partiti? Pluralità e unità politica", in RD, sp. pp. 108-131. Per quanto riguarda il termine *homonoia*, G. CAMBIANO, *Conflitto e concordia nel pensiero di Platone, Aristotele e Machiavelli*, in G. CARILLO (a cura di), *Unità e disunione della polis*, Sellino editore, Avellino, 2007, pp. 245-273, fa presente che, mentre nella sua traduzione con *concordia* è il cuore al centro, nel termine greco è invece il *nous* (p. 255), che non indica però l'ambito di un sapere teorico, ma piuttosto quella ragione che è in atto nella prassi, che coinvolge la vita ed è necessaria alla città.

Il pericolo maggiore per l'unità e la vita della città è la *stasis*, e dunque la contrapposizione, l'antagonismo, il conflitto che porta alla guerra civile. Quando l'antagonismo si instaura nella relazione tra governanti e governati, la funzione di governo si trasforma in dominio, e la rivolta nei confronti del governo porta all'anarchia. La *stasis*, in quanto opposta alla concordia, è così contraria alla natura della *polis* che le forme di governo che tendono a realizzare l'interesse di una parte contro le altre, esercitando in tal modo dominio, non possono più, secondo Platone, essere considerate *politeiai*, ma piuttosto *stasioteiai*.

Anche in Aristotele — il cui pensiero ha una maggiore rilevanza per la tradizione di pensiero successiva — l'amicizia assume un carattere strutturale per la vita della *polis*. Diverse sono le forme di *koinonia* che caratterizzano le parti della città, e, dunque, anche le forme di amicizia, ma tutte hanno il loro posto in quella *koinonia politiké* in cui si esprime la politicità nella sua pienezza, in quanto si raggiunge l'autosufficienza: solo in essa è possibile la vita delle comunità particolari, che sono sue parti ⁽²⁾. Parimenti è necessario che giustizia e amicizia siano presenti nelle diverse forme di governo, in modo differente a seconda delle costituzioni e del diverso tipo di giustizia che queste implicano ⁽³⁾: se la relazione di amicizia viene totalmente a mancare, anche per Aristotele non c'è più, in senso proprio, *politeia*, ma *stasis*, che porta alla disgregazione della città. Perciò la *homonoia* è amicizia politica (*politiké philia*) su ciò che è utile alla conduzione della vita del singolo e della comunità. Invece la *stasis* appare come quel comportamento ingiusto che tende al dominio sugli altri ⁽⁴⁾; essa viene a negare la stessa natura politica dell'uomo e quella *koinonia* che permette alla diversità di risolversi in *symphonia*, così come note diverse danno luogo alla sinfonia musicale. Se la politica è guidata dalla questione della giustizia e richiede l'ordine delle parti nella *polis*, la ribellione e la discordia appaiono negare la sua stessa natura ⁽⁵⁾.

(2) Cfr. ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, VIII, 1160a 28-29.

(3) Cfr. ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, VIII, 1161a 10.

(4) Cfr. ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, IX, 1167b 15-16.

(5) Sul ruolo che ha la concordia nell'affresco del *Buon governo* di Lorenzetti e in Marsilio da Padova, si veda RD, pp. 120-127. Si è più volte osservato come il riferimento all'immagine del nocchiero appaia esplicativa del significato proprio della nozione di *governo*. A maggior ragione si può dire che, per la concezione politica di Althusius, rimane ancora illuminante l'immagine centrale del *Buon governo* di Lorenzetti. In questa, non solo appare decisivo il ruolo del *governo* della città (nella figura del Grande vecchio), ma risulta evidente la supremazia della legge e della *giustizia*. Ricordo infatti che, nell'affresco, dalla

Si può dire che il comportamento di contrapposizione, disgregazione e dominio di una parte nei confronti delle altre tende in realtà a negare la natura plurale della realtà politica. In questo caso la parte si fa *fazione*, che tende ad assolutizzarsi, negando insieme la sua natura di parte e l'articolazione plurale dell'intero. Non è possibile soffermarsi ulteriormente sull'orizzonte che questa tradizione di pensiero comporta. È utile, tuttavia, ricordare che anche Machiavelli, che fa del conflitto un momento rilevante e strutturale della politica, critica le lotte tra le fazioni della città di Firenze. La sua concezione della produttività del conflitto, a partire dalla storia di Roma, implica infatti la pluralità della realtà politica, una pluralità che si tende ad annullare quando il conflitto diviene lotta per il dominio e per la conquista delle cariche, portando alla rovina della città ⁽⁶⁾. La teoria degli umori aiuta a comprendere l'impossibilità di assolutizzare il conflitto nello stesso momento in cui se ne riconosce la natura strutturale: se il conflitto è teso alla eliminazione dell'altro, in questo modo lo stesso conflitto cessa e non appare più come strutturale. La tensione tra gli umori non può tradursi nell'affermarsi di uno di essi a scapito degli altri, perché in questo caso non c'è salute del corpo, ma malattia e morte. Se a una

figura della giustizia discende una corda che, attraverso la *concordia*, unisce tra di loro i cittadini, e arriva a fino a legare il polso del Grande vecchio. Ne risulta non solo che il comando politico appare sottoposto all'obbligo che proviene dalla legge e al controllo esercitato dai cittadini, ma che questi ultimi, come mostrano i copricapi diversi che indossano, non sono considerati come individui tra di loro uguali, ma rappresentano i corpi, le parti presenti nella città. Nell'immagine troviamo dunque riuniti alcuni degli elementi fondamentali che abbiamo ravvisato nella *Politica*: la giustizia, la supremazia della legge, la necessità della concordia, la pluralità della città, la rappresentanza intesa come *repraesentatio identitatis*, e la natura specifica della funzione di governo, che non può essere afferrata mediante il concetto di *potere*. A questo proposito, oltre alle pagine sopra indicate di RD, si veda, soprattutto, H. HOFMANN, *Immagini della pace ovvero della giustizia dimenticata*, tr. it. a cura di M. Bozzon, Mimesis, Udine 2024, compresa la *Postfazione*.

⁽⁶⁾ Questo mostra che in Machiavelli la valorizzazione del conflitto non fa di questo un concetto originario che possa essere identificato nella sua autosufficienza come l'essenza del politico: se ci può essere un conflitto produttivo e un conflitto distruttivo della realtà politica, significa che c'è bisogno di un più ampio orizzonte affinché esso assuma significato. Il conflitto, se è strutturale, non può portare all'eliminazione di una delle parti confliggenti, perché ciò farebbe cessare il conflitto stesso. Al di là di quanto propongono quelle concezioni che assolutizzano il conflitto contro l'ordine, e al di là del dispositivo della sovranità, che pone il conflitto come originario per escluderlo dall'ordine, conflitto e ordine nella concezione della politica non possono che essere pensati insieme (questo compito mi pare emerga anche dall'interessante lavoro di F. MARCHESI, *Geometria del conflitto. Saggio sulla non-corrispondenza*, Quodlibet, Macerata, 2020).

forma di conflitto che risulta distruttiva si può contrapporre un conflitto utile e produttivo per la vita della città, significa che nel secondo caso il conflitto non consiste nella negazione dell'ordine, ma è piuttosto una sua componente essenziale: in questo senso è *conflitto politico*.

Si è mostrato quanto la contrapposizione a Bodin aiuti a comprendere la specificità del contributo althusiano al pensiero politico; e tuttavia si è anche osservato che la contrapposizione avviene su un terreno comune, che non è quello della sovranità moderna, bensì quello in cui la politica è caratterizzata dalla pluralità della repubblica, che richiede la funzione unitaria del governo (7). Per questo Bodin è spesso citato nella *Politica*, non solo al fine di criticarlo, ma anche per mostrare i punti di concordanza e quelli in relazione ai quali Althusius accoglie la lezione di Bodin. Su questo piano comune si colloca anche la lode che Bodin rivolge alla giustizia armonica. Anche nella sua opera si può riscontrare l'affermazione della necessità dell'armonia e dell'amicizia politica, come in tutte le concezioni che concepiscono come plurale l'entità politica (sia questa *polis*, *civitas*, *respublica*) in cui gli uomini vivono in società tra loro. Si tratta di un comportamento che coinvolge tutte le parti della repubblica, ma che riguarda anche la relazione tra governante e governati. Per un autentico governo del principe, non è sufficiente che egli comandi mediante la costrizione della legge, ma è necessario che la legge sia efficace, e questo avviene solo se essa si adegua alla natura e ai costumi specifici del popolo. L'affermazione della necessità della concordia non comporta una concezione irenica e ingenua, nella quale sono eliminate le note negative, in quanto l'armonia non solo permette, ma anche richiede, per emergere con maggior risalto, che ci sia una qualche nota dissonante. Perciò anche pazzi, malvagi e corrotti sono presenti in un corpo politico, che tuttavia riesce ad essere armonico (8).

2. *Concordia e sedizione nella Politica.*

Althusius, pur con l'originalità della sua concezione e la complessità costituzionale che essa implica, si inserisce, tuttavia, in questa

(7) Si veda cap. IV, § 3.

(8) Cfr. BODIN, *Rep.*, libro VI, 6, nella trad. it. Utet, vol. III, pp. 631-632. Si veda a questo proposito P. SLONGO, *Accordare la république. Jean Bodin e la giustizia armonica*, di prossima pubblicazione in "Scienza & politica", che giustamente mette in luce la rilevanza dell'armonia e della concordia nella concezione politica di Bodin.

tradizione, che ha come elementi fondamentali la questione della giustizia, la pluralità della repubblica e la necessaria funzione del governo. Conseguentemente la categoria della *concordia* appare fondamentale per la politica, come mostra anche la ricorrenza assai frequente del termine, presente in quasi tutti i capitoli e spesso accompagnato da quello di *armonia* ⁽⁹⁾. Essa si impone necessariamente a causa non solo della natura plurale della consociazione, ma anche del gesto fondamentale del patto — e dunque dell'accordo su ciò che i membri diversi considerano *comune* — che è istitutivo per ogni consociazione. Se la repubblica, per poter esistere, deve inevitabilmente avere un'unità, sia pure caratterizzata dalla pluralità, in quanto è una consociazione di consociazioni, allora è necessario che tra le parti, pur diverse tra di loro, ci sia concordia e cooperazione. Se invece c'è disunione e discordia, ne deriva che l'unità della repubblica si disgrega ed essa perisce (P, XXXI, 2). E affinché ci sia unione bisogna che la condotta dei cittadini sia improntata dal “consenso” reciproco, dalla “pace”, intesa come agire virtuoso indulgente e amichevole nei confronti degli altri, e dalla “benevolenza”, cioè da un comportamento teso al bene non solo proprio ma anche degli altri e della comunità. Questo atteggiamento di concordia e di *philia* riguarda sia la relazione dei cittadini tra di loro, e cioè delle diverse parti o consociazioni, sia quella tra i governati e colui che governa (P, XXXI, 1).

Già nel programmatico primo capitolo dell'opera la concordia appare insieme come fine e condizione della vita politica; essa, mediante la necessaria funzione di guida e di governo, risolve la diversità in armonia. Questi due termini sono spesso congiunti tra loro: si può dire che l'armonia è il risultato di un agire orientato dalla concordia. Ed è da ricordare che la concordia, come l'armonia, deriva dall'accordo di elementi differenti, e dunque le due nozioni connotano un orizzonte di pensiero che riconosce la diversità tra gli uomini e che critica l'uguaglianza ⁽¹⁰⁾. Perciò la giustizia, come è stato ricordato, anche in

⁽⁹⁾ Sulla rilevanza di concordia e armonia nella *Politica*, sulla etimologia dei due termini, come pure sulle tradizioni in cui essi appaiono significativi, si veda AM. LAZZARINO DEL GROSSO, *Concordia (Harmonia)*, in *Il lessico della Politica* cit. pp. 125-142.

⁽¹⁰⁾ Nei paragrafi in cui Althusius parla dell'armonia rimanda, come fa spesso, a Cicerone, il quale, al di là della sua specificità, risulta il tramite attraverso cui è presente la concezione politica greca. Il passo di Cicerone termina in questo modo: “quella che nel canto è dai musicisti chiamata armonia, è in una città la concordia, che ha per fondamento la giustizia ed è il vincolo più saldo e perfetto per mantenere unita e potente una repubblica” (CICERONE, *De republica*, II, 42 (traduzione libera). Tale citazione si trova in P, I, 36, proprio

relazione a Cicerone, richiede non il concetto di uguaglianza, ma piuttosto le nozioni di *aequitas* e *aequabilitas*.

Che la concordia richieda una funzione di direzione e di guida era convinzione già emersa a proposito delle consociazioni minori (ad esempio anche per la provincia il *praeses* tende a riportare i dissenzienti alla concordia P, VII, 67), e viene ripetuta nel cap. XXXI, che presenta un titolo significativo a questo proposito: *De studio concordiae conservandae*, cioè sull'impegno necessario a conservare la concordia. E chi ha il compito di prendersi cura che la concordia sia conservata nella consociazione universale, è il magistrato, cioè colui che governa (P, XXXI, 3, ma anche XXIX, 3). Dunque è necessario che la concordia si dia tra le parti, ma, dal momento che queste sono differenti e possono confliggere tra loro, è indispensabile che ci sia una funzione di guida che lavora a favorire e a mantenere l'accordo.

L'atteggiamento contrario della discordia porta, invece, alla dissoluzione della società politica. Se nella repubblica i singoli membri si sono associati facendosi parte di una nuova realtà politica, allora la loro natura di *parte* comporta la concordia e la cooperazione, in quanto il loro bene non può essere disgiunto da quello delle altre parti. Ma essendo le parti diverse, possono anche tendere ad un interesse particolare, che viene assolutizzato nei confronti della realtà di cui sono parti. In tal modo la parte nega la sua stessa natura di parte e agisce contro l'intero, contro l'unità plurale. Nel caso di un gruppo che si pone contro la repubblica non è tanto di parte che si deve parlare, ma di *fazione* (P, XXXI, 6), cioè di una forma di aggregazione basata sull'intenzione di rompere l'accordo e i vincoli che legano la comunità politica, al fine di dar luogo ad una forma di dominio (*victoris dominatus et regnum*, P, XXXI, 9). Si tratta, dunque, di un'aggregazione in cui alcuni cittadini tendono ad imporsi sugli altri, disconoscendo in tal modo la pluralità strutturale dell'intero. La sedizione è diretta contro le leggi e la costituzione della repubblica e tende al dominio, come mostra il riferimento alla contesa tra guelfi e ghibellini (P, XXXI, 2). Il dominio di una fazione nega la natura plurale della repubblica, la natura stessa della politica e della consociazione, e i due principi fondamentali della comunione e della funzione di governo.

L'ordine politico di una realtà plurale è sempre esposto al pericolo

nel contesto in cui si evoca la *differenza*, che connota sia gli uomini e le parti della realtà politica, sia chi governa nei confronti di chi è governato. L'armonia nasce dalla differenza e richiede, perciò, una funzione di direzione e di guida.

della sedizione, perciò, come Aristotele si preoccupa delle possibili cause della *stasi*, perché conoscendole si può cercare di evitare la discordia per realizzare un governo buono ed efficace, così anche Althusius si sofferma ad elencare le diverse cause che possono dar luogo alla sedizione (P, XXXI, 13 ss.). Alla base si può riscontrare un pericolo intrinseco alla stessa relazione di governo, cioè la tendenza di chi esercita il governo a compiacersi del comando e a dominare, e dei governati a sottrarsi al comando. Questa volontà di non essere comandati ha a suo fondamento la tendenza alla libertà, che viene, tuttavia, subito disattesa quando la fazione che si ribella giunge essa stessa a governare (P, XXXI, 25). Spesso però ciò che provoca la sedizione consiste nel fatto che colui che presiede non esercita un buon governo e abusa dei mezzi che ha a disposizione, come avviene nel caso dell'oppressione fiscale (P, XXXI, 16-17). Se la sedizione viene dal basso, spesso tuttavia la causa si trova in chi comanda. Il cattivo governo e l'agire del magistrato in modo ingiusto rappresentano una causa di sedizioni e rivolte su cui Althusius si sofferma particolarmente.

Ma la causa di sedizione può anche consistere in squilibri che tendono allo scollamento di una parte dal tutto, come avviene nel caso dei costumi che si ingenerano dalla troppa ricchezza o da troppa povertà. La disuguaglianza che si determina nella società può raggiungere un livello da risultare insopportabile per la vita in comune dei cittadini. La natura plurale della repubblica comporta inoltre che tutte le parti debbano essere coinvolte nella vita pubblica; perciò un'altra causa di sedizione consiste nell'esclusione di una parte, ad esempio della plebe, come si è visto nella storia di Roma (P, XXXI, 19). Anche in questi casi si può notare che causa di sedizione e di disgregazione è tutto ciò che mina il carattere plurale della repubblica.

All'analisi delle cause segue una articolata riflessione sui rimedi per scongiurare le sedizioni (P, XXXI, 26 ss.). Tra questi, che possono essere anche preventivi, ci sono disposizioni dure e provvedimenti molto coercitivi. Ad esempio, in relazione alle disuguaglianze di ricchezza, non ci si limita al consiglio di eliminare gli eccessi, ma si giunge anche al consiglio di allontanare gli indigenti nel caso di sedizione, mandandoli nelle colonie o in guerra (P, XXXI, 41). Ma si fa riferimento anche alla prudenza di chi governa, che comporta pazienza, moderazione e adattamento alle circostanze (P, XXXI, 63), scongiurando l'uso della forza per quanto è possibile. Non si tratta cioè di applicare principi di giustizia che sono norme immutabili, ma di capire come è meglio agire nelle situazioni specifiche, magari anche facendo

concessioni al popolo, fino all'estremo di tollerare comportamenti che rasentano l'iniquità (P, XXXI, 48). Anche qui ci si richiama a quell'immagine del bravo pilota della nave, il quale, nel pieno della tempesta, non va diretto contro i flutti, ma si adegua ad essi, e solo in questo modo riesce a portare in salvo la nave (P, XXXI, 64).

La condanna della sedizione e del costituirsi della fazione non si tramuta, però, nella negazione della possibilità di opporsi al governo. Nella fazione compare un conflitto che è distruttivo e che si pone come negazione della natura della repubblica e della politica, e questo deve essere combattuto e prevenuto. Ma si è visto che una causa di sedizione consiste nel cattivo governo, che invece di realizzare la giustizia la contrasta. Questa osservazione apre una dimensione diversa della riflessione politica, che è legata all'assetto costituzionale della repubblica e ai principi che la sorreggono. Si tratta della possibilità che hanno i governati di giudicare il magistrato di tirannide e conseguentemente di esercitare il diritto di resistenza. In questo caso non si può parlare di sedizione e di fazione, ma di un agire teso a ripristinare la costituzione della repubblica contro un governo ingiusto, che si è fatto, proprio esso, *fazione*. Siamo di fronte non ad un conflitto distruttivo, ma produttivo: un conflitto *politico* che non si oppone all'ordine, ma è ad esso strutturale: è una garanzia per l'ordine.

3. *Il conflitto politico. La tirannide.*

Innanzitutto è necessario osservare che parlare in senso proprio di tirannia e richiamarsi ad un *diritto di resistenza* è possibile solo all'interno di un modo di intendere il politico che è caratterizzato da un ordine naturale, morale e giuridico che è considerato oggettivo, come pure dall'idea della giustizia e del bene del corpo politico. Tutto ciò viene a costituire un orizzonte di riferimento comune che permette di giudicare se il comportamento di colui che governa è consono alla sua funzione e *giusto* oppure si risolve in un dominio tirannico. Oltre ad un orizzonte di riferimento, l'altro elemento indispensabile per potere parlare di tirannide è che i governati abbiano una loro dimensione politica autonoma *di fronte* a colui che governa e possano agire nei suoi confronti. Abbiamo visto che questi due elementi sono strutturali nella concezione politica di Althusius. In base all'imporsi della questione della giustizia e alla differenziazione di governati e governanti è non solo possibile, ma doveroso il giudizio sulle azioni di colui che governa, il quale deve svolgere una funzione finalizzata al bene della repubblica.

Nel contesto del giusnaturalismo moderno vengono, invece, a mancare entrambi questi elementi: perciò non appare più possibile parlare in senso proprio di « tiranno » ⁽¹¹⁾. *Tirannide* non indica più una forma degenerata di costituzione, ma è piuttosto una connotazione attribuita dai sudditi al sovrano quando l'esercizio del suo potere non è gradito: si tratta dunque di un'opinione soggettiva, che nessun significato ha per la razionalità e dunque la legittimità dell'ordine politico ⁽¹²⁾. La tradizione politica nella quale l'appellativo di *tiranno* ha un senso appropriato viene, invece, da lontano e ha uno dei suoi momenti rilevanti nella *Politica* di Aristotele, in cui la tirannia appare come una forma degenerata di costituzione. In essa le azioni di chi governa non sono regolate dalle leggi, ma condotte secondo l'arbitrio, non sono indirizzate al bene comune, bensì al bene personale, e non esprimono la natura del governo politico come governo di uomini liberi su uomini liberi, ma si ispirano piuttosto al dominio dispotico che il padrone ha sui servi ⁽¹³⁾. Nella *Disputatio De Regno*, dove il tema della tirannia occupa un grande spazio, ci si riferisce alla distinzione, consolidata nel medioevo, tra tiranno *ex defectu tituli* e tiranno *ex parte exercitii* ⁽¹⁴⁾, tra colui, cioè, che è da considerarsi tiranno in quanto non

⁽¹¹⁾ Quella di *tirannide* è una nozione che perde il suo significato proprio nel dispositivo autoritativo della sovranità; perciò il fascicolo monografico di « Filosofia politica », vol. 10, n. 3, 1996, dedicato alla « tirannide » si ferma alle soglie della nascita dei concetti moderni.

⁽¹²⁾ Cfr. TH. HOBBS, *De cive*, ed. Molesworth, 1839-45, Vol III, 7, 2, pp. 236-237 (tr. it. a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 1981, pp. 145-146), e TH. HOBBS, *Leviatano*, XIX. Una piena consapevolezza del fatto che la nozione di tiranno implica un modo di intendere la politica assai diverso da quello della *forma politica* moderna — nella quale perde di significato — si ritrova in M. SCATTOLA, *Il concetto di tirannide nel pensiero politico tedesco della prima età moderna*, « Filosofia politica », 1/1996, pp. 391-420, che delinea un complesso quadro delle dottrine della tirannide nel Seicento tedesco.

⁽¹³⁾ Cfr. ad es. ARISTOTELE, *Politica*, III, 7, e IV, 10.

⁽¹⁴⁾ Cfr. *De regno*, LIX. Tale distinzione è espressa da Bartolo di Sassoferrato (su Bartolo si veda D. QUAGLIONI, *Politica e diritto nel Trecento italiano*, Olschki, Città di Castello 1983) che è citato nella tesi, come sono citate le *Vindiciae contra tyrannos*, che Althusius tiene sempre presenti, dalla *Disputatio* fino alla terza edizione della *Politica*. Riprendo qui alcune considerazioni sul tiranno e diritto di resistenza contenute in *Una prima esposizione del pensiero politico di Althusius* cit., sp. pp. 114-124 (in questo volume pp. 281-291), a riprova del fatto che nella *Disputatio* si trova già il nucleo fondamentale della concezione politica di Althusius. È poi da notare che nella III edizione della *Politica* al tema viene data una grande rilevanza, in quanto gli si dedica un apposito capitolo (il XXXVIII, « La tirannide e i rimedi contro di essa »), che manca invece nella prima edizione del 1603. Per quanto riguarda il modo in cui Althusius si inserisce nella tradizione della concezione

ha titolo per governare — non avendone ricevuto l'incarico e avendo conquistato il regno con la forza e senza il consenso del popolo (Tesi LX) — e colui invece che, pur essendo stato legittimamente costituito magistrato, è da considerarsi tiranno a causa del modo in cui esercita l'*imperium* (Tesi LXI). È tuttavia sul secondo tipo di tiranno che Althusius, in consonanza con diversi degli autori che si occupano della tirannide, si sofferma già nella *Disputatio*, perché è in relazione a questo tipo che viene messa a fuoco la struttura costituzionale della consociazione universale. Anche nella III edizione della *Politica* tutto il capitolo dedicato alla tirannide riguarda non tanto l'impostore che ha conquistato con la forza il regno, ma il governante istituito dal popolo. Ci troviamo allora all'interno dell'ordine che la concezione simbiotica della politica ha descritto.

In relazione al contesto storico in cui Althusius scrive, può sembrare ovvio che siano citati i monarcomachi, e innanzitutto le *Vindiciae contra tyrannos*, come pure Zacharias Ursinus, un autore che accompagna gli scritti di carattere teologico e religioso con tesi audaci sulla resistenza armata nei confronti del magistrato; e ancora il trattato di Egidio Bossi sul Principe, in buona parte dedicato all'azione contro il tiranno, oltre naturalmente al classico *De tyranno* di Bartolo di Sassoferrato, che costituisce per tutti una fonte fondamentale. Ma potrebbe sorprendere la presenza di citazioni riguardanti Bodin. In realtà è da ricordare che anche per Bodin il principe è soggetto non solo alle leggi divine e naturali, ma anche alle leggi fondamentali del regno, in quanto da queste dipende la struttura stessa del regno e dunque anche la sua corona. Inoltre anche Bodin, pur negando la supremazia degli stati, afferma l'impossibilità per il principe di abolirli, così come di alienare il territorio del regno. Perciò anche Bodin può ancora parlare in senso proprio di *tirannia* e descrivere le azioni contro le leggi naturali come azioni che differenziano il tiranno dal re ⁽¹⁵⁾, e inoltre riprendere la distinzione classica tra il tiranno che si impadronisce con la forza del regno e il principe che, dopo aver ottenuto legittimamente il regno, diventa, a causa del suo comportamento, tiranno. Nel primo caso Bodin afferma la liceità del tirannicidio; nel caso invece del principe legittimo che diventa tiranno egli ravvisa la resistenza armata come

della tirannia, che ha un suo punto fondamentale in Bartolo, si veda D. QUAGLIONI, *Tyrannis*, in *Il lessico della Politica di Johannes Althusius* cit., pp. 325-337.

⁽¹⁵⁾ Cfr. BODIN, *I sei libri* cit, lib. II, cap. IV, citato appunto in *De regno*, LXI; anche se vedremo che questa distinzione sarà criticata da Althusius.

ammissibile là dove non ci sia vera monarchia, come nel caso di Roma quando la sovranità rimaneva nel popolo e nel senato, o nel caso dell'impero tedesco, che è considerato un principato aristocratico, nel quale la maestà imperiale appartiene agli stati.

Che la tirannide sia un concetto necessariamente implicato dal modo in cui Althusius concepisce la politica è confermato dall'affermazione che si trova in apertura del capitolo dedicato al tema, secondo la quale essa altro non è che "il contrario dell'amministrazione giusta e retta" (P, XXXVIII, 1), cioè del buon governo, e indica un comportamento teso a sovvertire i fondamenti della consociazione universale, cioè la costituzione della repubblica⁽¹⁶⁾. Althusius richiama a questo proposito i capitoli dell'opera in cui si descrive l'atto fondamentale del patto, nel quale si vincolano tra loro il corpo consociato (il popolo attraverso gli efori) e il re. Si può dire che il capitolo sulla tirannide è quasi un'appendice della dottrina del patto nella sua globalità, che include anche il patto con Dio e il fine di una vita giusta e pia. È infatti significativo che, nel momento in cui emerge il nucleo centrale del pensiero politico di Althusius nella forma di una dottrina del patto, una parte rilevante sia dedicata alla tirannia e al diritto di resistenza⁽¹⁷⁾. Nel patto emergono sia gli elementi considerati oggettivi, cioè le leggi razionali e giuste, le leggi fondamentali del regno e il modo in cui il regno è materialmente costituito (cioè le parti che si sono unite nella consociazione universale), sia la natura del governo, che deve lavorare all'accordo e al bene comune e agire secondo giustizia, sia, infine, la distinzione tra il popolo e il governante.

Spesso è ripetuto nel testo che, affinché il magistrato sia considerato tiranno, non è sufficiente la sua vita dissoluta o immorale e non lo sono nemmeno alcune sue azioni delittuose; sono piuttosto le azioni e i delitti che tendono a sovvertire le fondamenta della società e il suo ordine⁽¹⁸⁾. Le ragioni più rilevanti per la denuncia di tirannia hanno dunque carattere non tanto morale, ma costituzionale: si può dire che tiranno è chi, "violato il patto e il sacro legame del giuramento, inizia a sradicare e dissolvere pervicacemente i vincoli e i fondamenti del

(16) Il tema della resistenza, e dunque della tirannide, è giustamente giudicato centrale da Calderini, che lega la resistenza alla funzione della rappresentanza al fine di indicare la logica interna della concezione politica di Althusius (L. CALDERINI, *La "Politica" di Althusius tra rappresentanza e resistenza*, FrancoAngeli, Milano, 1995).

(17) Nel *De Regno*, infatti, al tema è dedicata una lunga parte finale, dalla tesi LVII alla LXXV.

(18) Si veda P, XXXVIII, 2-4, 96, 104, 107.

corpo consociato" (P, XXXVIII, 3). Tale appellativo viene attribuito a chi governa, indipendentemente dal fatto che la forma di governo sia monarchica o poliarchica, e dunque anche democratica: anche il governo democratico può essere tirannico. Non si tratta di un appellativo che riguardi genericamente alcune scelte sbagliate; è connesso piuttosto ad elementi che si possono definire strutturali, in quanto è da attribuire a chi agisce contro la natura della repubblica e il fine del governo (P, XXXVIII, 3) ⁽¹⁹⁾. Tra le molte ragioni che inducono a considerare il governante tiranno, mi sembra utile soffermarsi su alcune, che emergono tra le prime nel testo e che erano considerate rilevanti nella prima formulazione della concezione politica althusiana. Esse mostrano come sia la stessa *costituzione* della repubblica non solo a permettere, ma a richiedere in alcuni casi l'imputazione di tirannia al governante, e a implicare il diritto di resistenza.

La prima di queste ragioni concerne il comportamento che è teso a mutare o a cancellare le leggi fondamentali del regno, cioè ad agire contro gli elementi ideali e materiali che sono costitutivi del regno e nei confronti dei quali il magistrato si è impegnato nel patto con il quale è stato istituito ⁽²⁰⁾. Ed elementi costitutivi sono le parti del regno, le consociazioni pubbliche minori, gli ordini e gli stati, i quali non possono perciò essere eliminati o ostacolati nella loro vita e nelle loro funzioni. Atteggiamento tirannico è dunque quello che tende a contrastare o a eliminare uno o più membri della consociazione universale, in quanto appare contraddittorio nei confronti della pluralità costitutiva della repubblica.

A questa funzione politica dei membri è collegata anche una seconda ragione per cui si manifesta un atteggiamento tirannico, che è quella in cui il magistrato, nell'adempire alla sua funzione, fa esercizio di un potere assoluto (P, XXXVIII, 9). Viene infatti ripresa l'affermazione che una *absoluta potestas seu plenitudo potestatis* "infrange i legami che tengono insieme la società umana" ed è contraria a quella giustizia senza di cui, come diceva Agostino, i regni diventano ladrocinii; affermazione questa già contenuta nel capitolo riguardante il tema

⁽¹⁹⁾ È a questo proposito significativo che in relazione a un comportamento immorale o dissoluto del governante, si precisi che a causa di questo comportamento egli viene a trascurare o addirittura a contraddire il compito che gli è stato affidato (ad es. P, XXXVIII, 15).

⁽²⁰⁾ Tra queste c'è la vera religione, che è giudicata determinante per l'*ethos* collettivo del popolo (P, XXXVIII, 6).

della *majestas* ⁽²¹⁾. Il concetto di potere assoluto è contrario al modo in cui è concepito il comando politico mediante la categoria di *governo*, e cioè alla natura del governo, che è la funzione per la quale il magistrato è stato istituito. Tale funzione non solo ha come fine il bene dei governati, ma anche comporta un agire secondo giustizia, secondo cioè le leggi naturali e razionali, che sono quelle esplicitate nel Decalogo e appaiono necessarie alla vita stessa della società.

Sempre collegata alla natura della repubblica e alla sua struttura plurale è anche la ragione del giudizio di tirannia che riguarda un comportamento del magistrato che contrasta con la concordia necessaria alla vita in comune di membri (P, XXXVIII, 17). E inoltre quell'agire che tende a compromettere la stessa esistenza materiale e l'integrità dei membri, in quanto li priva della capacità di resistere (P, XXXVIII, 24-25). Infatti la capacità di resistenza dei membri della repubblica nei confronti di chi governa è necessariamente richiesta affinché l'azione di controllo del comando politico, che abbiamo visto essere implicata dalla natura stessa del governo, non rimanga una mera esigenza ideale. La *potestas* del magistrato non è *ab-soluta*, in quanto dipende dalle leggi di giustizia, è sottoposta all'istanza di controllo degli efori, e si confronta con la vita autonoma politica dei singoli membri.

4. *Il diritto di resistenza.*

Una volta elencate le ragioni in base alle quali il governo può essere accusato di tirannide, il testo passa a riflettere sul rimedio necessario, e questo consiste nella resistenza, che arriva fino ad esautorare o a togliere addirittura di mezzo il magistrato. In tal modo il capitolo dedicato alla tirannide si trasforma in un trattato sul diritto di resistenza ⁽²²⁾. Emerge così l'aspetto per il quale il pensiero di Althusius è avvicinato a quello dei monarcomachi, che infatti sono spesso citati nel testo. Qui è importante osservare non tanto che la resistenza è considerata lecita e anche doverosa nei confronti del governo tirannico e che si può arrivare fino all'eliminazione del magistrato, ma che si afferma un vero e proprio diritto di resistenza (*jus resistendi*), che appare derivare dallo stesso diritto simbiotico, dal diritto particolare che

⁽²¹⁾ P, XIX, 10, 11 (i numeri stranamente non corrispondono a quelli del testo latino, che sono 9, 10).

⁽²²⁾ Cfr. QUAGLIONI, *Tyrannis* cit., p. 336. Su tirannia e resistenza cfr. CALDERINI, *La "Politica" di Althusius* cit., pp. 128-142.

innerva la consociazione come istituzione, dal ruolo che nella politica ha la questione della giustizia e dallo stesso modo plurale in cui è concepita la costituzione della repubblica. La resistenza è dunque una prassi intrinseca al diritto proprio dell'ordine politico.

Non si può parlare di una resistenza legittima dei cittadini nei confronti del comando politico in modo generico e in riferimento a qualsiasi concezione della politica. Affinché si possa parlare di *diritto di resistenza*, cioè di una resistenza che trova il suo fondamento nel modo stesso in cui è concepito l'ordine e il diritto che lo regola, sono imprescindibili alcune condizioni. La prima, come si è detto, consiste nell'esistenza di un orizzonte comune di giustizia, che è considerato oggettivo e non dipende dalla volontà degli uomini; e la seconda nel fatto che il popolo non esprime il comando politico, del quale è invece responsabile colui che governa ⁽²³⁾. Entrambe le condizioni vengono a mancare nella politica moderna intesa mediante il concetto di *potere rappresentativo*, il quale, per essere legittimo, richiede di essere attribuito al popolo: e questo mediante i processi costituzionali basati sulla rappresentanza (che comporta l'atto dell'elezione) e sulla sovranità del popolo (che si esprime nel potere legislativo). Ben si comprende che non si può pensare che sia legittimo opporsi al comando del popolo: chi resiste è considerato un *privato* che pretende di essere *soggetto politico* in luogo del popolo e contro di esso; in quanto tale deve essere *legittimamente* — cioè secondo il diritto — punito ⁽²⁴⁾. Altra differenza radicale del potere legittimo moderno consiste nel fatto che quest'ultimo implica il monopolio della forza, in modo tale che è ben difficile pensare ad un'effettiva resistenza da parte di chi è sprovvisto di ogni forza nei confronti della forza immane dello Stato. Nel contesto della *Politica*, invece la forza e le armi sono in mano dei diversi membri, al punto che, come sopra si è visto, tiranno è considerato il magistrato quando tende a privare i membri della repubblica dei mezzi materiali per poter resistere.

(23) Anche in questo caso, a conferma dell'oggettività dell'orizzonte di giustizia, è illuminante il richiamo all'immagine del nocchiero: se questo porta la nave a schiantarsi contro gli scogli, non è diritto e dovere degli imbarcati ostacolarlo? (cfr. *Politica*, XXXVIII, 39).

(24) Perciò appaiono deboli dal punto di vista teorico i tentativi di pensare la resistenza nella democrazia contemporanea, finché questa viene intesa mediante i concetti di sovranità del popolo e di potere rappresentativo (cfr. RD, sp. pp. 103-104). A riprova di ciò, per quanto riguarda la discussione sul diritto di resistenza (alla fine abbandonato per necessità logica) nel momento di genesi della costituzione italiana, si veda la nota 2 del cap. V.

La resistenza da parte del popolo è un *diritto*, in quanto fa tutt'uno con quel diritto simbiotico che lo intende come l'unico soggetto dal quale può essere istituito legittimamente colui che esprimerà il comando politico. Da questo quadro si può ben comprendere che la resistenza del popolo non solo non può basarsi su una sua presunta sovranità, ma, al contrario, richiede che esso non abbia il *potere*, non esprima il comando politico. Se così fosse la sua resistenza consisterebbe in un contraddittorio resistere nei confronti di sé stesso.

Le ragioni che stanno alla base del diritto di resistenza riprendono quelle che giustificano la denuncia di tirannia: si basano sostanzialmente sulla natura del patto di mandato, in cui sono definiti i limiti all'interno dei quali il sommo magistrato deve esercitare la sua funzione, viene confermata la superiorità del popolo, ed è riconosciuta la sottomissione sia del popolo che del magistrato all'orizzonte di giustizia che il patto con Dio evidenzia (P, XXXVIII, 30-35) ⁽²⁵⁾. Un'osservazione può essere fatta in relazione alla quinta ragione, secondo la quale "tra popolo e magistrato non c'è obbligazione maggiore di quella tra genitori e figli, tra liberi, servi, clienti e i loro padroni o signori, tra marito e moglie..." (P, XXXVIII, 36). Si può qui trovare conferma del fatto che anche la sfera dell'*oikos* è considerata appartenere alla scienza politica. Da una parte si può osservare che, secondo le leggi del diritto simbiotico, anche nell'ambito della famiglia il governo non si può trasformare in dominio, ed è finalizzato al bene dei governati. E dall'altra si può, con qualche stupore, notare che già nella famiglia abbiamo la liceità della resistenza! Infatti all'obbligo dell'obbedienza che hanno i membri della comunità domestica si accompagna il diritto di opporsi al comportamento "proditorio, nefando e empio" di colui che esercita su loro l'*imperium* — sia che si tratti del padre nei confronti dei figli, o del marito nei confronti della moglie — attraverso un crescendo che è descritto dai verbi *monere*, *cohibere*, *impedire*. Che moglie e figli abbiano in certo modo il diritto di resistere ci può fare meglio comprendere il significato che ha la *superioritas* in Althusius. Il riconoscimento della differenza tra gli uomini, in base alla quale alcuni, a diversità di altri, hanno la capacità e la virtù necessarie alla guida e al governo, avviene in un orizzonte di pensiero in cui la relazione e la simbiosi sono originarie tra gli uomini, e la stessa superiorità si tramuta

⁽²⁵⁾ Anche in questo caso si ribadisce che, a tutti i livelli consociativi, l'organo collegiale è superiore a colui che ha il compito di presiedere e di comandare (P, XXXVIII, 34).

nell'obbligo di servizio nei confronti della comunità ⁽²⁶⁾. Se la superiorità si trasforma in dominio, vengono tradite la natura simbiotica dell'uomo e la natura propria della funzione di governo, che, come si è visto, è presente in tutti i livelli consociativi, anche in quello della famiglia. Perciò l'obbedienza che la nozione di governo comporta non si trasforma in una mera sottomissione, in quanto non solo permette, ma richiede, come consoni al rapporto, il giudizio da parte dei sottoposti sul comportamento del superiore, un giudizio che può giungere fino alla resistenza e all'opposizione ⁽²⁷⁾.

Coerentemente con tutto ciò, si considera che colui che si comporta tirannicamente e rompe il patto col popolo perde la sua funzione e la sua *potestas* e si trasforma in un semplice privato che agisce contro quella *respublica* che è "cosa del popolo". Perciò non solo la resistenza è lecita, ma è in essa che si esprime il diritto della repubblica contro il magistrato che, in realtà, ha perso la sua funzione politica. La ragione della consociazione universale in caso di tirannia è espressa dalla resistenza degli efori, che appare essere oltre che un diritto, un dovere (P, XXXVIII, 38), in quanto è intrinseca alla loro funzione. Si è detto che il diritto di resistenza costituisce una parte essenziale del modo di intendere la costituzione della repubblica: dunque non riguarda i singoli, ma richiede di passare attraverso le forme istituzionali. Coloro che possono resistere sono le persone *pubbliche*, e dunque gli efori, che hanno diritto di spada e che nella repubblica costituiscono la modalità rappresentativa in cui è presente il popolo. Sono dunque gli efori ad avere, "tutti e singoli", grazie alla loro funzione, non solo il diritto, ma anche il dovere di resistere al sommo magistrato che si comporta contro il bene della repubblica, così come i marinai hanno il dovere di intervenire se il capitano della nave è ubriaco e non sta tenendo la rotta giusta (P, XXXVIII, 47). Non possono, invece, resistere i singoli cittadini, che non hanno il diritto di spada, in quanto, come si è visto, essi non sono, in quanto singoli, *membri* della repubblica e non hanno stipulato il patto: non sono dunque soggetti giuridici che abbiano, in quanto concepiti al di fuori delle relazioni concrete in cui vivono, una

⁽²⁶⁾ Si ricordi infatti quanto viene detto in P, I, 13, contemporaneamente all'affermazione della naturalità e razionalità del governo e del comando politico: "pertanto, comandare, governare e sovraintendere non sono altro che dedicarsi e provvedere a ciò che è utile agli altri".

⁽²⁷⁾ Per quanto riguarda l'opposizione legittima all'interno della sfera della famiglia nei confronti del padre e del marito, si veda la polemica con Barclay (P, XXXVIII, 88-90).

loro espressione costituzionale (P, XXXVIII, 65). Tuttavia i cittadini hanno ugualmente un ruolo attivo nella resistenza, in quanto all'eforo o all'ottimate che resiste si devono unire i cittadini in difesa della patria. Non solo, ma anche i privati hanno il diritto di difendersi qualora il magistrato compia violenza manifesta e prepotenza nei loro confronti (P, XXXVIII, 67).

Bisogna però fare una netta distinzione tra ciò che spetta agli efori quando agiscono *tutti insieme* e quando, invece, agiscono singolarmente. La resistenza al sommo magistrato, che può arrivare fino alla sua deposizione, spetta all'organo che è superiore al magistrato, e cioè al collegio degli efori. Infatti è il collegio rappresentativo dell'intera consociazione universale ad essere superiore al magistrato, in quanto lo istituisce e lo controlla, dunque lo giudica, e nel caso di tirannia non solo gli resiste, ma lo può anche deporre. Ciò non può essere fatto dal singolo eforo che, in quanto tale, non è superiore al magistrato, ed è obbligato all'obbedienza. Al contempo, come singolo, egli ha il diritto di resistere quando il magistrato compie soprusi nei confronti del territorio per il quale l'eforo ha il compito di cura e di governo, e quando gli altri efori non si uniscono nella difesa ⁽²⁸⁾. Il diritto di difendere il territorio e resistere al magistrato è connaturato alla sua funzione ed è, dunque, anche un suo dovere. Ma egli non può perseguire il magistrato al di là del suo territorio e costringerlo a dimettersi, in quanto questo compito spetta solo agli efori *tutti insieme* (P, XXXVIII, 53).

Tutto ciò riguarda il tiranno che ha titolo a governare, in quanto è stato istituito dal popolo e dagli efori nella sua funzione; è infatti sulla tirannide *ex parte exercitii* che si concentra la riflessione di Althusius, perché riguarda l'aspetto più rilevante del governo, cioè il *come* si governa: è appunto il concreto dell'esercizio di governo che deve essere controllato e giudicato, al di là del fatto che chi governa sia stato istituito dal popolo. Nel caso, invece, in cui si tratti della tirannide *ex defectu tituli*, cioè di chi si è impadronito con la forza del governo, manca il requisito indispensabile affinché questi possa governare, che

⁽²⁸⁾ Bisogna infatti ricordare che gli efori speciali sono coloro che governano i loro territori (P, XXXVIII, 50). In relazione alle condizioni sopra elencate che stanno alla base del diritto di resistenza, in questo caso, manca la caratteristica della superiorità, ma permangono la dimensione politica dell'eforo e del singolo membro (consociazione) *di fronte* al magistrato e quell'orizzonte di giustizia che non solo permette ma impone di giudicare chi governa.

consiste nell'istituzione da parte del popolo. Allora, nei confronti di chi si spaccia per magistrato legittimo, ma invece altro non è che un nemico, l'azione di resistenza spetta anche al singolo eforo, cioè anche ad un membro del regno (P, XXXVIII, 55). Non solo, ma visto che si tratta di un nemico della repubblica, anche i privati cittadini hanno, in questo caso, il diritto e il dovere di resistere (P, XXXVIII, 68).

Proprio in quanto il diritto di resistenza ha un posto strutturale nel modo di intendere la consociazione universale, non ci troviamo di fronte ad una concezione di tipo insurrezionale, ma istituzionale: si tratta cioè di una dottrina dell'ordine, di un ordine che contempla il conflitto anche nei confronti del governo. Ciò è confermato innanzitutto dal ruolo di mediazione che è costituito dagli efori, e dunque dalla rappresentanza organizzata costituzionalmente, e poi dalle cautele che sono avanzate. Non è previsto che ci sia opposizione immediata nei confronti di singoli atti del magistrato, ma bisogna che la tirannide sia nota e confermata, e per questo è necessaria una ponderata riflessione da parte degli ottimati, e persino una assemblea generale di tutti gli ordini e del popolo (P, XXXVIII, 57) ⁽²⁹⁾. Inoltre, bisogna innanzitutto ammonirlo e consigliarlo, e tentare le possibili vie d'uscita dalla situazione di ingiustizia. E bisogna resistere in prima istanza mediante le parole e con una modalità difensiva prima che offensiva. Ma quando si verifica che tutto ciò non serve alla correzione del comportamento del magistrato, oppure che costui esercita la tirannide mediante le armi, allora è necessario ricorrere alla forza. Insomma, anche la resistenza e l'opposizione in armi al tiranno, fino al tirannicidio richiede la prudenza, virtù politica per eccellenza.

Dalla prudenza è motivata anche la consapevolezza preoccupata, condivisa con Lipsius, che spesso i sommovimenti politici e le mutazioni di regime creano rovine e svantaggi, al punto che, a volte, può essere più conveniente tollerare il male minore, anziché incorrere in mali peggiori. Tuttavia, nel confronto con Alberico Gentili, che occupa alcuni paragrafi (77-86), Althusius si oppone decisamente all'idea secondo la quale, nel timore dei mali che possono derivare dall'eliminazione del tiranno, sia preferibile un regno nel quale c'è un ordine imposto dal tiranno piuttosto che si vada verso un disordine mediante

⁽²⁹⁾ Già nel *De Regno* era presente il richiamo alla necessità che gli Efori o ottimati nel caso di tirannide "regni concilium indicant, & generalem omnium ordinum populi conventum cogant" (Tesi LXIII), a conferma sia del carattere istituzionale della resistenza, sia delle cautele necessarie e del largo coinvolgimento del popolo.

una sommossa (P, XXXVIII, 86). Althusius controbatte tale opinione, mediante l'affermazione che un governo tirannico non costituisce l'ordine di una repubblica, ma la sua negazione ⁽³⁰⁾, e che l'azione violenta contro il tiranno non è da intendersi come sommossa, ma come azione sommamente politica, in quanto risponde al dovere di ristabilire l'ordine della repubblica. Insomma, la tirannia comporta la negazione della natura stessa della repubblica, la quale richiede la presenza organizzata del popolo nell'organo collegiale degli efori: è l'accordo tra tutti i membri a costituire l'unità e l'ordine della repubblica e non il comando, sia pure indispensabile, del magistrato. Perciò la presenza del tiranno può bensì neutralizzare il conflitto, ma ciò non comporta che si tratti di un *ordine politico*. È, invece, il conflitto ad essere funzionale all'ordine, in quanto l'opposizione, anche armata, al tiranno manifesta la partecipazione di tutti i membri che costituiscono la repubblica, e si richiama a quell'orizzonte di giustizia che la repubblica richiede.

Dal momento che nel diritto di resistenza emerge la *potestas* degli efori e la loro superiorità nei confronti del magistrato, anche in questo contesto Althusius ribadisce quanto era già emerso nella polemica con Bodin, cioè che il potere degli efori non mina la *potestas* del sommo magistrato, perché non si tratta di due poteri in conflitto, ma di due funzioni diverse. La superiorità degli efori non si trasforma in un comando politico alternativo e conflittuale nei confronti di quello del magistrato, ma si identifica con una funzione di controllo tesa a far sì che l'amministrazione del magistrato sia esercitata secondo giustizia: perciò tale funzione non sminuisce quella di comando del magistrato, ma, al contrario, la accresce, in quanto contribuisce a mantenere l'amministrazione fedele alla sua natura, impedendo che l'operato del magistrato degeneri e si annulli (P, XXXVIII, 71-72) ⁽³¹⁾.

Il richiamo in questo contesto alla funzione superiore degli efori fa sì che anche qui sia ripreso il confronto con Bodin, il quale ammette la resistenza nei confronti del tiranno che è senza titolo legittimo, ma non l'ammette nei confronti del re, cioè di colui che è stato istituito

⁽³⁰⁾ In questa affermazione si evidenzia che l'ordine non coincide con la mera mancanza del conflitto, ma richiede una costituzione della realtà politica secondo la razionalità che la natura della società richiede e tale da realizzare la giustizia.

⁽³¹⁾ Ciononostante non si può non osservare che in questo modo si presenta una instabilità che appare tipica di una società cetuale. È contro una tale instabilità che è nato nelle dottrine del contratto sociale l'ordine prodotto dalla sovranità.

legittimamente per governare. Contro questa distinzione di tiranno e re, Althusius precisa che l'uccisione del tiranno spetta agli efori, e che questo vale non solo per il tiranno che non è stato investito della sua funzione dal popolo, ma anche per quello che Bodin indica come re, intendendo che si tratta di colui che possiede i diritti di sovranità. Infatti, come si è visto nella contrapposizione a Bodin a proposito della *majestas*, Althusius ritiene che questa resti al popolo e non sia trasferita al principe. Il proprietario dei diritti di maestà e anche della *summa potestas* rimane il popolo, anche quando è istituito il sommo magistrato, che *amministra* solamente questi diritti del regno. Viene in tal modo ribadita la superiorità degli efori nei confronti di colui che esprime il comando politico, che, come si è visto, rappresenta l'elemento *costituzionale* più rilevante di differenza nei confronti di Bodin.

E poiché gli efori rappresentano i membri plurali della repubblica, è nella trattazione della resistenza da parte di un singolo membro che si presenta il tema della *secessione*, che è concepibile solo in una concezione plurale di una entità politica, cioè in una concezione federale della costituzione (P, XXXVIII, 76).

5. *La secessione in un orizzonte federale.*

Quando Althusius sostiene che, in relazione all'ingiustizia patita, anche il singolo eforo speciale, e dunque una sola parte del regno, ha il diritto di resistere, aggiunge che l'opposizione al magistrato può spingersi fino alla secessione del territorio che amministra nei confronti del regno a cui appartiene ⁽³²⁾. Ecco allora che, quando lo richiede il benessere pubblico di una parte del regno e quando l'agire del sommo magistrato contrasta con le leggi fondamentali, quando cioè ci si trova di fronte ad un atteggiamento *ingiusto*, si presenta la possibilità della secessione di una parte della repubblica. Anche qui è da ribadire che ciò non avviene sulla base di un presunto potere sovrano proprio delle diverse parti (città, province), ma della loro *autonomia*, cioè della loro auto-organizzazione e capacità di azione politica all'interno della totalità in cui sono inserite. Il tema della secessione appare connaturato a un orizzonte politico di tipo federale.

Nel dibattito odierno spesso le istanze di secessione vengono basate sul concetto di sovranità e autodeterminazione del popolo,

⁽³²⁾ Cfr. *Politica* XXXVIII, 55, 76.

anche quando queste istanze sono avanzate da una parte della popolazione di uno Stato: si pensi ad esempio alla Scozia o alla Catalogna. Ci si trova in questi casi di fronte ad una situazione teoricamente incoerente e contraddittoria, in quanto si presenta l'esigenza che una parte dello Stato guadagni la propria indipendenza sulla base dell'idea democratica di autodeterminazione del popolo. Ma un'istanza di indipendenza proveniente da una parte non è concepibile democraticamente, semplicemente perché la costituzione democratica dello Stato intende il popolo come soggetto unico e non ammette che ci siano *parti* ⁽³³⁾. L'*autodeterminazione* democratica prevede solamente la moltitudine dei singoli cittadini che esprimono la loro volontà e la sovranità del popolo che ne è la conseguenza ⁽³⁴⁾.

L'istanza di secessione, per essere posta in modo coerente, richiede di necessità una concezione plurale dell'entità politica, una concezione *federale*, come è appunto quella althusiana. In questa l'unità della repubblica nasce dal patto, cioè dall'*accordo* di membri diversi, i quali permangono come soggetti politici nella costituzione della repubblica con una loro autonomia, che può portare anche ad una loro separazione dal tutto di cui hanno deciso di fare parte. È il caso, come si è visto, di una parte del regno che si oppone alla violenza del magistrato e, in assenza di un'azione comune di tutte le altre parti, giunge fino a separarsi. Tuttavia, ciò non avviene sulla base dell'autosufficienza sovrana della parte, in quanto la possibilità di uscire dal regno non smentisce quella insufficienza delle consociazioni pubbliche minori che è stata alla base della formazione della consociazione più ampia; si ipotizza infatti la possibilità che il membro che esce dal regno aderisca ad un altro regno, segno questo della sua insufficienza. L'insufficienza dei membri che si sono uniti nella consociazione universale non viene contraddetta nemmeno quando si afferma che paesi, città e provincie *precedono* il regno, in quanto vengono prima temporalmente, e comprendono in sé quelle consociazioni basilari che sono la famiglia (la sfera dell'*oikos*) e i collegi (le corporazioni). Infatti queste consociazioni minori mancano delle potenzialità, dei mezzi e dei vantaggi che con-

⁽³³⁾ Non si possono infatti intendere come *parti* e come *pluralità politica* quelle regioni che non costituiscono altro che un semplice decentramento amministrativo.

⁽³⁴⁾ Per l'impossibilità di una coerente teorizzazione della secessione nell'orizzonte dello Stato democratico moderno cfr. il numero di « Filosofia politica » 3/2019 dedicato alla "secessione", in particolare l'Editoriale (di Duso e Margiotta) e G. Duso, *La secessione tra sovranità e federalismo: la lezione di Althusius*, (ora nella seconda parte di questo volume, pp. 355-360).

sentono una vita politica piena e libera, cioè di quella autosufficienza che raggiungono solo nella consociazione universale dotata delle caratteristiche della *majestas* (P, XXXIX, 84).

Si può certamente dire che l'autonomia che hanno le parti nella costituzione di una realtà politica strutturalmente plurale comporti per i singoli membri la possibilità di uscire da quella realtà che esse stesse hanno contribuito a formare, ma questo avviene in un quadro *federale*, in cui non hanno l'indipendenza propria di una volontà sovrana, ma si rivelano invece insufficienti in relazione ad una piena vita politica, che sia libera e non soggetta a costrizioni e vincoli esterni di dominio. In un tale contesto federale la secessione può bensì essere concepita come legittima, ma implica quell'esigenza primaria secondo la quale le diverse realtà politiche, a causa della loro insufficienza, hanno sentito la necessità di unirsi e di trovare ciò che le accomuna pur nella loro differenza ⁽³⁵⁾.

⁽³⁵⁾ Per la rilevanza della lezione di Althusius sul nesso tra secessione e federalismo in relazione al problema che ci pone oggi l'Europa, si veda *La secessione tra sovranità e federalismo* cit. (in questo volume, pp. 374-377), e più ampiamente, per quanto riguarda la costituzione europea, G. Duso, *Come pensare un'Europa federale. La lezione di Althusius*, "Costituzionalismo.it", 1/2024, pp. 131-167 (ora ripubblicato nella seconda parte di questo volume).

CAPITOLO VIII
LA COSTITUZIONE MISTA.
LA SUPREMAZIA DEL POPOLO SULLA DEMOCRAZIA

1. *Il sommo magistrato e le forme di governo.*

Si è visto che il comando politico è concepito sulla base della nozione di governo e che l'istanza di governo prende il nome di *sommo magistrato*. Spesso questa figura è indicata anche con il nome di *re*, ma il governo si può presentare in modi diversi; infatti l'ultimo capitolo dell'opera è dedicato alle "specie del sommo magistrato", che altro non sono che le diverse forme di governo, cioè quelle tradizionali di monarchia, aristocrazia e democrazia. Si dice che il sommo magistrato, oltre a essere *monarchico*, può anche essere *poliarchico*; il che non implica che ci sia una pluralità di poteri — cosa che viene esplicitamente esclusa — ma che a governare sono diverse persone anziché una sola; e il sommo magistrato poliarchico può essere aristocratico o democratico. È da tenere bene presente che, quando nel corso del testo (e nella lettura che ne abbiamo fatta) ci si riferisce al sommo magistrato (e a volte al re) non si intende riferirsi ad una persona, al re o al principe, ma alla funzione di governo. Perciò quello che si dice del sommo magistrato riguarda ugualmente il re, come il governo democratico. Ciò, beninteso, vale anche per tutto il capitolo sulla tirannia, che può essere ravvisata nel comportamento del re, così come in quello di un governo democratico.

Un fraintendimento, che viene evitato se si tiene presente il percorso di lettura che è stato fatto, consiste nell'intendere le forme di governo come se indicassero il soggetto che detiene il potere sovrano. Spesso si legge in questo modo, e dunque con gli occhi della sovranità moderna, il pensiero politico di quel lunghissimo periodo in cui risulta appropriato parlare delle *forme di governo*. Così non si tiene conto che delle diverse forme di governo si può parlare in senso proprio finché il comando politico viene inteso mediante la categoria del *governo*. Dopo

l'avvento della sovranità le forme di governo altro non sono che modi diversi di espressione rappresentativa della sovranità del popolo ⁽¹⁾. Al di là di un tale fraintendimento e con la consapevolezza che la *majestas* non ha il significato della sovranità moderna, è da notare che Althusius si oppone a chi, come Bodin, distingue le forme della repubblica dal modo di governare, e dunque la monarchia dalla poliarchia in ragione di chi possiede i diritti di maestà. L'opposizione di Althusius è conseguente al modo in cui concepisce la politica, in quanto chi detiene il governo non è possessore della *majestas*, ma la amministra solamente; il possesso rimane al popolo, qualsiasi sia la forma di governo. Le specie del sommo magistrato non indicano chi detiene i diritti di maestà e la *summa potestas*, ma solo chi amministra, cioè governa, la *respublica*, che rimane, in ogni caso, *res populi* (P, XXXIX, 3). Questa attribuzione al popolo della *majestas* è una caratteristica propria della repubblica in quanto tale, che non può essere indicata come *democrazia*, in quanto con questo termine non si designa la supremazia del popolo ma, invece, una forma di governo.

Dal momento che di *governo* si tratta, la *potestas* di colui che amministra è condizionata da quei vincoli che il governo comporta e sopra sono stati indicati. Ciò vale anche per la forma monarchica, nella quale la *potestas* del re appare vincolata dalle leggi e dall'assemblea universale del regno. Dunque nella stessa monarchia, in un contesto in cui, come Althusius si preoccupa di spiegare, si esclude che la libertà consista nell'indipendenza della volontà, è bensì il re a governare, ma non può fare nulla contro le leggi e contro il collegio degli efori (P, XXXIX, 8). Rimane, dunque, prioritaria la dimensione collegiale del popolo, che è depositario della *summa potestas*: anche nella monarchia è il collegio rappresentativo ad essere superiore al re, che è solo l'amministratore di quella *potestas*.

2. *La costituzione della repubblica è sempre mista.*

Questo modo di intendere la costituzione della repubblica comporta che in ogni forma di governo siano in realtà presenti elementi che sembrano propri delle altre forme, anche se questi elementi, in quanto costitutivi della repubblica, non determinano di per sé la forma di governo. I tre elementi consistono nella funzione unitaria che caratte-

⁽¹⁾ Cfr. il cap. I di RD, "La democrazia alla luce della storia concettuale", e si tenga sempre presente *Il potere e la nascita dei concetti politici moderni cit.* (sp. pp. 176-185).

rizza il governo (e questo è l'elemento *monarchico*), nella presenza dei magistrati minori (l'elemento *aristocratico*), e nella organizzazione del popolo mediante il consiglio rappresentativo e i comizi del regno ⁽²⁾ (elemento *democratico* ... che è altra cosa dal governo democratico, cioè dalla democrazia). Ne risulta che in ogni costituzione è presente sia l'istanza unitaria del governo, sia quella plurale e collegiale del popolo. Così come nella monarchia e nella aristocrazia è presente il popolo attraverso i comizi del regno, nella democrazia e nella monarchia è presente l'elemento aristocratico attraverso la presenza degli ordini e dei magistrati intermedi, e nella democrazia e nella aristocrazia è presente l'elemento monarchico per il fatto che coloro che governano si esprimono con una sola voce ed una sola volontà (P, XXXIX, 13-14). Da ciò consegue che la *costituzione mista* non viene ad indicare *una forma* di governo o di costituzione specifica tra le altre, ma designa la natura stessa della costituzione. Tutte le forme di governo hanno una costituzione mista, perché è la *costituzione in quanto tale ad essere mista*; e la salute della repubblica consiste nel fatto che questi tre elementi stiano in equilibrio tra loro, e cooperino al bene comune (P, XXXIX, 15) ⁽³⁾.

La questione della costituzione mista si pone dunque all'interno dell'orizzonte in cui si concepisce la società come plurale e si considera naturale e razionale che tra gli uomini si dia governo, ci sia cioè colui o coloro che guidano e coordinano le parti della società. Non avrà invece più senso quando la politica verrà pensata sulla base del concetto di *potere*, che, per essere legittimo, è da attribuire al popolo e viene esercitato mediante il processo rappresentativo. Il tema della costituzione mista appare connaturato alla storia stessa delle forme di governo, perché è legato in modo intrinseco al principio del governo, che richiede il buon sviluppo delle parti che costituiscono la società,

⁽²⁾ Questo elemento è chiamato *democratico* in quanto indica il popolo, ma, appunto, il popolo plurale che si esprime nelle sue forme rappresentative, quel popolo a cui è attribuita la *majestas*. Questa superiorità del popolo — che, come si è visto non può esprimere comando politico — non può essere intesa come *democrazia*, termine che indica, invece, una specifica forma di governo, nella quale non è il popolo, ma sono alcuni (pochi) a comandare.

⁽³⁾ Cfr. G. DUSO, *La costituzione mista e il principio del governo: il caso Althusius*, in « Filosofia politica », 1/2005, pp. 77-96 (ora anche nella seconda parte di questo volume). Che la costituzione mista esprima il carattere misto e plurale della *politeia*, sia pure in un modo e con un assetto costituzionale diverso da quello di Althusius, lo si può dire anche per Aristotele (cfr. C. PACCHIANI, *La "Politeia" come "mixis" in Aristotele*, « Filosofia politica », vol. 19, n. 1, 2005, pp. 25-32).

come pure la loro partecipazione, la loro dimensione politica. È significativo che, in una utile ricostruzione della storia del concetto di *costituzione*, tutta la vicenda che precede la nascita dei concetti moderni nel giusnaturalismo e la storia delle costituzioni contemporanee sia continuamente segnata dall'idea della costituzione mista, che compare da Platone, ad Aristotele, da Cicerone a Polibio, e nel medioevo, da Tommaso, a Bracton, a Marsilio da Padova, fino ai Monarcomachi e ad Althusius ⁽⁴⁾. È da ricordare che nella *Politica* il termine “misto” viene utilizzato anche in relazione alle consociazioni pubbliche, che, a differenza di quelle private, sono miste, in quanto formate da diverse consociazioni private ⁽⁵⁾. Qui la costituzione ha il significato etimologico di come è costituita l'entità politica, e prevede una pluralità di parti o membri, che sono, a loro volta, consociazioni che riuniscono nella loro identità i cittadini.

Tenendo presente questo quadro è possibile evitare il fraintendimento in cui si incorre se si intende la costituzione mista nel senso secondo cui sarebbe misto il governo, o sarebbe divisa o plurale la sovranità. Su ciò il testo è esplicito: viene, infatti criticato Cabot, il quale sostiene che “si deve parlare di stato misto [dove “stato” non

(4) Cfr. M. FIORAVANTI, *Costituzione*, Il Mulino, Bologna 1999. Per il medioevo si veda J.M. BLYTHE, *Ideal Government and Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton 1983. Per quanto riguarda non solo la presenza della figura della costituzione mista, ma anche la pluralità di posizioni che si incontrano e si scontrano tra l'idea di una costituzione basata sulla pluralità dei soggetti politici e l'affermarsi di un principio unitario e assolutistico, si veda N. MATTEUCCI, *Le origini del costituzionalismo moderno*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, UTET, Torino 1980, vol. IV, T. I, pp. 559-630. La rilevanza della costituzione mista nella lunga tradizione di pensiero che arriva fino al giusnaturalismo moderno risulta anche dal numero 1/2005 di « Filosofia politica », dedicato, appunto, al tema della “costituzione mista”: con questo fascicolo non si è inteso solo compiere un'analisi del pensiero dei classici, ma anche una riflessione su un tema che appare rilevante per un pensiero contemporaneo della politica, a maggior ragione se una tale analisi è collegata alla critica della concettualità politica moderna e alla consapevolezza della crisi della democrazia concepita nell'orizzonte della sovranità. Appare allora utile tenere presente, insieme a questo fascicolo dedicato alla costituzione mista, quello dedicato alla democrazia (“Oltre la democrazia”, « Filosofia politica », 3/2006). Non a caso questi due numeri costituiscono il risultato di due seminari di ricerca storico-concettuale svoltisi in successione tra loro: il primo, della durata di un anno, svoltosi a Padova, e il secondo tenutosi alla Sorbona di Parigi e organizzato dagli amici francesi.

(5) Cfr. P, II,1 e inoltre V, 2, dove si dice che nella la consociazione pubblica si uniscono *plures consociationes privatae*; quando manca questo elemento delle consociazioni che si uniscono e manca un diritto simbiotico, ci si trova di fronte ad un mero aggregato informe di singoli (“*turba, coetus, multitudo, congregatio, populus, gens*”) non ad una consociazione pubblica e cioè una realtà politica (V, 4).

indica la figura dello Stato, ma si riferisce allo *status* della costituzione, per quanto riguarda il suo assetto, la sua forma] quando il re detiene una parte del potere supremo, il senato un'altra parte e il popolo un'altra ancora, anzi, quando essi hanno ciascuno lo stesso potere" (P, XXXIX, 16). Che re, senato e popolo governino nello stesso tempo, o che detengano poteri uguali e concorrenti tra loro non è pensabile a causa del modo in cui Althusius concepisce la costituzione della repubblica e la funzione di governo, che non può che essere unitaria, a prescindere dal fatto che siano una o più persone ad esercitala. "Un regno può avere un solo re, non due" (P, XXXIX, 19). E questo vale anche per l'aristocrazia e la democrazia. Anche se in questo caso ad esercitare il governo sono più persone, esse agiscono concordemente come se fossero *una*. Il governo non può che essere uno; cosa che risulta evidente se si pensa che è colui che governa ad esprimere il comando politico, e non è possibile che ci siano comandi diversi e in contraddizione tra di loro ⁽⁶⁾. Perciò anche la democrazia, cioè il governo democratico, costituisce l'elemento *monarchico* della costituzione.

Che non si possa sostenere che la costituzione mista indichi la divisione della sovranità, risulterebbe ovvio se ci si riferisse al concetto moderno di sovranità ⁽⁷⁾. Ma anche in relazione al significato che i termini di *majestas* e *summa potestas* hanno nella *Politica*, si deve escludere che ci sia una divisione della sovranità, in modo tale che il popolo deterrebbe alcuni dei diritti di maestà e gli ottimati e il re alcuni altri. Come si è visto nella trattazione del tema dei diritti di maestà, questi sono "connessi e indivisibili" e spettano al popolo, cioè alla consociazione universale (si tratta di una sua caratteristica essenziale) nella sua totalità (P, XXXIX, 18).

In relazione alla natura mista della costituzione le tre forme di governo, dal momento che indicano il soggetto designato a governare,

⁽⁶⁾ Che il governo abbia carattere unitario è insito nella sua nozione e risulta da una lunga storia del pensiero politico. Particolarmente significativo è a questo proposito Marsilio da Padova, il quale mostra come la pluralità costitutiva della *civitas* richieda una funzione di governo che non può che essere una "numericamente" (RD, pp. 120-127, in particolare nota 48, p. 125).

⁽⁷⁾ Coloro che sostengono che in Althusius sarebbe presente una sovranità plurale, a differenza di Hobbes e Rousseau, e dunque che interpretano il suo pensiero sulla base del concetto (moderno) di sovranità, non solo non intendono il significato che ha l'*imperium*, ma non considerano nemmeno la logica della sovranità, che, comportando il concetto dell'*unico potere* legittimo, non consente divisione o pluralità.

cioè il sommo magistrato, esprimono solamente l'elemento *monarchico* della costituzione. Ma questa, per essere buona, deve contemperare l'espressione al meglio di tutti gli elementi. Ciò impedisce che una forma di governo possa essere buona in quanto tale, o la migliore. La razionalità propria di questo modo di intendere la politica impedisce che si possa indicare come migliore una delle forme di governo, in relazione alla sua forma. La vera esigenza è che ci sia un *buon governo*, e questo dipende da *come* si governa, e può realizzarsi quando le diverse forme di governo perdono l'assolutizzazione della parte che ha la funzione di governare, e la sua tendenza a dominare le altre, e il governo viene esercitato in modo corrispondente alla costituzione mista della repubblica, mantenendo, come si è detto, in equilibrio i vari elementi, i vari umori del corpo politico. Perciò non è strano né assurdo che l'elemento del popolo possa esprimersi meglio in una costituzione monarchica anziché in una democratica.

3. *Vantaggi e svantaggi delle diverse forme di governo.*

Alla luce del fatto che nessuna forma di governo può essere privilegiata o rifiutata *in quanto tale*, e che un governo può essere buono se corrisponde alla natura mista della costituzione, è utile seguire le indicazioni dei vantaggi e degli svantaggi che ognuna presenta, per comprendere i pericoli da evitare. Tra i motivi che sembrerebbero far preferire la monarchia, mi pare significativo quello che ravvisa nell'unica persona al governo una garanzia per l'unicità che la funzione richiede. E l'esempio consueto della nave lo conferma: se il timoniere è uno e non molti è più semplice un corretto uso del timone (P, XXXIX, 30), che non può che dirigere la nave in un'unica direzione. Tuttavia, proprio questa concentrazione del comando può comportare una deriva più facile verso il dominio e la tirannia e favorire sommosse e congiure ⁽⁸⁾.

La caratteristica dell'unità del governo viene ribadita a proposito del magistrato poliarchico, che viene trattato come specie, accanto alla monarchia, prima ancora di passare alla specificazione dell'aristocrazia e della democrazia. Dato per scontato che non si tratta di una pluralità di poteri, o di un potere diviso, il tratto comune di queste due forme consiste nel fatto che ad esercitare la funzione (unica) di governo non

(8) E qui il rimando è a ARISTOTELE, *Politica*, V, 10.

è una, ma sono più persone. Ma il testo precisa, in modo molto determinato e insistente, affinché non vi siano dubbi, che coloro che governano, anche se sono in diversi, tuttavia esercitano l'amministrazione *come una sola persona*, in quanto si ribadisce che l'esercizio del sommo potere non può che essere uno *nel senso matematico* del termine. Il comando che il governo comporta non può non avere la caratteristica dell'unicità: non ci possono essere comandi diversi contrastanti tra loro. Se questo accadesse per il dissidio degli amministratori, allora i cittadini non sarebbero tenuti all'obbedienza. Solo il comando unico, che deriva dalla concordanza delle persone che governano, è obbligante per i cittadini (P, XXXIX, 34-36). Il carattere unitario viene ribadito dall'osservazione che, in caso di pericolo e calamità, anche se vi è poliarchia è meglio affidare ad una persona sola il governo, che risulterebbe così, anche formalmente, monarchico, sia pure in una costituzione poliarchica (P, XXXIX, 40-41). Tuttavia, affinché la forma di governo poliarchico duri, si deve fare attenzione che qualcuno non si arroghi come singolo il diritto di comandare, trasformando la costituzione in monarchica. Questa avvertenza rivela la tendenza alla conservazione che tutte le diverse forme di costituzione hanno strutturalmente, in quanto costituiscono una modalità di organizzazione dell'ordine, che è tale se è stabile.

Nella trattazione delle forme di governo risulta, innanzitutto, emblematico il modo in cui viene trattata la monarchia. La *potestas* del monarca, proprio in quanto si tratta della sua funzione di governo, appare limitata dal collegio degli efori, che è ad essa superiore. Dunque la monarchia, non significa certo *il potere del re*, e nemmeno che sia lui a costituire il soggetto che decide in ultima istanza, bensì solo che al re spetta il *governo*. Dunque nella monarchia, come in tutte le forme di governo, la supremazia è sempre del popolo; e questo perché tale supremazia non si esprime nel comando politico o in quello che con gli occhi moderni si sarebbe tentati di denominare *potere*. Al contrario appartiene al popolo proprio in quanto non è il soggetto che comanda e governa, ma piuttosto istituisce e controlla colui che governa.

Per intendere la logica della concezione politica esposta nel testo merita, tuttavia, un'attenzione particolare la trattazione della democrazia. Infatti, coloro che identificano la supremazia del popolo con il concetto del *potere del popolo*, o della sovranità popolare, dovrebbero aspettarsi che la democrazia fosse indicata come la forma da preferire o, più esattamente, come l'unica veramente razionale e legittima. Il fatto che questa conclusione, che sembrerebbe logicamente conse-

guente, non appaia nel testo, smentisce quel tipo di lettura, che, infatti, abbiamo visto non essere sostenibile. Un problema si pone, però, anche nel caso che si sia compreso che gli *jura majestatis* non sono da intendere mediante il concetto di sovranità; infatti, anche in questo caso, può sembrare poco comprensibile che non venga espressa una preferenza per il governo democratico, dal momento che la forma di governo è identificata dall'elemento che nella costituzione è prevalente, ed è il popolo a costituire nella *Politica* la grandezza primaria. Invece, non solo la democrazia non appare come la forma da preferire, ma viene criticata, al punto da sembrare la meno desiderabile. Bisogna allora comprenderne la ragione.

4. *Il popolo di fronte alla democrazia.*

Innanzitutto è da tenere presente che, nonostante nella democrazia sia il popolo a governare, ciò non significa che siano tutti i cittadini a governare. È una necessità intrinseca alla nozione di governo che ci sia chi governa e chi è governato. Se c'è governo, non può essere che di qualcuno sugli altri. Infatti, non sono tutti, ma pochi a governare: "lo stato, ovvero il magistrato, democratico, si ha quando, in nome del popolo consociato nel corpo del regno, ovvero degli abitanti tutti, alcuni di essi, eletti in tempi precisi da tutti gli abitanti, comandano in alternanza e in successione sugli altri cittadini, singoli e tutti, in modo che i diritti di sovranità e di sommo potere siano esercitati e amministrati secondo i voti di tutto il popolo raccolti per centurie, tribù o curie" (P, XXXIX, 57) ⁽⁹⁾. La differenza dall'aristocrazia consiste nel fatto che i pochi eletti sono scelti *tra tutti* i cittadini (tutti sono eleggibili), e sono eletti *da tutti* i cittadini senza restrizioni. Proprio in quanto tutti i cittadini possono essere eletti, si può dire che tutti hanno la possibilità di governare, cioè che governano in alternanza, o a turno. Ciò non comporta l'identificazione tra chi governa e chi è governato, in quanto in ogni periodo succede che alcuni (pochi) governano e gli altri sono governati. In tal modo viene dissolta l'obiezione che non è possibile che tutti nello stesso tempo comandino e obbediscano, in

⁽⁹⁾ Mi discosto qui dalla traduzione italiana. Non occorrerebbe nemmeno ricordare che, anche in questo caso, non solo non c'è il riferimento al concetto di Stato, ma nemmeno al termine. Il testo latino suona: "democraticus status, seu magistratus", dove *status* ha il significato della condizione, della forma di governo democratica: infatti si specifica che si sta parlando del magistrato, cioè di chi governa.

quanto i cittadini si troverebbero nella situazione di chi comanda o di chi obbedisce in tempi e in modi diversi (P, XXXIX, 60).

“La natura della democrazia richiede che ci siano uguaglianza e libertà nell’attribuzione delle cariche, che i democratici alternativamente comandino ed obbediscano, che ci siano l’*isonomia*, ovvero l’uguaglianza di diritti, e un’alternanza tra la vita da privato e quella da funzionario pubblico, in modo che tutti comandino sui singoli e i singoli obbediscano a tutti” (P, XXXIX, 61). A questa uguaglianza di diritti ⁽¹⁰⁾, che appare come positiva in relazione alla rilevanza che ha il popolo nella costituzione, si assommano altre caratteristiche della democrazia: nessun reddito o un reddito minimo per svolgere la funzione di amministrazione e la permanenza nel ruolo di governo per un tempo limitato, affinché non si creino posizioni di dominio, che possono tendere a un mutamento di regime, e, in ogni caso, approfondiscono le disuguaglianze in modo da produrre una invidia pericolosa per la concordia che è necessaria tra i cittadini.

Questi aspetti della democrazia appaiono favorevoli alla funzione di governo e alla partecipazione del popolo: non è infatti più facile individuare coloro che sono adatti a governare se non ci sono limitazioni riguardanti il censo o la nobiltà di nascita? Ma, allora, perché essa non è considerata migliore delle altre costituzioni? Invece non solo non c’è una tale indicazione, ma la trattazione si fa sempre più critica nel procedere del capitolo. In realtà, alla base della critica sta la convinzione, presente già in Platone e in Aristotele, che gli aspetti che caratterizzano la democrazia nei confronti delle altre forme di governo comportino sia la perdita di quell’orizzonte di giustizia che deve regolare la prassi, sia la consapevolezza delle differenze tra gli uomini, elementi entrambi indispensabili alla natura e alla funzione del governo. Ne risulta che appare intrinseca alla democrazia la tendenza verso l’*anarchia*. Si tratta, allora, di una forma di governo che tende ad azzerare la natura stessa del governo, a negare l’*arché*.

L’indicazione di uguaglianza e libertà come prerogative della democrazia, a cui si è fatto sopra riferimento, solo a un primo sguardo

⁽¹⁰⁾ In questo caso si può notare, con una certa sorpresa, che viene utilizzato il termine di “*juris aequabilitas*”. La sorpresa dipende dal fatto che, come si è visto, l’*aequabilitas* è la caratteristica che connota un diritto giusto, che tiene conto delle differenze, di contro all’*aequalitas*, intesa come uguaglianza matematica, secondo il numero, che non tiene conto delle differenze tra gli uomini e si risolve in somma ingiustizia. Ma si vedrà che è proprio il tipo di uguaglianza che comporta indifferenza quella che caratterizza la democrazia.

appare come una connotazione positiva; se si va, però, a controllare il passo della *Politica* di Aristotele che viene citato (*Politica*, VI, 2), si può notare che il principio democratico della libertà, che costituisce insieme una condizione e un fine della democrazia, comporta un concetto di giustizia che si basa sull'*uguaglianza secondo il numero*, quell'uguaglianza che è criticata da Aristotele, come pure, in modo esplicito e ripetutamente, da Althusius. Infatti è questa uguaglianza secondo il numero a costituire in democrazia il titolo per poter governare (P, XXXIX, 64). Ne risulta che ciò che decide la maggioranza è, *in quanto tale*, considerato giusto; dunque che la giustizia non consiste più in un orizzonte determinato dalle leggi divine e naturali, dal diritto antico, dai costumi e dall'*ethos* collettivo, ma è determinata dall'arbitrio della volontà della moltitudine.

In accordo con Aristotele, anche Althusius osserva che in democrazia avviene che tutti possono giudicare di tutto, e dunque, anche nel caso in cui ci siano sapienti che danno consigli, "sono gli insipienti e gli inesperti, cioè il popolo, a giudicare" (P, XXXIX, 64) ⁽¹¹⁾. Si comprende che ciò contrasta con quello che il governo richiede e che l'immagine della nave evidenzia in modo esemplare. Per dirigere la nave occorrono infatti capacità, esperienza, saperi, virtù: non tutti lo possono fare, e non è indifferente che al timone ci sia un uomo capace ed esperto o uno qualsiasi. Alla mancanza della consapevolezza delle doti necessarie al difficile compito di governare nella democrazia si aggiungono altri motivi di danno per la collettività, quali la possibilità che ad esercitare le cariche siano i cittadini più potenti, ricchi, avidi e ambiziosi, che ben poco tendono al bene comune, o la facilità che si impongano demagoghi e faziosi. A questi pericoli si aggiunge il fatto che il regime democratico è il più esposto a mutamenti continui.

Uno degli aspetti che appare più rilevante nella critica alla democrazia è la tendenza della libertà a trasformarsi in licenza, e dunque nel rifiuto di vincoli, in modo tale che tutti vogliono comandare e nessuno vuole obbedire. Si tratta di un *topos* presente in tutta quella lunga tradizione di pensiero, che parte da Platone e Aristotele, nella quale la relazione di governo risulta connaturata alla vita politica. È una libertà così concepita che tende inevitabilmente all'anarchia (P, XXXIX,

⁽¹¹⁾ In questi passi il termine popolo ha il senso della massa di cittadini caratterizzati dall'uguaglianza, intesa come indifferenza, e non certo di quel popolo corporato che attraverso il collegio rappresentativo può e deve giudicare il governante.

81) ⁽¹²⁾. Dunque, proprio alcuni principi che appaiono determinanti per differenziare il governo democratico dagli altri vengono a costituire un piano inclinato che tende a dissolvere l'ordine e a negare la stessa funzione del governo, a contraddirne la stessa natura.

Tuttavia, nonostante questa critica, la democrazia, così come non viene ritenuta la migliore forma di governo, nemmeno viene rifiutata in favore di un'altra. Dal momento che tutte le forme costituzionali hanno una tendenza naturale a mantenersi, e il bene della repubblica non si ottiene mediante una forma di per sé migliore, anche in relazione alla democrazia ci sono suggerimenti che riguardano la sua possibilità di mantenersi; si tratta di suggerimenti che non esortano, certamente, a usare la forza e il dominio, ma, al contrario, a rispondere al meglio alla natura mista della costituzione e alla finalità propria del governo, che è quella di tendere al bene dei governati e di condurre la repubblica nella giusta direzione, come fa il pilota della nave.

Tra questi consigli si può ricordare la preoccupazione che siano i migliori a governare, nonostante la possibilità che tutti hanno di essere eletti. A questo scopo appare utile che alla nomina delle cariche per sorteggio, che risponde alla concezione dell'uguaglianza democratica, si aggiunga anche quella che si basa sull'elezione, come suggerisce anche Aristotele, affinché ci sia una possibilità maggiore che siano scelti i migliori. Inoltre appare utile la temporaneità delle cariche, e che in caso di pericolo si affidi il comando ad uno solo come avveniva tra i Romani, affinché le decisioni siano più rapide ed efficaci. E poi che si controllino le critiche non fondate e le accuse false, in modo da limitare le cause di conflitto, di malumore e di discordia; e che siano, invece, favorite tutte quelle forme di associazione e collegiali che favoriscono la concordia e la comunanza tra i cittadini.

Uno di questi consigli è da sottolineare, in quanto va in direzione opposta al principio del predominio dell'opinione del popolo. Infatti si dice che i magistrati democratici devono preoccuparsi non tanto di agire in modo tale da essere graditi alla moltitudine (*ut placeant multitudini*), ma, piuttosto, di provvedere all'utilità comune. Come si vede, qui il riferimento non riguarda il popolo organizzato costituzionalmente, che delibera sulle questioni fondamentali, ma piuttosto la moltitudine, che è per sua natura in balia delle opinioni. Ne risulta che

⁽¹²⁾ Per la trattazione aristotelica della democrazia cfr. C. PACCHIANI, *Democrazia e costituzione: la lezione di Aristotele*, in G. DUSO (a cura di) *Oltre la democrazia*. Un itinerario attraverso i classici, Carocci, Roma, 2004, pp. 55-76.

governare in modo tale da assecondare la moltitudine per ottenere il consenso, in realtà, non serve a mantenere la forma di governo democratica, ma favorisce la sua fine e porta “la repubblica verso la sovversione, la rovina o il caos” (P, XXXIX, 71).

In conclusione, da questa analisi si può comprendere perché la democrazia non sia presentata come la forma di costituzione migliore e come la conseguenza dell’affermazione del primato del popolo. Il perché consiste nel fatto che l’elemento prevalente della costituzione mista, cioè il popolo, non si esprime nel governo e nel comando politico, ma piuttosto nelle forme collegiali e consociative in cui la pluralità del popolo è organizzata. Nella *democrazia* non si manifesta quel popolo che istituisce, controlla e può anche deporre il magistrato ma, invece, l’istanza unitaria di governo, che costituisce l’elemento monarchico, e non popolare, della costituzione mista: la democrazia dunque, come il re, ha *di fronte* a sé il popolo. Perciò l’azione di governo non è imputabile al popolo, ma a coloro che sono stati scelti per questa funzione, al contrario di quanto richiede il concetto moderno di *governo rappresentativo*. Anche la *democrazia*, dunque, lungi dal *rappresentare* il popolo e la modalità attraverso la quale è il popolo che comanda, si trova ad avere il popolo *sopra* di sé, e sempre presente *di fronte* a sé, in modo tale che *questo popolo* può opporsi e considerare tirannico il governo democratico. Tale superiorità non può certamente essere intesa nella forma del principio che informa la democrazia diretta, o della presenza di un popolo fuori e contro le istituzioni, in quanto si tratta di un popolo organizzato che si esprime costituzionalmente, sia nella forma collegiale nella sua totalità, sia nella presenza politicamente attiva della pluralità dei membri come singoli. In Althusius non è dunque la democrazia a costituire la garanzia della reale presenza del popolo, ma lo sono, invece, le forme collegiali costituzionalmente organizzate in cui il popolo si esprime. Insomma è *solo in quanto non esprime il comando politico, non governa e non può governare, che il popolo, inteso come la totalità corporata dei cittadini, è capace realmente di azione politica e risulta superiore nei confronti del governante* ⁽¹³⁾.

(13) Dal momento che questo costituisce un punto decisivo della lettura, è forse utile chiarire ancora una volta che si può certo parlare di “autogoverno” se si vuole riferirsi al fatto che il popolo, come espressione della totalità del corpo politico, determina il proprio agire e non riceve dall’esterno il comando politico. Si è anche usato il termine di “autogoverno” per indicare l’autonomia che caratterizza le consociazioni minori nei confronti della

5. *Quale federalismo?*

Nella parte finale dell'ultimo capitolo, nel quale risulta il carattere misto e plurale della costituzione, la riflessione si concentra sul contributo determinato che l'opera di Althusius intende offrire. Qui si trovano congiunti il carattere federale della repubblica e la natura e la finalità della scienza o arte politica. Già è significativo che ci si opponga a molte opere di politica che si occupano in modo separato ed autonomo delle cause che distruggono la consociazione (P, XXXIX, 83), in quanto è sulla base della comprensione di come essa sia costituita e organizzata in modo giusto che si possono identificare le ragioni che portano alla sua distruzione. Quando l'agire politico di governanti e governati va in direzione contraria a quello che la sua costituzione richiede, allora si va verso la dissoluzione della repubblica. Si può dire che la comprensione della natura e della finalità della costituzione viene a costituire una direzione di orientamento per evitare quei comportamenti che, invece di realizzare la vita migliore della società, portano alla sua distruzione.

La critica alle posizioni di Keckermann e Hoen (P, XXXIX, 84), i quali ritengono che dopo le forme di governo bisogna trattare dello stato misto e temperato in relazione a provincie e città, potrebbe sembrare di portata irrilevante, ma, in realtà, costituisce un'occasione per mettere a fuoco, in chiusura dell'opera, la struttura della costituzione federale della repubblica. Viene, infatti, ripetuto schematicamente l'ordine dell'esposizione del complesso quadro costituzionale che si è sviluppato nel corso dell'opera. Si parte dalle consociazioni semplici e private e si procede con quelle pubbliche fino alla consociazione universale. Quest'ultima ha un carattere intrinsecamente plurale: non costituisce una realtà diversa e superiore alle consociazioni

repubblica; anche se in questo caso la situazione è diversa, in quanto l'organizzazione della vita delle consociazioni minori (città e provincie) è pur sempre condizionata dal fatto che esse non sono isolate e indipendenti, ma *parti* della repubblica, e ciò comporta la necessaria compatibilità con le altre parti e anche la sottomissione al governo del sommo magistrato. Ciò che si vuole precisare con l'affermazione secondo cui *il popolo non può autogovernarsi* è piuttosto che la funzione del governo non può essere assunta (come si è visto, nemmeno nella democrazia) dalla totalità della consociazione o, più precisamente, da quell'organo collegiale in cui l'intero popolo è presente politicamente e costituisce l'istanza superiore nella repubblica, ma da qualcuno che è da quest'organo istituito.

minori, ma è il risultato del loro accordo e della loro unione ⁽¹⁴⁾. In questo complesso quadro federale le consociazioni minori vengono *prima*: non solo “paesi, città e provincie precedono il regno”, ma ancor prima vengono le consociazioni private, famiglia e corporazione. Questa primarietà delle consociazioni minori comporta che esse siano pienamente politiche, e che possano sussistere anche autonomamente (“per sé”). Ciò significa che la dimensione politica non emerge all’altezza del regno o della repubblica, con i diritti di maestà che comporta, ma coincide con la simbiosi che si manifesta in ogni consociazione, che richiede, per la sua stessa esistenza, la comunione e la cooperazione di tutti i suoi membri, e insieme quella funzione di guida e governo che è necessaria a causa della sua pluralità strutturale, dovuta al fatto che è composta da membri *diversi*. Al di là dei fini differenti e particolari che le consociazioni hanno (si pensi alle consociazioni private), che sono tuttavia utili e funzionali alla totalità della consociazione universale, la loro natura politica richiede che tendano al bene e vivano secondo giustizia.

Nonostante vengano *prima* e possano stare per sé, tuttavia, in relazione ad una vita politica compiuta e libera, tutte le consociazioni rivelano, in modo diverso, una intrinseca insufficienza. Per questo nella trattazione dell’opera si manifesta un procedimento ascensionale, nel quale consociazioni minori si uniscono di volta in volta in una consociazione maggiore, e questa ascesa trova il suo compimento nella consociazione universale, nella quale emergono i diritti di maestà e la *summa potestas*. E la ragione di questa ascesa costituzionale è dettata dall’esigenza dell’autosufficienza. Ne consegue che, nel momento in cui si ritrovano, per loro stessa iniziativa, come parti di un tutto maggiore, le singole consociazioni non patiscono una diminuzione o una limitazione della loro politicità, magari una limitazione inevitabile e perciò

⁽¹⁴⁾ A questo proposito, per intendere il federalismo specifico che compare nella *Politica*, è da osservare che la considerazione che la nuova entità politica è formata dai membri che si sono uniti, porta ad intendere l’organo superiore della repubblica — che, certamente, è una cosa nuova, in quanto non esistente prima del patto di unione — come formato dagli *stessi membri* che si sono uniti (attraverso gli efori): la novità è che si trovano in un collegio che è unitario, dove loro non decidono più come isolati, ma *insieme*. È quello invece che non succede nel moderno Stato federale, che, dal momento che è costituzionalmente organizzato sulla base della concezione della legittimazione del potere inaugurata dalla sovranità moderna, comporta un parlamento che ha alla sua base l’elezione degli individui, al di là della loro appartenenza alle parti diverse della realtà politica federale. In tal modo l’espressione di questo organo è altra e diversa da quella dei suoi membri.

tale da dover essere tollerata, ma, al contrario, un incremento e un rafforzamento. Infatti, in quanto parti di una realtà autosufficiente, possono procurarsi tutti i beni di cui necessitano e condurre una vita libera e non condizionata da forze o poteri esterni: dunque essere pienamente se stesse.

Questo avviene perché la repubblica non costituisce una realtà *altra* e a loro superiore, ma è la *loro stessa* realtà, quella che essi hanno formato mediante il patto, ritrovando con gli altri membri motivi materiali e ideali di comunanza. È la stessa originarietà della relazione, che la categoria della simbiosi comporta, a richiedere che la diversa identità che caratterizza i membri non sia elemento di separazione, ma, al contrario motivo di unione. Per essere pienamente sé stessi essi si devono unire con gli altri: solo in questo modo possono raggiungere l'autosufficienza e dunque la loro piena vita politica. La dimensione di autosufficienza della repubblica non toglie, ma richiede che le consociazioni diverse, così come hanno avuto un ruolo fondamentale nel momento della sua genesi, mantengano un ruolo attivo ed essenziale anche dopo che essa ha preso corpo ⁽¹⁵⁾. E ciò avviene in un duplice modo; innanzitutto perché i membri nella loro totalità costituiscono, mediante il collegio rappresentativo degli efori, quella realtà costituzionale che è superiore al governo, a prescindere dalle diverse forme in cui questo può essere organizzato ⁽¹⁶⁾. Il collegio non rappresenta un'istanza a loro superiore, in quanto sono proprio essi che — *insieme* — devono esercitare i compiti che spettano al collegio. La reale presenza dei membri che si sono uniti nell'organo superiore della repubblica è possibile in quanto questo non ha la forma di una assemblea rappresentativa di tipo moderno, ma di un collegio, nel quale la funzione degli efori deve essere intesa alla luce della *repraesentatio identitatis*.

Il secondo aspetto in cui si manifesta la vita politica attiva dei membri della repubblica sta nella loro *autonomia*, nel mantenimento di un *proprio* diritto e nella loro capacità di autogoverno. In tal modo non solo essi, nella loro totalità, sono superiori a colui o coloro che, governando, esercitano il comando politico, ma anche nella loro esi-

⁽¹⁵⁾ In modo diverso, come si è visto, per quanto riguarda le consociazioni private e quelle pubbliche.

⁽¹⁶⁾ È questo protagonismo della pluralità dei membri che viene a mancare nello Stato federale, nel quale l'elemento federale è unitario e sovrapposto alla pluralità. Per questo esso può dar luogo a un centralismo statale.

stenza come singoli membri (città, provincie, regioni) costituiscono una realtà propria *di fronte* al governo. Certamente hanno una posizione di inferiorità, che comporta un obbligo di obbedienza, ma questo non è assoluto, in quanto essi, oltre che obbedire e cooperare, possono anche giudicare, opporsi e resistere. In tal modo il comando politico appare condizionato dall'organo collegiale che lo istituisce e lo controlla, ma anche dalla realtà delle singole consociazioni che sono sottoposte al governo. Con queste il governo deve fare i conti, cercando di rispondere alle loro esigenze e di accordarle il più possibile tra loro: infatti è la loro realizzazione e, attraverso la loro mediazione, la realizzazione della vita politica dei cittadini, cioè dei governati, a costituire il fine dell'azione di governo. A causa di questa duplice presenza delle consociazioni minori si può dire che, anche se il comando compete al sommo magistrato, tuttavia tutti, pur senza esprimere comando politico (e proprio perché non lo esprimono), *partecipano* al processo complessivo di governo.

Sulla base di questa logica — che si può definire *federale* — del pensiero politico, avviene che nella razionalità che regge la trattazione della *Politica* le consociazioni semplici precedano le consociazioni pubbliche, e tutte queste la consociazione universale, benché “nella pratica tutte le forme di consociazione si uniscano per conseguire il benessere comune dei simbiotici, singoli e tutti”. Ciò che l'esperienza mostra è una società in cui le diverse forme di aggregazione dei cittadini si sono unite per la necessità della loro stessa esistenza. Se è vero che il patto richiede un autonomo atto di volontà di coloro che lo contraggono, tuttavia, esso appare necessario per la loro stessa esistenza. La rilevanza delle consociazioni minori, anche di quelle private, è confermata dalla constatazione che, se è vero che esse si uniscono nella repubblica per raggiungere l'autosufficienza, tuttavia la stessa autosufficienza della repubblica non è concepibile senza la pluralità delle consociazioni che la formano. E questo vale non solo per quelli che sono considerati i suoi *membri*, cioè le consociazioni pubbliche, ma anche per le consociazioni private. Infatti: “la consociazione pubblica non può esistere senza quella privata e domestica: perché entrambe sono utili e necessarie *all'autosufficienza*” (P, XXXIX, 84). Dunque l'autosufficienza non deriva da una dimensione autonoma e superiore della repubblica, ma è possibile solo grazie alla sua natura composita e alla funzione che svolgono tutte le sue parti: è insieme autosufficienza del tutto e delle singole parti.

A questo punto ci si può porre la domanda se sia lecito e in che senso parlare di “federalismo”. Nella lettura che abbiamo condotto si

è lasciata da parte la rilevanza che può avere il pensiero politico di Althusius per pensare il presente ⁽¹⁷⁾. Si è cercato piuttosto di comprendere lo specifico della sua concezione politica, tenendo costantemente presente la differenza che la caratterizza nei confronti di quel giusnaturalismo che ha costituito il laboratorio dei concetti moderni. Avvertire costantemente di questa differenza, come preannunciato nell'*Introduzione*, è stato necessario, in quanto sono questi concetti a costituire, anche oggi, il significato corrente delle parole che usiamo; perciò, senza questa consapevolezza critica, il lettore odierno corre il rischio di fraintendere il testo althusiano. Dal momento che si è usato il termine di *federalismo* per denotare in modo significativo la concezione che è emersa nella *Politica*, come del resto hanno fatto altri studi sull'Autore, appare opportuno dare ragione di ciò e indicare il significato che questo termine viene ad assumere in relazione all'orizzonte storico concettuale all'interno del quale si è svolta la presente lettura.

Giustamente Malandrino ha notato che nella *Politica*, in realtà, il termine *foedus* ha una utilizzazione ristretta e limitata alla relazione tra popoli e regni diversi, che si possono vincolare tra loro per scopi particolari, oppure anche per unirsi. Al tema si riferisce soprattutto la seconda parte del capitolo XVII, nella quale i trattati che vincolano reciprocamente popoli diversi sono visti dar luogo a una *confederatio*, che può essere di due tipi, *plena* o *non plena*. Nel primo caso si realizza, in realtà, una vera unione che produce un *unico corpo della repubblica* (P, XVII, 27-28). Ne risulta che ci troviamo di fronte ad una vera e propria consociazione universale, come quella di cui si è parlato fino ad ora. Nel secondo caso si determina un'alleanza, che può avere una durata temporanea o permanente, per scopi particolari, quali l'accrescimento dei beni, la comune difesa dai nemici, o il mantenimento di un atteggiamento reciproco di lealtà e pace. Questo uso del termine *foedus* non appare allora significativo in relazione alla costituzione di una realtà strutturalmente plurale, per la quale è piuttosto il termine *pactum* ad essere rilevante ⁽¹⁸⁾. Tuttavia, si può dire che nel caso della confederazione piena il *foedus* venga ad assumere un ruolo che lo

⁽¹⁷⁾ Aspetto che è, invece, caratterizza gran parte dei saggi scritti sull'Autore, alcuni dei quali sono raccolti nella seconda parte di questo volume.

⁽¹⁸⁾ Questa la considerazione di Malandrino, con cui non si può non concordare. Per affrontare il tema del federalismo althusiano è da vedere il capitolo dal titolo "*Foedus e pactum nel profederalismo althusiano*" in MALANDRINO, *Johannes Althusius (1563-1638)*, Claudiana, Torino, 2016, pp. 85-96.

assimila al patto, in quanto dà luogo ad una unità superiore mediante l'accordo di due realtà politiche diverse. La differenza nei confronti della consociazione universale, che deriva dalle consociazioni minori, sta nel fatto che qui sono due regni, connotati dai loro diritti di maestà, che si unificano. Ma il risultato è un unico corpo, un'unica repubblica plurale e mista.

Malandrino ha ragione nell'osservare che potrebbe non sembrare appropriato l'uso del termine *federalismo*, che non si trova, naturalmente, in Althusius, in quanto è di generazione più tarda. E ha anche ragione nel criticare l'interpretazione di Dreitzel, che riduce la concezione della *Politica* a un federalismo gerarchico-funzionale: in questo modo si perde l'orizzonte di pensiero che la simbiosi implica e quella questione della giustizia senza di cui non è pensabile per Althusius la politica e lo stesso gesto del patto. Infine non si può non condividere la sua convinzione della differenza della concezione pattizia althusiana nei confronti del federalismo moderno, a causa della quale egli adotta il termine di *federalismo protomoderno* ⁽¹⁹⁾.

L'uso del termine che viene fatto nella presente lettura ha un significato specifico, che non dipende dalla tradizione del federalismo moderno e non rintraccia neppure nella *Politica* una sua prima formulazione. Il significato che assume proviene dall'orizzonte storico concettuale all'interno del quale ci si è mossi. Si basa, cioè, sulla consapevolezza della logica della sovranità e sulla sua radicale differenza da una concezione politica di tipo pattizio, connotata dalla pluralità, che può trovare nel termine di *federalismo* la sua espressione, in quanto l'unità politica risulta non dalla decisione di un soggetto costituente, ma dal patto tra membri diversi che si federano tra loro. In questo caso il termine indica un modo di concepire l'unità politica radicalmente diverso da quello della sovranità. Questa accezione del termine comporta una problematizzazione del *federalismo moderno*, che non riesce ad emanciparsi dalla logica della sovranità e della dottrina dello Stato, come mostra l'alternativa, in cui appare arenato il dibattito odierno, tra Confederazione di Stati e Stato federale. La Confederazione, che indica una forma di alleanza, non appare in grado di fornire una nuova modalità di pensare la realtà politica, in quanto non dà luogo ad un'unità e conferma la dimensione sovrana degli Stati. La seconda soluzione appare promettere una nuova forma di unità. Ma, come osserva criticamente Olivier Beaud, in uno dei tentativi recenti più

(19) Cfr. MALANDRINO, *Johannes Althusius* cit., p. 93.

rilevanti di pensare la costituzione federale, le realtà storiche che si sono originate in un orizzonte federale — come ad es. gli Stati uniti d'America e la Germania — dando luogo ad uno Stato federale hanno finito per rendere irrilevante la pluralità risolvendosi in un centralismo statale ⁽²⁰⁾. E questo proprio perché hanno, in fondo, assunto quella legittimazione democratica del potere che si basa sul dispositivo della sovranità ⁽²¹⁾. Perciò Beaud avanza l'esigenza — ovviamente condivisibile dal punto di vista del presente lavoro — che per concepire una costituzione federale sia necessario superare i concetti di sovranità e di Stato ⁽²²⁾. Io aggiungerei che ai fini di questo superamento è necessario che il fondamento decisivo della costituzione e del governo non sia la volontà degli individui intesi come singoli, e che la modalità di legittimazione del potere non consista in quell'*autorizzazione* che caratterizza il concetto moderno di rappresentanza ⁽²³⁾.

Si è detto che si può indicare la concezione presente nella *Politica* come una concezione *pattizia*. Tuttavia il termine di *federalismo* o di *costituzione federale* ha il merito ulteriore di evidenziare, oltre alla rilevanza del patto e del gesto dell'accordo, anche la complessità di una entità politica composta di parti diverse, e pone contemporaneamente il problema di quale sia la relazione tra queste parti e la totalità. Con il

⁽²⁰⁾ O. BEAUD, *Théorie de la fédération*, P.U.F., Paris 2007, p. 424. Dello stesso autore è anche da vedere *Le pacte fédérative*, Dalloz, Paris, 2022.

⁽²¹⁾ Cfr. cfr. G. DUSO, *Un dialogo con Olivier Beaud sul federalismo*, « Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno », vol. 38, 2009, pp. 1888-1891); ma il dialogo implicito con la posizione di Beaud è costante in "Pensare il federalismo: tra categorie e costituzione", cap. X di RD (sul fatto che sia l'assunzione costituzionale del dispositivo della legittimazione democratica a comportare l'evanescenza del carattere federale di quelle realtà, cfr. in particolare p. 282).

⁽²²⁾ Questo punto è ripetutamente ribadito e costituisce quasi un presupposto del suo lavoro (si veda ad es. O. BEAUD, *Théorie de la fédération*, cit., p. 47). Io aggiungerei solo la specificazione: *la logica concettuale che caratterizza la sovranità e lo Stato*, perché in realtà si tratta di un dispositivo in cui concetti diversi sono funzionalmente correlati tra loro.

⁽²³⁾ Se la legittimazione del potere è concepita sulla base dell'espressione di volontà degli individui (le elezioni moderne), il dispositivo che non può non imporsi è sempre quello della sovranità. Come si è visto anche dai rimandi contenuti in questo lavoro, il legame tra il ruolo fondante dell'individuo e la concezione del potere quale emerge nel concetto di sovranità ha una sua cogenza logica. Nel federalismo di Althusius, invece, non è l'individuo come singolo a svolgere un ruolo fondamentale, ma lo sono le relazioni e le forme di aggregazione nelle quali l'individuo concretamente vive: sono queste ad acquisire una rilevanza nel complesso quadro costituzionale che si presenta nella sua opera. Per questo il federalismo di Althusius, più che costituire un primo passo verso il federalismo moderno, ci può dare indicazioni utili per un *nuovo federalismo*.

termine di *federalismo* si intende qui mettere in evidenza una serie di elementi, alcuni dei quali possono essere ravvisati come esigenze nello stesso federalismo moderno, anche se alla fine in esso risultano disattese. Questi elementi, che caratterizzano la concezione di un'*unità politica strutturalmente plurale* ⁽²⁴⁾, possono essere considerati costitutivi di una *concezione federale* intesa come *altra* e diversa dalla forma-Stato. In questo senso può risultare utile adoperare il termine in relazione alla *Politica* di Althusius; non solo, ma si può trovare in essa una dottrina che risulta particolarmente preziosa per pensare il federalismo oggi ⁽²⁵⁾. Però si tratta di un *nuovo federalismo*, che riesca a superare quella concettualità dello Stato e della sovranità che condiziona ancora il federalismo moderno. Certamente questo nuovo federalismo, che appare oggi necessario pensare in relazione al problema che pongono realtà transnazionali come l'Europa ⁽²⁶⁾ e alla crisi della forma-Stato, che appare inadeguata nei confronti dei compiti stessi per i quali è nata, non è risolto dal pensiero di Althusius. Questo non può costituire per noi un *modello*; non solo perché non è con un modello che si comprende la realtà e il presente, ma anche perché noi siamo situati dopo l'emergere di quello che, con Hegel, possiamo nominare il *moderno principio della soggettività*, mentre la concezione politica di Althusius è condizionata dall'esistenza di una società cetuale e da una modalità gerarchica di intendere le relazioni tra gli uomini.

Anche se non si vuole qui entrare nella discussione della letteratura relativa al federalismo di Althusius, non si può non ricordare la proposta di Hügin, che ravvisa in Althusius un *federalismo societario*. Il suo pregio consiste nel costituire una delle prime interpretazioni del testo che non ha carattere archeologico, in quanto mostra la rilevanza

⁽²⁴⁾ Cfr. la ripresa schematica di alcuni elementi che caratterizzano la costituzione federale nel paragrafo successivo.

⁽²⁵⁾ Per questo nel volume RD il capitolo su Althusius precede quello finale che propone di ripensare la democrazia attraverso un nuovo federalismo. Questo risulta indispensabile, in particolare, per riuscire a comprendere e a concepire costituzionalmente una realtà plurale sovranazionale come l'Unione Europea (si veda su ciò *Come pensare un'Europa federale* cit, ripreso nella seconda parte di questo volume).

⁽²⁶⁾ Si veda a questo proposito il testo recente di M. BOZZON, *L'Europa che manca. Il problema di un nuovo federalismo*, FrancoAngeli, Milano, 2025, che, attraversando il lavoro di costituzionalisti e filosofi, mostra come emerga chiaramente l'esigenza di pensare in modo nuovo il federalismo per intendere un assetto costituzionale dell'Europa che possa concepire la presenza attiva dei suoi membri e insieme la possibilità che essa assuma quel ruolo rilevante nello scenario mondiale che appare sempre più necessario e ora tragicamente manca.

di Althusius per pensare il presente, ma anche nel mostrare l'importanza dell'elemento societario e corporativo nell'organizzazione della società. Si tratta dunque di un federalismo che non è ridotto all'ambito territoriale, ma che si riferisce ad una articolazione plurale della società: una tale indicazione appare fruttuosa, anche se la sua proposta di trovare in Proudhon il compimento di una tale concezione mostra aspetti che si prestano ad essere discussi e che possono apparire condizionati dalla concettualità moderna ⁽²⁷⁾. In conclusione, pur con le precisazioni sopra riportate, sembra utile utilizzare il termine di *federalismo* per la concezione politica di Althusius, tenendo presente che un tale uso trova il suo significato specifico all'interno dell'orizzonte storico-concettuale nel quale si è mossa la presente lettura del testo.

6. *Scienza politica come scienza della costituzione.*

Alla ripresa schematica dell'assetto federale della repubblica fanno seguito due paragrafi finali che si riferiscono rapidamente a ciò che costituisce il contributo dell'opera e dunque alla natura e alla finalità del sapere politico, che qui viene indicato come "arte politica". Questa non ha il compito di costruire nella teoria una forma di ordine, ma tende a comprendere la natura del politico quale si presenta nelle diverse situazioni che si sono date nell'esperienza e nella storia. Quando si dice che "l'arte politica deve infatti essere generale e sapersi applicare e adattare a tutti i luoghi, i tempi e i popoli" (P, XXXIX, 85), non si intende riferirsi ad un sapere generale o risultante dall'astrazione dei casi particolari, ma invece a un sapere che coglie la natura della politica e il problema che in ogni realtà della vita in comune tra gli uomini si pone. Così come non è apparsa necessaria la trattazione specifica delle diverse realtà politiche, altrettanto questo tipo di sapere

⁽²⁷⁾ Cfr. TH. O. HÜGLIN, *Sozietales Föderalismus*, De Gruyter, Berlin, 1991. Con Hüglin si è sviluppata negli anni una proficua discussione, all'interno della quale si possono individuare i punti di consonanza e le differenze, che derivano dalla consapevolezza critica propria della storia concettuale; cfr. G. DUSO, *Althusius. Pensatore per una società postmoderna?* in «Filosofia politica», vol. 1, n. 1, 1990, pp. 163-175; Id., *Althusius e l'idea federalista*, «Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», vol. 21, 1992, pp. 611-622. Per il dibattito più recente si veda T. O. HÜGLIN, *Althusius in Question: Interpretation and Relevance*, in F. INGRAVALLE, C. MALANDRINO (a cura di), *Il lessico della politica di Johannes Althusius*, cit., pp. 61-71 e, nello stesso volume, G. DUSO, *Perché leggere oggi Althusius?* pp. 39-60 (ripubblicato nella seconda parte di questo volume).

non si risolve nel preferire una forma politica indicandola come la migliore o la più razionale. Piuttosto il suo contributo consiste nel mostrare quello che la natura della realtà politica e della costituzione di una repubblica richiede, in modo tale che qualsiasi forma di governo esistente possa realizzarsi al proprio meglio, evitando l'assolutizzazione di quell'aspetto particolare che la distingue dalle altre, affinché tutti gli elementi necessari alla costituzione abbiano la loro espressione.

Alla luce di ciò il fine dell'opera non consiste nella produzione di un sapere tecnico che dia garanzia ai fini dell'istituzione, accrescimento, ampliamento e conservazione della *politia* (P, XXXIX, 86), ma piuttosto nella comprensione della natura e del fine della politica, come in effetti era stato detto in modo programmatico nel primo capitolo, a cui significativamente si rimanda in chiusura dell'opera. Il primo capitolo si apriva con la definizione della politica, secondo cui essa "è l'arte di unire gli uomini tra loro nella costituzione, nella cura e nella conservazione della vita sociale. Perciò viene detta simbiotica" (P, I, 1). E i due aspetti che, come si è visto, caratterizzano il diritto simbiotico sono quello della comunanza e della cooperazione, che prevede l'agire politico di tutti, e quello del governo, che appare necessario affinché una realtà politica plurale — e tale è la consociazione a tutti i livelli, perché i suoi membri sono diversi tra loro — sia guidata in modo tale che i suoi membri differenti collaborino e non confliggano tra loro. Queste due disposizioni della cooperazione e del governo sono richieste dall'esserci stesso della società, e cioè della vita in comune degli uomini.

Di particolare rilevanza è il modo in cui veniva definita la *politia*, cioè la realtà politica di una entità autosufficiente, quale si è manifestata nel corso del tempo nei modi diversi della *polis*, della *civitas*, della *respublica*. "Il termine *politia* significa principalmente tre cose [...]. In primo luogo indica la comunanza del diritto che è, nella repubblica, ciò che l'apostolo chiama *politeuma*. In secondo luogo significa metodo nell'amministrare e nel costituire la repubblica. Infine designa l'ordinamento e la struttura della *civitas*, ai quali si conformano tutte le azioni dei cittadini. Anche Aristotele accoglie la parola *politia* con questo significato" (P, I, 5). Questa definizione appare rilevante perché indica gli aspetti che caratterizzano la costituzione di una realtà politica, da quella del suo diritto, della sua genesi, dell'amministrazione o governo, e del suo assetto, cioè del modo in cui è costituita. Si può dire che il contributo che viene dalla *Politica* si può riassumere in una concezione razionale della costituzione, retta dall'idea di giustizia e organizzata in modo federale.

Il sapere politico tende a determinare cosa richieda la costituzione della realtà politica per realizzarsi al suo meglio e per il bene della comunità e dei cittadini. Si può allora dire che ha un fine pratico, in quanto orienta la prassi e tende ad indicare un assetto costituzionale che favorisca quanto più possibile l'agire giusto di governanti e governati. Tuttavia, non consiste nel fornire una tecnica che garantisca il buon governo. Affinché il governo sia buono ed efficace, occorrono la *phronesis*, la capacità, l'esperienza e il senso del *kairos* di chi governa, in analogia con ciò di cui necessita il bravo nocchiero. La scienza politica non garantisce il buon governo, ma indica quello che la natura della costituzione richiede affinché un buon governo sia possibile. Si può dire che la politica sia allora un *sapere della costituzione*, tenendo presente che la costituzione implica necessariamente la questione della giustizia e la funzione di governo. Per dirla con il linguaggio della *Repubblica* di Platone, questo contributo razionale e filosofico non si identifica con la figura dei filosofi al governo, ma piuttosto con quella del filosofo che disegna la città (28). Anche in quel caso il disegno della città richiede una problematizzazione delle città empiricamente esistenti, ma non consiste in una forma perfetta elaborata nello spazio della teoria; piuttosto cerca di pensare razionalmente quello di cui la città nelle sue forme esistenti necessita per rispondere al suo fine.

Per quanto riguarda il modo in cui Althusius concepisce la realtà politica, se l'espressione di *costituzione mista* mette in luce i tre elementi che appaiono indispensabili e da tenere in equilibrio, credo che quella di *costituzione federale* evidenzii quell'aspetto di pluralità e quel complesso quadro costituzionale a cui pure nel testo si fa riferimento mediante il termine di *misto*. Tale espressione, pur non essendo presente nel testo, riesce forse ad esprimere il posto che Althusius occupa nella storia del pensiero politico, quello caratterizzato da quella pluralità costitutiva della costituzione che ha rappresentato il bersaglio critico delle dottrine del contratto sociale, sulla cui base è nato lo Stato. Mettendo in questo modo in luce l'aspetto che caratterizza tale assetto costituzionale e lo distingue radicalmente dalla *forma politica* moderna, da un lato si facilita la sua comprensione, al di là dei possibili fraintendimenti, e dall'altro si mette in evidenza un tema che appare rilevante anche per il nostro compito di pensare la politica. Natural-

(28) Cfr. G. DUSO, *Platone e la filosofia politica*, in G. CHIODI e R. GATTI (a cura di), *La filosofia politica di Platone*, FrancoAngeli, Milano, 2008, pp. 9-23.

mente è da tenere presente che l'indicazione di un tale *federalismo* althusiano non è ipotecata dalla tradizione del federalismo moderno.

Il sapere politico che si esprime in una tale costituzione federale non ha il carattere di una scienza che si sviluppi coerentemente dai suoi principi (presupposti) nell'astrazione della teoria, ma da una parte comporta una riflessione sulla realtà che l'esperienza e le diverse situazioni storiche mostrano, e dall'altra deriva il suo rigore dalla confutazione delle posizioni criticate. Si pensi ad esempio alla critica della concezione che pone la *majestas* nel re, o in colui che governa, oppure che ritiene quest'ultimo detentore di un potere assoluto. Le linee fondamentali che connotano la costituzione della repubblica delineata nel sapere politico vengono a costituire un riferimento indispensabile per operare all'interno della specifica realtà in cui ci si trova.

Dal momento che in questo modo di intendere la politica il comando è comprensibile mediante la categoria del *governo*, risulta che per assolvere il suo scopo esso deve necessariamente tradursi nel *buon governo*; ma anche che ciò non è garantito dalla *forma* costituzionale, dal fatto cioè che chi governa sia istituito dal popolo, perché dipende, invece, dal modo di governare. Che il governo sia buono e giusto dipende dalla *prassi* di chi governa, degli stessi governati e dell'organo che controlla il governo. Non è la scienza politica a poter produrre il buon governo, ma è necessaria quella *phronesis* a cui spesso nel testo ci si richiama e che fin dai Greci era indicata come virtù eminentemente politica. Come si è detto, per *governare bene* (cioè per adempiere a ciò che la natura stessa del governo richiede) occorre avere le doti necessarie, la capacità, l'esperienza e quell'uso pratico della ragione che si identifica con la *phronesis*.

Tuttavia, Althusius non rinuncia a dare indicazioni riguardanti aspetti che chi governa deve tenere presenti, quali l'indole del popolo, che dipende dalle diverse situazioni geografiche e naturali, o le reazioni che si possono riscontrare nella massa in rapporto all'esercizio del governo. Se l'avvertimento che chi governa deve tenere presente queste conoscenze affinché la sua azione sia efficace rientra nei compiti di un sapere della politica, i contenuti determinati di esse non appaiono costituire il contributo determinato della scienza politica. Di ciò lo stesso Autore mostra di avere consapevolezza, quando nella *Prefazione* alla edizione della *Politica* del 1603, afferma che il compito di determinare il contributo specifico della scienza politica — in consonanza con il metodo ramistico — incontra una difficoltà nel momento in cui ricorre ad una serie di conoscenze che si intrecciano con la disciplina

politica, ma sono ad essa estranee (*theoremata contingentia, quae tamen ab arte aliena sunt*) ⁽²⁹⁾. E queste conoscenze diverse e di tipo contingente sono, appunto, quelle che riguardano le caratteristiche e i costumi del popolo, del principe e dei sudditi, come pure i consigli e i rimedi particolari che sono a volte suggeriti. Si tratta, infatti, di ciò che accade *per lo più* e in modo accidentale (*kata sumbebekos*) ⁽³⁰⁾. In quel contesto si dice che tali conoscenze, pur essendo di tipo diverso, non vanno omesse dalla scienza politica, ma soprattutto si afferma che sono necessarie a chi governa.

Il fatto che esse occupino alcuni capitoli del testo rivela quanto urgente sia l'interesse pratico che sta alla base della *Politica*. Tuttavia, bisogna osservare che comportano un registro razionale diverso, che non riguarda quella natura del governo che fa tutt'uno con la politica simbiotica e il sapere della costituzione, ma piuttosto quelle che potremmo chiamare tecniche governamentali. La loro presenza nel testo non deve essere sopravvalutata o assolutizzata, perché ciò comporterebbe una incomprensione della concezione di Althusius. Si pensi ad esempio al modo in cui viene trattato il popolo nei capitoli in cui viene identificato con la massa e con le reazioni che spesso può manifestare. Se si identifica questa massa con il significato e il ruolo che il popolo ha nel testo, si attribuisce a Althusius una concezione autoritaria, nella quale non si riesce a ravvisare il contributo che egli fornisce. Ben altro significato costituzionale ha invece quel popolo plurale corporato che è detentore della *majestas* e che si esprime costituzionalmente sia nell'organo rappresentativo, sia nelle forme di consociazione e collegiali particolari. È questa nozione di popolo che mi pare rilevante per intendere la portata della concezione politica di Althusius.

La scienza politica di Althusius appare, dunque, come un sapere della costituzione: una riflessione razionale su quegli aspetti che l'esperienza mostra come propri della società e della vita in comune degli uomini. Allora, per riprendere in modo critico la considerazione di Bobbio riguardante il cosiddetto *modello aristotelico*, che costituirebbe l'orizzonte del modo di pensare la politica di una lunga tradizione che

⁽²⁹⁾ Tale *Prefazione* è contenuta nell'edizione curata da Malandrino, si veda P, p. 203 (cfr. il cap. I del presente lavoro, pp. 23-24).

⁽³⁰⁾ È significativo che in questo caso si ricorra alla terminologia greca tipica della *Politica* aristotelica.

giunge fino al giusnaturalismo moderno ⁽³¹⁾, alla luce della lettura della *Politica* non si potrebbe dire che questa tradizione è comprensibile mediante il concetto di *potere*, ma di un potere che non è fondato dal consenso, bensì giustificato dalla forza delle cose ⁽³²⁾. Piuttosto si può dire che ciò che si impone è la cosa stessa, quale emerge nell'esperienza: cioè che per la vita della società è necessario che ci sia *governo*. Tale affermazione implica che il comando politico deve essere inteso non nella forma del potere politico o della sovranità, ma alla luce di quello che la categoria del governo comporta. E cioè di un modo di intendere la costituzione della repubblica, in cui è inevitabile la determinazione della questione della giustizia e appare imprescindibile un organo, in cui si esprima rappresentativamente la totalità plurale del popolo, che controlli e costringa colui che governa ad essere fedele a ciò che la natura della sua funzione razionalmente richiede.

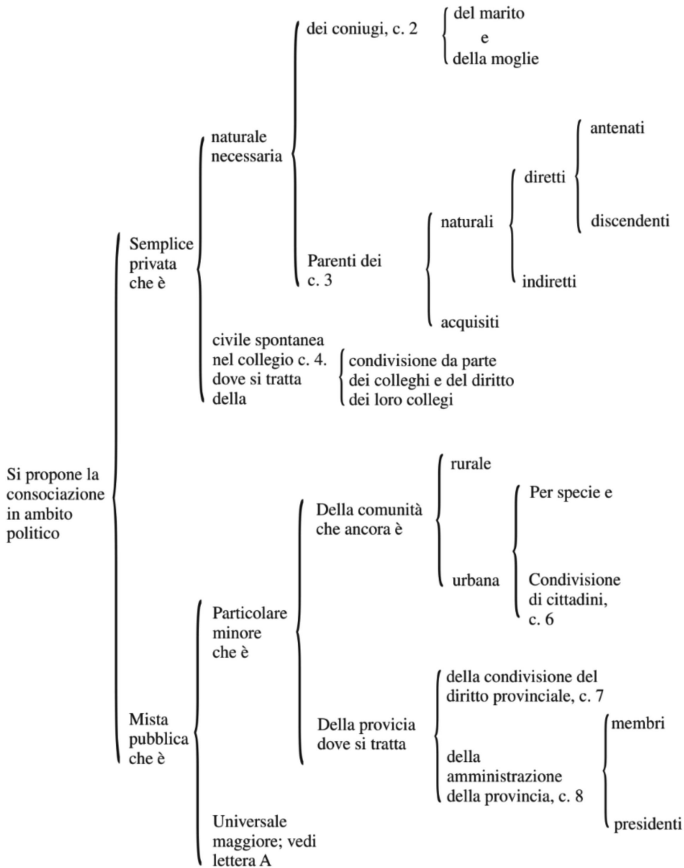
⁽³¹⁾ Cfr. cap. I, § 5.

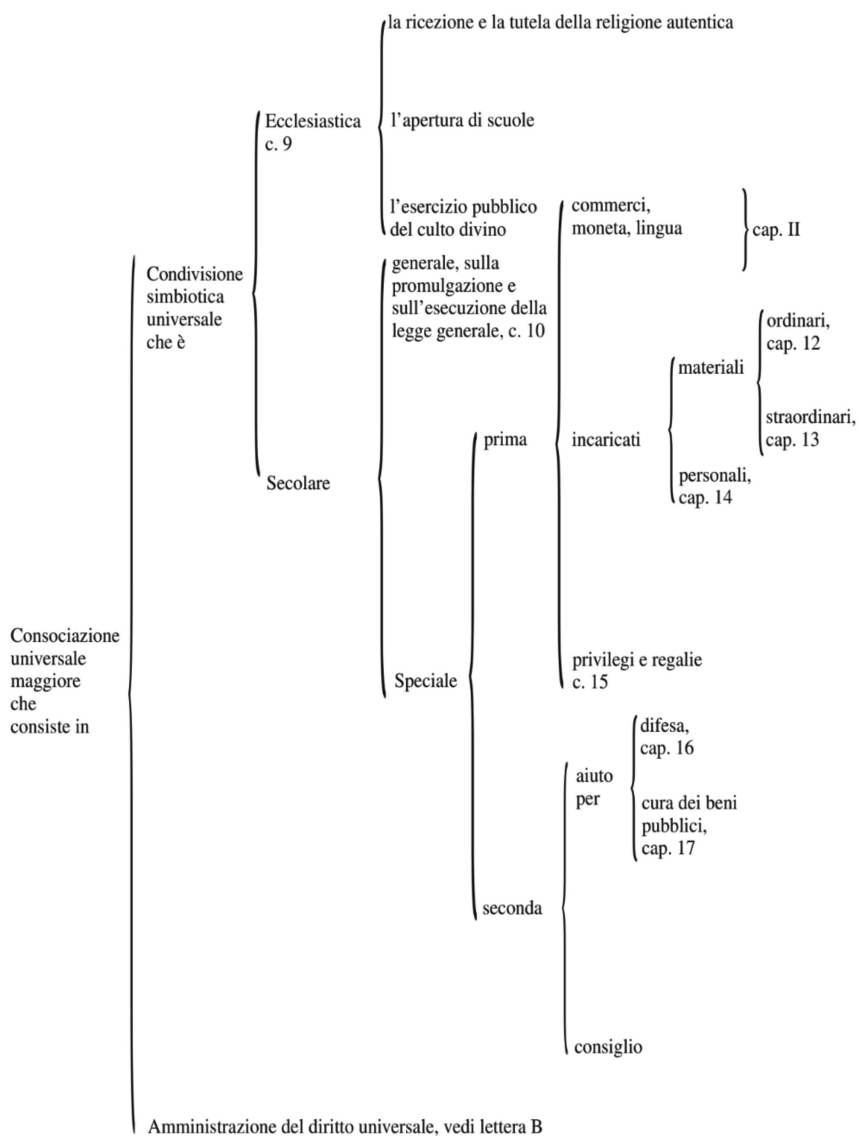
⁽³²⁾ Si è visto, infatti, che il *consenso* costituisce una dimensione strutturale di una concezione politica basata sulla *koinonia* e sull'accordo, mentre è nella scienza politica moderna che il termine è usato in modo improprio.

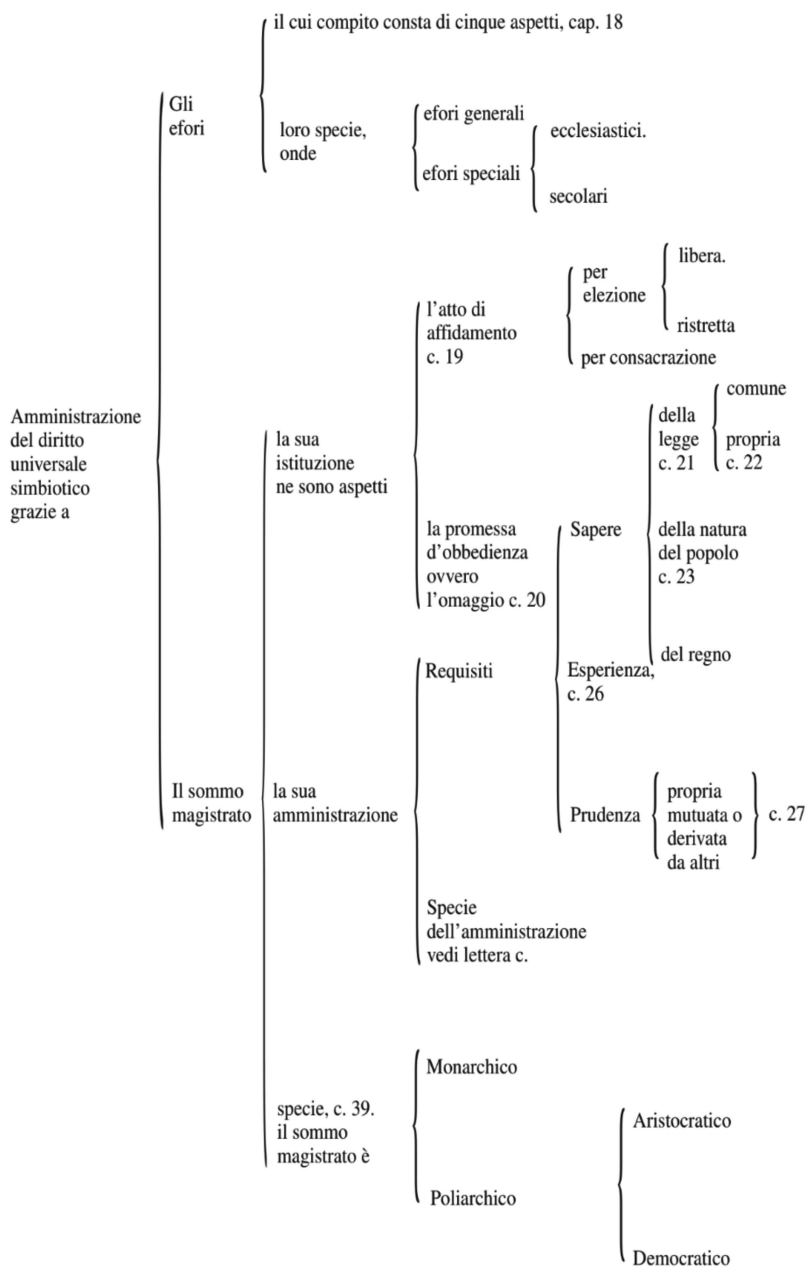
APPENDICE SCHEMA DELLA POLITICA

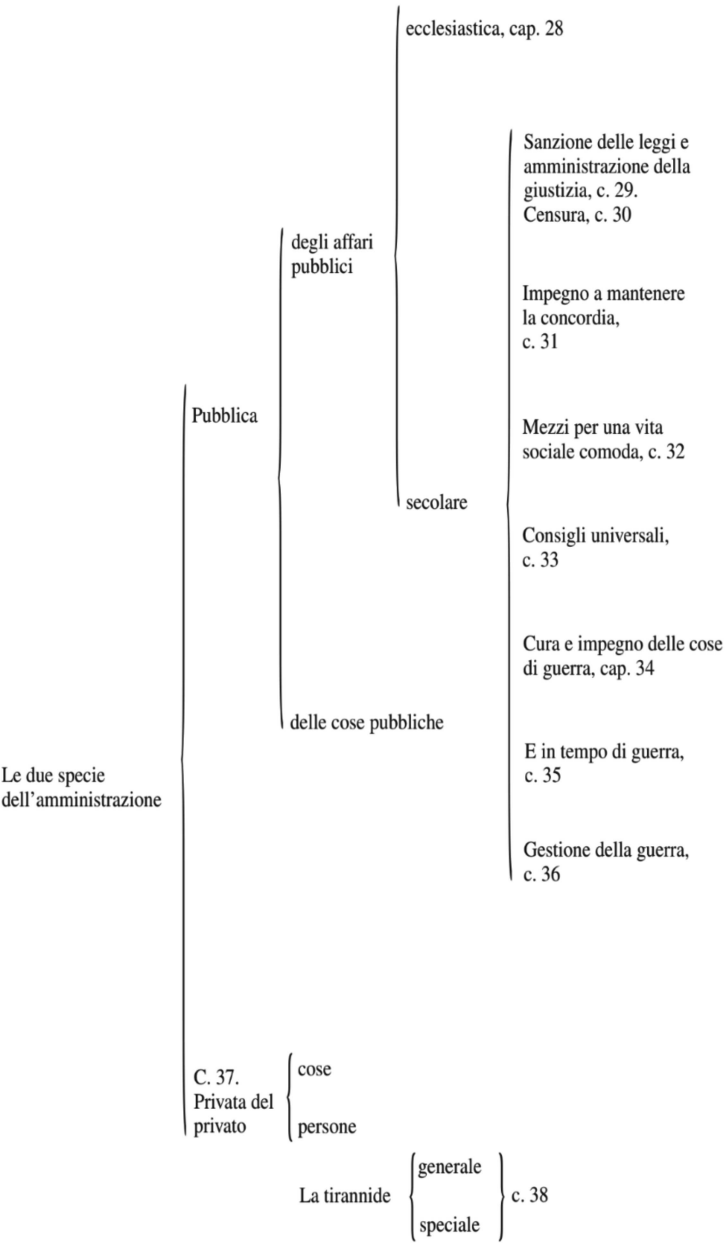
Si aggiungono di seguito, come appendice, le tavole che costituiscono lo Schema della politica della III edizione (si veda P, p. 210-217).

SCHEMA DELLA POLITICA









**LA LEZIONE DI ALTHUSIUS:
PER UN NUOVO FEDERALISMO**

PERCHÉ LEGGERE OGGI ALTHUSIUS?

1. *Storia concettuale ed epoca moderna.*

Lo studio di un autore e di una fonte del passato ha una sua intrinseca giustificazione e un suo valore, in quanto aumenta la nostra conoscenza e la nostra coscienza critica. Una tale convinzione è a buona ragione confermata se il nostro oggetto è costituito da un classico della portata di Althusius. Ma è lecito chiedersi se il nostro incontro con il suo pensiero non abbia una pregnanza tutta particolare, non sia un punto nodale della *nostra* riflessione sul politico; e ciò in relazione alla sua specificità e non certo nell'intenzione di deformare il nostro autore attualizzandolo ⁽¹⁾.

Perché leggere proprio oggi Althusius? Sembra questa una domanda che è suggerita anche dal dibattito giuridico e costituzionale in corso sui processi della realtà odierna — alcuni di dimensione mondiale e altri più specifici, come quelli costitutivi dell'Unione Europea — che hanno come conseguenza la messa in crisi di un quadro caratterizzato dalla vicenda degli Stati nazionali, con la loro dimensione di sovranità. In relazione alla realtà presente è divenuto corrente il riferimento ad una situazione complessa e plurale come quella della prima età moderna e in particolare ad un pensatore quale Althusius, che in modo particolarmente efficace riesce ad esprimere una tale complessità che potremmo chiamare *costituzionale*, usando il termine in un senso etimologico, più ampio e diverso da quello implicato dalle moderne costituzioni ⁽²⁾. Un tale riferimento

⁽¹⁾ La stessa domanda che determina il tema di questo saggio — *Warum lesen wir noch Althusius* — era stata posta come titolo del *Vorwort*, a E. BONFATTI, G. DUSO, M. SCATTOLA, *Politische Begriffe und historisches Umfeld in der Politica methodice digesta des Johannes Althusius*, H.A. Bibliothek, Wolfenbüttel, 2002, pp. 7-12.

⁽²⁾ Si veda su ciò G. DUSO, *L'Europa e la fine della sovranità*, « Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno », 31 (2002), pp. 109-139 (sp. pp. 123 ss.).

Orig. *Perché leggere oggi Althusius?* in *Il lessico della Politica di Johannes Althusius*, a cura di F. Ingravalle e C. Malandrino, Leo S. Olschki ed., Firenze 2005, pp. 39-60 (tr. ted., Duncker & Humblot, Berlin 2010).

ha le sue ragioni, ma forse presenta anche alcune difficoltà di fondo. Perciò è necessario riflettere sulle implicazioni che la domanda comporta e cercare di chiarire, sia pur brevemente, quale significato abbia il nostro rapporto con l'autore e quale sia il quadro in cui questo si colloca.

Credo sia utile richiamare alcuni accorgimenti che mi sembrano necessari per impedire fraintendimenti e per rendere fruttuosa la nostra lettura. Emergeranno in tal modo alcune indicazioni che vanno oltre la semplice situazione ermeneutica che coinvolge sempre il nostro rapporto con un autore, e che permetteranno anche di conferire un senso più determinato e preciso all'attraversamento di Althusius all'interno di un confronto con la storia del pensiero politico da una parte e con una riflessione teoretica sulla politica dall'altra. Ciò mi consentirà anche di riprendere il dialogo con Thomas Hügin⁽³⁾, il quale non ha dedicato la sua ricerca ad Althusius per semplice amore di una ricostruzione antiquaria del passato, ma ne ha fatto una strategia teorica di intervento sul presente. In questo dialogo e nel tentativo di chiarire alcuni aspetti che caratterizzano il nostro rapporto con Althusius, sono costretto a riferirmi alle ricerche svolte non solo sul suo pensiero, ma anche sul giusnaturalismo moderno e sul problema di come sia possibile una storia dei concetti politici⁽⁴⁾.

(3) Si veda il suo importante libro *Sozialer Foederalismus. Die politische Theorie des Johannes Althusius*, De Gruyter, Berlin-New York 1991. Si tengano presenti le riflessioni e le obiezioni che egli solleva in relazione alla mia lettura in Id., *Althusius in Question: Interpretation and Relevance*, in F. INGRAVALLE e C. MALANDRINO (a cura di), *Il lessico della Politica di Johannes Althusius*, Olschki, Firenze 2005, pp. 61-74.

(4) È proprio infatti lo studio delle dottrine del contratto sociale, che hanno il loro punto di partenza con Hobbes, e il tentativo di comprendere la logica dei fondamentali concetti politici moderni che nascono in questo ambito, che, insieme alla riflessione teoretico-metodologica sulla storia concettuale, hanno consentito di opporsi alla nota tesi di O. von Guericke, che ravvisa in Althusius il punto di nascita delle moderne dottrine dello Stato e di guardare alla concezione politica del nostro autore sotto una luce del tutto diversa (rimando a *Patto sociale e forma politica moderna*, Introduzione a G. DUSO (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, FrancoAngeli, Milano 1998³, sp. pp. 13-21 (cfr. anche *Mandatskontrakt, Konsoziation und Pluralismus in der politischen Theorie des Althusius*, in G. DUSO, W. KRAWIETZ, D. WYDUCKEL (Hrsg), *Konsoziation und Konsens. Grundlage des modernen Foederalismus in der politischen Theorie*, Duncker & Humblot, Berlin, 1997, pp. 65-81). È dunque nel contesto di questo studio sulle dottrine del contratto sociale, che hanno consentito di mettere a fuoco la logica propria dei concetti che giungono fino a noi e condizionano solitamente il nostro modo di riferirci al passato, che è apparsa tutta l'alterità del modo di pensare la politica di Althusius. Tentativo di questo intervento è quello di mostrare che è proprio questa *alterità* che ci fornisce *oggi* un motivo di riflessione per pensare il presente.

Fornire qualche indicazione su una modalità storico concettuale di affrontare gli autori e i temi politici, non significa tanto illuminare i *presupposti* dell'interpretazione, perché quella che chiamo *storia-concettuale* non consiste nell'assunzione di alcuni presupposti metodologici, ma, al contrario, nella *consapevolezza critica dei presupposti* che sono propri del nostro modo di pensare la politica per metterli in questione e dunque anche per superarli ⁽⁵⁾. Ciò viene alla luce se si chiarisce in cosa consiste una consapevolezza storico-concettuale e quale valenza abbia al suo interno il termine di *moderno*.

Il problema non è quello di periodizzare la storia, classificando le epoche (antica, medievale, moderna e magari post-moderna) e ponendosi il problema di quali siano i loro confini temporali. Se questo si fa in relazione ai concetti e si mostrano le modificazioni che i concetti subiscono nelle diverse epoche, si opera in una direzione non solo diversa da quella che già la *Begriffsgeschichte* tedesca ha percorso, ma proprio nella direzione che viene da quest'ultima criticata. Infatti in un tale modo, molto diffuso anche in Italia, di fare storia dei concetti si possono rintracciare le cosiddette modificazioni storiche di un concetto solo in quanto le differenze riguardano lo *stesso* concetto: appare perciò presupposta l'identità del concetto. Ciò è in realtà possibile solo mediante un'operazione surrettizia di ipostatizzazione del concetto — che è solo moderno — che si pretende costituisca il piano di comprensione del passato ⁽⁶⁾.

⁽⁵⁾ Se i concetti moderni che sono sedimentati nelle parole che usiamo costituiscono l'insopprimibile contesto in cui ci muoviamo, ciò non significa che essi debbano essere presupposti come necessari e come criteri di validità del nostro sapere. Da questo punto di vista è stata proposta la stretta connessione, se non addirittura l'identificazione tra un lavoro di storia dei concetti e un'attività critica come deve essere quella della filosofia politica (cfr. *Storia concettuale come filosofia politica*, in G. DUSO, *La logica del potere*, Laterza, Bari-Roma, 1999, pp. 3-34, poi in S. CHIGNOLA e G. DUSO, *Storia dei concetti e filosofia politica*, FrancoAngeli, Milano 2008, pp. 123-157; in questo testo sono presenti diversi saggi di riflessione teoretico-metodologica relativa alla ricerca del gruppo padovano di filosofia politica).

⁽⁶⁾ Per un tentativo di critica ad una storia dei concetti basata sulla ipostatizzazione dei concetti moderni cfr. *Il potere e la nascita dei concetti politici moderni*, in CHIGNOLA, DUSO, *Storia dei concetti e filosofia politica* cit., pp. 158-200. Per quanto riguarda una tale modalità di trattazione in relazione al concetto di *democrazia*, quale emerge nella nota distinzione di “democrazia degli antichi” e “democrazia dei moderni”, cfr. l'*Introduzione* in G. Duso (a cura di), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Carocci, Roma 2004, sp. pp.15-26, e ora il cap. I di G. DUSO. *Reinventare la democrazia. Dal popolo sovrano all'agire politico dei cittadini*, FrancoAngeli, Milano 2022.

Un modo come quello descritto di fare storia dei concetti non permette di mettere a fuoco la situazione in cui si trova colui che individua le differenze storiche in un presunto quadro oggettivo. Bisogna chiedersi quale sia la sua dimensione di pensiero; come sia costituito il suo sapere; quali significati connotino le parole che usa; con quali strumenti affronti l'indagine. Questi sono gli interrogativi che si pone una storia concettuale, che consiste nell'affrontare le fonti interrogandosi contemporaneamente su quali siano i concetti che sono sedimentati, che noi lo vogliamo o no, nelle parole che usiamo. Se noi non ci liberiamo dall'ipoteca di tali concetti non possiamo intendere le fonti. In questo modo la consapevolezza storica non riguarda solo la determinazione degli oggetti dell'indagine, ma innanzitutto la collocazione del soggetto della ricerca. Questa collocazione non concerne tanto il momento e il contesto storico in cui si vive, ma ancor più il contesto concettuale che caratterizza l'uso delle parole e inoltre il modo diffuso di concepire il sapere.

La messa a fuoco di tale situazione del soggetto della ricerca potrebbe sembrare quella evidenziata dall'ermeneutica. Ma contorni più determinati e differenziati provengono dal lavoro di ricerca compiuto. In questo, che ha riguardato le dottrine del contratto sociale, lo sviluppo della filosofia politica moderna, una serie di autori e una serie di temi — quali quelli del potere, della rappresentanza, della società, della giustizia, della democrazia, della rivoluzione — hanno portato alla consapevolezza che le parole che usiamo in relazione alla politica sono segnate da significati, e dunque da concetti, che non hanno una valenza universale, ma risultano nati in un contesto culturale preciso, quello della cosiddetta *scienza politica moderna*, che si presenta nella veste del *diritto naturale*. Nel quadro di questa scienza è sorto un vero e proprio *dispositivo logico*, che si è imposto nel modo moderno di pensare la politica e che costituisce il presupposto condiviso nelle contrapposizioni teoriche e nelle lotte politiche.

Non è qui possibile soffermarsi su ciò, ma ricordo come si tratti di una costruzione teorica che ha come suoi poli gli individui e i loro diritti da una parte e il potere politico dall'altra, che non può che appartenere a tutta la comunità, al soggetto collettivo, potere che consiste nell'espressione della volontà generale e nell'uso della forza che realizza i diritti e permette la libertà di tutti, impedendo i soprusi reciproci. I concetti non hanno una loro storia isolata, e in questo dispositivo quelli di *individuo*, *diritti*, *uguaglianza*, *libertà*, *popolo*, *società*, *sovranità*, *potere*, *rappresentanza*, sono concetti che hanno il

loro significato preciso solo nella loro relazione e che svolgono la loro funzione in un contesto che pretende di essere l'unico razionalmente rigoroso e scientifico.

Se tutto ciò fosse fondato (ma per verificarlo bisogna confrontarsi con le ricerche che hanno portato ad una tale convinzione), potrebbe apparire improprio riferirsi ad una passata tradizione di pensiero utilizzando il quadro concettuale nato nella scienza politica moderna. Si pensi ad esempio ai riferimenti correnti alla "legittimazione del potere" in Aristotele, o agli aspetti "democratici" ravvisati nel pensiero di Marsilio da Padova, o alle interpretazioni di Althusius o dei Monarchomachi sulla base del significato contenuto nella locuzione "sovranità del popolo". L'atteggiamento che appare diffuso è quello di leggere gli autori del passato usando concetti moderni per poi magari cercare di mostrarli "attuali". In questo modo il pensiero dell'autore viene franteso e, una volta ridotto al comune denominatore del modo moderno di pensare la politica, perde la capacità di porci problemi che mettono in questione le nostre convinzioni e i nostri valori. Una ricerca storico-concettuale non consiste nell'assumere presupposti determinati che condizionino la ricerca, ma nell'attuare una pulizia critica dei concetti mentre si accostano le fonti. Tutto ciò non può essere *presupposto*, ma deve mostrare — qualora ce l'abbia — la sua validità nel concreto stesso della ricerca (7).

Nel contesto di questo modo — qui solo accennato — di intendere la storia concettuale, l'uso del termine *moderno* non vuole indicare genericamente la realtà e il pensiero dell'epoca moderna, ma ha un significato più specifico e anche limitato. Non si tratta infatti di etichettare una realtà che copre un determinato arco storico, e dunque di decidere dove cominci e dove eventualmente finisca la modernità, dando luogo ad un'altra epoca, che viene magari chiamata "post-moderna". Non solo, ma questo termine non copre nemmeno tutto il pensiero che si è dato nella cosiddetta epoca moderna (8). Esso si

(7) Non solo le indicazioni qui fornite sono schematiche, ma hanno anche il carattere dell'affermazione, e mancano dunque del carattere della motivazione e della argomentazione che è proprio della ricerca in atto: sono dunque solo *rappresentative* delle ricerche stesse.

(8) Da questo punto di vista è da condividere l'affermazione di Hüglin che non c'è solo il dispositivo della sovranità nell'epoca moderna, e anzi che esso è poco idoneo a fare intendere la realtà. Nei nostri attraversamenti della filosofia politica moderna si può dire che tutti i momenti *filosofici* alti non coincidono con l'accezione di *moderno* che è stata qui indicata, cioè con il dispositivo concettuale del potere legittimo che lega insieme diritti e sovranità. Si veda ad es. il libro sopra citato *Oltre la democrazia*, in particolare i saggi di S.

riferisce soltanto a quell'insieme di concetti che hanno determinato il modo comune, socialmente diffuso, di intendere la politica e che hanno costituito i pilastri dell'organizzazione della vita degli Stati mediante le costituzioni e delle procedure da queste ultime avviate. Certamente nel pensiero politico moderno si sono presentate differenti posizioni e le più diverse teorie, ma, nell'uso limitato del termine "moderno" che caratterizza questo lavoro sui concetti, ci si riferisce al rapporto tra teoria, linguaggio socialmente diffuso e organizzazione costituzionale della società.

In relazione a ciò il termine di *moderno* non riveste il carattere di un qualcosa di insuperabile, a causa del fatto che noi ci troviamo nell'epoca moderna, né, tantomeno, comporta un giudizio di valore, quasi che *moderno* fosse migliore e più adeguato alla nostra realtà di ciò che moderno non è. Al contrario, il lavoro critico sui concetti politici moderni ha mostrato come questi, che sono spesso comunemente intesi come valori, siano in realtà segnati profondamente da aporie, e appaiano anche, nella situazione specifica in cui noi ci troviamo, inadeguati a farci comprendere la realtà e insieme ad orientarci nella politica ⁽⁹⁾.

Allora il riconoscimento della *non modernità* di una fonte non comporta la sua irrilevanza; al contrario, proprio per questo essa può essere rilevante, se abbiamo consapevolezza della crisi odierna del dispositivo concettuale che chiamiamo *moderno*. Contro l'atteggiamento sopra denunciato di giudicare una fonte sulla base della nostra modalità di pensiero o di cercare di attualizzarla, l'atteggiamento più proficuo appare quello di intenderne tutta l'alterità, perché proprio in questo modo la fonte può proporci oggi problemi e punti di riflessione: ci dà cioè da pensare. Comprendere l'alterità della fonte nei confronti del nostro apparato concettuale ci permette di meglio intenderla e di ravvisare in essa problemi che non sono certo spariti nella modernità,

Visentin su Spinoza, di G. Rametta sull'idealismo tedesco, di S. Chignola su Tocqueville; oppure "Genesi e logica della rappresentanza politica moderna", cap. II di G. DUSO, *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, FrancoAngeli, 2003, sp. pp. 96-119; ma si veda anche quel tentativo di lettura dei classici mediante una coscienza storico-concettuale che ha dato luogo al volume collettaneo *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Carocci, Roma, 1999.

⁽⁹⁾ Il plesso dei concetti che fondano la legittimazione del potere appare inadeguato alla comprensione dell'Europa come realtà politica: su ciò si veda il volume collettaneo CHIGNOLA, DUSO (a cura di), *Sui concetti politici e giuridici della costituzione dell'Europa*, FrancoAngeli, Milano, 2005 e DUSO, *L'Europa e la fine della sovranità* cit.

ma piuttosto esclusi dalla considerazione proprio grazie a quell'apparato.

2. *La concezione politica di Althusius e i concetti moderni.*

Solo alla luce della messa a fuoco dei concetti che segnano inevitabilmente le parole che adoperiamo e della comprensione dei presupposti che rendono possibile la loro genesi è proficuo accostare il pensiero di Althusius. Se si tiene presente la struttura logica del successivo giusnaturalismo si potrà capire che la concezione althusiana della politica non solo non è comprensibile sulla base del dispositivo concettuale che abbiamo chiamati *moderno*, ma costituisce esattamente l'obiettivo polemico del nuovo modo "scientifico" di intendere la politica e la società. Non si tratta cioè di diversi modi di intendere il potere politico o la sovranità (che in questo caso sarebbero intesi come denotanti una dimensione essenziale alla natura dell'uomo e della comunità e dunque perenne), ma piuttosto della nascita, con Hobbes, di un *nuovo* modo di intendere l'ordine, che nasce dalla considerazione che quello che era inteso fino ad allora come ordine era, in realtà, il disordine proprio di società giudicate come "irregolari" ⁽¹⁰⁾, in quanto basate sul governo dell'uomo sull'uomo, caratterizzate da una pluralità di soggetti che pretendevano di agire politicamente, e ispirate alla questione, sempre diversamente declinabile, della giustizia. Naturalmente non è qui possibile argomentare questa diversità, ma solo dare alcune indicazioni a questo proposito in relazione ad alcuni termini significativi del lessico althusiano, che non sono comprensibili sulla base dei concetti moderni ⁽¹¹⁾.

Possiamo innanzitutto riferirci al *patto* o *contratto*. Certo ci troviamo di fronte ad un elemento caratteristico che scandisce tutto il pensiero politico di Althusius. La rilevanza del patto è ancora più evidente in quella prima esposizione del suo pensiero politico quale appare nella *Disputatio*, discussa da Pelletarius, *De regno recte insti-*

⁽¹⁰⁾ Cfr. ALESSANDRO BIRAL (*Hobbes: la società senza governo*, in DUSO, *Il contratto sociale* cit., sp. pp. 75 ss.) insiste a lungo sul senso della *irregolarità* che caratterizza agli occhi di Hobbes le società, prima del contratto sociale e della sovranità.

⁽¹¹⁾ Sono costretto a riferirmi per le argomentazioni di quanto qui solo accennato ai saggi scritti su Althusius che sono richiamati nelle note.

tuendo et administrando ⁽¹²⁾, dove tutta la tematica è organizzata attorno ai tre patti, quello tra i membri del regno che costituisce il popolo, quello tra il popolo e il sommo magistrato e quello del popolo e del sommo magistrato con Dio, che rappresenta l'obbligazione più alta e la garanzia del rispetto dei patti civili. Anche nelle edizioni della *Politica* il patto è nominato fin dalla pagina di apertura ⁽¹³⁾ e appare legato strutturalmente a quella figura della *consociatio* che è l'oggetto dell'opera. Poi ricorre nei vari stadi in cui si danno forme di consociazione, e naturalmente viene a svolgere un ruolo fondamentale nella costituzione del regno, e dunque anche del popolo nel senso più complessivo del termine, e nell'istituzione del governante mediante il contratto di mandato.

Sulla base di questa continua presenza potrebbe sembrare giustificata la celebre interpretazione di Otto von Gierke, che ravvisa in Althusius il primo classico delle moderne dottrine contrattualistiche, che stanno alla base della dottrina dello Stato. Ciò potrebbe sembrare confermato dal fatto che si possono rintracciare anche nella sua dottrina quelle due figure del "patto di unione" e del "patto di subordinazione" che sembrano ricorrenti nella storia del pensiero e dunque tali da poter essere impiegate nei lavori di storia del pensiero politico ai fini della descrizione del lungo sviluppo delle teorie contrattualistiche, nel quale posizioni diverse si darebbero all'interno dell'alveo concettuale comune, rappresentato dalla figura del contratto sociale. Si tratta di quella modalità di ricerca che sopra si è cercato di mettere in discussione. In realtà mi sembra che le cose non stiano così, e che se si intende la permanenza delle stesse parole come segno di un identico significato (cioè si identifica la parola con il concetto) si rischia di incorrere in un fraintendimento. La figura del contratto ha nel contesto althusiano e in quello della prima età moderna, caratterizzato dai contratti di signoria (*Herrschaftsverträge*), un significato così diverso da quello che acquista nel moderno giusnaturalismo, che si può dire che le dottrine del contratto sociale, che seguono la logica inaugurata da Hobbes, *tendano a negare una società che si regola sulla contrattazione reciproca degli*

⁽¹²⁾ Questa *Disputatio politica* è ora edita a cura di M. Scattola, « Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno », n. 25 (1996), pp. 23-63.

⁽¹³⁾ Cfr. J. ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta et exemplis sacris et profanis illustrata*, Herborn, 1603, Cap. I, p. 1, e la III edizione del 1614, rist. an., Scientia Verlag, Aalen 1981, I, 1, p. 2 (si veda ora l'edizione a cura di C. Malandrino, che comprende sia il testo latino della III edizione sia la traduzione italiana, J. ALTHUSIUS, *La politica. Elaborata organicamente con metodo e illustrata con esempi sacri e profani*, Claudiana, Torino 2009, cap. I, 2).

uomini — quale è quella althusiana — e che pone l'accordo come fine costantemente da ricercare. Una tale società è infatti agli occhi della scienza del diritto naturale continuamente esposta al conflitto e al disordine: è strutturalmente disordinata. Insomma il patto sociale del giusnaturalismo moderno è il mezzo per costruire una forma politica in cui *venga esclusa proprio la contrattazione politica tra le parti*, a causa del pericolo che comporta ⁽¹⁴⁾.

Il patto, quale è inteso nell'ambito della moderna scienza del diritto naturale, svolge la funzione dell'unificazione delle volontà degli individui, neutralizzando la proiezione della loro differenza a livello politico mediante la creazione di una società intesa come *persona* civile dotata di volontà e di forza. La figura del contratto comporta la nascita di qualcosa di nuovo, il *potere politico* del corpo comune, all'interno del quale gli individui fondanti il patto si ritrovano in una situazione di ubbidienza e in un ambito *privato* di azione, che impediscono alle loro particolari volontà di rivestire una valenza politica ⁽¹⁵⁾.

Al contrario, nella concezione althusiana il patto comporta il carattere politico dei soggetti che concludono il patto, siano questi i membri che costituiscono il regno oppure il popolo e il sommo magistrato al livello della più alta consociazione politica. I soggetti contraenti si legano tra loro mediante il patto, dal quale restano vincolati, diventando responsabili nei confronti di quanto hanno insieme stabilito all'interno di un comune orizzonte di diritto e di giustizia. Il popolo non solo non perde la *summa potestas*, ma, pur promettendo obbedienza nei confronti del sommo magistrato, resta capace di azione politica *accanto* e anche *contro* di lui. È da ricordare che invece per Hobbes, padre della nuova logica del contratto sociale, è proprio questa presenza politica del popolo *di fronte* a colui che lo governa che deve essere esclusa, in quanto fonte di conflitto e guerra civile. Perciò nasce il nuovo concetto di *potere*, che, mediante la figura del sovrano-rappresentante, non solo non consentirà la ribellione e la resistenza, grazie all'uso della forza comune, ma, ancor più, renderà impossibile *pensare il popolo di fronte e contro colui che per tutti esercita*

⁽¹⁴⁾ Rimando al mio *Patto sociale e forma politica moderna* cit.

⁽¹⁵⁾ Sulla nascita del potere come realtà nuova prodotta del patto e non attribuibile agli individui che stipulano il contratto stesso e sulla radicale differenza della logica del patto sociale del moderno giusnaturalismo nei confronti della tradizione precedente, si veda W. KERSTING, *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, e Id., *La dottrina del duplice contratto nel diritto naturale tedesco*, « Filosofia politica », 3/1994, pp. 409-437.

il potere di tutti. È solo attraverso il rappresentante che si può manifestare la volontà del popolo, cioè che il popolo come soggetto politico si può manifestare. Il contratto sociale nelle dottrine dei giusnaturalisti, sia pure con modalità e gradazioni diverse, serve a togliere la possibilità che gli individui o il popolo — come l'insieme dei cittadini — possano esprimere giudizio politico e opporsi alla legge cioè al comando espresso dal rappresentante. E la ragione di ciò sta nel fatto che è al popolo che è attribuito il potere sovrano. Mentre le dottrine del contratto sociale producono quel concetto di sovranità che sarà centrale per le costituzioni a partire dalla Rivoluzione francese, il contratto in Althusius è necessariamente collegato al riconoscimento di una molteplicità di soggetti politici, che appaiono inconcepibili per la logica della sovranità e delle costituzioni moderne.

Inoltre è da osservare che il contratto sociale, quale è raffigurato dalle dottrine giusnaturalistiche moderne, avviene in un contesto in cui sono stati azzerati, mediante l'immaginazione dello stato di natura, i punti di riferimento tradizionalmente necessari per la vita politica, e in cui perciò resta assolutizzata la volontà, sia essa quella degli individui che stanno alla base della costruzione teorica, oppure quella generale del soggetto collettivo, del popolo, che è considerata *giusta* solamente in quanto è attribuibile al popolo inteso come la totalità degli individui. Il contratto esprime dunque il carattere fondante della volontà individuale mediante un processo di *autorizzazione*, senza del quale non è razionalmente giustificato parlare di *autorità*. Non così nel pensiero althusiano, nel quale il contratto avviene all'interno di un orizzonte in cui molti sono i punti di riferimento non dipendenti dalla volontà ⁽¹⁶⁾. È ben vero che la figura del patto, presente ai vari livelli consociativi, mostra l'agire volontario e responsabile dei soggetti che trovano l'ac-

⁽¹⁶⁾ Cfr. G. DUSO, *Una prima esposizione del pensiero politico di Althusius: la dottrina del patto e della costituzione del regno*, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», n. 25 (1996), pp. 65-126 (ora in questo volume). Riferendomi ad «un ordine delle cose» in relazione ad Althusius non ho inteso affermare la permanenza di un ordine di cose medievale assunto come cristallizzato, ma piuttosto indicare che la politica non è ridotta a quel gioco di volontà individuale e volontà generale che caratterizza il dispositivo moderno di individuo-potere, o libertà-potere, nel quale l'aspetto fondante è un atto di volontà e l'autorizzazione riguarda la posizione e la funzione di colui che esercita il potere e non permette di entrare nel merito dei contenuti del comando. In Althusius ci sono invece punti di riferimento, dal diritto, ai testi sacri, alle consuetudini, che hanno una loro valenza e sono intesi come *oggettivi*, in quanto non dipendenti dalla mera espressione di volontà, sia dei governanti che dei governati: essi sono dunque da riconoscere, e servono per orientare la volontà e l'azione.

cordo, ma ciò non significa che la dimensione comune sia *fondata* sull'arbitrio delle volontà; essa trova piuttosto la sua radice nel diritto simbiotico, che è considerato oggettivo e tale da vincolare la volontà.

Questo orizzonte di ordine, costituito da diritto, religione, costumi, consuetudini, come pure la possibilità che tutti possano ad esso riferirsi per assumere una posizione in relazione a ciò che è giusto, viene radicalmente negato dalle moderne dottrine giusnaturalistiche: è da questa negazione che emerge la razionalità formale che connota la *sovranità* prodotta dal patto. In Althusius noi non possiamo riscontrare una modalità diversa di intendere il concetto di sovranità o di potere. Il *potere*, nel modo in cui inevitabilmente intendiamo questo termine ⁽¹⁷⁾ e l'*ordine*, inteso come assenza di conflitto, nascono proprio mediante la negazione del contesto di pensiero proprio della *Politica*. Se si ritiene che in Hobbes sia affermato il potere del sovrano, mentre in Althusius la sovranità apparterebbe al popolo, magari parcellizzata tra le diverse *consociationes*, si opera una distinzione all'interno dell'identità del concetto di potere o di sovranità, e dunque si veicola, più o meno consapevolmente il concetto di un potere ultimo, di una volontà o possibilità di comando decisiva. Ma un tale potere non è pensabile prima di Hobbes. Allora, nel momento in cui si contrappongono due modelli di sovranità, quello assolutistico e autoritario di Hobbes e quello di Althusius, che partirebbe dal basso e risulterebbe frammentato e diviso, in realtà lo si fa sulla base del concetto nato con Hobbes, che può prendere forma soltanto grazie alla negazione del modo althusiano di concepire la politica ⁽¹⁸⁾.

Ho cercato di mostrare come il concetto di sovranità, affermatosi a partire dal giusnaturalismo moderno, nasca dalla negazione del pensiero politico che è implicato in parole quali la *majestas* o la *summa potestas* che compaiono nella *Politica* ⁽¹⁹⁾, la quale non può essere

⁽¹⁷⁾ Rimando a *Il potere e la genesi dei concetti politici moderni* cit., sp. pp. 172-176.

⁽¹⁸⁾ Un equivoco di questo tipo si manifesta anche nelle voci *Herrschaft* e *Staat und Souveränität* contenute nei *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Klett Cotta, Stuttgart 1972-1992, nonostante siano proprio le posizioni originarie di BRUNNER CONZE e KOSELLECK, che danno luogo all'impresa di questo Lessico, a mettere in guardia nei confronti di un tale equivoco (sul fraintendimento a cui danno luogo le voci del *Lexikon* cfr. *Il potere e la nascita dei concetti* cit., sp. pp. 161-169).

⁽¹⁹⁾ Cfr. G. DUSO, *La maiestas populi chez Althusius et la souveraineté moderne*, in *Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine*, sous la direction de G-M. Cazzaniga et Y-C. Zarka, edizioni ETS Pisa e Vrin, Paris, 2001, pp. 85-106. Sul tema della

pensata che come l'espressione di una dottrina pericolosa proprio in quanto in essa manca l'unità decisiva che è propria del concetto di sovranità. I diritti di maestà, che appartengono al popolo, riguardano tutto ciò che è necessario ad una comunità politica, dal fare leggi e decreti, al punire i colpevoli, al battere moneta, al costruire strade e ponti, ma non comportano una volontà che, per il fatto di essere intesa come quella di tutta la comunità, mediante il processo della rappresentanza, possa avere il ruolo della decisione ultima.

Non è assoluta la volontà del sommo magistrato, e ciò non solo perché una *suprema potestas* implica altre *potestates* e perché, come vedremo tra poco, non è identificabile con il *potere* la funzione che è attribuita al sommo magistrato o a colui che governa, ma soprattutto in quanto è il concetto di potere assoluto o pienezza del potere che appare contrario alla natura dell'uomo e infrange i limiti che caratterizzano la società umana ⁽²⁰⁾. Proprio per questo una volontà decisiva non è attribuibile nemmeno al popolo. Non è pensabile in Althusius che la decisione del popolo, in quanto si tratta della totalità della comunità politica, sia di per sé buona e giusta. Anche la volontà del popolo, lungi dall'essere indipendente, è condizionata da una quantità di cose. Non è possibile intendere la superiorità del popolo, a cui è da attribuire la maestà e la *summa potestas*, mediante il significato che risuona nell'espressione di "sovranità del popolo", nel senso in cui noi moderni la adoperiamo. Lo stesso diritto di resistenza, che è destinato a scomparire per necessità logica nel giusnaturalismo moderno ⁽²¹⁾, non si basa certo su una pretesa *sovranità del popolo*, bensì sulla capacità di agire di quest'ultimo *di fronte* a colui che lo governa, cosa non pensabile all'interno di quel dispositivo moderno che abbiamo ricordato e che ha una gittata molto ampia, tale da condizionare anche quanto oggi si intende con l'espressione "legittimità democratica". Non solo, ma la possibilità della resistenza necessita soprattutto del riconoscimento di punti di riferimento considerati oggettivi e dunque tali da dover essere

majestas e della *summa potestas* nel periodo in questione è rilevante il quadro presentato da M. SCATTOLA, *Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della disciplina politica nell'età moderna*, FrancoAngeli, Milano, 2003, sp. pp. 242-300.

⁽²⁰⁾ Cfr. ALTHUSIUS, *Politica* (III ed.), XIX, 10.

⁽²¹⁾ Che alcuni elementi, che sembrano di resistenza o addirittura di rivoluzione, presenti in modo molto diverso in PUFENDORF, LOCKE e FICHTE, non abbiano il significato di un prolungamento dell'antico diritto di resistenza, ma invece neghino il pluralismo politico che questo richiedeva, si è cercato di mostrare nei saggi contenuti in *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna* cit., e anche nell'Introduzione dello stesso volume (sp. pp. 27-33).

riconosciuti da governanti e governati, dunque proprio di ciò che il concetto di sovranità deve escludere per poter essere formulato.

Si comprende allora che la *maestà* che è attribuita al popolo non ha niente a che vedere con ciò che noi intendiamo per *sovranità popolare*, espressione che è inevitabilmente condizionata dalla concezione di Rousseau. Quando si fa di Althusius un precursore di Rousseau non solo si fraintende il termine di *majestas*, ma anche quello di *popolo*, il quale, pur estendendosi alla dimensione complessiva della comunità politica, non ha niente a che vedere con il concetto di totalità degli individui. Il concetto moderno di *popolo*, che si forma a partire dalla molteplicità indifferenziata degli individui, ha un carattere ideale e ha bisogno di un momento rappresentativo per calarsi nell'agire concreto ⁽²²⁾. Questo concetto — *moderno* — fa tutt'uno con la nascita della sovranità, e la sua radice logica è riscontrabile in Hobbes, anche se si perfeziona con Rousseau. Esso viene ad acquisire una dimensione creativa nelle costituzioni moderne, che implicano il concetto di un potere costituente. Ma questo popolo superiore alla costituzione è una grandezza *ideale*, in quanto non si può pensare come empiricamente presente una grandezza politica *che non è costituita* e non ha perciò una forma. Al contrario, il popolo in Althusius è capace di azione, pur essendo sottoposto al sommo magistrato, proprio perché è una *realtà costituita*, composta dalle diverse componenti associative, e non pensata sulla base della molteplicità indifferenziata degli individui. Liberarsi del concetto di *sovranità* per comprendere il testo althusiano significa anche liberarsi del concetto moderno di *popolo*.

Tutto ciò comporta l'impossibilità di usare anche il concetto di *potere*. Certo, traducendo alcuni termini quali quello di *potestas* e di *imperium*, può accadere che si adoperi la parola "potere", ma il problema non è quello delle parole. Il problema consiste in ciò che accade nella nostra mente nel momento in cui, anche nelle traduzioni, rintracciamo il termine di *potere*: credo che inconsapevolmente operi quel significato di un rapporto formale che caratterizza il termine quale noi lo adoperiamo, quello cioè che astrae da una realtà concreta e complessa il semplice aspetto della coazione di volontà. Ho tentato di avanzare la proposta che la nostra comprensione delle fonti è favorita se usiamo per l'attività di comando che troviamo nella *Politica* il termine di *governo*, inteso secondo il suo significato antico, quello che si ritrova nella metafora, che ha una storia millenaria, del *gubernator*

(22) Cfr. *La rappresentanza politica* cit., sp. pp. 77-92.

navis reipublicae ⁽²³⁾. Ciò implica non solo che i governati, pur obbligati all'ubbidienza, sono caratterizzati dalla capacità di azione politica, ma anche e soprattutto che si presuppone quell'orizzonte di orientamento in cui non può essere assolutizzata la volontà: orizzonte che scompare nel concetto di *potere*. Il governo, e dunque l'*imperium* di Althusius, è ciò che è negato affinché possa nascere la dimensione della sovranità propria della costruzione hobbesiana e anche rousseauiana ⁽²⁴⁾. Anche in questo caso non è la parola ad essere decisiva, come si può rilevare osservando che il termine *imperium* in Pufendorf avrà il senso della moderna sovranità e nascerà dunque dalla negazione di quanto Althusius intende con lo stesso termine ⁽²⁵⁾.

Si potrebbe continuare attraversando tutte le parole rilevanti del lessico althusiano in questa direzione storico-concettuale, ma mi limito ad altre due indicazioni. La prima riguarda la *rappresentanza*: anche in questo caso la nostra comprensione necessita della consapevolezza critica del significato che la parola odierna comporta ⁽²⁶⁾. La funzione costituzionale della rappresentanza — quella per cui si parla di potere rappresentativo — è quello dell'autorizzazione, della costituzione e legittimazione dal basso del potere, e si basa sull'espressione di volontà da parte degli individui. I suoi poli sono gli individui e la volontà unica comune che attraverso il corpo rappresentativo si deve formare. Nella *Politica* invece la rappresentanza costituisce il modo in cui sono

⁽²³⁾ Cfr. ora a questo proposito G. DUSO, *Il significato politico dell'immagine del nocchiero e la Trennung moderna*, <https://gtw.hypotheses.org/15945>, 2023. Si può facilmente riscontrare che nella *Politica* si fa continuamente ricorso all'immagine del nocchiero per evidenziare, con un'immagine facilmente comprensibile, la razionalità della concezione che si sta esponendo.

⁽²⁴⁾ Cfr. soprattutto *Fine del governo e nascita del potere*, in *La logica del potere* cit. pp. 55-86, in cui una parte è dedicata ad Althusius.

⁽²⁵⁾ Rimando al mio *Alle origini del moderno concetto di società civile* in *La logica del potere* cit., pp. 87-112 (ora in questo volume) e a O. MANCINI, *Diritto naturale e potere civile* in *Samuel Pufendorf*, in DUSO (a cura), *Il contratto sociale* cit., pp. 109-148.

⁽²⁶⁾ In realtà in questo termine mi pare si possano ravvisare nell'immaginario odierno elementi contraddittori tra loro: da una parte la logica della rappresentanza moderna comporta quella messa in forma del popolo e della sua volontà che è propria del nesso di rappresentanza e sovranità inaugurato da Hobbes, e anche quella legittimazione che consiste nella fondazione dell'autorità da parte di un atto di volontà degli individui che si concretizzerà storicamente nelle elezioni moderne. Ma dall'altra permane anche il residuo del significato medievale, feudale e cetuale della rappresentanza, che implica la realtà effettiva e previa di ciò che è da rappresentare, e dunque una relazione dei rappresentanti con la volontà i bisogni e la realtà sociale dei rappresentati (cfr. DUSO, *Reinventare la democrazia* cit., pp. 138-142).

politicamente presenti i membri della società, che non sono gli individui, ma gruppi e consociazioni. Le differenze di un numero infinito o indefinito di individui non possono essere rappresentate; infatti le differenze dei singoli scompaiono nella moderna rappresentanza, la quale — è da ricordarlo — non ha il fine di rispecchiare la volontà dei rappresentati, ma piuttosto quello di *dare forma* alla volontà del soggetto collettivo a cui gli individui hanno dato luogo. Ma differente è la situazione se da rappresentare sono gruppi e consociazioni: qui le differenze sono determinate e caratterizzano le diverse realtà delle consociazioni. Certo sono gli uomini reali ad esprimersi politicamente, ma attraverso i raggruppamenti di cui fanno parte. Il rappresentante è qui condizionato dalla realtà che deve rappresentare, che è connotata da bisogni, diritti, *libertates*, che sono specifici e a cui il rappresentante non può non essere fedele. Per questi motivi è presente bensì l'elemento della elezione, ma in modo non vincolante e privo di quella funzione autorizzante che noi siamo abituati ad attribuirgli. Perciò non è per esempio scandaloso o contraddittorio che gli efori possano essere eletti oppure essere nominati in altro modo ⁽²⁷⁾.

L'altra indicazione riguarda il termine di *democrazia*. Chi volesse oggi valorizzare il carattere *democratico* della concezione althusiana, rischiando inevitabilmente di coinvolgere i concetti moderni di *popolo* e *sovranità*, dovrebbe confrontarsi con la critica alla democrazia che si trova nella *Politica*. Se ci si libera dall'ipoteca della concettualità moderna e si comprende che quella della *sovranità del popolo*, non importa se diretta o rappresentativa, è una questione tutta moderna, non è paradossale constatare che, proprio nel contesto in cui il popolo è la grandezza politica maggiore, la democrazia sia criticata. Non è paradossale, perché in questo contesto, come nei duemila anni che precedono le dottrine contrattualistiche, la democrazia, e con essa la

⁽²⁷⁾ Rappresentanza e diritto di resistenza costituiscono il filo conduttore della monografia di L. CALDERINI, *La "Politica" di Althusius. Tra rappresentanza e diritto di resistenza*, FrancoAngeli, Milano, 1995; ma sulla rappresentanza in Althusius si veda soprattutto H. HOFMANN, *Repräsentation in der Staatslehre der frühen Neuzeit. Zur Frage des Repräsentativprinzips in der "Politik" des Johannes Althusius*, in *Politische Theorie des Johannes Althusius* cit., pp. 513-542 (lo stesso saggio è anche in Id., *Recht, Politik, Verfassung*, Metzner Verlag, Frankfurt am Main 1986, pp. 1-30). Dello stesso autore è fondamentale per intendere il tema della rappresentanza, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Duncker & Humblot, Berlin 2004⁴ (tr. it. *Rappresentanza-rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*, Giuffrè, Milano, 2007).

monarchia e l'aristocrazia sono *forme di governo* e non indicano i titolari della sovranità: implicano cioè quella funzione di *governo*, che non è quella attraverso cui il popolo manifesta la propria realtà politica. A governare infatti, anche nella forma democratica, sono pur sempre in pochi, e se noi pensassimo che attraverso di essi si esprimesse la volontà del popolo, noi ragioneremmo sulla base dei concetti sedimentati appunto nelle nostre parole di *sovranità*, *popolo*, *potere* e *rappresentanza*: ancora, cioè, sulla base dei concetti del dispositivo moderno con cui si pensa la politica a partire da Hobbes (28).

Ma non mi sembra che in Althusius le cose stiano in questo modo. L'agire del governante non attribuibile al popolo che lo ha istituito: solo lui ne è responsabile. Nella *costituzione mista*, che non è una forma di governo accanto alle altre, ma indica la natura della costituzione della *respublica* o del regno, non è sorprendente che il governo democratico costituisca *l'elemento monarchico* e unitario della costituzione, mentre se per quello *democratico* si intende la presenza politica del popolo, questa avvenga, nella democrazia, come nella monarchia, attraverso gli organi collegiali: sono questi, posti sempre accanto e di fronte a chi governa e intesi in modo pluralistico, a costituire la possibilità effettiva dell'agire politico del popolo e della partecipazione dei cittadini ai problemi della comunità (29).

Questi brevi accenni, riguardanti alcuni dei termini rilevanti della *Politica*, hanno lo scopo di indicare la necessità della coscienza critica dei concetti che usiamo, e che sono dunque *moderni*, nel senso sopra indicato. Siamo di fronte, in questo modo, ad una *alterità* radicale, non riducibile alle differenze o opposizioni che si possono dare all'interno di un concetto, quali la sovranità del popolo o del monarca, il potere assoluto o il potere diviso, la sovranità diretta o rappresentativa. Solo con questa consapevolezza mi sembra si possano intendere nella loro portata le dimensioni della *communicatio* e quella del *governo*, la concezione federale con il pluralismo che comporta, il ruolo del diritto, gli elementi reali e vincolanti della costituzione del regno, il significato delle leggi fondamentali e anche il diritto di resistenza: insomma tutti gli aspetti rilevanti del pensiero politico althusiano.

(28) Cfr. il già citato cap. I di *Reinventare la democrazia*.

(29) Si veda su questo punto il mio *La costituzione mista e il principio del governo: il caso Althusius*, «Filosofia politica», 1/2005, pp. 77-96 (ora in questo volume); tutto il numero è dedicato al tema della costituzione mista.

3. *I problemi che Althusius ci pone.*

Si è detto che la contrapposizione di Althusius a Hobbes nella concezione della sovranità comporta uno scorretto rapporto con le fonti. In una tale contrapposizione si tende, di contro alla dimensione verticale del potere, che sarebbe rappresentata da Hobbes, ad enfatizzare e ad assolutizzare la dimensione della comunione, intesa come *orizzontale*, quasi potesse essere autonoma e da sola potesse esprimere il senso del legame politico. In tal modo e in collegamento con un'interpretazione che ravvisa nella rappresentanza l'elemento di legittimazione della obbligazione politica, si potrebbe avere l'impressione che nella *Politica* si manifesti una concezione del *potere che si forma dal basso*. Una tale impostazione del problema rischia di fraintendere insieme Althusius e Hobbes, e di non avere consapevolezza che è propriamente caratteristica essenziale alla sovranità — nel significato che il termine viene ad assumere nel giusnaturalismo moderno — quella della formazione del potere dal basso. Nello stesso Hobbes la sovranità consiste in un potere sommo e irresistibile proprio in quanto nasce dalla volontà degli individui. È proprio la genesi dell'autorità dal processo di autorizzazione, del quale gli individui sono protagonisti (processo che in Hobbes ha un carattere solamente logico), a costituire la ragione dell'assolutezza del potere del soggetto comune. Nella sovranità moderna dimensione orizzontale e verticale sono strettamente congiunte; nel senso che è la prima a produrre la seconda. Il comando *viene dall'alto*, per quanto riguarda i suoi contenuti, solo grazie all'*autorizzazione che gli viene dal basso*.

Il pensiero di Althusius non è comprensibile mediante una tale razionalità — formale — e la dimensione della *koinonia* e della concordia è bensì essenziale per determinare la politica, ma non può essere concepita come a sé stante, bensì soltanto assieme a quella del *governo*. Sono le parti diverse della società ad accordarsi tra loro, e proprio tale diversità comporta la necessità che ci sia una guida, un'istanza che lavori a tale concordia e che impedisca che le parti operino guardando solo a sé stesse, portando così alla disgregazione dell'intero. La necessità del governo non toglie la soggettività politica delle parti che tendono alla concordia; al contrario, non è pensabile senza l'effettiva presenza politica di queste ultime. Le differenze non sono neutralizzate, ma caratterizzano quelle realtà che ricercano l'accordo e ciò che le accomuna. Si può comprendere allora che, in un tale modo di pensare, il *popolo* non sia, come nella moderna democrazia, il soggetto del comando e del governo, ma piuttosto coincida con la

comunità intesa come l'insieme plurale dei membri, che mantengono la propria politicità di fronte a chi governa. Tutto ciò è ben altro dalla costituzione del potere dal basso: la politicità del popolo è reale proprio in quanto non è esso a governare e ad esprimere il comando. Piuttosto nella *Politica* si afferma che il popolo, pur essendo la grandezza politica maggiore, tuttavia pone il re *sopra e non sotto di sé* ⁽³⁰⁾. Ciò non è spiegabile nell'ottica di un potere fondato dal basso, di un *potere rappresentativo*, bensì in quella del *governo* e della contemporanea e necessaria presenza politica dei governati, che, attraverso gli organi collegiali, istituiscono il governante, cooperano con lui, lo controllano e possono anche deporlo. È questo agire politico, che si esprime nella presenza reale del popolo, ciò che non è pensabile nell'alveo della costruzione teorica della sovranità ⁽³¹⁾.

È solo avendo coscienza dell'*alterità* del pensiero di Althusius nei confronti dei concetti che abitualmente usiamo, che esso può essere significativo e presentare dei problemi a *noi oggi*. E questo non solo perché i concetti moderni appaiono ora in crisi, ma anche perché non costituiscono e non hanno costituito l'ambito necessario e universale del pensiero, né sono stati sufficienti a farci comprendere tutto ciò che nella stessa epoca moderna si è manifestato. E anche perché non costituiscono una teoria che riesca a dare ragione di sé, ma sono piuttosto nati da una domanda originaria quella sulla *giustizia*, che, pur essendo essenziale al processo della loro formazione, appare tuttavia rimossa dalla concezione della politica a cui danno luogo, che rischia di ridursi al rigore formale di una costruzione che si presenta come unica garanzia della pace e dell'ordine ⁽³²⁾ e tende ad impedire il ripresentarsi perturbante di quella domanda.

Allora nella *Politica* non possiamo trovare una conferma di alcune idee utilizzate oggi, quali quella del *potere dal basso*, o quella, per altro contraddittoria, della *sovranità dei cittadini*, oppure quella del plurali-

⁽³⁰⁾ *Politica* (III ed), XVIII, 92 ss. Nel contesto di questi passi viene esplicitamente detto (98) che non è assurdo che il monarca sia insieme superiore e inferiore al popolo e agli efori che lo rappresentano: cosa che sarebbe inconcepibile sulla base del concetto di sovranità.

⁽³¹⁾ Cfr. *Genesi e aporie dei concetti della democrazia moderna*, ora in *Reinventare la democrazia* cit., pp. 53-88.

⁽³²⁾ Sulla rimozione moderna della questione della giustizia, ma anche sul suo riemergere, in particolare in relazione alla filosofia politica kantiana, cfr. G. DUSO, *La libertà moderna e l'idea di giustizia*, « Filosofia politica », 1/2001, pp. 5-28.

smo dei poteri ⁽³³⁾. In altra sede ho esaminato le ragioni per le quali oggi appare ricorrente il richiamo ad Althusius, in particolare nell'ambito del pensiero costituzionale e in riferimento alla realtà politica dell'Europa e della sua costituzione ⁽³⁴⁾. Un tale riferimento, che ha una sua forza particolare nei lavori di Hüglin, è condivisibile, ma mi sembra che debba essere accompagnato dall'avvertenza di non ridurre la complessità costituzionale e il tema della pluralità presenti nel pensiero di Althusius ad un mero schema di ingegneria costituzionale, in cui vengono esorcizzati elementi essenziali di quel pensiero e dunque anche perduti alcuni problemi a cui, mi sembra, dobbiamo oggi pensare, anche se il compito che ci pongono può sembrare troppo arduo, o non condivisibile da parte di tutti coloro che intendono quello della democrazia rappresentativa come l'unico modello da praticare. Si può rischiare di nominare in modo sommario qualcuno di questi problemi, alla cui riflessione ci sollecita oggi la lettura del giurista e pensatore politico del lontano Seicento e che sembrano imporre una riflessione che va oltre la discussione politica oggi prevalente a tutti i livelli, da quello statale a quello europeo, a quello che si riferisce alla situazione mondiale.

Innanzitutto, il modo di intendere la partecipazione politica, la concordia e la pluralità della società ci spingono a mettere in questione la centralità e il ruolo che il concetto di individuo ha nell'odierna concezione della politica. La constatazione largamente condivisa della crisi del concetto di sovranità deve essere tenuta insieme alla consapevolezza — di gran lunga meno condivisa — che è proprio il concetto di individuo a fondare un processo logico, affermatosi a partire dai trattati di diritto naturale, che porta, secondo una logica ferrea, a dedurre la necessità razionale della sovranità. Ma allora, se si mette in questione la sovranità, bisogna conseguentemente anche mettere in questione il ruolo che è attribuito al concetto di individuo. Certamente ciò non può significare annullare il cammino in cui è venuta alla luce il valore della coscienza e la dignità uguale degli uomini, e nemmeno relegare il singolo in uno spazio in cui è totalmente determinato dalla sua situazione o dal suo *status*, ma piuttosto mettere in crisi quella indipendenza della volontà e quell'astrazione nei confronti dei rapporti determinati in cui il singolo concretamente vive, che, proprio in quanto assolutezzate e considerate fondamento della società, portano paradossalmente alla

⁽³³⁾ Sono spesso tali idee a destare il crescente interesse odierno per Althusius.

⁽³⁴⁾ Cfr. *L'Europa e la fine della sovranità* cit., sp. pp. 126-134.

perdita da parte dell'individuo di una dimensione politica e conseguentemente alla sua inefficacia in relazione all'agire pubblico. È allora il modello della democrazia, nella sua forma imperante di liberal-democrazia a dover essere ripensato.

Questa indicazione comporta un corollario. Con questo ruolo attribuito al concetto di individuo è da mettere in questione anche *un modo di pensare la politica che parta dai diritti degli individui*, che è caratterizzato da un individualismo costitutivo. È stato infatti questo ad approdare al concetto di sovranità, cioè di un potere immane che è necessario per neutralizzare il potere proprio dei singoli individui, impedire i soprusi reciproci e rendere effettivi i diritti. L'affermazione dei diritti non solo nella teoria, ma anche nelle affermazioni che stanno alla base dell'organizzazione costituzionale (si pensi *alla Dichiarazione dei diritti* della Rivoluzione francese), manifesta l'esigenza che ci sia chi un *potere* capace di dare a ciascuno ciò di cui ha diritto. Tale potere è stato appunto la sovranità. L'insegnamento che viene da Althusius è invece quello di pensare quei valori che si intendono indicare come diritti all'interno del diritto *comune* (il diritto simbiotico) e dunque della sfera della comunicazione dei beni e della solidarietà, della necessità di un agire concorde, della questione della giustizia. Qui è la *relazione* e non l'individuo a costituire la categoria originaria.

Uno dei punti della tradizione del pensiero precedente alla scienza politica moderna su cui è particolarmente utile riflettere è che quando non si pensava la società mediante il dispositivo della sovranità ciò che appariva razionale e necessario era una istanza di *governo*, con la conseguente distinzione tra chi governa e i governati. Una tale relazione non identifica nessun modello politico; all'interno di questo *altro* modo di pensare la politica si sono presentate le dottrine più diverse, da quelle in cui l'elemento del comando e del dominio era più forte ed escludeva la necessità del consenso da parte dei cittadini (si pensi a Bodin), a quelle — è il caso di Althusius — in cui i membri del regno (e attraverso di essi i cittadini), che sono governati e dunque obbediscono, appaiono tuttavia costituire nel loro insieme, come popolo, la grandezza politica più rilevante. In tutti i casi in queste concezioni della tradizione manca quell'assolutezza e unicità che caratterizza la sovranità moderna. Pensare la sfera politica come composta di governanti e governati non comporta necessariamente la convinzione di semplici dipendenze *naturali* e cristallizzate tra gli uomini, ma piuttosto quel riconoscimento delle differenze che è essenziale ad un contesto segnato dalla pluralità dei soggetti politici e da un orizzonte in cui sia possibile

orientarsi: ambedue questi elementi — differenze tra gli uomini e punti di riferimento per poter pensare ciò che è giusto — appaiono implicati nel principio del *governo*. È da osservare che è proprio il riconoscimento della necessità di una istanza di governo (che certo in Althusius non può che dipendere dalla istituzione e dal controllo da parte del collegio composto rappresentativamente dalle stesse entità che risultano governate) ciò che permette al popolo di essere politicamente attivo e di non cadere all'interno dell'aporia che si presenta nel nesso di sovranità e rappresentanza. È da ricordare che è stata precisamente la negazione del rapporto di governo come essenziale per la comunità politica a comportare la nascita della sovranità ⁽³⁵⁾.

Ripensare la dimensione politica senza il concetto di sovranità e alla luce del principio del governo può risultare oggi utile a diversi livelli di aggregazione politica. Invece che muoversi, nella riflessione teorica, in modo sempre più imbarazzato, tra Stati e Unione Europea sulla base dell'immaginario della sovranità, cercando di calcolare quanta autonomia di decisione resta agli Stati e che quota di decisionalità e di forza vada attribuita alla nuova entità politica unitaria, è da chiedersi se non sia più utile oggi concepire un'azione di *governo* da parte di quest'ultima, che abbia una sua forza, ma che debba anche sempre confrontarsi con la pluralità di membri che la costituiscono e devono costantemente ritrovare ciò che li accomuna. Il problema è quello di riuscire a pensare insieme la decisione unitaria del governo e la partecipazione e l'iniziativa politica dei membri che costituiscono l'unità plurale. E per questo occorre pensare un *nuovo federalismo*. Come membri dell'Unità europea anche gli Stati devono essere ripensati, in quanto perdono la caratteristica della sovranità. Sulla base del principio del *governo* e della *pluralità* dei soggetti politici è la stessa forma-Stato ad essere messa in questione, e questo ha una ricaduta su ciò che si intende per *democrazia*. Al di là dell'assolutizzazione della volontà del singolo, è forse alle concrete relazioni nelle quali il singolo concretamente esiste che bisogna pensare, e dunque al ruolo politico delle diverse forme di aggregazione, che costituiscono un popolo plurale. E un tale popolo, a causa della sua pluralità, non può essere concepito come il soggetto del comando politico, ma non può che istituire una funzione di governo che del comando sia responsabile. In tal modo si presenta un orizzonte diverso da quello che, proprio in

(35) Cfr. ora *Reinventare la democrazia* cit., pp. 163-168.

quanto intende il popolo come sovrano, perde la sua reale presenza politica, e con essa la possibilità per i cittadini di agire politicamente.

Tutto ciò comporta la messa in questione del modo moderno di intendere la *rappresentanza politica*: è infatti questo il nodo in cui si intrecciano i temi qui elencati e si evidenzia lo iato esistente tra soggetto individuale e soggetto collettivo, nello stesso tempo in cui si vuole affermare la loro identità o la loro implicazione reciproca, cioè si intende il popolo contemporaneamente come il soggetto del comando politico e l'insieme dei cittadini che al comando devono obbedire. In Althusius la rappresentanza è mediazione e dipende dalle aggregazioni reali presenti nella società. Ci si è riferiti sopra alla modalità rappresentativa che caratterizza il comportamento degli organi collegiali. Ho già avuto occasione di dire che condivido l'interpretazione di Hofmann, il quale ravvisa in Althusius una duplice rappresentanza, quella identitaria, che si esprime negli organi collegiali e che culmina nella figura degli efori, e quella cerimoniale e regale propria del sommo magistrato ⁽³⁶⁾. Tuttavia, credo sia utile intendere propriamente come rappresentanza quella *identitaria* che caratterizza gli organi collegiali e ravvisare nella *Politica* un duplice ordine di istanze, che si implicano necessariamente a vicenda: quella plurale e rappresentativa espressa dagli organi collegiali, e quella unitaria di guida propria del governo. Si può comprendere che si presenta in tal modo una visione della politica e del rapporto tra una pluralità di soggetti che non può essere intesa mediante la logica della *forma politica* moderna, nella quale la molteplicità indefinita dei singoli comporta l'alterità non mediata dell'unità politica. Tale quadro della forma-Stato, contrariamente a quanto spesso si crede, non è il nostro necessario *destino*, non solo, ma non ci permette nemmeno di comprendere quella che è la realtà in cui attualmente ci troviamo.

Forse bisogna allora concepire dei momenti costituzionali in cui l'atto politico dei cittadini non sia ridotto a quelle elezioni nelle quali risultano slegati dai molteplici rapporti concreti in cui vivono e si esprimono più le loro opinioni che i loro concreti bisogni e interessi. Si è notato che la rappresentanza premoderna è plurale in quanto legata ad una realtà feudale e cetuale che non è ravvisabile nello Stato moderno. In questo il cittadino si esprime nelle elezioni come singolo, indipendentemente dal suo legame con raggruppamenti e aggregazioni che, di diritto, non do-

⁽³⁶⁾ Cfr. HOFMANN, *Repräsentation in der Staatslehre der frühen Neuzeit* e G. DUSO, *Il governo e l'ordine delle consociazioni: La Politica di Althusius*, in *Il potere* cit. sp. pp. 86-89.

vrebbero avere influenza nelle decisioni politiche. Ma così non è, e la loro influenza avviene al di fuori del processo di legittimazione del potere e di quella trasparenza che la democrazia sembra richiedere. Allora appare più proficuo responsabilizzare politicamente le forme di aggregazione presenti nella società e intenderle come modalità attraverso le quali i singoli cittadini possono avere un ruolo — che ora non hanno — nel processo complessivo di governo. Se la negazione del peso politico delle corporazioni ha consentito, con la Rivoluzione francese, il superamento dei privilegi che hanno caratterizzato l'*ancien régime*, tuttavia appare necessario oggi ripensare al ruolo politico e di mediazione che i raggruppamenti sociali di diverso tipo possono avere per superare lo iato esistente tra Stato e cittadini e quella separazione di società civile e Stato che è presupposta dalle costituzioni moderne. Ciò sarebbe più consono alla realtà nella quale viviamo e che la costituzione formale riesce sempre meno a descrivere e normare.

Infine — ma in ciò consiste forse il problema principale — dalla lezione di Althusius si può ricavare l'indicazione di andare oltre la razionalità formale che è propria della concezione moderna della politica. L'obbligazione politica appare legittimata nel Moderno in una logica che comporta la neutralizzazione delle diverse concezioni, culture, religioni. L'aver demandato all'ambito *privato* le differenze ha costituito uno stragemma per esorcizzare il conflitto che tuttavia non è risultato risolutivo. È da chiedersi se alla base della riduzione della questione della giustizia al livello di una razionalità formale non stia un atto nichilistico, e anche se di fronte alle fedi, alle culture, alle religioni diverse, non risulti debole la risposta rappresentata dal modello formale della democrazia, che toglie ogni rilevanza alla diversità ai fini del vivere comune. Da questo punto di vista appare utile *attraversare* Althusius, per ritrovarsi *oltre* il suo stesso pensiero e di fronte al nostro presente. Ciò che colpisce nella *Politica* è che la pluralità è pensabile — nella sua realtà "costituzionale", non riducibile al mero pluralismo ideologico a cui siamo abituati — grazie ad uno spazio condiviso, costituito dalla religione, dal diritto, dalle consuetudini, dalla stessa nozione di *impero* ⁽³⁷⁾. Ora la realtà storica è mutata

(37) Tutto il pensiero giuspubblicistico imperiale tedesco è connotato da una visione plurale dei soggetti politici (cfr. M. STOLLEIS, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland. Erster Band. Reichspublizistik und Policywissenschaft (1600-1800)*, München, Verlag C. H. Beck, 1988, pp. 170-186, soprattutto pp. 182-183, e Id., *La respublica mixta au 17ème siècle. Réception de l'idéal de la constitution mixte en Allemagne, in Le gouvernement mixte de l'idéal politique au monstre constitutionnel en Europe (13ème-1ème siècles)*, études réunies

e l'orizzonte che può accomunare non è quello di Althusius. Eppure per pensare la pluralità appare necessario ripensare ad un orizzonte di condivisione, anche se questo non può più essere declinato nel senso univoco di una religione, di una tradizione giuridica, di consuetudini omogenee. Altrimenti, come insegna la *forma politica* che ha caratterizzato la Modernità, l'eliminazione di un orizzonte comune comporta l'impossibilità di pensare la pluralità politica per dar luogo all'affermazione del pluralismo ideologico, e cioè della pluralità delle opinioni. Non si può non osservare che il tentativo di determinare contenuti e principi di giustizia a cui ispirare l'agire politico rappresenta la novità nelle costituzioni democratiche; questo si può ad esempio osservare nella prima parte della nostra italiana, anche se la legittimazione politica che regge la distinzione dei poteri e pone il comando politico nella legge appare ancora derivare da quel dispositivo della sovranità che è nato con Hobbes ⁽³⁸⁾.

Questo è un compito tanto urgente quanto arduo, se si vuole battere una strada diversa da quella, che appare oggi debole a livello mondiale, della neutralizzazione delle differenze mediante una democrazia formale e procedurale, che, per eliminare il conflitto, intende imporsi mediante la forza. È invece proprio attraverso le differenze e la loro valorizzazione (che significa tutt'altro che la loro cristallizzazione e il loro consistere in presunte identità autonome) che è, con fatica e rischio, da ritrovare ciò che unisce. Al di là della razionalità formale della sovranità e del meccanismo procedurale di legittimazione, è la stessa questione della giustizia che appare ripresentarsi, questione tanto più problematica e rischiosa quanto meno è passibile di una risposta univoca che elimini alla radice i possibili conflitti.

Se questi fossero alcuni dei problemi che ci vengono *oggi* dalla lettura di Althusius, allora sarebbe evidente che il suo pensiero non si può ridurre ad un meccanismo costituzionale e non ci presenta nessun modello risolutivo: piuttosto aiuta a porci di fronte al compito di pensare il nostro presente senza il *pre-giudizio* dei concetti moderni, e in questo senso di pensarlo in modo *nuovo*.

et présentées par M. Gaille-Nikodimov, Presses universitaires de Saint-Etienne, 2005, pp. 139-152).

⁽³⁸⁾ Una tale novità delle costituzioni democratiche contemporanee è affermata da Paolo Grossi (cfr. ora, in dialogo con la posizione di GROSSI, G. DUSO, *Una nuova "invenzione" per un nuovo costituzionalismo?* « Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno », 52 (2023), pp. 533-556).

UNA PRIMA ESPOSIZIONE DEL PENSIERO POLITICO DI ALTHUSIUS: LA DOTTRINA DEL PATTO E LA COSTITUZIONE DEL REGNO (*)

1. *La Disputatio politica “De regno” nello sviluppo del pensiero di Althusius.*

Molto spesso gli studi sul pensiero politico di Althusius hanno come punto di riferimento la terza edizione della *Politica*, che è di più facile reperimento, sia nella sua veste originale, risalente al 1614, sia nelle ristampe novecentesche, da quella famosa del Friedrich a quella più recente offerta da Scientia Verlag ⁽¹⁾. Tale scelta è giustificata da

(*) L'elaborazione del presente saggio non sarebbe stata possibile senza utilizzare il ricchissimo patrimonio di testi politici del Cinque - e Seicento della Herzog August Bibliothek di Wolfenbüttel. Ringrazio perciò vivamente gli organi di direzione della Biblioteca per avere agevolato la ricerca con un soggiorno di studio. Questo saggio ha costituito, assieme alla pubblicazione della Disputazione politica *De regno recte instituendo et administrando*, una *Nota bibliografica* a cura di Merio Scattola, e il saggio di Michael Stolleis, *De regno recte instituendo et administrando. Eine unbekannte Disputation von Johannes Althusius*, la sezione — dal titolo: *Su una sconosciuta ‘disputatio’ di Althusius* — del numero 25 (1996) di “Quaderni fiorentini”. La traduzione italiana di questa Disputazione politica è presente in G. Duso (a cura), *Contratto sociale*, Laterza, Bari-Roma, 2005 (mancano le ultime cinque tesi).

⁽¹⁾ J. ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata*, Herborn 1614, rist. an., Scientia Verlag, Aalen 1981². La prima edizione è del 1603, sempre presso l'editore Corvinus di Herborn; tra le due si ha l'edizione di Groningae 1610 (pubblicata anche ad Arnheim). D'ora in poi mi riferirò alla prima edizione (indicata con *Pol A*, capitoli, e numeri delle pagine), che sarà principalmente tenuta presente a causa della vicinanza anche temporale con la *Disputatio* in questione, e in alcuni casi alla terza edizione, che costituisce la versione definitiva (citata con *Pol C*, capitoli, e numeri, che in questo caso non sono delle pagine ma riguardano la divisione della materia). Ricordo che la seconda edizione risente già dell'esperienza dell'attività politica svolta ad Emden e contiene le innovazioni fondamentali; essa sta alla base della terza edizione (gli stessi sono i capitoli e

Orig. *Una prima esposizione del pensiero politico di Althusius: la dottrina del patto e della costituzione del regno*, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 25 (1996), pp. 65-126.

più ragioni: questa è infatti la versione che rimase inalterata nelle successive edizioni, e nello stesso tempo in essa si assestano e si completano i mutamenti e gli ampliamenti, che già si erano avuti nella seconda edizione del 1610. È in queste due edizioni che si può riscontrare la ricaduta nella dottrina della pratica di *syndicus*, da Althusius esercitata a Emden a partire dal 1604 ⁽²⁾. Questa pratica politica appare rilevante, non solo nell'ottica dell'intento pratico proprio dell'opera, ma, ancor più, in quella del progressivo aumento dello spessore "costituzionale" ⁽³⁾ che la dottrina politica di Althusius viene progressivamente ad assumere. Anche se queste ragioni raccomandano lo studio della terza edizione, tuttavia appare necessario un lavoro di scavo sullo sviluppo del pensiero althusiano per il quale appare ancora insufficiente quanto gli studi offrono in relazione alle notevoli modifiche esistenti tra la prima edizione del 1603 e le due successive. Basti pensare che in queste ultime viene quasi a raddoppiarsi il numero delle pagine, appaiono capitoli nuovi come quelli dedicati alla provincia e al tiranno ⁽⁴⁾, ed è esplicitamente espressa la consapevolezza di avere prodotto un'opera nuova, per quanto attiene non solo alla forma e al metodo, ma anche al significato che viene ad assumere la scienza o arte

pressoché uguale è anche il testo), nella quale tuttavia, oltre alla divisione della materia in numeri o paragrafi, che consentono di premettere ad ogni capitolo l'indice, sono stati introdotti alcuni completamenti ed un aumento delle indicazioni bibliografiche. Quando questo saggio fu pubblicato non era ancora uscita l'edizione a cura di Corrado Malandrino, che comprende sia il testo latino della III edizione, sia la traduzione italiana completa dell'opera (J. ALTHUSIUS, *La politica. Elaborata organicamente con metodo e illustrata con esempi sacri e profani*, Claudiana, Torino, 2009): a questa edizione è ora da fare riferimento.

⁽²⁾ Su ciò si veda H. ANTHOLZ, *Die politische Wirksamkeit des Johannes Althusius in Emden*, Aurich 1955; una recente critica all'ottica interpretativa del lavoro di Antholz è quella di C. MALANDRINO, *Il Syndicat di Johannes Althusius a Emden. La ricerca, "Il pensiero politico"*, XXVIII (1995), n. 3, pp. 359-383.

⁽³⁾ Naturalmente il termine è da prendere con consapevolezza storico-concettuale, e dunque non certo in relazione al significato moderno del termine, quello della costituzione formale o della carta costituzionale, ma in quello etimologico, che segnala la pluralità e le differenze proprie delle consociazioni che, come parti, *constituisc*ono appunto quell'intero che è il regno o la repubblica. Per questo significato concreto della *Verfassung* cfr. O. BRUNNER, *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968²; tr. it. parziale a cura di P. Schiera, Vita e Pensiero, Milano, 1970, sp. Il saggio *Il moderno concetto di costituzione e la storia costituzionale del medioevo*.

⁽⁴⁾ Nel cap. XXXVIII di *Pol C*, a questo proposito, si riprende e si amplia nella forma di una trattazione autonoma quanto nella prima edizione della *Politica* e nella stessa *Disputatio* costituisce la materia del diritto di resistenza, che indica uno tra i compiti fondamentali degli efori.

politica ⁽⁵⁾ in relazione ai saperi confinanti, come il diritto, l'etica e la teologia ⁽⁶⁾.

Nella direzione di una più attenta ricerca dello sviluppo e delle modificazioni del pensiero di Althusius è allora da accogliere con grande interesse il ritrovamento, avvenuto qualche anno fa nella Herzog August Bibliothek di Wolfenbüttel da parte di Michael Stolleis, di una dissertazione di carattere politico sul tema "*de regno recte instituendo et administrando*", difesa da Hugo Pelletarius sotto la presidenza di Althusius, e pubblicata a Herborn nel 1602 ⁽⁷⁾. Con essa si acquisisce un nuovo materiale importante per la ricostruzione del modo in cui si è formato e ha preso una sua sistemazione il pensiero politico althusiano. Ci troviamo infatti di fronte ad una prima schematica esposizione di buona parte della materia della prima edizione della *Politica*, apparsa a distanza di un solo anno presso lo stesso editore Corvinus. Fino a questo ritrovamento ben pochi erano gli elementi disponibili per la ricostruzione della formazione del pensiero politico althusiano, anche perché le altre dissertazioni di cui si è a conoscenza sono in gran parte dedicate a problemi giuridici ⁽⁸⁾. La convinzione di Stolleis che si tratti di un testo da attribuire ad Althusius, secondo

⁽⁵⁾ La questione se la politica sia scienza, arte o prudenza, spesso in riferimento agli *habitus* intellettuali aristotelici, è quasi un tema canonico delle opere politiche del primo Seicento; su ciò si veda l'ampia disamina compiuta da M. SCATTOLA, *Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della disciplina politica nell'età moderna*, FrancoAngeli, Milano 2003). Althusius parla sia di "scienza" che di "arte", e ciò potrebbe sembrare una incongruenza se egli si collocasse in modo rigido all'interno dello schema aristotelico: mi sembra invece che per intendere queste denominazioni della politica non solo sia da tener presente il concetto di scienza pratica, nei confronti del quale si assiste ad una rottura quando nel Seicento nasce la *nuova scienza politica*, ma ancor più il superamento della distinzione di scienza teoretica e scienza pratica che si ha nell'ambito della tradizione ramistica, nella quale l'arte diviene sistema dei principi, dei canoni propri di ogni disciplina. Da questo punto di vista allora l'arte non si contrappone alla scienza e alla prudenza, come sembra accadere nell'ambito della teoria aristotelica degli abiti intellettuali; cfr. su ciò W. SCHMIDT-BIGGEMANN, *Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*, Hamburg, Felix Meiner, 1983.

⁽⁶⁾ Cfr. la *Prefazione* dedicata agli illustri ordini della Frigia, che compare ugualmente nella II e nella III edizione.

⁽⁷⁾ *Disputatio politica De regno recte instituendo et administrando, quam...Præside Johanne Althusio...in illustri schola Nassovica, quae est Herbornæ ...publicè defendere conabitur Hugo Pelletarius Aquisgranensis*, Herbornæ Nassoviorum, ex officina Christophori Corvini, 1602.

⁽⁸⁾ Cfr. la *Althusius Bibliographie. Bibliographie zur politischen Ideengeschichte und Staatslehre, zum Staatsrecht und zur Verfassungsgeschichte des 16. bis 18. Jahrhunderts*, hrsg. H.U. Scupin und U. Scheuner, bearb. W. Wyduckel, 2 Bd., Berlin 1973. Qualche elemento

un'usanza ricorrente, che, per la promozione, spesso richiedeva al "respondens" la prestazione orale della difesa delle tesi e non il lavoro scritto di stesura delle tesi stesse, non mi pare possa essere contestato. Molti esempi, come è noto, si hanno in questo periodo di opere, anche riguardanti la politica, che consistono nella raccolta da parte del professore e sotto il suo nome, delle *disputationes* difese appunto dagli studenti. Queste tesi vengono in questi casi a coprire in modo articolato e spesso pressoché sistematico la materia attribuita alla politica ⁽⁹⁾.

politico si ha nella *Disputatio (Theses philosophicae)* di Robert Howie-Hovaeus, discussa il 25 marzo 1587, sotto la presidenza di Althusius (un esemplare si trova all'University Library di Glasgow). In questa *disputatio* si ha una elencazione delle varie parti della filosofia, definita "omnium artium cognitio". Accanto alle tesi che determinano la retorica, la logica, l'aritmetica, la geometria, la fisica, l'etica, l'economica, abbiamo anche quelle che organizzano la materia della politica. Le tesi di questa *Disputatio* sono assai più scarne, asseverative e meno argomentate di quelle contenute nella *Disputatio politica De regno*, venendo in tal modo a testimoniare con ancora più evidenza che la prova del candidato al titolo di *Doctor* o di *Magister artium* consisteva non tanto nella stesura del testo, quanto piuttosto nella prova orale in cui le tesi venivano sostenute e dimostrate (cfr. W. ALLWEISS, *Von der Disputation zur Dissertation*, in R. JUNG und P. KAEGBEIN (hrsg.), *Dissertationen in Wissenschaft und Bibliotheken*, K.G. Saur, München-NewYork-London-Paris, 1979, pp.13-28 e inoltre la bibliografia citata nel saggio di M. Stolleis contenuto in questo numero di «Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno»). Per quanto riguarda la politica le dieci tesi, che occupano una mezza pagina, sono ben poca cosa e appaiono assai rozze, come giustamente sostiene GERHARD MENK (*Die Hobe Schule Herborn in ihrer Frühzeit (1584-1660)*, Wiesbaden, Selbstverlag der Historischen Kommission für Nassau, 1981, p. 259). Ma si può forse dire anche di più, e cioè che, siano in questo caso di Hovaeus o di Althusius, queste tesi sembrano poco significative, o addirittura lontane dal contesto di pensiero che caratterizza la *Politica methodice digesta*. Ancora generica e di sapore bodiniano appare l'indicazione della prima tesi ("Respub. nihil aliud est quam familiarum & collegiorum sub unum & idem imperium subjecta multitudo") e poco significative per lo sviluppo del pensiero di Althusius sono pure l'indicazione che la forma di *potestas* migliore e più consona alla natura è quella regia, specie se fondata sulla stirpe e non sulla elezione (tesi n. 4), come l'affermazione della disuguaglianza naturale tra gli uomini, che da una parte comporta l'opposizione ad una uguale distribuzione dei beni, dall'altra conduce al giudizio che è contrario alla giustizia cercare nella repubblica una "equalitatem & paritatem popularem"). Non significativa e generica è anche la tesi dedicata al tiranno (n. 8). Mi pare che non si possa qui ritrovare un primo nucleo, sia pur scarno ed essenziale, del pensiero politico di Althusius, quale prenderà forma sistematicamente nella posteriore *Politica*, la quale del resto — e ciò è da tener presente — è posteriore di ben sedici anni.

⁽⁹⁾ Per indicare solo due esempi si può ricordare l'opera politica, costituita tutta di dissertazioni, di Philipp Heinrich von Hoen, che ha insegnato a Herborn e segue in buona parte le teorie di Althusius, soprattutto per quel che riguarda il diritto di resistenza e la figura degli efori (*Philippi Hoenonii Liber primus disputationum politicarum*, in *Libri duo disputationum: prior politicarum methodice digestarum: posterior juridicarum ad selectas aliquot*

Ogni dubbio al proposito svanisce se si confronta il testo della *Disputatio* con la prima edizione della *Politica* di Althusius. Si può infatti notare che quasi tutte le tesi si ritrovano nel testo di Althusius, non approssimativamente, in quanto sono contenuti gli stessi temi, ma con veri e propri calchi letterali e spesso con le stesse indicazioni bibliografiche (anche se incrementate). Molte sono le tesi, anche di notevole estensione, presenti come brani del testo della *Politica* senza alcun cambiamento; a volte si ha la sola variazione di un termine, o l'aggiunta di un sinonimo, o di un rafforzativo ⁽¹⁰⁾. In alcuni casi poi

Pandectarum materias, Herbornae Nassoviorum, 1608); e inoltre le raccolte di *disputationes* di CHRISTOPH BESOLD, *Collegii Politici, Classis prima; Reipublicae naturam et constitutionem absolvens*, Tubingae, Typis Joh. Alexandri Celli, 1614 e *Collegii Politici, Classis posterior; De Republica in omnibus partibus gubernanda* (stesso editore ed anno), che diventano, con poche varianti e aggiunte i capitoli dell'opera politica *Politicorum libri duo*, Francofurti, in Bibliopolio Joh. Alexandri Celli, 1620, che non contiene più il riferimento alle *disputationes* e ai *respondentes*. Non si può tuttavia, per quanto riguarda il problema del vero autore delle disputazioni, riferirsi ad una regola fissa che risolva tutti i casi. KARL MOMMSEN (*Auf dem Wege zur Staatssouveränität. Staatliche Grundbegriffe in Basler juristischen Doktordisputationen des 17. und 18. Jahrhunderts*, Francke Verlag, Bern 1970), nell'esame delle disputazioni politiche di Basilea, arriva a conclusioni opposte esaminando alcune *disputationes* degli anni Venti del Seicento, in particolare quella di Remigius Faesch, "*De foederibus ex iure publico deprompta*", che esclude, contro Althusius (p. 195) che vengano annoverati tra i patti quelli che danno luogo a una *unio* tra regni e province attraverso leggi fondamentali, perché in questo modo nasce un corpo politico nuovo (patti cioè si danno quando i soggetti restano diversi e autonomi tra loro). Nove anni dopo, sotto la presidenza di Faesch, divenuto docente, Gabriel Harsdörffer discute una dissertazione sullo stesso tema che è siglata solo R e non A & R (si dovrebbe intendere cioè *Respondens* e non *Autor* e *Respondens*). Si dovrebbe concludere che lo scritto è del preside Faesch. Ma in realtà — sostiene il MommSEN — le tesi sono diverse e le concezioni del maestro sono viste in modo unilaterale. Si può notare anche una serie di lacune per quel che riguarda l'indicazione delle fonti e degli autori rilevanti: l'autore, che in questo caso sarebbe lo studente, cita solo ciò che egli stesso ha letto. Il MommSEN conclude che, contro l'idea prevalente che il *Praeses* sia in realtà solitamente l'autore, sulla base dell'esame delle Disputazioni di Basilea si deve dire il contrario, che è lo studente a scrivere ciò che ha imparato dal *Praeses*; egli aggiunge tuttavia che non si può dedurre da ciò una regola generale che valga per tutte le *disputationes* (pp. 205-206). Una tale situazione non mi pare infatti si possa sostenere per il *De regno* in questione.

⁽¹⁰⁾ Si veda come esemplificazione quanto avviene per le tesi dedicate al diritto di resistenza e perciò al comportamento degli efori in rapporto al tiranno. Delle 18 tesi (da LVIII a LXXV) tutte (meno la LXXIV, che non è una vera tesi, ma la semplice indicazione di esempi, che si ritrovano, ampliati, anche nel testo successivo) sono presenti in *Pol A*, quasi tutte con calco letterale perfetto, o a volta con l'aggiunta di un vocabolo. Ad esempio, di quelle dedicate alle ragioni che motivano la resistenza al tiranno (LXVIII-LXXIII), che pur si trovano in *Pol A* in posizione reciproca diversa e all'interno di un ampliamento della

avviene la cosa più ovvia, se si pensa che nella *Disputatio* è contenuta, nella forma schematica e abbreviata, la materia che sarà più articolata e sistematizzata in un'opera organica di quasi cinquecento pagine: in questo caso cioè il testo della dissertazione è chiaramente ravvisabile nella prima edizione della *Politica*, ma è smembrato e completato con ampliamenti e aggiunte. Naturalmente l'andamento del discorso nell'opera successiva è a volte diverso, per cui le tesi non sono riprese con lo stesso ordine, e in alcuni casi — ad esempio in quello degli *jura majestatis* — la materia trova una diversa sistemazione, e ciò comporta una serie maggiore di variazioni. Anche in tal caso, tuttavia, le tesi sono riconoscibili nel testo, a volte con variazioni, ma a volte, anche qui, con una ripetizione letterale ⁽¹¹⁾.

Il confronto, dunque, tra la stesura delle tesi della *Disputatio De regno* e la *Politica* posteriore di un anno, portano alla conclusione che Althusius teneva di fronte la *Disputatio* mentre scriveva la *Politica*, e la riprendeva alla lettera, come si può fare con un testo proprio (o in ogni caso con un testo che si condivide pienamente). Anche l'organicità, la complessità della materia e la ricchezza dei riferimenti bibliografici mostrano, come giustamente ha osservato Stolleis, una maturità di pensiero e una ricchezza di letture non attribuibili ad uno studente, bensì a colui che stava accingendosi a stendere — o, con maggiore probabilità, stava già stendendo — una elaborazione della politica con uno spirito nuovo e sistematico, che intendeva trattare tale tematica in un modo che andava ben oltre l'uso diffuso nel suo tempo. È da ricordare infatti che proprio con la *Politica* di Althusius del 1603 e con il contemporaneo *Doctrinae et vitae politicae methodicum ac breve systema* di Otto Casmann (Francofurti, 1603), inizia in Germania quel fiorire di trattazioni sistematiche della politica che caratterizza i primi

tematica, abbiamo la seguente situazione: la LXVIII è riportata integralmente nel cap. XIV di *Pol A* dedicato agli efori, a p. 160, con la sola sostituzione del termine "obluctandum" con "resistendum". La tesi LXIX da "Prima sumitur", con l'aggiunta di "ratio" è ripetuta letteralmente (p. 146). Lo stesso vale per la LXX, con il solo mutamento di "secunda" in "altera" (p. 146). La tesi LXXI è ripetuta letteralmente con la sola aggiunta dei termini "& prior & antiquior," dopo di "potior" e di "posteriores" dopo di "pacto". Letteralmente è ripresa anche la tesi LXXII (p. 147), e la LXXIII (sempre a p. 147) con la sola aggiunta di "& ipsa fundamenta reipub. convellens", dopo "faciens". Anche le varie parti della tesi LXXV sono riprese con notevoli integrazioni nelle pp. 160-162. Altre indicazioni sulla forma in cui le tesi sono recepite in *Pol A* saranno date nelle note seguenti.

⁽¹¹⁾ Infatti delle dodici tesi dedicate agli *jura majestatis* (dalla XIV alla XXVII) quattro sono riprese in modo letterale, cinque con alcune varianti, la XXVII, sul diritto di punizione, è ripresa in modo molto articolato (si veda su ciò la nota 58).

venti anni del Seicento, ad opera soprattutto di giuristi e filosofi riformati calvinisti. In queste opere non si presenta tanto l'inizio di una scienza politica in senso nuovo da un punto di vista dell'apparato concettuale, come avverrà con il giusnaturalismo di Hobbes e quello a lui successivo, quanto piuttosto un'organizzazione delle tematiche politiche che mostra un legame evidente con la tradizione precedente di filosofia pratica. Tuttavia si tende a superare una trattazione della materia legata alla forma della biografia politica, o alla educazione del principe, o a quella trattazione occasionale, limitata e non organica che si ha all'interno di discipline come la teologia, la filosofia e la giurisprudenza ⁽¹²⁾.

La *Disputatio De regno* ⁽¹³⁾ va allora considerata, per quanto riguarda i suoi contenuti di dottrina politica, in questo contesto, che, dal punto di vista più generale, può essere considerato quello della nascita delle trattazioni sistematiche della politica, e da un punto di vista più ristretto, quello concernente lo sviluppo dello stesso pensiero di Althusius, che nell'ambito tedesco del primo Seicento può per alcuni tratti essere inteso come esemplare, per altri mostra invece una sua posizione specifica spesso avversata. Nell'esame del pensiero politico della *Disputatio* è allora da tener presente soprattutto la prima edizione della *Politica*, e inoltre le fonti che sono citate nelle annotazioni che accompagnano le tesi. Questo rapporto con le fonti appare assai significativo, se è vero che ci troviamo di fronte alla stesura di un primo nucleo, o di una parte rilevante, sia pure in forma schematica, della *Politica*. Le citazioni, pur essendo numerose, sono tuttavia di gran

⁽¹²⁾ Cfr. la *Praefatio* a *Pol. A.* Sui tipi di trattazione della politica precedenti ai trattati sistematici cfr. di M. SCATTOLA, oltre alla monografia citata, anche *Geschichte der politischen Bibliographie als Geschichte der politischen Theorie*, in "Wolfenbütteler Notizen zur Buchgeschichte", 20 (1995), Heft 1, pp.1-37. L'indicazione del legame di questi trattati con la tradizione non contiene certo un giudizio di valore e non ha un carattere negativo. Le letture che ravvisano in Althusius un antesignano della moderna scienza politica vengono a fraintendere il contenuto del suo pensiero e a perdere quel contesto complesso che lo rendono importante per la nostra riflessione, in un tempo in cui la crisi dei concetti politici moderni sembra compiuta. Rimando, per lo sviluppo dell'ottica di questo approccio, ai miei precedenti scritti e recensioni sul tema della politica althusiana citati nelle note successive.

⁽¹³⁾ Si pensi alla dottrina della *majestas* del popolo, dottrina seguita soprattutto nell'insegnamento posteriore di Herborn (si ricordi von Hoen e Alsted), ma spesso avversata dai contemporanei e da autorevoli pensatori posteriori, quali ad esempio HERMANN CONRING (*Dissertatio de Autoribus politicis*, in *Opera*, ed. Goebel, Braunschweig 1730, vol I, p. 31), o si pensi alla indicazione della *consociatio* come oggetto della politica, anziché la *civitas* o la *respublica*, secondo l'uso più diffuso.

lunga più scarne ed essenziali di quelle che si hanno nell'opera successiva, e permettono dunque di intendere con maggiore evidenza quali siano gli elementi e gli autori ai quali Althusius attribuisce maggiore importanza e attenzione sin dal primo concepimento della propria dottrina politica ⁽¹⁴⁾.

Nella prospettiva di un confronto con la prima edizione della *Politica* si può tentare di ridurre la trattazione a schema, secondo lo stile che Althusius ha avuto nelle diverse edizioni dell'opera, che inizia con uno "*Schema politicæ*" (nella seconda e terza edizione), o con una "*Tabula artis politicæ*" (nella prima). Ci si accorge subito — come ha notato Stolleis — che in questo caso viene ad avere una rilevanza particolare il tema del patto, perché quasi tutta la trattazione è scandita dal duplice patto, quello civile (che a sua volta si divide in quello tra i membri della repubblica o del regno e in quello tra il popolo e il sommo magistrato) e quello religioso con Dio: tale dottrina del patto serve dunque a organizzare la materia dell'intero scritto. Uno schema della trattazione della *Disputatio* ed un confronto con la *Tabula* di *Pol A* ci mostrano che gran parte della tematica della successiva *Politica* è già qui presente e indicata. Nelle prime cinque tesi infatti, in una forma assai contratta e non adeguata alla formulazione della teoria della *consociatio* che si ha in *Pol A* ⁽¹⁵⁾, sono indicate le diverse forme associative che stanno alla base del regno presenti nella prima tavola di *Pol A* (*Politicæ proposita est consociatio*), anche se non vi è la distinzione, che non è ancora propria dell'ottica della *Disputatio*, tra conso-

⁽¹⁴⁾ È tuttavia da osservare che il tema delle fonti non è da affrontare a partire da un'ottica moderna. Il rimando cioè non ha il senso immediato dell'adesione alle dottrine degli autori citati, ma risente dell'uso del tempo di mostrare la conoscenza delle opere e di un patrimonio comune. Anche le numerose citazioni delle Sacre Scritture, che sono copiosamente presenti, anche in rapporto alle fonti profane, nella stessa *Disputatio*, non hanno, a mio avviso rilevanza nella direzione di una fondazione religiosa e teologica della politica (importanza prevalente al fondamento rivelato conferisce H. JANSSEN, *Die Bibel als Grundlage der politischen Theorie des Johannes Althusius*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 1992, che considera rafforzarsi l'uso del rimando alle Sacre Scritture nella terza edizione della *Politica*). Forse esse hanno piuttosto il senso di un riferimento a quell'elemento religioso che fa parte dell'*ethos* concreto del mondo che Althusius ha presente. Sul problema delle fonti non sacre della *Politica* è da tener presente P. J. WINTERS, *Die Politik des Althusius und ihre zeitgenössischen Quellen*, Verlag Rombach, Freiburg i.B. 1963 (in seguito cit. *Quelle*).

⁽¹⁵⁾ È per altro da ricordare che il tema della *Disputatio* è il regno, e che le prime tesi, che riguardano il legame consociativo, sono introduttive alla trattazione del regno. Anche il *vinculum communionis* della tesi V è ripreso in *Pol A*, cap. VI ("promissio tacita vel expressa de communicandis rebus") proprio all'inizio della trattazione delle leggi fondamentali e degli *jura majestatis*.

ciazione semplice particolare e consociazione universale. Le tesi riferentisi al patto civile tra i membri del regno aprono la trattazione degli *jura regni* e *jura majestatis* che si hanno nella seconda tavola (A) di *Pol A*, mentre la materia della terza tavola (B) dedicata ai *munera*, è contratta nelle tesi XII e XIII. Alla quarta tavola di *Pol A*, dedicata alla *Constitutio ministrorum Reipublicae*, corrisponde nella *Disputatio* in parte, per quel che riguarda il sommo magistrato, la materia trattata sotto la partizione determinata dal patto tra il sommo magistrato e il popolo (tesi XXVIII-XLIV), in parte, per quel che riguarda gli efori, la materia che segue la teoria del patto e si occupa appunto degli efori o ottimati e delle forme di magistratura (tesi XLIX-LVI).

Si può dunque notare che gran parte dei temi presenti nelle tavole, di ispirazione ramistica, che aprono la *Politica* si ritrova, a volte con alcuni spostamenti, nelle tesi della *Disputatio*. Se si guarda complessivamente allo sviluppo del pensiero politico di Althusius e, in quest'ottica si inserisce anche lo scritto sul *De regno*, ciò che maggiormente colpisce è un progressivo aumento dello spessore *costituzionale* del pensiero di Althusius, cioè della comprensione della complessa dimensione della società, costituita di parti che hanno valenza politica e si esprimono nell'intero del regno o repubblica ⁽¹⁶⁾. Da questo punto di vista *Pol C*, attraverso l'aumento della parte riguardante la città e l'introduzione dei capitoli che trattano della provincia, nei quali è implicato il problema degli ordini e delle corporazioni, con la relativa determinazione del senso e dei modi della rappresentanza, rivela in rapporto a *Pol A* una maturazione dell'ottica con cui si guarda alla forma complessa della società. Questo senso *costituzionale* mi sembra presente in forma ancora iniziale nelle tesi della *Disputatio*. Qui infatti si indicano le varie forme associative che sono alla base del regno, e la repubblica appare come un corpo costituito di parti diverse, di associazioni, che sono i veri suoi membri; tuttavia la consociazione in quanto tale non appare oggetto della politica, né sono presenti le distinzioni tra le consociazioni particolari e quella universale, e tra le private e le pubbliche, come elementi di una teoria politica della

⁽¹⁶⁾ Non mi sembra che sia una maggiore impronta giusnaturalistica a contraddistinguere la terza edizione della *Politica* in rapporto alla prima, come ritiene Behnen, che tende a considerare tale concezione giusnaturalistica come una semplice copertura ideologica di un modo autoritario e verticistico di intendere la politica (M. BEHNEN, *Herrscherbild und Herrschaftstechnik in der "Politica" des Johannes Althusius*, «Zeitschrift für Historische Forschung», XI (1984), pp. 417-472, sp. p. 419).

consociazione. A questo proposito è tuttavia da osservare, non solo che ci troviamo di fronte a una *disputatio*, cioè ad un testo che doveva servire alla prova orale dello studente e non ad un'opera organica e sistematica, ma anche che la *Disputatio* in questione non ha come tema "la politica" (come lo avrà l'opera successiva), bensì il regno (come recita il titolo), il quale nella *Politica* sarà solo una parte, anche se la più rilevante e comprensiva, della trattazione. Uno spostamento di ottica può essere dovuto dunque, oltre che alla maturazione della riflessione, anche alla determinazione del tema, che nell'opera successiva appare più consono all'impostazione complessiva e originale della dottrina di Althusius.

2. *L'elemento associativo e la politicità naturale dell'uomo.*

Anche se non è la *consociatio* come tale ad essere tema della trattazione, ma il regno o la repubblica, cioè quella realtà politica che successivamente sarà chiamata "consociazione simbiotica universale", tuttavia il senso della politicità dell'uomo e il significato dell'*imperium* emergono subito nelle prime tesi, che introducono il tema fornendo alcuni elementi generali, alcuni principi, che occuperanno il primo capitolo delle successive edizioni della *Politica*. Il riferimento all'orizzonte aristotelico, in cui viene affermata la naturale politicità dell'uomo, appare nella forma più diretta all'inizio della prima tesi, quasi a dare la sua impronta alla trattazione: "Homo est animal politicum"; e in questo caso *politicum* riprende direttamente il termine greco senza la mediazione della terminologia latina secondo cui la radice greca *polis* è resa con *civitas*, cosicché il termine politico è reso con *civilis* ⁽¹⁷⁾. La naturale politicità dell'uomo prende il suo autentico significato nel momento in cui non si ravvisa il fondamento della politica nella

(17) Nelle successive edizioni della *Politica* ci si riferisce a questo proposito alla posizione aristotelica o dicendo: "Planè homo naturâ suâ est animal gregabile, ad societatem cum aliis hominibus colendam natum" (*Pol A*, I, p. 4; *Pol C*, I, 24); oppure: "Qua ratione manifestum est, civitatem, id est, civilem societatem, naturâ consistere, hominemque naturâ esse civile animal, eamque consociationem sensim appetere" (*Pol A*, I, p. 6; *Pol C*, I, 33). Quest'ultima citazione è presa letteralmente da Diego Covarruvias (con l'eliminazione del termine *causam* e la sostituzione di *consocietatem* con *consociationem*, secondo il linguaggio tipico della *Politica*), che riprende a sua volta Cicerone e Aristotele (cito dall'edizione: Didacus Covarruvias a Leyva, *Practicarum quaestionum liber unus*, in *Opera omnia*, Lugduni 1661, cap. I, num. 2; tenendo presente l'edizione pubblicata apud Heredes Hieronimi Scoti, Venetiis 1581).

malvagità dell'uomo, che, nell'ambito della cultura cristiana, è segnata dal peccato originale. Non è la *natura lapsa* a richiedere l'esercizio di un potere e di una forza tesa ad impedire che gli uomini si arrechino vicendevolmente danno; la politicità inerisce piuttosto all'uomo sin dalla creazione. La natura dell'elemento politico non consiste allora nell'esorcizzare il male reciproco e il conflitto, ma si esprime anche in una situazione di prima creazione, in cui non è ipotizzato il conflitto reciproco tra gli uomini (18).

Per il senso di questa apertura delle tesi appare assai significativo il rimando al calvinista Lambert Daneau e alla sua *Politica cristiana* (19), il cui contesto di pensiero appare vicino in alcuni punti essenziali a

(18) Dal momento che la comprensione di un tale ambito di pensiero, *diverso* da quello moderno, richiede la consapevolezza e il superamento dei concetti che sono sedimentati nel nostro modo di pensare, è da ricordare che con il moderno giusnaturalismo, o la *nuova scienza politica*, lo specifico della politica sta nel potere — nella sovranità — e nel suo uso, e che esso è razionalmente richiesto e giustificato in base alla necessità di esorcizzare la conflittualità esistente per natura, o meglio esistente in un ipotetico *status* privo di *societas*. L'elemento della conflittualità diviene allora presupposto necessario per la deduzione della forma ordinata della *societas civilis*. Una concezione dell'*imperium* nel senso della sovranità moderna, come mezzo unico per la realizzazione della *societas*, si ha, a differenza di Althusius, in un autore come Pufendorf, che appare condizionato dal modo di intendere la politica inaugurato da Hobbes: cfr. il mio *Sulla genesi del moderno concetto di società: la "Consociatio" in Althusius e la "socialitas" in Pufendorf: alle origini del concetto moderno di società*, « Filosofia politica », 1/1996, pp. 5-31 (ora compreso in questo volume). Per quanto riguarda l'esplicitazione e il chiarimento della logica dei concetti politici che nascono, o che si modificano radicalmente, nell'ambito della dottrina del patto sociale propria del moderno giusnaturalismo — logica nei confronti della quale i riferimenti qui contenuti sono solo allusivi e schematici — rimando a G. DUSO (a cura), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, FrancoAngeli, Milano 1993², in particolare all'Introduzione, *Patto sociale e forma politica*, pp. 7-49.

(19) LAMBERTUS DANAUS, *Politices Christianae libri septem*, Eustathius Vignon, [Genevae] 1596. Come è stato detto, se è interessante esaminare quali sono gli autori e i contesti di pensiero che sono tenuti presenti in questa prima trattazione della tematica politica althusiana, si è tuttavia costretti a cercare di cogliere il significato effettivo del rimando che troviamo nel testo; non è infatti la semplice presenza o la ricorrenza di un autore o di un'opera politica ad essere di per sé indicativa della sua rilevanza per il pensiero di Althusius. Pierre Gregoire, il Tolosano, è di gran lunga l'autore più citato nella *Disputatio*, specialmente a proposito degli *jura majestatis*, così come è citatissimo nella *Politica*; la sua opera *De republica* (*De Republica libri sex et viginti, editio Germaniae nova*, Ex Officina Paltheniana, 1597) ha avuto grande influenza in Germania, ed è probabilmente così citata da Althusius a causa della sua autorità nella sistemazione della materia politica. Tuttavia in essa si manifesta una concezione della politica che mi sembra meno vicina a quella althusiana di quanto non lo sia quella di Daneau, citato solo tre volte nella *Disputatio*.

quello di Althusius, come pure spesso la terminologia ⁽²⁰⁾. Significativa è appunto l'indicazione di questo autore come punto di riferimento in relazione alla naturale politicità degli uomini. Nel capitolo IV del primo libro infatti Daneau si oppone alla tesi secondo cui nello stato di innocenza non ci sarebbe stata necessità della politica e dunque di regni e repubbliche, e che l'*imperium politicum* sarebbe stato necessario solo a seguito del peccato. Il ragionamento segue il modo aristotelico di intendere l'ambito dell'*oikos* e quello politico, con le relative forme di governo. Infatti Daneau, ravvisando nelle stesse Sacre Scritture il riconoscimento della società domestica con il relativo *imperium*, ne conclude la necessità dell'ambito politico con le relative funzioni di governo, a causa della pluralità delle famiglie; infatti è politico quell'*imperium* che si estende al di là della sfera dell'*oikos*, ad una realtà cioè comprendente più famiglie. L'insieme di più famiglie implica un ordine ulteriore e diverso, che richiede una funzione di guida e coordinamento non più "economica" (naturalmente nel senso che il termine ha nel contesto della antica *oeconomica*) ma *politica* ⁽²¹⁾. Prima del peccato la bontà degli uomini avrebbe bensì richiesto una dominazione più lieve e moderata, ed un *imperium* giustissimo e santissimo, ma tuttavia non avrebbe escluso l'*imperium* politico, necessario in quanto sono riunite realtà e aggregazioni diverse. Tale ragionamento giunge alla conclusione che anche nel "ceto" degli angeli esistono *politia* e *ordo* ⁽²²⁾.

Tale questione è più rilevante di quanto possa sembrare, perché è la natura della politica e conseguentemente quella dell'*imperium* che vengono qui messe in questione. Ciò che caratterizza quest'ultimo non è il monopolio della forza tipico del *potere politico* in senso moderno, bensì la funzione di *governo*, prendendo questo termine nel senso della guida che è necessaria a causa delle differenze esistenti tra gli uomini,

⁽²⁰⁾ Si veda ad esempio l'uso ricorrente del termine *summo magistrato* (il cap. III del libro VI tratta "*De summo magistratu pio & Christiano, & illius iure*"), del resto diffuso tra i monarcomachi (cfr. THÉODORE DE BÈZE, *Du droit des magistrats sur leur subiets*, [Genève], 1574, p. 9, dove il magistrato è chiamato in latino *summus magistratus*, e in francese *souverain*; cfr. l'edizione latina, citata da Althusius, *De iure magistratum in subditos*, Lugdunii, 1576), come quello, meno diffuso di *consociatio*, che è centrale nella *Politica* di Althusius (cfr. *Politices Christianae*, lib. I, cap. III, pp. 22-24, dove il riferimento è alla *prima consociatio* tra gli uomini, esattamente come nella annotazione della seconda tesi, dove per altro, a questo proposito, non è citato Daneau, ma lo sono Seneca, Andrzej Frycz Modrzewski e Bodin).

⁽²¹⁾ Cfr. DANAUS, *Politices Christianae*, lib. I, cap. IV, p. 34.

⁽²²⁾ *Idem*, p. 35.

differenze che cessano di essere pensate nel contesto moderno in cui il politico si concentra attorno all'elemento del potere e si basa su un orizzonte di uguaglianza tra gli uomini ⁽²³⁾. Contro i seguaci di Machiavelli e i fautori della tirannide Daneau, seguendo la tradizione aristotelica, distingue due generi di dominio assai diversi tra loro, quello economico e quello politico: mentre il primo è prodotto dalla natura, il secondo abbisogna del *suffragio* e del *consenso* degli uomini. Nell'ambito politico non c'è quell'azione di comando a senso unico che proviene dal padre o capo famiglia, nei confronti della moglie, dei figli e dei servi, ma si ha piuttosto una certa "æqualitas aut certè æquabilitas", che unisce insieme i superiori con gli inferiori: perciò è necessario il consenso, la collaborazione, la partecipazione dei governati ⁽²⁴⁾. Questo rimando alla distinzione aristotelica ⁽²⁵⁾ tra scienza economica e scienza politica mette in luce il significato dell'*imperium* politico, che implica il governo su liberi, ed affronta insieme una questione che sarà rilevante anche per le successive tesi della *Disputatio*, questione che, nel testo di Daneau, è posta assieme a quella della politica nello stato di innocenza, già all'inizio del cap. IV, citato da Althusius: se cioè abbiano una priorità, per quanto riguarda il tempo e la natura, i re o i sudditi, cioè il popolo. La risposta di Daneau, come quella di tutti i monarchomachi e dello stesso Althusius, come apparirà subito chiaro, è nettamente quella della priorità dei sudditi, che comporta la rilevanza del ruolo del patto posto alla base della costituzione del regno o repubblica.

La tematica del patto è centrale nella *Disputatio* ed è appaesata in un modo di intendere la politica che implica una duplice dimensione, quella della comunione e del vincolo tra i membri, e quella della direzione e del governo. Questa duplice dimensione, che si esprime con totale chiarezza nella terza edizione della *Politica* ⁽²⁶⁾, appare già nelle

⁽²³⁾ Per questo modo di intendere il termine di *governo* e per la sua differenza dal concetto moderno di *potere*, come pure per lo stretto legame che esiste tra il pensare la naturalità della società tra gli uomini e l'altrettanto naturale funzione di guida e di governo, si veda il mio *Fine del governo e nascita del potere*, in *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Bari 1999; seconda ed. Polimetrica, Monza 2007 (<https://concpolpd.bypotheses.org/>).

⁽²⁴⁾ DANAËUS, *Politices Christianae*, lib. I, cap. IV, p. 40.

⁽²⁵⁾ *Idem*, pp. 38-39.

⁽²⁶⁾ Cfr. *Pol C*, I, 10, dove si afferma la duplicità della legge simbiotica, che da una parte implica la direzione (*directio*) e il governo (*gubernatio*) della vita sociale, e dall'altra la comunione di cose, vita e di opere tra i simbiotici.

prime tesi del *De regno*. La *politia* o *respublica* è possibile in quanto si dà comunanza di beni e di opere tra i suoi membri: in quanto cioè c'è qualcosa che li accomuna: *res-publica* indica appunto ciò che è a tutti comune. I membri sono qui famiglie, collegi, villaggi e città, secondo una progressione di aggregazione che ha una sua manifestazione illustre nella *Politica* aristotelica e si basa sulla concezione che la *polis* è una dimensione propria della natura dell'uomo. D'altra parte si ha *respublica* quando questo corpo si costituisce in modo unitario mediante una *summa potestas*, una funzione di governo che è affidata a colui che è il migliore e il più giusto (27). La *res-publica* è dunque innanzitutto letteralmente *res populi*, come dice il detto ciceroniano ripreso da Daneau e dallo stesso Althusius nella sua *Politica* (28): implica la comunione e il consenso che accomuna i suoi membri. Ma proprio per la diversità di questi membri e per il loro significato politico, la società, per sua natura plurale, ha bisogno di una funzione unificante, che si esprime in un rettore, nel sommo magistrato. Quest'ultimo esprime l'*arché*, la guida, l'elemento ordinante questa società costituita da membri differenti: è un *unum* a cui le altre parti si rapportano, non un *unum* che riassume in sé tutti i membri mediante la rappresentanza dell'istanza sovrana del corpo politico intero. In quest'ultimo caso — quello della *sovranità moderna* — l'ordine ha il significato della sottomissione di tutti al potere che è anche di tutti, cioè di tutto il corpo politico. Invece l'*anarchia*, che viene condannata nella *Disputatio* (tesi II), non ha il significato della mancanza di un *potere* che *crei ordine* attraverso un rapporto formale di comando-obbedienza, quanto piuttosto quello della mancanza appunto di *arché*, di guida, di coordinamento, e dunque di *ordine tra le parti del corpo politico*.

La necessità di una direzione e di un governo sulla base della naturalità della società si ha anche in un altro autore, che si trova presente fin dalla seconda tesi, e cioè lo spagnolo Covarruvias. Il patrimonio teorico della scuola di Salamanca, come è noto, è costantemente presente nella *Politica* di Althusius, e ciò ha fatto nascere la convinzione che autori come Covarruvias e Vasquez costituiscano la

(27) Cfr. le tesi II e III.

(28) Cfr. DANAËUS, *Politices Christianae*, lib. I, cap. II, p. 11 e cap. III, p. 20, dove il detto di Cicerone è ripreso dal *De civitate Dei* di Agostino e suona: "*Respublica est res populi. Populus autem est non omnis coetus multitudinis: sed coetus iuris consensu, & utilitatis communione sociatus*". Questo stesso passo si ritrova in una posizione di rilievo in *Pol C*, I, 7, senza l'iniziale "*Respublica est res populi*" e con riferimento diretto a Cicerone.

fonte principale d'ispirazione del pensiero politico di Althusius, che apparirebbe perciò come un loro seguace ⁽²⁹⁾. Pur non condividendo tale conclusione ed essendo convinti della originalità e del maggiore spessore “costituzionale” del pensiero politico di Althusius, si deve peraltro notare la presenza di Covarruvias anche tra le prime fonti della *Disputatio*, e in punti strategici, quali quello della seconda tesi o della XXXVI, dedicata al rapporto tra il popolo e il sommo magistrato. Nella seconda tesi, che richiama le *Practicae quaestiones* di Covarruvias, l'indicazione della necessità della *temporalis potestas* e della figura del principe è intrecciata alla ripresa delle affermazioni aristoteliche della naturale socialità dell'uomo ⁽³⁰⁾. Nello stesso testo di Covarruvias abbiamo anche l'affermazione che tale necessario rettore della repubblica non può essere istituito da altri che dalla stessa repubblica: solo così il suo governo è giusto e privo di tirannide ⁽³¹⁾.

Le due dimensioni, della comunità di vita e di beni e del governo, sono entrambe costituenti la politica: politico è dunque l'elemento associativo e soggetti politici rimangono quei membri che affidano la *potestas* al governante, come si chiarirà nelle tesi dedicate al rapporto tra popolo e sommo magistrato, e come è già anticipato in queste tesi introduttive, dove si dice che colui che è insignito della *summa potestas* è soggetto a leggi e a condizioni che il popolo, cioè tutti i membri della repubblica insieme, determinano. Tutte e due queste dimensioni trovano una loro modalità costitutiva nel *patto*, e ciò indica subito come la naturalità della politica, sia nel senso della dimensione associativa, sia in quella del governo, non escluda l'espressione della volontà dei membri che si associano, ma al contrario essenzialmente la implichi. Si tratta,

⁽²⁹⁾ Questa la nota tesi di E. REIBSTEIN, *Johannes Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca*, C.F. Müller, Karlsruhe 1955, ripreso per la parte dedicata agli autori spagnoli, da Winters, *Quelle* cit.

⁽³⁰⁾ Si veda, in COVARRUVIAS, *Practicarum quaestionum*, cap. I, num. 2 (quello cioè citato nella seconda tesi), oltre alla citazione di Aristotele ricordata nella nota 17, anche la famosa affermazione aristotelica della maggior socialità dell'uomo in rapporto agli animali che conducono vita di gruppo, quali le api, le formiche, le gru, (citazione ripresa anche questa da Althusius in *Pol A*, I, p. 6, con riferimento diretto a Covarruvias).

⁽³¹⁾ “Huius verò ciuilis societatis, & reipublicæ rector ab alio, quàm ab ipsamet republica constitui non potest iustè, & absque tyrannide”. Ben altra è la convinzione espressa da Bodin, che è pure citato nella stessa annotazione alla seconda tesi. Infatti nel *De republica libri sex*, (Lugduni et Parisiis 1586), lib. I, cap. VI, egli esprime la convinzione contraria a quella della seconda tesi di Althusius: la repubblica cioè non nasce dalla retta ragione, quanto piuttosto ha origine dalla forza e dalla violenza, e proprio la violenza diffusa rende necessario l'*imperium* politico.

infatti, non di una naturalità meccanica, ma della naturalità che è propria dell'uomo e che ne esprime perciò l'essenza razionale e volitiva.

3. *La dottrina del patto.*

Come si è detto, la figura del patto è in questa *Disputatio* dominante e serve a organizzare tutta la trattazione. Abbiamo un patto religioso, tra Dio, il sommo magistrato e il popolo, e un patto civile, che si scinde a sua volta in due: un primo patto tra i membri del regno, e un secondo patto tra il popolo e il sommo magistrato. Anche le parti successive, che trattano degli efori, del rapporto con il sommo magistrato (tesi XLIX-LVII) e della loro funzione in relazione al diritto di resistenza che il popolo ha nei confronti di un governo tirannico (LVIII-LXXV), dipendono dalla struttura che il regno e la sua amministrazione vengono ad assumere a partire dai patti che lo costituiscono. Certo la figura del patto, nelle sue diverse forme, è presente e decisiva anche nella successiva *Politica*, pur non avendo, da un punto di vista descrittivo e strutturale, l'evidenza che ha nella *Disputatio*. In questa si è di fronte ad una vera e propria dottrina del patto, che appare consona al modo di intendere la politica e la struttura della repubblica, come pure al modo di intendere l'azione di governo come amministrazione. Tuttavia la rilevanza del patto non comporta, a differenza di quanto ritiene Gierke ⁽³²⁾, la vicinanza del pensiero di Althusius alle teorie contrattualistiche del moderno giusnaturalismo, che modificherà radicalmente, a partire da Hobbes, il modo di intendere la politica e lo stesso significato del termine *respublica*, sulla base della concezione dell'unico potere politico in cui consiste la sovranità ⁽³³⁾. L'esame della teoria del patto contenuta nella *Disputatio* chiarirà la differenza del pensiero di Althusius in rapporto a quello della moderna sovranità. Ci si può però innanzitutto chiedere il perché di tale rilevanza del patto e quale ne siano le fonti.

⁽³²⁾ O. VON GIERKE, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Berlin, 1880. (tr. it. parziale, Einaudi, Torino, 1974).

⁽³³⁾ Sulla differenza tra il contesto di pensiero althusiano e quello delle teorie contrattualistiche che iniziano con Hobbes, cfr. l'Introduzione a DUSO, *Il contratto sociale* cit., sp. pp. 13-21. Sulla base del moderno contrattualismo lo Stato non sarà più ciò che è comune ai membri che lo costituiscono e che hanno un ruolo politico, innanzitutto quanto esso crea il dualismo tipico della moderna rappresentanza e un divario incolmabile tra l'espressione di volontà politica o pubblica e l'ambito privato in cui i singoli agiscono: non è allora ciò che accomuna, ma proprio ciò che tutela l'autonomia e l'isolamento degli individui.

Se ci si interroga sul clima culturale in cui si elabora questa teoria del patto, non si può non ricordare l'insegnamento teologico di Herborn. Caspar Olevian fa della categoria del patto, già rilevante negli stessi Zwingli, Melantone e Calvino, una categoria centrale della teologia riformata⁽³⁴⁾. Ma negli stessi anni dell'insegnamento di Althusius nella *Hohe Schule* di Herborn si ha l'insegnamento di Matthias Martinius, che attorno al patto organizza l'insegnamento teologico, come mostrano diffusamente le più tarde opere di Brema⁽³⁵⁾ e, ancor prima, il suo *Memoriale biblicum*, pubblicato a Herborn nello stesso anno della *Politica* e presso lo stesso editore Corvinus. In quest'opera si può vedere come la figura del patto venga a coprire tutta la storia del rapporto di Dio con l'uomo e tutto l'arco delle Sacre Scritture. Infatti è il *foedus* a definire il rapporto di Dio con l'uomo: "Fedus est pactum Dei cum hominibus, quo Deus se Deum eorum fore promittit, & illos ut foederatos in populum suum assumit"⁽³⁶⁾. E se *vetus fedus* è quello della natura, stipulato già con la creazione e proclamato con la legge del Decalogo, anche la storia della salvezza che si apre con il Cristo e con il nuovo testamento si esprime con un nuovo patto, patto della grazia, dell'amore e della misericordia⁽³⁷⁾.

In rapporto all'uso della figura del patto nel *De regno* la teologia

⁽³⁴⁾ Si ricordi la sua opera *De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos*, che dà luogo ad una edizione in lingua tedesca accorciata e semplificata, destinata a una più vasta diffusione: *Der Gnadenbund Gottes / erklaret in den Artikeln unsers allgemeynen / ungezweifelten Christlichen Glauben / und in den angehengten zeichen und siegeln / welche man die H. Sakramente nennet*, durch Cristhoff Raben, Herborn, 1590. Si veda su ciò l'informato volume di Menk, *Die Hohe Schule Herborn* cit., p. 231-234. Un confronto tra le dottrine di Olevian e quelle di Althusius è tentato da H. H. EßER, *Die politische Theorie Caspar Olevians und des Johannes Althusius*, nel volume collettaneo *Konsoziation und Konsens. Grundlage des modernen Föderalismus in der politischen Theorie*, hrsg. G. Duso, W. Krawietz, D. Wyduckel, Duncker & Humblot, Berlin, 1997, che raccoglie gli atti del convegno su Althusius e il federalismo, tenutosi ad Herborn nel 1988.

⁽³⁵⁾ MATTHIAS MARTINIUS, *De federis naturae et gratiae signaculis quinque tractatus; quorum est de Arbore vitae I. Circumcisione II. Paschate III. Baptismo IV. Coena domini V. Braemæ*, Typis Thomæ Villeriani, 1618.

⁽³⁶⁾ MATTHIAS MARTINIUS, *Memoriale biblicum*, Corvinus, Herborn 1603, p. 14, I (rispettivamente la pagina e la numerazione che si ha nel testo).

⁽³⁷⁾ "Fedus novum est, quod ex mera misericordia cum peccatoribus Deus pepigit, nempe omnibus electis"; in esso è promessa la remissione dei peccati. I federati, cioè gli eletti, promettono fede e pietà: "Hinc patet, federatos, (id est electos) repromittere quidem fidem & pietatem, quod credituri sint remissionem peccatorum, & Spiritui sancto legem inscripturo obediri: verum non ex propriis viribus, (quae nullae sunt) sed ex Dei gratia praestandam" (p. 15, VI).

federale, che trova anche a Herborn la sua espressione, suggerisce alcune riflessioni. Innanzitutto è da sottolineare l'estensione che viene ad avere in essa la figura del patto, in misura tale da non indicare un particolare atto o l'espressione di una particolare volontà, ma il significato stesso del rapporto tra gli uomini e Dio, e dunque della vita e delle azioni degli uomini nell'ambito della storia della salvezza. Inoltre, questo uso del termine *patto* è significativo per comprendere la natura che esso viene ad assumere in questo contesto. Il patto non è un atto che sia fondato e prenda il suo valore dalla mera volontà delle parti contraenti: non è l'espressione di volontà degli uomini che entrano nel patto ad essere fondante il rapporto. Essere federati significa essere *eletti* e dunque anche essere scelti. Nella storia della salvezza è certo implicata la volontà degli uomini: essi non si salvano contro la loro volontà, ma ciò non avviene *sul fondamento* della loro volontà, quanto piuttosto su quello della misericordia e della grazia divina. Insomma la volontà dei federati si inserisce in una realtà oggettiva, della legge prima e della misericordia poi, che non dipende da essa: la volontà non è metro e misura, non è fondamento di validità, non esprime l'assolutezza dell'elemento soggettivo.

La figura teologica del patto stipulato tra Dio e l'uomo è rilevante per le teorie politiche a cavallo tra Cinque e Seicento, e ciò in una duplice direzione: da una parte in quanto esso pone l'elemento religioso al centro della stessa amministrazione e della vita politica, in una sintesi che prende il suo avvio dal pensiero di Calvino; dall'altra in quanto esso rivela l'ambito complessivo in cui il patto più propriamente politico tra gli uomini assume validità e vincola, al di là di una qualche forza o potere esterno che possa costituire una sicura garanzia. I contraenti il patto non sono depositari di una volontà che dipenda solamente da loro, ma sono soggetti a una legge che li sovrasta e a cui debbono obbedire, che non è peraltro a loro esterna, ma consona alla loro stessa natura. Il patto tra gli uomini, in quanto rivolto al futuro, è sempre esposto al rischio del tradimento, contro cui l'unica garanzia è il rapporto di fede con Dio. Il contratto sociale del moderno giusnaturalismo si costruisce invece in modo tale da eliminare questo rischio e il timore del futuro, in quanto con il patto nasce una forza immane, cioè quella spada che costituisce la garanzia che i singoli, ormai disarmati dopo la costituzione della società, restino fedeli ai patti. Al contrario, attraverso i patti di cui si parla in queste prime opere politiche del Seicento, la forza fisica rimane nelle mani dei diversi gruppi di uomini e la fede in Dio resta una disarmata garanzia.

Il patto tra Dio, il sommo magistrato e il popolo impone anche nella *Disputatio* l'obbligo di servire Dio e di difendere la vera religione, obbligo che si riflette anche nei due patti civili, i quali non sono svincolati dall'orizzonte religioso. Ciò avviene anche nei testi dei monarcomachi, in particolare in quelle *Vindiciae contra tyrannos*, la cui la trattazione del duplice patto, religioso e civile, appare consonante con il pensiero espresso nelle tesi del *De regno*. Tale vicinanza appare anche nella concezione conseguente al primo patto, che ravvisa nel re, secondo i modi tipici del calvinismo, il vassallo del Re dei re, cioè di Dio ⁽³⁸⁾. Anche Althusius riprende questa immagine e ricorda come, benché il sommo magistrato riceva dal popolo la sua *potestas*, questo trasferimento non abbia tuttavia nella volontà del popolo un fondamento assoluto, ma solo un tramite, perché in ultima istanza, è da Dio che i magistrati tutti ricevono il regno ⁽³⁹⁾. Il patto religioso non si colloca accanto a quello civile come un altro patto particolare, ma sta alla base anche di quello civile e determina l'orizzonte in cui quello si inserisce. Nella *Politica* le tesi della *Disputatio* relative al patto religioso (XLV-XLVIII) sono accolte e ripetute letteralmente, con lievissime varianti o aggiunte, e così pure sono riprese le indicazioni delle fonti, costituite dalle Sacre Scritture ⁽⁴⁰⁾. Il contesto è quello del capitolo riguardante l'amministrazione ecclesiastica, che non costituisce tuttavia un capitolo a sé stante, che riguardi le autorità ecclesiastiche, ma fa parte della amministrazione complessiva del regno. Proprio dal patto religioso infatti dipende il dovere del sommo magistrato di difendere la vera religione, di prendere i provvedimenti necessari a definire e promulgare la dottrina della fede, ad aprire e a curare le scuole ⁽⁴¹⁾. È

⁽³⁸⁾ Cfr. STEPHANUS JUNIUS BRUTUS, *Vindiciae contra tyrannos*, Edimburgi, 1579, *Prima quaestio* p. 10; si veda la recente tr. ita cura di S. Testoni Binetti, La Rosa, Torino 1994, in questo caso p. 19. Della curatrice si veda anche sul duplice patto l'*Introduzione*, sp. pp. XVI-XXIII.

⁽³⁹⁾ "Porro summi magistratus omnes, ideo, quod tanquam vasalli à Deo regnum suum accipiunt" (*Pol A.*, XXIII, p. 305). Anche nella *tertia quaestio* delle *Vindiciae*, quando si inizia il discorso riguardante la dipendenza dell'elezione del re dal popolo, si ricorda che "è Dio che istituisce i re, che li sceglie, che dà loro i regni" (tr. it. p. 72) (per la presenza di tale concezione in Ursinus cfr. nota 114).

⁽⁴⁰⁾ Cfr. *Pol A.*, XXIII, pp. 302, 306, 307, 308.

⁽⁴¹⁾ Se si tiene presente l'ambiente di Herborn, non si può non ricordare l'insegnamento di Zepper, la cui dottrina riguardante la costituzione della chiesa sembra rilevante per la *Politica* di Althusius, specialmente per quanto riguarda l'elemento collegiale proprio dei concili. A proposito del magistrato civile Zepper indica il dovere della cura delle cose ecclesiastiche e distingue l'ufficio civile del magistrato da quello religioso del ministro: il

da ricordare che per Althusius l'oggetto della dottrina politica è la simbiosi giusta e santa, e in questa è centrale l'elemento religioso ⁽⁴²⁾.

La vicinanza tra l'impostazione della teoria dei patti che si ha nel *De Regno* con la dottrina del duplice patto, quello religioso e quello civile, che è diffusa tra i monarcomachi e i libelli rivoluzionari ugonotti ⁽⁴³⁾, è confermata dalla presenza nelle tesi di indicazioni riguar-

magistrato cristiano appare sottoposto al ministro da un punto di vista spirituale, non da quello civile (cfr. WILHELM ZEPPEL, *De politia ecclesiastica, sive Forma, acratio administrandi, et gubernandi regni Christi*, Herbornae, Corvinus, 1595, pp. 552 e ss.). In rapporto al contesto del pensiero politico di Althusius è significativo che in Zepper il magistrato abbia il compito di indire i sinodi contro la pretesa papale, ma ciò non comporti un suo ruolo decisivo ("non decisivam sed deliberativam ...vocem habebit"; p. 479): essi rispondono infatti all'esigenza di una autoamministrazione di tipo collegiale (su ciò si veda MENK, *Die Hobe Schule* cit., pp. 239 ss.).

⁽⁴²⁾ Tale presenza dell'elemento religioso rimane non spiegata nelle interpretazioni che tendono a leggere la *Politica* di Althusius come un'opera "scientifica e laica", magari ravvisandovi un modo democratico di intendere l'esercizio del potere politico. Essa, d'altra parte, non comporta una concezione della politica teologicamente fondata, perché la struttura politica che viene delineata è razionalmente comprensibile e giustificabile, come pure tutti quegli elementi per i quali Althusius (come del resto gli altri calvinisti) ravvisa indicazioni e insegnamenti nelle Sacre Scritture. Anche il Decalogo è visto come un rafforzamento di quanto anche la ragione naturale ci dice. Non c'è allora nella *Politica* né obbedienza a imperscrutabili e rivelati ordini di Dio, né una struttura di tipo teocratico o monocratico.

⁽⁴³⁾ È singolare che Q. SKINNER, nel capitolo dedicato al diritto di resistenza e ai libelli ugonotti del suo libro, ora in traduzione italiana, *Le origini del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna, 1989, p. 488, sostenga che, a differenza di costoro, Althusius, come Buchanan, mantiene il silenzio sul patto religioso: ciò sorprende, poiché la presenza del patto religioso si ha oltre che nel *De regno* anche nel cap. XXIII di *Pol A*, come si è detto, e nel corrispondente cap. XXVIII di *Pol C*. Forse a Skinner è sfuggita una presenza così evidente del patto con Dio, come pure il suo ruolo, in quanto è guidato da una interpretazione che, appoggiandosi a Gierke, e leggendo in modo troppo immediato l'introduzione di *Pol C* e l'intenzione, ivi proclamata, di cogliere lo specifico della politica distinguendolo dagli elementi teologici e giuridici, tende a ravvisare nella *Politica* di Althusius una "concezione puramente secolare della società", che apre la via a una visione "moderna" della politica. Riconoscere la presenza e la funzione del patto religioso non significa per altro, come si è appena ricordato, proporre una interpretazione di tipo teocratico o di fondazione teologica della politica, perché la dottrina di Althusius ha un suo svolgimento razionale, che tende a cogliere nella sua essenza la realtà della vita sociale tra gli uomini, realtà che si può intendere come realtà etica, in quanto comprende quei rapporti reali che costituiscono la vita dei singoli all'interno dei quali la religione svolge un ruolo importante. Le interpretazioni che intendono il pensiero di Althusius sulla base dell'idea della pura razionalità della politica, e perciò anche della sua laicità, mostrano, a mio avviso, la loro debolezza non tanto nell'indicazione della razionalità della tessitura della *Politica*, quanto piuttosto nell'intendere tale razionalità come scientifica in senso moderno, basantesi sulla sua coerenza e autosuf-

danti non solo le *Vindiciae*, ma anche l'opera di Hotman ⁽⁴⁴⁾ e di de Bèze, opere tutte che risultano significative per il modo di intendere il rapporto tra popolo e sommo magistrato. Tuttavia nella *Disputatio* è il patto civile, anziché quello religioso, come nelle *Vindiciae*, a sdoppiarsi; ragione per cui abbiamo un primo patto che indica il modo in cui si costituisce la repubblica, mediante l'azione dei membri del regno e dunque della pluralità di soggetti collettivi che costituiscono il popolo, il quale certo non è una totalità indifferenziata di individui. Tale differenza mi pare vada nella direzione, anche se nelle tesi, come si è detto, in forma ancora iniziale, della maggior complessità costituzionale che caratterizza la dottrina politica di Althusius tra quelle del primo Seicento.

4. *Il patto costitutivo della repubblica e gli jura majestatis.*

L'importanza del primo patto civile sta dunque, innanzitutto, nell'esprimere il significato dell'elemento comunitario e della costituzione plurale e complessa del popolo: natura composita del popolo che deve essere tenuta presente quando ci si riferisce all'*universus populus* a proposito del secondo patto civile, quello comune anche al contesto culturale dei monarcomachi. In secondo luogo, la costituzione del corpo della repubblica è determinante nell'attribuzione degli *jura majestatis* al regno o al popolo intero, di contro alla tendenza prevalente, secondo la quale di *majestas* e dei suoi attributi si parlava in relazione alla figura del principe.

Per quel che riguarda il primo aspetto si può notare che è all'interno della trattazione del primo patto civile che l'affermazione della naturalità della società e della natura politica dell'uomo prende il

ficienza, e in quanto tale escludente l'elemento religioso, che in questo contesto figura come non razionale. La politica di Althusius sarebbe allora, più che una riflessione filosofica sulla realtà dei rapporti umani che si trova di fronte, la costruzione di un modello, di una forma, chiamata magari "federale" in contrapposizione allo Stato e alla sua sovranità. Ben diversa è l'ottica interpretativa se si intende la razionalità non nel senso della costruzione della forma, del modello, nella sua semplicità geometrica, quanto piuttosto alla luce dell'antica *politiké episteme*, e nella direzione di una razionalità pratica che comprende la realtà dei rapporti umani, nei quali, al tempo di Althusius, il riferimento alla religione e ai testi sacri rivestiva una rilevanza particolare.

⁽⁴⁴⁾ È citata (cfr. tesi XXXVI) non la famosa *Franco gallia*, che era peraltro molto probabilmente già conosciuta da Althusius, quanto piuttosto il *Quaestionum illustrium liber*, [Genevae] 1573 (cito dalla tertia editio, Lugduni, apud Antonium de Harsy, 1579).

suo significato. Se infatti la *respublica* viene a costituire l'orizzonte di completezza e autosufficienza del corpo politico, che nell'orizzonte aristotelico era proprio della *polis*, ora si può intendere il senso della naturalità di questa dimensione sociale. Ciò non significa certo spontaneità o immediatezza: la dimensione che permette una vita comunitaria autosufficiente è razionalmente necessaria e risponde alla natura dell'uomo, ma, proprio perciò, richiede lo studio, l'intelligenza, la volontà, lo sforzo per mettere insieme e fare convivere realtà che comportano tra di loro differenze. La naturalità non esclude allora che la volontà abbia una funzione costitutiva: al contrario, la volontà è propria della natura dell'uomo. Ma, a differenza che nel giusnaturalismo successivo, non si tratta qui di una volontà che abbia valore fondante, in quanto si muove in uno spazio vuoto ed è *creatrice* di ordine, dal momento che non è ravvisabile un ordine naturale. Piuttosto si tratta del ruolo della volontà in un *cosmos* che ha un suo ordine, anche se un ordine che non esclude la possibilità e la presenza del male, di violenza e di conflitti. Il *politeuma*, in cui si dà la dimensione della comunanza di vita (*koinonia*) e di opere (*koinopraxia*), richiede, fin dall'inizio, la tensione da parte dei singoli membri nella direzione di una vita comune e dunque una dimensione di partecipazione e di consenso. Di ciò è espressivo il patto, che sancisce la pluralità e la valenza politica dei soggetti che lo stipulano. Tale pluralità non viene cancellata dall'unità del regno che con il patto si costituisce: il popolo rimane infatti una realtà composita, che implica la presenza della differenza e della pluralità dei suoi membri ⁽⁴⁵⁾, i quali mantengono anche dopo il patto una loro espressione politica. Tali membri non sono i singoli, ma realtà associate, cioè quelle famiglie, villaggi e città

⁽⁴⁵⁾ Tale struttura plurale del popolo, presente nel *De regno*, viene accentuato progressivamente in *Pol A*, dove spesso il termine *populus* viene precisato con un "seu membra regni", o in *Pol C*, dove il termine *regnum* è specificato con *corpora consociata* (cfr. come uno tra gli esempi, XIX, 25), o il termine *populus* è accompagnato da "seu corpus consociatarum universitatum" (XIX, 72). Che il patto abbia in questo contesto la funzione di sancire l'esistenza dei soggetti che lo precedono e lo stipulano, di contro al carattere fondativo del successivo giusnaturalismo, in cui non c'è *trasferimento* di potere politico, quanto piuttosto la sua creazione, assieme a quella del soggetto collettivo, è bene evidenziato da W. KERSTING, nel suo saggio *Vertrag*, in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Klett-Cotta, Stuttgart 1990, Bd.VI, sp. pp. 910 ss. Sul tema si veda dello stesso Kersting, *La dottrina del duplice contratto nel diritto naturale tedesco*, « Filosofia politica », 3/1994, pp. 409-437, e *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994.

(poi le provincie) che si riuniscono con un vincolo reciproco ⁽⁴⁶⁾. I singoli individui non sono *privati* della dimensione politica, ma questa loro politicità non consiste nell'autonomia della loro singolarità, quanto piuttosto nella partecipazione alla realtà associativa in cui vivono, a seconda del loro *status* e delle loro qualità ⁽⁴⁷⁾. Il primo patto, che costituisce il regno, è una scommessa sul futuro che comporta un continuo lavoro per fare convivere le differenze, mantenendo sempre necessaria ed essenziale la dimensione del *consenso*.

Il patto tra i membri del regno apre la trattazione dei *bona regni*, che nella *Disputatio* sono appena elencati ⁽⁴⁸⁾, e degli *jura regni*, che qui si distinguono, come in *Pol A*, in *leges fundamentales* e *jura majestatis*. Grande importanza hanno le leggi fondamentali del regno, che determinano le regole all'interno delle quali si deve muovere l'azione di governo del sommo magistrato per non essere tirannica, e sanciscono i vincoli che condizionano la sua stessa attività legislatrice. In esse si manifesta la volontà del popolo: infatti esse implicano il consenso, l'approvazione e la sanzione del popolo ⁽⁴⁹⁾. Come si è appena detto, il popolo è l'insieme dei membri che danno luogo al regno, e dunque le leggi fondamentali, che richiedono il consenso e l'approvazione di questo popolo costituito di parti, sono legate alla complessa costituzione del regno e alla necessità che i membri e le parti del regno siano mantenute e rispettate in quanto costitutive del corpo politico.

⁽⁴⁶⁾ Non smentisce tale impostazione il riferimento, che si ha nella tesi X, a *omnes cives et membra Reipublicae*, per cui si usano i nomi di *indigenae*, *regnicolae*, *fili regni*. Tale tesi è infatti ripresa in *Pol A*, VI, p. 55, e segue l'affermazione che il corpo politico (appunto il regno o repubblica) è costituita "ex pluribus universitatibus, tanquam membris" e che "membra huius corporis voco, non singulos homines, prout in particolari consociatione, sed familias, collegia, opida [sic] & civitates plures".

⁽⁴⁷⁾ Non appare, dunque, qui la separazione moderna tra la sfera *pubblica*, che è politica, e quella *privata*, tra la dimensione della società politica e quella dell'individuo con la sua libertà. Nell'ambito del pensiero moderno tale dualismo è il risultato paradossale di una costruzione logica in cui il potere sovrano e la sfera degli individui con i loro diritti non sono aspetti confliggenti, ma tra di loro conseguenti: sono dunque tra loro indisciungibili.

⁽⁴⁸⁾ Tale elenco è ripreso, con qualche variazione, in *Dicaeologicae libri tres*, Herbornae Nassoviorum, apud Christophorum Corvinum 1617, lib. I, cap. 32.

⁽⁴⁹⁾ Cfr. La tesi XV, ripresa pressochè letteralmente in *Pol A*, VI, p. 58. Le leggi fondamentali rimangono importanti anche in *Pol C*, anche se non compaiono nello *Schema politicae*; basti pensare che la prima e più importante forma di tirannide consiste nella violazione, mutamento o abolizione delle leggi fondamentali da parte del sommo magistrato (*Pol C*, XXXVIII, 6). In tal modo infatti non ci si attiene alla costituzione del regno e alla dimensione politica dei membri che lo compongono.

Ma è la trattazione degli *jura majestatis* nell'ambito del patto costitutivo della repubblica a conferire alla dottrina di Althusius, già nella *Disputatio*, una torsione particolare e a dare alla *majestas* un carattere specifico. Quando si ravvisa nel peso conferito da Althusius alla *majestas* un aspetto autoritario della sua dottrina, tutta accentrata sul problema della *Herrschaft* ⁽⁵⁰⁾, si rischia da una parte di essere condizionati dal concetto moderno di sovranità determinata dal potere e dal monopolio della forza, e dall'altra di accogliere troppo immediatamente come identificative della razionalità del pensiero di Althusius i suoi richiami al neostoicismo di Lipsius. Questi non riguardano tanto la presenza che il popolo ha nella *costituzione*, ma l'aspetto particolare della psicologia del principe e del popolo, inteso come massa, moltitudine o *vulgus*, oppure le avvertenze utili per un agire prudente del governante ⁽⁵¹⁾. Bisogna poi tener presente che la materia trattata sotto il primo patto civile, contenuta nella tavola sulla *universalis consociatio* di *Pol A* (*leges fundamentales e jura majestatis*), corrisponde nello

⁽⁵⁰⁾ Così MICHAEL BEHNEN (*Herrscherbild und Herrschaftstechnik* cit. p. 419) in riferimento alla *Prefazione* di *Pol A*. L'interpretazione del Behnen ravvisa in Althusius una teoria della *Herrschaft*, che da un lato sarebbe influenzata dal neostoicismo di Lipsius e dall'altro utilizzerebbe i teorici della ragion di stato, dando luogo ad una propria dottrina, nella quale al posto della ragion di Stato verrebbe posto il Decalogo.

⁽⁵¹⁾ A ragione il Behnen vede ripresa nella *Politica* di Althusius l'opera di JUSTUS LIPSIUS (*Politicorum sive civilis doctrinae libri sex*, Lugduni Batavorum, 1589), per i *topoi* riguardanti il popolo e i suoi vizi, l'esecuzione della legge e la *prudentia civilis* necessaria a colui che governa, ma ciò non comporta una assimilazione tra le concezioni politiche dei due autori, ne può fare dimenticare l'organizzazione "costituzionale" della politica di Althusius. La *majestas* di cui parla Lipsius (lib. II, cap. XVI) è qualità del principe ed è il corrispettivo nel principe dell'*auctoritas*, che è definita "impresa subditis, sive et exteris, opinio reverens de rege eiusque statu. Constat ex admiratione & metu" (lib. IV, cap. IX), e dunque riguarda — quasi in una considerazione di psicologia politica — il modo in cui i sudditi vivono il rapporto di inferiorità e di ubbidienza nei confronti del principe. Ben altro è quella *majestas* che compete al regno e dunque al popolo nei suoi membri riuniti, di cui si parla nella *Politica* e già nel *De regno*. Anche il modo in cui Althusius nella *Politica* (già nella ed. del 1603) tratta dei vizi del popolo mostra l'influenza del testo di Lipsius, come pure è ripresa da quest'ultimo (in *Pol A*, XVIII, p. 241) l'indicazione del triplice modo in cui il Magistrato deve conoscere la natura del popolo per ben governarlo (cfr. LIPSIUS, *Politicorum*, l. IV, cap. V). Tuttavia il popolo di cui qui si parla è la massa, l'insieme dei sudditi, il *vulgus*, la *plebs*, non quel popolo che, organizzato attraverso i suoi rappresentanti, gli efori, detiene i diritti del regno, elegge il Magistrato e ne controlla l'agire politico, fino a poterlo deporre e sostituire: quest'ultima nozione di popolo non si dissolve nella descrizione dei comportamenti che gli uomini hanno in una dimensione di massa, ma indica una realtà organizzata e costituita, capace di espressione e di azione. La presenza di due concetti diversi di popolo nel lessico althusiano è messa in luce anche da WINTERS, *Quelle* cit., p. 218.

Schema politicæ di *Pol C* a quella parte della tabella riferentesi alla *universalis consociatio* che riguarda la “*symbiotica communio universalis*” (l'altra parte riguarda l'amministrazione dello *jus universale*) ⁽⁵²⁾. Non è allora la dimensione del potere, tipica della moderna sovranità, ciò che è qui in questione — nella medesima dimensione del potere mi pare poi che non si possa intendere nemmeno la dimensione della amministrazione — ma il risultato del patto tra i membri del regno, del loro mettersi in comune. In *Pol A*, VI i diritti del regno sono così definiti: “iura regni, sunt secundum quae ex communi placito vita socialis, inter membra regni ejusdem in territorio illius instituitur & regitur”(p. 57); e poi si prosegue: “Ejusmodi iura regni, non singulis civibus & subditis regni competunt, quoad usum & proprietatem, sed universis; sicuti quod universitati debetur, singulis non debetur”; e si conclude dicendo che la proprietà dei diritti appartiene ai membri congiunti, che ne dispongono nel comune consenso. Questo capitolo VI, il primo dedicato agli *jura majestatis*, si apre con la definizione della *respublica* e della sua costituzione, che vede alla base un vincolo fondamentale costituito dal consenso, dalla fede data e ricevuta e dalla promessa relativa alla comunicazione dei beni e delle opere, all'*auxilium et consilium* in rapporto a quanto è utile per la vita sociale. La dimensione della *majestas* riguarda la comunione di beni e di opere e non la sfera dell'amministrazione e del governo, nella quale viene esercitato il comando politico, anche se, certamente, la comunione comporta la necessità del governo e del comando ⁽⁵³⁾.

Ciò che caratterizza la trattazione della *Disputatio* è che la *majestas*, con i diritti che la contraddistinguono, non è caratteristica da attribuire al principe, come avviene nella letteratura contemporanea o precedente ad Althusius. I trattati riguardanti la *majestas* tra fine Cinquecento e primo Seicento si riferiscono alla figura del principe o dell'imperatore.

⁽⁵²⁾ Cfr. le tavole riportate in *Appendice* a questo articolo.

⁽⁵³⁾ I diritti di maestà sono legati a poteri, a *potestates*, come è evidente nella trattazione di *Pol A*. In *Pol C*, IX viene chiaramente e in un unico contesto chiarita l'identificazione tra *jura majestatis*, *majestas* e *summa potestas*. Infatti, da una parte lo *jus regni*, che in IX,13 è chiamato *jus majestatis*, *hoc est, majoris status, seu potestatis*, è detto “*potestas universalis imperandi [...]* quae aliam superiorem, vel parem, aut sociam non agnoscit” (e dunque è *summa*), e dall'altra si dice che “*hoc supremum jurisdictionis universalis jus, est forma & substantialis essentia majestatis*”. È il capitolo in cui Althusius si oppone al modo di Bodin di intendere la *summa potestas legibus soluta*, e una volta precisatone il senso non assoluto, dice che tale *potestas* è tuttavia da attribuire non al re, ma all'intero corpo dell'associazione generale (IX, 22).

Ciò avviene anche, ed è singolare notarlo, nelle stesse fonti citate a proposito degli *jura majestatis*. Basti tener presente non solo Bodin, ma lo stesso Gregoire, che risulta per questa materia di gran lunga l'autore più citato. In costoro gli *jura majestatis* sono attribuiti al principe, e caratterizzano la sua figura ⁽⁵⁴⁾, e ciò vale anche quando la *majestas* non è intesa come virtù o qualità del principe, ma ha un carattere più giuridico, come avviene in Bodin o nel *De majestate politica* di Jakob Bornitz che sarà citato nelle più tarde edizioni della *Politica* ⁽⁵⁵⁾. In Althusius invece essa riguarda il regno e l'intero popolo che si è formato con il patto, mediante il quale le diverse associazioni divengono membra dello stesso corpo politico. Anche per questa concezione si può trovare vicinanza ai monarcomachi, e in particolare alle *Vindiciae*, in cui i principali diritti di sovranità non sono attribuiti al re, ma al popolo rappresentato dai magistrati inferiori ⁽⁵⁶⁾.

L'attribuzione al popolo degli *jura majestatis* è ripresa in *Pol A*,

⁽⁵⁴⁾ Ciò vale naturalmente per Bodin, a cui la tesi XXVI rimanda per il diritto di eleggere i magistrati intermedi e la tesi XXVII per il diritto di punire i delinquenti (le due indicazioni rimandano al cap. 10 del I libro della *Repubblica*, anche se erroneamente nella prima indicazione si ha lib. II, cap. 10). Infatti la concezione della sovranità elaborata nella *Repubblica* porta Bodin, a differenza di quanto può avvenire nella *Methodus*, ad attribuire al principe quegli *jura* che si riassumono nel diritto di dare le leggi ai sudditi anche senza il loro consenso. Ma ciò vale anche per il Tolosano; si veda ad esempio il cap. 1 del lib. IX del *De Republica*, citato più volte da Althusius. Il libro IX è dedicato alla *regia potestas*, e il primo capitolo tratta di *iuribus quibusdam insignioribus regiae potestatis* e parla dei diritti regali, della necessità che il re si comporti secondo le leggi per non essere tiranno, delle regalie e di ciò che spetta alla *potestas* del re, che è assoluta (*potestas regia vel absoluta*: cfr. Lib. IX, cap. I, num. 40). Anche in lib. III, cap. IV, num. 6, Gregoire ricorda che nessuno ignora che le cose che sono dette *pubbliche* appartengono al popolo, ma che attraverso la *lex regia* ogni diritto e potestà è stata dal popolo trasferita al re, al quale perciò spettano ora i diritti. Tutti gli *iura majestatis*, che sono poi quelli indicati nella loro essenzialità nel *De regno* (perciò forse, oltre che per la notorietà e importanza acquisite dal Tolosano, questi è così spesso citato nelle tesi politiche in questione) sono chiaramente attribuiti alla figura del principe. Ben altra è l'impostazione del *De regno* sulla *majestas*, e ciò conferma che la frequenza delle citazioni non comporta immediatamente una vicinanza teorica con l'autore citato.

⁽⁵⁵⁾ Cfr. JAKOB BORNITZ, *De majestate politica et summo imperio eiusque functionibus*, in *Tractatus duo*, Lipsiae, apud Henningum Grosium seniore, 1610. Qui la *majestas* coincide con la *summa potestas* e viene così definita (p. 5): "Majestas politica est summa in Rep. universim imperandi potestas. Cujus esse est summam esse, atque universaliter imperare. Summa est, quod superiorem aut parem sibi non agnoscat".

⁽⁵⁶⁾ Anche de Bèze afferma (*Du droit des magistrats*, p.21) che i magistrati inferiori "non dipendono propriamente dal sovrano, ma dalla sovranità"; difatti permangono nella loro funzione anche dopo la morte del re. Essi allora, che sono i magistrati del regno e non

anche attraverso esplicitazioni quali: “in potestate populi est jus...”, oppure “in potestate populi et regnicolarum...”, o infine “potestas ... ad populum pertinet” (57). Tuttavia nella prima edizione della *Politica* si può notare una riorganizzazione sistematica degli *jura majestatis*. Anche qui non si può dire che le tesi non siano presenti: in realtà sono riprese tutte meno una, a volte alla lettera, e spesso con variazioni (58). È assente la tesi che riguarda lo *jus territorii* perché in effetti questo scompare come diritto particolare posto accanto agli altri. La variazione di alcune delle tesi è legata alla diversa sistemazione che viene a prendere la materia. Mentre infatti nella *Disputatio* i diritti sono elencati in un'unica successione, senza suddivisioni, in *Pol A* essi sono trattati all'interno di una serie di distinzioni, che da una parte rispondono maggiormente al procedimento ramistico della tabella e dall'altra organizzano in modo più sistematico la materia. La prima scansione riguarda i diritti ecclesiastici, che comprendono il diritto di religione e quello di aprire scuole (59), a cui si aggiunge quello dell'esercizio del culto divino. I diritti civili si dividono a loro volta in quelli riguardanti la *externa disciplina conservanda* e in quelli che sono rivolti ai *commoda socialis vitae procuranda*.

del re, devono fare ricorso agli *estats* (nella ed. latina: agli “ordines”) che sono stati loro affidati.

(57) Così in *Pol A*, VIII, pp. 78-79; è tuttavia da notare che tali espressioni accompagnano in genere gli *jura ad socialis vitae commoda procuranda*, mentre ciò non avviene a proposito lo *jus ad disciplinae publicae externae custodiam pertinens* (cfr. Ad es. *Pol A*, VII, p.68).

(58) La tesi XVI è ripresa alla lettera in *Pol A*, VI, p. 59, la XVII, con qualche variazione in VII, p. 66; la XIX alla lettera a p.70; la XX con variazioni a pp. 60-61 (dove sono riprese anche le indicazioni bibliografiche); la XXI con variazione e ampliamenti a p. 61 ss.; la XXII nel cap. VIII, p. 77; la XXIII con variazioni a p. 78; la XXIV, sullo *jus belli*, letteralmente a p. 71 (anche le indicazioni bibliografiche sono riprese, con l'aggiunta, per quanto riguarda le fonti profane, del cap. 10 del I dei *Sei libri sulla repubblica* di Bodin); la XXVII, con qualche variazione, a p. 68-69. Il contenuto della XXV dà luogo invece a una lunga trattazione dedicata alla raccolta di contributi, cioè alla *collatio regni ordinaria* e *extraordinaria*, nei capitoli VIII, IX e X. Lo stesso dicasi della XXVI: infatti la *tabula A* di *Pol A*, per quanto riguarda la costituzione dei ministri della repubblica, rimanda alla tavola C, che contiene tutta la materia relativa agli efori e al sommo magistrato.

(59) Cfr. le tavole poste in *Appendice* a questo saggio. Che il diritto relativo all'apertura delle scuole sia inserito nell'ambito dei diritti ecclesiastici (il che non significa alle autorità ecclesiastiche) mostra la rilevanza della religione nell'organizzazione della politica ed è rivelativo della necessità che il Magistrato si occupi delle materie religiose e collabori con le autorità ecclesiastiche, necessità che è indicata anche nel *De politia ecclesiastica* di Wilhelm Zepper.

Come si può notare scompare lo *jus territorii*, che nella *Disputatio* comprende il diritto di sicurezza pubblica, quelli di religione e dell'apertura delle scuole (che abbiamo visto annoverati tra i diritti ecclesiastici) e quelli relativi ai commerci e al coniare moneta, che sono annoverati tra i diritti relativi alle utilità e interessi (*commoda*) sociali. Il territorio in realtà è un elemento primario per definire l'ambito in cui i diritti sono tali e si esercitano. All'inizio della descrizione degli *jura majestatis* in *Pol A* si dice infatti: "territorium, de quo in definitione, est hic universitas agrorum, inter fines paciscentium membrorum Reipub. in qua jura regni exercentur, sitorum" ⁽⁶⁰⁾.

Naturalmente questi diritti comportano una *potestas*, che pure appartiene al popolo, ma ciò non significa che sia il popolo ad esercitarla; appare piuttosto necessaria la figura di una o più persone che la esercitino, cioè che governino. Sarà nelle parti successive che si chiariranno i modi e le persone che eserciteranno queste *potestates*. La trattazione degli *jura majestatis* tende per ora a mostrare che questi diritti appartengono al regno, al popolo nella sua totalità e non sono di pertinenza immediata del principe. Althusius è già avviato per quella strada che farà ritenere pericolose le sue teorie e gli attirerà le critiche dei contemporanei. Il ruolo predominante attribuito al popolo emerge nella descrizione del secondo patto civile, quello appunto tra popolo e sommo magistrato.

5. *Il patto che istituisce il sommo magistrato.*

La teoria che ravvisa in una forma pattizia il rapporto tra popolo e principe è in realtà radicata nella cultura che sta a cavallo tra l'età feudale e la prima età moderna. La tradizione degli *Herrschaftsverträge* è indice di quel pluralismo che caratterizza la società medievale e feudale, nella quale l'omogeneità e l'assolutezza che comporta il moderno concetto di sovranità è impensabile ⁽⁶¹⁾. È con questo patto che è possibile affermare la priorità del popolo, la sua proprietà della *majestas* e quella superiorità nei confronti del principe che si manifesta nel diritto di giudicarlo e anche di avversarlo con le armi e deporlo.

⁽⁶⁰⁾ *Pol A*, VI, p. 57.

⁽⁶¹⁾ Cfr W. NÄF, *Herrschaftsverträge und Lehre vom Herrschaftsvertrag*, in "Schweitzer Beiträge zur allgemeinen Geschichte", 7 (1949), pp. 26-52 e G. OEISTREICH, *Vom Herrschaftsvertrag zur Verfassungsurkunde. Die "Regierungsformen" des 17. Jahrhunderts als konstitutionelle Instrumente*, in *Herrschaftsverträge, Wahlkapitulationen, Fundamentalgesetze*, hrsg. R. Vierhaus, Göttingen 1977, pp. 229-252.

Può sembrare strano che solo Covarruvias sia citato, come fonte profana, nella tesi che apre la trattazione di questo secondo patto civile, e non altri autori o opere, nelle quali la tematica del patto appare con maggiore evidenza ed esplicitezza, come ad esempio le *Vindiciae*. C'è tuttavia da tener presente che altre fonti sono citate nelle tesi successive, soprattutto la XXXV, la XXXVI e la XXXVIII, che appaiono rilevanti per intendere l'impostazione complessiva della dottrina politica del *De regno*. Covarruvias è in ogni caso un autore tenuto particolarmente presente. Nella sua opera l'affermazione che è della repubblica la potestà di eleggere i suoi re o principi ⁽⁶²⁾ è precisata e rafforzata da quella che ravvisa nel consenso del popolo il fondamento dell'attività governativa del re. E ciò sia nel caso che ci si trovi di fronte a una elezione vera e propria, in cui il popolo fa la sua scelta, sia che ci si trovi in una situazione in cui leggi scritte o consuetudine prevedono una successione ereditaria. Anche in questo caso l'accettazione e il consenso del popolo sono la vera base della funzione regale ⁽⁶³⁾. Tale consenso è fondamentale anche nel *De regno* e nella successiva *Politica* di Althusius, e si esprime attraverso gli atti della *electio* (tesi XXXIV) e della *inauguratio*, in cui si ha l'incoronazione o unzione del Magistrato (tesi XLI).

Se la figura del patto, anche in questo caso, sancisce la politicità delle due parti contraenti e l'importanza dell'espressione della loro volontà, tuttavia non è inteso in modo tale da conferire alla stessa volontà un valore assoluto. Il patto avviene infatti nel quadro disegnato dalle leggi fondamentali, a proposito delle quali il suffragio popolare è posto accanto alla consuetudine e ai costumi del luogo (tesi XXXV) ⁽⁶⁴⁾. Il richiamo alle leggi fondamentali e alle consuetudini e costumi è rilevante per intendere il significato e la natura, fin dalla sua

⁽⁶²⁾ Cfr. COVARRUVIAS, *Practicarum quaestionum*, cap. I, num.2: "Ergo quaelibet Respublica diuinitus naturæ lumine erudita ciuilem potestatem, quam habet, potest, & debet in alium, vel alios transferre, qui Regum, Principum, Consulum, aut aliorum magistratuum titulis ipsius communitatis regimen suscipiant" (citato letteralmente in *Pol C*, XVIII, 20; ciò è sottolineato da WINTERS, *Quelle* cit., p. 66, per affermare l'importanza del riferimento ai pensatori spagnoli).

⁽⁶³⁾ Cfr. COVARRUVIAS, *Practicarum quaestionum*, cap. I, num. 4. In questo stesso testo si ha un'importante osservazione sul modo in cui il popolo compie questi atti, con un significativo rimando a quel Lupold von Bebenburg, che ha un posto rilevante nella storia del concetto di rappresentanza (su ciò cfr. nota 86).

⁽⁶⁴⁾ Quando si parla di leggi non si intendono allora semplicemente le decisioni dell'autorità che diventano appunto comando e legge, ma ci si riferisce ad una realtà complessa e anche a quel tacito consentire che si esprime nella consuetudine e nei costumi.

origine, dell'*imperium* del principe, che consiste aristotelicamente in un *governo nell'ambito delle leggi*. Ancora è illuminante tener presenti le fonti, anche se può sembrare strano che di fronte a un tema così rilevante, queste siano in gran parte richiamate in relazione al problema particolare riguardante la possibilità e la convenienza per le donne di assurgere al regno. Per tale tema sono citati Daneau, Lipsius, Gregoire, Bodin, Frycz Modrewski, Case. Ma non si può non ricordare a questo proposito, accanto al libro VI, cap. 3 della *Politica cristiana* di Daneau qui indicato e dedicato alla non assolutezza della *potestas* del principe, il cap. IV del libro I, in cui si afferma la priorità dei sudditi sul re, sia per quanto riguarda la natura che il tempo: i re sono infatti per i sudditi e non i sudditi per i re ⁽⁶⁵⁾. In questo contesto Daneau afferma che nessun regno e nessuna repubblica fu costituita se non sulla base di un patto tra i sudditi e il loro futuro principe, sulla base del quale il principe è vincolato dalle convenzioni sancite con giuramento, come pure dalle leggi fondamentali del regno ⁽⁶⁶⁾.

Tutto ciò ha a che vedere con quella che chiamerei *l'eticità complessiva* che caratterizza la realtà sociale. Sul modo non formale di intendere la legge nel medioevo e sul valore della consuetudine, che dunque non può essere dalla legge rigorosamente separata, è da tener presente la lezione di P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Bari, 1995. Nei confronti del modo in cui si è portati ad intendere la legge, in quanto si è condizionati dalla accezione moderna della stessa, la differenza della concezione propria della lunga tradizione precedente alla modernità può essere illuminata se si pensa che in essa (Aristotele, Marsilio, Althusius, per toccare solo tre momenti fondamentali, che pur hanno tra loro differenze sostanziali) la giusta prassi dell'autorità politica è costituita dal *governo secondo le leggi*. Il moderno concetto di potere (all'interno del quale il termine di *governo* prende il significato di *potere esecutivo*, cioè dipendente dal comando espresso dalla legge) invece si caratterizza proprio mediante la sovrana potestà di fare le leggi, di esprimere come comando la volontà del popolo, la cui bontà non è legata a criteri ad essa esterni, ma coincide con l'espressione della volontà generale, con il suo *prendere forma*.

⁽⁶⁵⁾ "Ex quibus iam apparet reges à subditis, non autem subditos à regibus creatos" e inoltre, "subditos esse suis regibus tempore naturæque priores. Unde non regum causa subditos nasci, sed reges commodis subditorum insuere debere" (*Politices Christianae*, lib. I, cap. IV, p. 41). Tale concetto della priorità del popolo (di popolo e non di sudditi parla in questo caso Althusius) per tempo e natura è, ripreso con rimando a Danaeus, in *Pol A*, XIV, p. 133 (*Pol C*, XVIII, 8), e inoltre in XV, p. 168, dove si aggiunge che da ciò consegue che "il popolo può essere senza magistrato, il magistrato invece non può esistere senza il popolo".

⁽⁶⁶⁾ *Ibid.*, pp. 41-43. È significativo che Daneau insista sul termine di *sudditi*, quando vuole affermare la priorità del popolo nei confronti del principe: sudditi sono chiamati anche coloro che eleggono il futuro principe, con una certa incoerenza, in quanto essi diventano *sudditi* solo *dopo* che il designato è divenuto principe. Tale uso mi sembra legato all'idea che nel diventare sudditi i membri del popolo non si spogliano della loro priorità e superiorità.

La natura della *potestas* conferita per volontà del popolo al sommo magistrato è chiarita nella tesi XXXVI, dove si ricorda che quest'ultimo è istituito con un contratto di mandato per difendere e proteggere le persone e i beni dei sudditi. Il potere di cui dispone è precisato dal termine di "amministrazione", che indica come non sia sua proprietà ciò che amministra, ma appunto del popolo, come del popolo sono quei diritti di maestà, che in parte diventano attuali anche mediante il governo del sommo magistrato; *in parte*, perché, come si vedrà, il Magistrato non è indipendente e sciolto da ogni vincolo nelle sue decisioni e scelte riguardanti il bene della repubblica. Tale aspetto, fondamentale per l'assetto delle forze politiche quali sono pensate nel *De regno*, è sottolineato dalla precisazione che il conferimento dell'autorità al sommo magistrato non costituisce un passaggio che privi il popolo di ogni *potestas*: esso è piuttosto segno di un rapporto permanente. La *potestas* rimane infatti in possesso del popolo, e l'autorità del sommo magistrato, come ha inizio dal popolo, così continua a dipendere da esso. Ciò ha un significato non solo ideale, ma anche reale, in quanto il popolo resta soggetto capace di controllare e di agire *accanto* e *contro* il sommo magistrato. Si può allora intendere in modo determinato la ripresa della nota concezione del Magistrato come "*nudus administrator*" e non come proprietario e nemmeno come usufruttuario dei beni e dei diritti del regno ⁽⁶⁷⁾.

Ancora una volta è interessante osservare i riferimenti bibliografici che accompagnano la tesi per intendere come il testo della *Disputatio* si

In altri termini non c'è qui quel dualismo radicale che si crea tra il popolo sovrano del contrattualismo moderno, che può esprimersi solo attraverso il suo rappresentante, e la natura di suddito che qualsiasi individuo del popolo ha in quanto privato. È interessante anche l'osservazione che Daneau fa in relazione a coloro che considerano il re svincolato dalle leggi fondamentali, dal momento che il popolo romano appare avere concessa ogni *potestas* e *imperium* al suo principe. Daneau di contro afferma che con la *lex regia* (spesso richiamata nel contesto di queste dottrine sulla politica) il popolo romano ha concesso l'*imperium* all'imperatore, per passare da un governo democratico a uno regio, non a uno tirannico. Natura della monarchia è di essere paterna e clemente e di avere un *imperium aequum* e non più ampio di quello precedente della democrazia. Viene qui citato anche Aristotele (*Politica*, lib. 7, cap. 2), che negherebbe che si possa interpretare la potestà concessa come un libero dominio (*de libero dominatu*), mediante l'attribuzione di un *imperium tyrannicum*. Si comprende allora che, in questo contesto, tirannico è un *imperium* legato alla sola volontà del principe, e cioè un *imperium* che non si esercita all'interno delle leggi, le quali non sono le decisioni della volontà sovrana, i comandi che si determinano come leggi, bensì le leggi fondamentali e tutto ciò che riguarda la *costituzione* della repubblica.

⁽⁶⁷⁾ Si vedano tra le altre fonti le *Vindiciae, Tertia quaesti* (nella ed. it. cit. p. 125).

ponga nei loro confronti. Accanto allo Junius Brutus delle *Vindiciae* è citato un altro monarcomaco, François Hotman, che distingue le proprietà private del principe dalle cose del fisco e dalle cose pubbliche, patrimonio del popolo, che i re non hanno il diritto di alienare senza “populi & subiectorum suorum consilium & consensus” (68). È citato anche Covarruvias, il quale sostiene che rimane al popolo *illud naturale ius* di costituire il rettore di cui ha bisogno. E ciò varrebbe anche se non ci fosse alcuna legge umana come prova, perché il popolo “iure naturali potestatem habet constituendi sibi magistratus” (69). Inoltre è richiamato il trattato sul principe di Egidio Bossi, a proposito della negazione della possibilità per il principe di alienare i suoi sudditi (70).

(68) Cfr. *Quaestionum illustrium liber*, [Genevae] 1573; cito dalla *tertia editio*, Lugduni, apud Antonium de Harsy, 1579, *Quaestio prima*, p. 9; qui per altro il magistrato è detto non proprietario ma usufruttuario del regno, mentre nella tesi XXXVI, come nelle *Vindiciae*, si dice che non è nemmeno usufruttuario. Di Hotman è da tener presente anche la famosa *Francogallia*, [Genevae] 1573, che qui non è nominata. Di questa opera, spesso citata nella *Politica*, mi pare siano da ricordare almeno alcuni elementi (si tiene qui presente l'edizione *Francogallia*, Francofurti, apud heredes Andreae Wecheli, 1586): innanzitutto la concezione espressa nel cap. XIX, “De summa inter regem et regnum differentia”, secondo la quale il re ha con il regno lo stesso rapporto (*eadem ratio*) che ha il padre con la famiglia, il tutore con il pupillo, il curatore con l'adolescente, il *gubernator* con la nave, il pastore con il gregge, l'imperatore con l'esercito. E tale rapporto non comporta che il pupillo sia costituito per il tutore, la nave per il timoniere, il gregge per il pastore, l'esercito per l'imperatore, ma al contrario, dunque non il popolo per il re, ma il re a causa del popolo. E infatti “potest enim populus sine Rege esse, veluti qui optimatum aut suo ipsius consilio parerit, itemque in interregno. At sine populo ne fingi quidem cogitando rex potest: non magis quam pastor sine grege”. Inoltre (cap. XXV “Regem Francogallia non infinitam in suo regno dominationem habere, sed certo iure certisque legibus circumscriptam”), a proposito delle tematiche che concernono in realtà gli *jura majestatis*, in *primis* quello di fare le leggi e incidere con queste nella stessa costituzione della repubblica, si ripete il ritornello che il re non può prendere decisioni “senza l'autorità del concilio”. Ciò vale anche per la possibilità di disporre e di alienare il regno, o prendere decisioni sulla successione, esautorare i magistrati, mutare la moneta ecc., insomma per quegli *jura majestatis* di cui parla anche Althusius: questi non sono di pertinenza del re se non con l'autorità del concilio: dunque non sono alienati nemmeno dopo che il concilio ha affidato la potestà regia al re. È insomma l'azione dell'organo conciliare che rappresenta il popolo (anche “senato” e “parlamento” nel cap. XXVII, a proposito del Delfinato) che è invocata da Hotman come necessaria accanto al re per garantirne l'autorità.

(69) COVARRUVIAS, *Practicarum quaestionum*, cap. IV, num. 3.

(70) AEGIDIUS BOSSIUS, *De principe et eius priuilegis*; mi riferisco all'edizione: *Practica et Tractatus varii*, Basileae, Henricpetri, 1578, num. 290; nel num. seguente tuttavia diversa sembra essere la *potestas* dell'imperatore a causa della sua *plenitudo majestatis*. Nelle tesi relative alla tirannide la *Disputatio* rimanda spesso ai num. 55 e ss., che riguardano appunto il diritto di opporsi al principe che si comporta tirannicamente.

Anche in questo caso mi sembra di minor rilievo, al fine di intendere la fonte dei rapporti politici che emergono nella tesi, la citazione del libro XXVI del *De Republica* del Tolosano, che riguarda i modi e le cause, per le quali si abbandona il principato, sia questo abbandono spontaneo da parte del principe o sia esso dovuto ad una deposizione.

Più importante e vicino sembra piuttosto ancora il pensiero di Daneau (nel luogo citato nella tesi precedente) e il modo in cui in esso è raffigurato il “sommo magistrato pio e cristiano”, come pure il suo diritto. Qui infatti il *summus magistratus* è bensì definito in relazione alla somma autorità che riveste” ⁽⁷¹⁾, tuttavia questa autorità non è né assoluta né svincolata dalla volontà del popolo, che continua ad esprimersi nella forma collegiale ⁽⁷²⁾. Nel ragionamento di Daneau non è solo rilevante la negazione della *potestas absoluta* del principe, ma, ancor di più, la negazione — fatta sulla scorta sia dei teologi cristiani, sia di quel Platone che è tenuto particolarmente presente ⁽⁷³⁾ — della

⁽⁷¹⁾ “Magistratus summus in genere est is, ad quem belli, & pacis constituendae summa potestas, supremâque ratio spectat, & qui de utrôque leges condit, cuique ab aliis omnibus eiusdem Reip. magistratibus ratio sui muneris reddenda est” (*Politices Christianae*, lib. VI, cap. III, p.389).

⁽⁷²⁾ Il Magistrato infatti ha la *potestas* di *condere novas leges*; ma in verità (*verum*) egli può sia emanare leggi nuove, sia mutare le vecchie “non ex sua unius sententia”, ma “ex communi concilij publici & sibi adiuncti sententia” (*Idem*, p. 404). Continua dicendo che “leges autem Regni fundamentales tollere, aut immutare ex sua unius, vel etiam Publici illius concilij sibi additi sententia nequaquam potest sed duntaxat ex ordinum omnium Regni legitimè conuocatorum expresso, & libero consensu”. Dunque la potestà che il principe riceve dal concilio non è sufficiente affinché sulle cose importanti, inerenti agli *iura regni*, egli decida da solo: egli non è svincolato dal controllo e dalla collaborazione del concilio e dunque della rappresentanza collegiale del popolo (su questa linea, come si è ricordato, sono anche le *Vindiciae contra tyrannos*).

⁽⁷³⁾ *Politices Christianae*, lib. VI, cap. III, pp. 406-407. È da ricordare che alla fine di ogni libro si trova una serie di aforismi ricavati dalle Sacre Scritture (*ex verbo Dei decerpti*) e da scrittori profani (*ex scriptoribus extraneis, id est, non sacris decerpti o excerpti*). I riferimenti ai testi sacri rientrano nei canoni di questi trattati di politica: si viene a costituire in tal modo una raccolta di passi, che da una parte diviene utilizzabile e disponibile mediando il rapporto diretto con le fonti, e dall'altra costituisce anche una mediazione tra il contesto a cui fanno riferimento i testi sacri e quello, per molti aspetti ben diverso, della società cetuale che si ha tra i secoli XVI e XVII. In relazione al libro VI, a cui qui ci si riferisce, gli aforismi sul Magistrato, per quel che riguarda le fonti profane, sono in gran parte ricavati da Platone, anche quello che afferma che nessun magistrato è esentato dalla necessità di rendere ragione del suo ufficio alla Repubblica (p. 472). È da notare che, almeno per quanto riguarda questo libro, appaiono più significativi, da un punto di vista della struttura politica, gli aforismi tratti dalla Bibbia di quelli ricavati dai testi profani. È anche da rimarcare che gli aforismi sul sommo magistrato trattano degli “ordini” del regno,

potestas absoluta in quanto tale. È infatti denunciato l'errore di quei giuristi che affermano che la *absoluta potestas* del principe deriva dal popolo, il quale, dopo averla originariamente posseduta, l'ha a lui trasferita. In realtà il principe ha ricevuto la sua *potestas* dal popolo, ma essa non è assoluta, perché nemmeno il popolo ha mai avuto una *potestas absoluta*, dal momento che è vincolata dalla parola di Dio, dalla ragione e dalla *æquitas*. Ciò è recepito dal contesto del pensiero althusiano, la cui critica a Bodin non comporta un semplice capovolgimento, secondo cui si rivendica al popolo quella sovranità che dal francese viene attribuita al principe. È proprio un tale concetto di sovranità che non vi è in Althusius, per il quale, anche nelle più tarde edizioni della *Politica*, l'assolutezza del potere appare estranea al modo stesso in cui è pensata la società (74).

Nella *Disputatio* si affronta esplicitamente il problema dell'assolutezza della *potestas* del principe, come avverrà anche nelle diverse edizioni della *Politica* in polemica con la dottrina di Bodin. La tesi XXXVIII, dopo aver affermato che il principe è tenuto ad osservare non solo le leggi divine e naturali (cosa affermata dallo stesso Bodin), ma anche quelle *civiles regni & majestatis*, e dopo aver citato l'*Antimachiavelli* di Innocent Gentillet, che vede la *potestas absoluta* in ogni caso vincolata dalle leggi fondamentali del regno oltre che dalle leggi divine e naturali (75), conduce una polemica non direttamente contro Bodin, ma contro la posizione di Gregoire, per molti aspetti a Bodin vi-

indicando così i modi e i vincoli dell'azione del Magistrato e conferendo nello stesso tempo determinazione e articolazione al termine "popolo". Alcuni aforismi sui magistrati minori che riguardano la resistenza contro il tiranno appaiono assai vicini alle tesi del *De regno* e a quanto dice la *Politica* sul comportamento degli efori e dei cittadini contro il tiranno.

(74) Cfr. *Pol C*, XIX, 10. La stessa sovranità di Bodin trova per altro una serie di vincoli — come viene ricordato più avanti nel testo — anche se non ha di fronte momenti istituzionali di controllo e di una possibile opposizione. Su questo tema è da vedere D. QUAGLIONI, *I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Cedam, Padova, 1992. Per il rapporto di Althusius con Bodin sono da tener presenti i lavori di H.U. SCUPIN, in particolare *Der Begriff der Souveränität bei Johannes Althusius und bei Jean Bodin*, "Der Staat", 1965, n.1, pp.1-26 e *Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Theorien von Gesellschaft und Staat des Johannes Althusius und des Jean Bodin*, in *Politische Theorie des Johannes Althusius*, hrsg. K.W. Dahm, W. Krawietz, D. Wyduckel, Duncker & Humblot, Berlin 1988 (per la discussione di questo denso volume collettaneo rimando alla mia nota *Althusius pensatore per una società postmoderna?* « Filosofia politica », 1/1990), pp.163-175).

(75) Cfr. *Commentariorum de regno aut quovis Principatu recte & tranquillè administrando, libri tres ... Adversus Nicholam Machiavellum*, Genf, 1577, p. 36; questa è l'edizione a cui ci si riferisce nella *Disputatio*, come si può riscontrare dall'indicazione della pagina

cina (76). La critica alla tripartizione che il Tolosano compie tra leggi superiori, pari e inferiori — in quanto se sottoposto a leggi superiori il sommo magistrato non sarebbe più tale, mentre leggi pari o inferiori non essendo poste per il principe nemmeno lo vincolerebbero — tende a mettere in crisi tale distinzione, che serve in realtà a Gregoire per affermare, in accordo con Bodin, la sottomissione del principe alle leggi divine e naturali, ma non a quelle civili (77).

Dal momento che sono il popolo e il sommo magistrato i soggetti contraenti il patto, con il quale si affida a quest'ultimo l'amministrazione del regno, tutti e due contraggono un'obbligazione: non solo il magistrato è vincolato dalle leggi e legato al consenso del popolo, ma anche il popolo, che ha promesso *fides et obsequium*, deve obbedire ai comandi e all'azione di governo del magistrato (tesi XLIV) (78). Il patto consiste in una promessa che riguarda il futuro, una promessa sancita

(“mihì 36”; la prima edizione francese, è invece *Discours sur les moyens de bien gouverner ... contre Nicolas Machiauel*, Genève 1576. Accanto a tale *potestas soluta* indicata dai giuristi, l'*Antimachiavelli*, pone anche la *potestas civilis*, che ammorbidisce la prima e guida il principe a una condotta secondo prudenza. È da ricordare, in relazione al contesto del pensiero politico delle tesi che stiamo esaminando, che nell'*Antimachiavelli* vi è il riferimento alla storia della Francia e ai commentari di Philippus Cominaeus, nella direzione dell'affermazione dell'importanza degli stati generali (*Concilium ordinum*) e della necessità della loro consultazione. Tale riferimento è utilizzato contro i governanti della Francia del tempo, che sostengono essere delitto di lesa maestà il mantenimento degli stati generali: è al contrario la loro abolizione — così si sostiene (p. 41) — a costituire un delitto di lesa maestà, perché comporta la distruzione del regno. In tal modo la *majestas* è attribuita al regno e gli stati risultano fondamentali per l'esercizio dei diritti di sovranità.

(76) Sui rapporti tra il Tolosano e Bodin e sulle differenze d'impostazione, si veda, oltre a L. GAMBINO, *Il De Republica di Pierre Gregoire. Ordine politico e monarchia nella Francia di fine Cinquecento*, Giuffrè, Milano, 1978, e D. QUAGLIONI, *I limiti della sovranità* cit., spec. I cap. VIII e IX.

(77) Cfr. GREGOIRE, *De Republica*, lib. VII, cap. 20, n.5. Si ricordi per altro che lo stesso Gregoire, pur affermando la mutabilità delle leggi civili, di diritto positivo, tuttavia manifesta molte cautele: queste devono essere mutate con prudenza, quando è necessario e utile alla repubblica, e solo da coloro a cui è data la *potestas* di farlo, altrimenti si ha tirannide (lib. VII, cap. XX, num.4). La non assolutezza della *potestas* del principe è affermata anche dal commentario di Donellus (si veda l'edizione HUGONIUS DONELLUS, *Commentariorum de iure civili libri viginti octo*, Andreae Wecheli heredes, Francofurti 1596), che nel cap. XVII del lib. I, il cui titolo inizia con “*Omnes legibus parere debere, etiam principem*”, si oppone all'idea che con la *lex regia* il principe sia stato sciolto da ogni vincolo da parte del popolo romano, in quanto quest'ultimo, proprio sulla base di questa legge, è alla base della stessa costituzione dell'autorità del principe.

(78) Anche tale obbligazione è ripetuta, con la ripresa della parte finale della tesi, in *Pol A*, XV, p. 190.

dal giuramento ⁽⁷⁹⁾, la quale, come si è detto, avviene all'interno di un impegno che riguarda la vita giusta e santa e la difesa della vera religione: esso trova perciò nel patto con Dio il suo fondamento, da cui non è disgiungibile ⁽⁸⁰⁾. Ma se il tradimento di quest'ultimo patto trova come vendicatore Dio ⁽⁸¹⁾ e non un'autorità terrena superiore alle parti, chi sarà allora a giudicare che il patto tra popolo e sommo magistrato è stato tradito? La risposta della *Disputatio* è decisa e priva di dubbi. Come risulta chiaro da quanto è stato fin qui detto, e anche dalle ultime tesi riguardanti gli efori e il problema costituito dal tiranno, è il popolo a potere e dovere giudicare il comportamento del sommo magistrato e a decidere se egli non si è attenuto alle condizioni del patto.

Se si riflette su ciò, si può comprendere come non sia risolutivo l'uso della terminologia canonica relativa alle teorie contrattuali, che fa riferimento al "patto di associazione" e al "patto di sottomissione"; tale distinzione rischia di essere addirittura fuorviante se viene adoperata indifferentemente nella descrizione degli *Herrschaftsverträge* — dei patti tra i rappresentanti del popolo e il re — e nell'ambito delle teorie del moderno contratto sociale. Nelle teorie contrattualistiche moderne infatti, a causa dell'uguaglianza degli individui su cui si fonda la costruzione, la sottomissione che si ha nei confronti del sovrano è pensabile solo in quanto quest'ultimo è rappresentante, cioè è *attore* delle azioni di cui tutti sono *autori*. Si tratta perciò di una sottomissione alla volontà di tutto il corpo politico, espressa dal rappresentante legislatore, che tutti gli individui hanno voluto: dunque, in ultima analisi, di una sottomissione alla propria volontà. Dimensione orizzontale dell'uguaglianza e delle volontà individuali e dimensione verticale del comando che si fa legge sono strettamente congiunte, come parti

⁽⁷⁹⁾ Di giuramento si parla espressamente in *Pol A*, XV, p. 168. Sulla problematica del giuramento e della sua secolarizzazione si veda P. PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Il Mulino, Bologna 1992.

⁽⁸⁰⁾ Che l'elemento religioso sia contenuto nel patto civile lo si può intendere anche tenendo presente che l'obbligazione del popolo non è incondizionata, ma richiede che l'*imperium* sia esercitato dal sommo magistrato in modo non solo *giusto*, ma anche *pio* (nella *Politica* si parlerà continuamente di simbiosi "pia e giusta", o "santa, giusta e confortevole"). Il comportamento in accordo con la vera religione è uno degli elementi fondamentali per giudicare il governo del sommo magistrato e la sua eventuale tirannide. Insomma non solo il patto civile è finalizzato a una vita comune del popolo in cui la religione ha un posto rilevante, ma esprime una promessa per il futuro per la quale Dio è testimone e in ultima istanza destinatario.

⁽⁸¹⁾ "Unde constat, rupti pacti hujus religiosi vindex esse Deum" (tesi XLVIII), concetto ripreso in *Pol A*, XXIII, p. 308.

della stessa costruzione teorica che fonda la sovranità moderna. Ma proprio a causa di questa logica, che ha come fondamento le volontà individuali e l'uguaglianza degli individui, paradossalmente e tuttavia del tutto conseguentemente, la sottomissione è *assoluta*, in quanto è quella rappresentativa del sovrano (o del rappresentante la sovranità del popolo) l'unica dimensione in cui emerge la volontà pubblica, politica, e cioè del popolo ⁽⁸²⁾. Nel contesto althusiano la situazione è radicalmente diversa. La sottomissione è tale nei confronti del magistrato, proprio a lui e non attraverso lui a sé stessi, dal momento che egli è l'*autore* responsabile delle sue azioni: infatti il popolo promette obbedienza e il secondo patto civile è chiamato patto di soggezione (*subjectionis & imperii*) ⁽⁸³⁾. Ciononostante il popolo non è espropriato della sua *potestas*, e, nella sua collettività, rimane superiore al sommo magistrato. Tale superiorità ha un significato effettivo e non ideale: il che vuol dire che la volontà della *respublica*, e cioè del popolo intero, non è espressa dal sommo magistrato, che pure svolge un'azione di governo (che è la *sua* azione e non quella del popolo), ma dal popolo stesso, che resta costituzionalmente organizzato accanto e di fronte a lui, e perciò può anche rivolgersi *contro* il suo comando. È infatti il popolo a decidere se il Magistrato si attiene al patto o lo tradisce, a costituire perciò la grandezza politica più rilevante ⁽⁸⁴⁾.

Se ci si chiede come mai si dia questa diversità della dimensione del popolo nei confronti dello scenario moderno del patto sociale o, in altri termini, come sia possibile che il popolo sia soggetto politico, in quanto conclude il patto, e rimanga tale, in quanto è capace di controllare e destituire il sommo magistrato, mi pare si debba rispondere, ancora una volta, che ciò è possibile solo in quanto il popolo è qui una *realtà*

⁽⁸²⁾ Mi riferisco, con questa schematica descrizione, non solo a Hobbes, la cui dialettica di *autore-attore* è decisiva per la storia del pensiero politico successivo e della rappresentanza moderna, ma anche a quel Kant che esprime in modo chiaro questa rappresentativa dimensione del popolo nella *Metafisica dei costumi* (I. KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Ak.Aus., VI, pp. 318 ss.; tr. it. *La metafisica dei costumi*, tr. it. G. Vidari, riv. N. Merker, Laterza, Bari, 1983, pp. 148 ss.) e su questa base nega il diritto di resistenza (cfr. su ciò G. DUSO, *Logica e aporie della rappresentanza tra Kant e Fichte*, « Filosofia politica », 1/1987, sp. pp. 37-38; ma per una più articolata trattazione del tema della rappresentanza in Kant si veda ora G. DUSO, *Idea di libertà e costituzione repubblicana nella filosofia politica di Kant*, Polimetria, Monza, 2012 (<https://concpolpd.hypotheses.org/>).

⁽⁸³⁾ Così esplicitamente in *Pol A*, XV, p. 168, e in *Pol C*, XIX, 6.

⁽⁸⁴⁾ È naturalmente sempre da ricordare che l'elemento fondamentale non è la volontà del popolo in quanto tale, quanto piuttosto la sua reale possibilità di riconoscere un ordine, che non dipende dalla sua decisione.

costituita, composta di parti diverse, i membri appunto del regno, e non la *totalità degli individui uguali*. In quest'ultimo caso non sarebbe possibile altra costruzione del corpo politico se non quella che si ottiene attraverso il dispositivo della sovranità o, più precisamente il suo fondamento, che consiste nel concetto moderno di rappresentanza, attraverso cui solamente può manifestarsi il popolo se è concepito come la totalità degli individui. In Althusius il popolo come pluralità di membri diversi si esprime attraverso un'altra forma di rappresentanza, quella che nella *Disputatio* è presente già nella tesi che nomina il secondo patto civile: questo è infatti concluso tra popolo e Magistrato, ma il popolo che lo conclude consiste in realtà negli "*optimates & officarii regni populum repraesentantes*".

Si possono a questo proposito ricordare due autori citati nel *De regno*. Innanzitutto Covarruvias, che in riferimento alla rivendicazione del primato del popolo cita il diritto romano e parla del trasferimento della *potestas* dal popolo ai re, ai consoli, e dopo agli imperatori, ma in realtà ha presente il sistema tedesco dei principi elettori e riprende la tradizione imperiale e conciliare e la dimensione rappresentativa da questa implicata ⁽⁸⁵⁾. È infatti citato quel Lupold von Bebenburg, che sarà presente in punti importanti della successiva *Politica* e che costituisce una tappa significativa della storia del concetto di rappresentanza ⁽⁸⁶⁾. Inoltre è da ricordare ancora Daneau, nel quale l'elemento conciliare viene posto in primo piano, in quanto accompagna con aiuto

⁽⁸⁵⁾ Cfr. il più volte citato cap. I, num. 4 delle *Practicarum quaestionum*. Su ciò si veda anche REBSTEIN, *Johannes Althusius als Fortsetzer* cit., p. 125.

⁽⁸⁶⁾ COVARRUVIAS, nelle *Practicarum quaestionum*, cap. I, num. 4, più volte citato nella *Disputatio*, si riferisce al cap. VI del trattato di Lupold von Bebenburg, pubblicato per la prima volta nel 1508 (si veda l'ed. *Tractatus de iuribus regni et imperii Romanorum*, editus à Lupoldo de Bebenburg, Argentorati, 1603), a proposito della quarta conclusione, in cui la regalità dell'imperatore appare basata sull'elezione, nella quale si manifesta la rappresentatività dei principi elettori. In questo capitolo Lupold sostiene che i principi eleggono il re e imperatore non in quanto singoli, ma in quanto riuniti nel collegio, e nel caso di discordanza, come succede in ogni *universitas*, la decisione avviene a maggioranza e vale per tutta l'*universitas*. Ma è rilevante anche il cap. V, dove si afferma che è sul fondamento dell'elezione che l'imperatore è tale e può "*iura & bona regni & imperij...administrare*". Come ripete anche Covarruvias, per diritto delle genti, un popolo privo di re ha il diritto di eleggere il proprio re, e lo fa attraverso i propri rappresentanti, quali sono ad esempio i principi elettori, i quali "*populum repraesentant*". Hasso Hofmann, nel suo fondamentale lavoro sulla rappresentanza conferisce importanza a tale posizione di Lupold von Bebenburg e sottolinea la contestualità del principio di maggioranza con il carattere corporativo del collegio dei principi, e questo con la funzione rappresentativa del collegio (*Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Duncker &

e collaborazione, oltre che con controllo, l'agire del principe; ed è da tener presente che questi organi collegiali si riferiscono alla pluralità dei membri del regno, cioè a quegli *universi regni ordines*, a cui spetta il giudizio sul sommo magistrato, quando va al di là delle sue funzioni o non esercita il suo ufficio⁽⁸⁷⁾. Non solo è rilevante in questo contesto l'affermazione della funzione degli organi collegiali che aiutano e controllano il principe, ma anche l'indicazione che tali organi sono espressione della pluralità e diversità delle parti del regno.

6. *Gli efori e il problema della rappresentanza.*

Non è questo il luogo per porre a tema nella sua estensione e complessità il problema della rappresentanza nel pensiero politico di Althusius. Mi sembra sia da condividere la tesi di Hasso Hofmann, che ravvisa nella *Politica* una duplice rappresentanza⁽⁸⁸⁾, una di tipo

Humboldt, Berlin 2003⁴, pp. 225-235; tr. it. *Rappresentanza-rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*, Giuffrè, Milano, 2007, pp. 269-283; si tratta di un paragrafo dell'importante capitolo dedicato alla *repraesentatio identitatis*. Il carattere rappresentativo fa sì che i principi non abbiano una propria individuale *Machtbefugnis*, ma agiscano come rappresentanti "vice et auctoritate universitatis". Tale concezione della rappresentanza è certo lontana dalla concezione moderna che considera i rappresentanti come investiti di un pieno potere (*bevollmächtigt*), e perciò Hofmann non condivide la tesi di OTTO VON GIERKE (*Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslau, 1890, pp. 211, 213, 215), che attribuisce a questa assemblea rappresentativa, quasi fosse una *Vertretung* di tutti, un legame con un *Wahlmandat* (al modo di un'associazione moderna). Qui si ha piuttosto il concetto corporativo della *pars pro toto*. In Lupold si assiste poi al rafforzamento del carattere rappresentativo dei principi elettori, facendone rappresentanti di rappresentanti, cioè di tutti i principi e degli altri ottimati che rappresentavano tradizionalmente il popolo (rappresentano infatti *omnes principes et alii repraesentantes populi*). Althusius riprende il trattato di Lupold von Bebenburg in *Pol C*, XIX 26 (cita il cap. V insieme a Covarruvias, *Practicarum quaestionum*, cap. I, num. 4, a proposito del contratto di mandato e specificamente dal diritto che ha la consociazione universale di eleggere il sommo magistrato) e inoltre in XIX, 28 (sono citati i cap. III e VI) e 101. Anche in *Pol A* (cap. XV, p. 140) Althusius si riferisce a Lupold e a Covarruvias in relazione all'elezione dell'imperatore da parte dei sette principi elettori, sottolineando, come Covarruvias, che tale diritto di elezione riguarda non i singoli, ma il collegio. Questa associazione di Covarruvias a Lupold può dunque essere segno del tramite della prima conoscenza e dell'interesse althusiano per la concezione rappresentativa di Lupold.

⁽⁸⁷⁾ DANAUS, *Politices Christianae*, VI, 3, p. 413.

⁽⁸⁸⁾ Cfr., oltre a HOFMANN, *Repräsentation* cit., Id., *Repräsentation in der Staatslehre der frühen Neuzeit. Zur Frage des Repräsentativprinzips in der "Politik" des Johannes Althusius*, in *Politische Theorie des Johannes Althusius* cit., pp. 513-542 (lo stesso saggio è anche in H. HOFMANN, *Recht, Politik, Verfassung*, Metzner Verlag, Frankfurt am Main 1986, pp. 1-30).

identitario, propria degli organi collegiali, a tutti i livelli, e quella del rettore della associazione: tale duplicità si manifesta per quanto riguarda la consociazione generale negli efori e nel sommo magistrato, ma si riproduce a tutti i livelli consociativi che troviamo nella *Politica*, dove sempre si ha un rettore, cioè una persona che ha il compito della *direzione e del governo* dell'associazione, compito necessario in una situazione in cui sono assieme persone e gruppi caratterizzati dalla differenza, e un organo collegiale, che aiuta, consiglia, controlla. L'azione di colui che governa non è pensabile senza la *collaborazione*, la *partecipazione* e il *consenso* dell'organo collegiale; ragione per cui il governo e la guida sono spesso intesi come un lavoro di coordinamento, come risulta nella trattazione dell'amministrazione della provincia che si ha nella terza edizione della *Politica*, dove si afferma che il prefetto non può far nulla senza l'accordo degli ordini provinciali, e spesso si adopera per riportare a concordia le volontà in caso di dissenso ⁽⁸⁹⁾. Nelle edizioni della *Politica* tuttavia il problema appare complesso. Innanzitutto la trattazione degli efori e del sommo magistrato è preceduta da quella della forma dell'amministrazione in generale, nella quale non è sempre agevole distinguere le diverse funzioni. Inoltre le stesse persone possono in diversi casi rivestire i due ruoli, quello di governo e quello conciliare, come avviene nel caso degli efori speciali (duchi, principi, baroni, marchesi, ma anche città imperiali), i quali, pur partecipando alla rappresentanza collegiale, nel loro territorio hanno un ruolo di governo ⁽⁹⁰⁾; essi sembrano dipendere per il conferimento della *potestas* e dell'*officium*, e anche per la loro perdita, allo stesso modo dal popolo ⁽⁹¹⁾. Infine anche le espressioni linguistiche che

⁽⁸⁹⁾ Si veda ad esempio *Pol C*, VIII, 50 e 67. Hofmann identifica le due forme di rappresentanza come una rappresentanza "teatrale-cerimoniale", propria del sommo magistrato, e una rappresentanza di tipo *identitario*, propria degli efori (*Repräsentation in der Staatslehre* cit., pp. 524 ss.). Di una *doppelte Repräsentation* parla anche Winters, *Quelle*, pp. 233 e ss., in particolare 237, ravvisando a tutti i livelli appunto la presenza di un *Vorsteher*, che guida e coordina, e di un organo collegiale che collabora e controlla.

⁽⁹⁰⁾ Cfr. *Pol C*, XVIII, 111; Althusius tuttavia specifica che i due ruoli, anche quando sono svolti dalla stessa persona, sono diversi (XVIII, 90): la superiorità nei confronti del sommo magistrato gli efori la manifestano solo in quanto membri del collegio, e non certo in quanto governano il loro territorio.

⁽⁹¹⁾ Cfr. *Pol C*, XIX, 69.

dovrebbero identificare in modo diverso le due forme di rappresentanza appaiono a volte usate indistintamente ⁽⁹²⁾.

Nel *De regno* la trattazione appare a questo proposito scandita in modo più netto (tesi XLIX). In relazione ai soggetti che abbiamo visto intervenire nei tre patti, sono identificati tre stati e ordini: il popolo, il sommo magistrato e i sacerdoti (che intervengono nel patto religioso). E quel popolo a cui sono attribuiti i diritti del regno appare agire e manifestare la sua volontà attraverso i suoi *officiarii* e *ministri*, che sono gli efori, i quali hanno la cura e il compito di rappresentare il popolo. A loro infatti è stata originariamente *concredita* e *commissa* la *respublica* prima del trasferimento della *potestas* al sommo magistrato. Ciò non ha il significato che alla base della rappresentanza degli efori ci sia una elezione o un mandato, anche se in seguito questa è una eventualità prevista (in ogni caso non si tratta certo dell'espressione delle volontà dei singoli che si ha nel concetto moderno di voto) ⁽⁹³⁾. L'aspetto determinante è il *consenso* del popolo, che, ancora una volta, non si riduce ad un'espressione formale di volontà, ma può consistere nei costumi, nelle consuetudini, nel riconoscersi all'interno di un *ethos* comune, nel sentirsi partecipi dello stesso gruppo e associazione, della sua natura e dei suoi interessi. Vincolati dal patto con Dio i rappresentanti sono soprattutto rappresentanti di quell'unico signore assoluto che è Dio e sono, come abbiamo visto, vincolati non dalle volontà dei singoli, ma dalle tavole del Decalogo, che indicano le prime regole fondamentali di comportamento, regole in ogni caso che non sono norme astratte che risolvano di volta in volta il problema dell'agire ⁽⁹⁴⁾. Tali leggi divine non sono disgiunte da una realtà complessiva che

⁽⁹²⁾ Infatti, se in alcuni casi si ha una espressione diversa per il sommo magistrato, di cui si dice (in *Pol A*, XV, p. 189 e in *Pol C*, XIX, 98) che *repraesentat personam totius regni et omnium subditorum*, e per gli efori, che (*Pol A*, XV, p.168 e *Pol C*, XIX, 18) sono detti *totum populum repraesentantes*, e dunque si trovano distinte le due espressioni, dense di significato, *populum repraesentare* e *personam populi repraesentare* o *gerere* (su cui ferma l'attenzione Hofmann), in altri casi (ad es. in *Pol C*, XVIII, 26), le due espressioni sono avvicinate e attribuite insieme a amministratori e rettori (è tuttavia da ricordare che ci troviamo qui nella parte del capitolo che tratta degli amministratori in genere, prima della distinzione delle due specie degli efori e del sommo magistrato).

⁽⁹³⁾ Anche se, già in *Pol A*, XIV, p. 140, l'elezione è una delle modalità di costituzione degli efori, non è però l'unica né è determinante. In ogni caso non si tratta di voto espresso da tutti gli individui dell'associazione.

⁽⁹⁴⁾ Per questa idea della rappresentanza che non è rappresentanza delle volontà degli uomini, ma innanzitutto di Dio, di cui gli amministratori sono ministri, cfr. Winters, *Quelle*, p. 236.

caratterizza la società degli uomini — le leggi naturali, il buon diritto antico, gli *exempla* illustri, il problema, proprio della filosofia pratica, del bene e del giusto — realtà che non dipende dalla volontà del rappresentante né da quella dei rappresentati, e all'interno della quale si dà l'agire concreto degli uomini.

Non è la volontà dei singoli uomini a costituire il fondamento della rappresentanza, nel qual caso — in quello cioè in cui la scomparsa del *cosmos* sopra indicato è accompagnata dall'affermazione della volontà come unico fondamento dell'azione — occorrerebbe certo, per la legittimità del rappresentante ⁽⁹⁵⁾, l'espressione della volontà dei singoli che danno un mandato, un incarico, che fondano l'autorità. Ma nel contesto di cui ci occupiamo non c'è un ruolo politico dei singoli *in quanto tali*, cioè intesi nell'autonomia dell'espressione della loro volontà, sciolta dai rapporti nei quali concretamente vivono. La rappresentanza degli efori ha lo scopo di rendere presenti nell'organo più alto del regno le parti costituenti la repubblica, i membri del regno. Non si tratta, come nella rappresentanza moderna, di produrre in modo rappresentativo l'unità politica, di esprimere l'unità del popolo che non c'è prima della rappresentazione, ma di rendere presenti e attive nel collegio delle realtà esistenti, quelle diverse dei membri che formano la repubblica, che nella *Politica* apparirà essere una consociazione di consociazioni. La costituzione degli efori, avvenga questa per elezione oppure no, richiede il consenso e la partecipazione del popolo nelle diverse cerchie in cui è diviso e organizzato ⁽⁹⁶⁾. Sono i diversi membri del regno ad essere rappresentati. La rappresentanza degli efori ha allora il significato della presenza di queste parti del popolo attraverso l'azione del rappresentante: sono i membri stessi che partecipano, con la loro realtà, dignità e bisogni, alla vita comune della *respublica*. Perciò l'affidamento originario che gli efori hanno della cura della repubblica, fa sì che tutto il popolo, nelle sue parti, sia partecipe delle loro azioni,

⁽⁹⁵⁾ In questo caso ci troviamo di fronte al concetto — tutto moderno — della legittimazione del potere e dunque dell'azione del rappresentante, che avviene attraverso l'atto di volontà e di autorizzazione da parte di tutti gli individui, i quali si sottomettono al comando politico proprio sulla base della loro uguaglianza (cfr. su ciò H. HOFMANN, *Legitimation und Rechtsgeltung*, Duncker & Humblot, Berlin, 1977, sp. pp. 13 ss.). Per le implicazioni teoretiche del concetto di rappresentanza e per la discussione della bibliografia relativa, rimando al mio *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, FrancoAngeli, Milano 2003 (ora in <https://concpolpd.bypotheses.org/>).

⁽⁹⁶⁾ Cfr. ad es. *Pol A*, XIV, p. 142.

sia considerato fare ciò che essi fanno ⁽⁹⁷⁾. È un legame oggettivo, una stessa appartenenza, e non la volontaria espressione di un mandato che sta alla base della rappresentanza degli efori, la quale appare, perciò, diversa da quella del sommo magistrato e non ad essa omogenea, come sarebbe se la si considerasse solamente *precedente* a quella del Magistrato. In questa direzione vanno le interpretazioni che, non distinguendo nettamente la funzione degli efori da quella di colui che governa, ritengono che ci sia un primo affidamento di *potestas* da parte del popolo agli efori, i quali a loro volta l'affiderebbero al sommo magistrato. In realtà mentre l'agire degli efori viene inteso come l'agire del popolo, il sommo magistrato *governa il popolo, ma non è il popolo*: le sue azioni sono sue e non del popolo, e si trova sempre di fronte la collaborazione e il controllo del popolo attraverso l'organo collegiale degli efori ⁽⁹⁸⁾.

Si può del resto comprendere che, essendo il popolo una realtà complessa costituita di parti, di diverse associazioni, che a loro volta si associano insieme in un intero, esso si esprima non attraverso una volontà singola, ma solo attraverso una forma collegiale, in cui le diverse parti sono presenti e partecipi. L'idea che Marsilio da Padova intende riprendere da Aristotele, che il tutto è superiore alle parti, e molti uomini vedono meglio di uno solo, idea che serve a Marsilio per attribuire la potestà di fare leggi all'intero corpo dei cittadini, o meglio alla sua *valencior pars* ⁽⁹⁹⁾, sembra qui rivivere adattandosi ad una realtà come quella cetuale della Germania del primo Seicento, realtà su cui

⁽⁹⁷⁾ Così in *Pol A*, XIV, p. 139: "Hisce ephoris populus se credidit, suasque actiones omnes in eos transtulit, ita ut quod hi faciunt, totus populus facere videatur".

⁽⁹⁸⁾ Perciò non condivido su questo punto la tesi del rilevante lavoro di TH. HÜGLIN, *Sozialer Föderalismus. Die politische Theorie des Johannes Althusius*, De Gruyter, Berlin - New York, 1991, che ravvisa nella politica di Althusius un'unica struttura di rappresentanza, mediante la quale il potere è organizzato ed esercitato dal basso (per la discussione dell'interpretazione di Hüglin rimando alla mia nota, *Althusius e l'idea federalista*, «Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 21 (1992), pp. 611-622).

⁽⁹⁹⁾ Cfr. MARSILIO DA PADOVA, *Defensor pacis. Diccio prima*, cap. XI-XIV. È da ricordare che anche in Marsilio noi ci troviamo di fronte a una realtà politica complessa e ad una nozione di *universitas civium*, che non coincide certo con quella della totalità dei cittadini propria del moderno concetto di democrazia, ma ha piuttosto a che fare con una realtà corporata, dove la *valencior pars vale per il tutto*, ma per *un tutto composto di parti differenti* (in tale espressione il termine *parte* ha un significato diverso, a seconda che venga usato per le parti del tutto, della città, o invece per quella *valencior pars*, che non è una parte tra le altre, ma appunto vale per il tutto, in quanto è composta da coloro che per stato, qualità e capacità, appartenendo alle diverse parti della città, appunto le esprimono e le fanno partecipare all'attività comune).

Althusius appunto riflette ⁽¹⁰⁰⁾, che è assai diversa da quella della *polis* greca.

Il popolo, come intero plurale, si manifesta allora sempre mediante l'organo collegiale, che a tutti i livelli associativi si mostrerà, nella successiva *Politica, superiore* a colui che governa e dirige l'associazione, il quale ha tuttavia, proprio per il compito che gli è stato affidato, una *potestas* nei confronti della quale i membri della associazione sono sottoposti. Ciò è espresso nella *Disputatio* in relazione al suo oggetto, cioè il regno. A questo livello sono gli efori superiori al sommo magistrato; non in quanto singoli, ma nella loro collegialità, dal momento che in questo modo si esprime quel popolo che detiene gli *jura majestatis* ⁽¹⁰¹⁾. È da tenere ben presente che la superiorità del popolo si esprime nella forma rappresentativa del collegio e non nella funzione di guida, di capo, che è pure necessaria perché ci sia repubblica. Non è attraverso la figura di colui che governa, anche nel caso in cui si pensi a un governo del popolo — secondo l'antica formula delle tre forme di governo, monarchica, aristocratica e democratica — che si manifesta la *majestas* del popolo, la sua superiorità e la partecipazione di tutte le parti della repubblica alla cosa pubblica, quanto piuttosto attraverso l'organo conciliare, che consiglia, partecipa, controlla ⁽¹⁰²⁾.

⁽¹⁰⁰⁾ Come nel pensiero greco il sapere politico di Althusius non si configura come una costruzione teorica, la cui razionalità è risolta in sé stessa ed è tanto più rigorosa quanto più astrae dall'esperienza — un sapere che si ispira alla geometria, come appare in Hobbes — ma piuttosto come una riflessione sull'esperienza e sul problema che la realtà della società ci pone.

⁽¹⁰¹⁾ Da quanto è stato detto ben si comprende che tale *majestas* del popolo non ha niente a che vedere con la moderna sovranità popolare — alla cui origine sta il concetto moderno di sovranità quale si presenta con Hobbes — e con la assolutezza della volontà su cui questa si basa. Non sembrano perciò accettabili quelle interpretazioni che ravvisano in Althusius un precursore di Rousseau, a partire da quelle, che hanno diversi accenti e sfumature, di GIERKE (*Althusius* cit.), VAUGHAN (*The political writings of Jean Rousseau*, Cambridge University Press, Cambridge, 1915) e DERATHÉ (*Jean Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin Paris 1988², ora in tr. it., Il Mulino, Bologna, 1993). In rapporto a tale modo di vedere è da affermare che solo azzerando il contesto in cui sono pensati da Althusius il popolo e la sua *majestas*, può nascere il concetto moderno di sovranità, che sta, nonostante il richiamo agli antichi, al centro della costruzione teorica del *Contrat social* di Rousseau.

⁽¹⁰²⁾ Per questo non è la democrazia come *forma di governo* che risolve il problema della presenza e della vita politica del popolo, perché la forma di governo, anche quando è democratica, rimane sempre in mano a pochi: anche in questo caso è la presenza del popolo mediante gli organi collegiali a garantire la partecipazione dei diversi membri del popolo e il controllo dell'azione di governo (in questa concezione il *popolo partecipa, non governa*).

Proprio in quanto il popolo è costituito di parti, ma nello stesso tempo è anche un intero, e ha un sommo magistrato — principe, re, imperatore — che lo guida, gli efori si dividono in generali, a cui è affidata la cura e l'ispezione dell'intero regno e di tutte le sue provincie, e in speciali, che hanno la cura di singole provincie e territori (tesi LV e LVI). È già qui evidente il caso prospettato sopra, di efori cioè, che nel loro territorio hanno la funzione del governo. Non è in questa funzione di governanti che essi manifestano il popolo — infatti in quanto tali, come si vedrà nella *Politica*, essi pure hanno di fronte a loro organi collegiali di aiuto consiglio e controllo, che rappresentano il popolo — ma in quella di membri dell'organo collegiale del regno, che istituisce, coadiuva e controlla il sommo magistrato. Questa loro partecipazione viene a costituire una mediazione necessaria anche per i loro territori e per gli uomini e i gruppi che in essi vivono, infatti, i membri e le parti del regno sono *membri* e *parti*, e cioè sono tali solo nell'intero del regno, che essi costituiscono. In ciò si può ravvisare la concezione *federalistica* di Althusius, nella quale i singoli uomini sviluppano la loro politicità, a seconda del loro *status*, nelle associazioni in cui vivono e queste associazioni sono soggetti politici, ma non indipendenti e *sovrani*, bensì membri di un intero che comporta per essi uno sforzo continuo di unificazione e mediazione, in cui non è ravvisabile l'unità che caratterizza la *forma politica* dello Stato moderno. È proprio per tale pluralità e per le differenze che caratterizzano tale diversità che è necessario il riferimento ad *unum*, ad una persona che coordina e governa: ciò avviene nel regno, ma anche ad ogni livello della realtà consociativa.

La superiorità collegiale degli efori — e mediante essi del popolo — non si esprime dunque nel comando politico, che è invece attribuito al sommo magistrato, nei confronti del quale i singoli membri del regno e dunque anche i singoli efori sono sudditi. Essa si esprime piuttosto in una funzione di giudizio e di controllo che risulta chiaramente nel caso limite della tirannide, categoria politica consolidata da una lunga tradizione di pensiero che ha le sue radici nell'antichità.

Perciò Althusius sostiene una costituzione mista, in cui l'elemento monarchico del Magistrato, quello aristocratico degli efori e quello democratico del popolo sono tutti necessari. Ben diversa appare la concezione del Tolosano, che ravvisa (*De Republica*, lib. IX, cap. I, num. 14) la *suprema potestas* come pertinente al popolo nel caso dell'*imperium* democratico; in Althusius invece la *summa potestas* e gli *jura majestatis* sono di proprietà del popolo intero, qualsiasi sia la forma di governo della repubblica.

7. *Il tiranno e il diritto di resistenza.*

Il tema della tirannide, come è abitudine della trattatistica del tempo, occupa gran parte delle tesi del *De regno* (LVII-LXXV), e viene a coprire quasi interamente lo spazio dedicato alle funzioni degli efori, in quanto è emblematico sia del rapporto che essi hanno con il sommo magistrato, sia del significato che ha il loro rappresentare quel popolo nel quale risiede la *majestas*. Dalla costituzione del regno o *respublica* e dalla funzione che in questa costituzione riveste il patto prende il suo significato nella *Disputatio* il diritto e dovere di resistenza, che si esprime nella opposizione al tiranno. Occorre tuttavia innanzitutto ricordare che ci troviamo nell'ambito di un modo di rapportarsi al problema politico che comporta la possibilità di parlare di "tiranno", in quanto è legato all'idea di un ordine complessivo, divino, naturale, morale e giuridico, che va al di là della volontà degli uomini, e all'idea di un bene comune e di una giustizia che non sono pensabili mediante un rapporto formale di comando-obbedienza. Alla luce di tale superiore concetto di giustizia è non solo concesso, ma imposto il giudizio sulla virtù e sul contenuto delle azioni e delle scelte di colui che governa, e sul suo rispetto delle leggi e dei soggetti politici che costituiscono quella realtà comune che è la *res publica, res populi*.

È significativo che, nel momento in cui si rompe questa lunga tradizione, che affonda le sue radici fin nell'antichità, e si tende a costruire una forma che instauri e garantisca l'ordine al di là dei diversi giudizi che i singoli uomini possono avere sul bene e sul giusto e al di là del giudizio sul contenuto della legge, che è ormai intesa come comando di colui che è legittimato ad esercitare il potere, cada, assieme al diritto di resistenza, anche la possibilità di parlare in senso proprio di "tiranno". Tirannia non è più una forma degenerata di costituzione, accanto a quella buona, la monarchia, ma il modo in cui i sudditi chiamano il sovrano quando l'esercizio del suo potere non è gradito: si tratta dunque di un'opinione soggettiva, che nessun significato ha per la razionalità e dunque la legittimità dell'ordine politico ⁽¹⁰³⁾. Per non

⁽¹⁰³⁾ Cfr. TH. HOBBS, *De cive*, ed. Molesworth, 1839-45, Vol II, III, 7, 2, pp. 236-237 (tr. it. a cura di T. Magri, Editori riuniti, Roma 1981, pp. 145-146). Consapevolezza della dimensione storica della nozione di tiranno e della sua non applicabilità in senso proprio alla forma politica moderna, nel momento in cui viene delineato un complesso e interessante spaccato sulle dottrine della tirannia nel Seicento tedesco, si ritrova in M. SCATTOLA, *Il concetto di tirannide nel pensiero politico tedesco della prima età moderna*, « Filosofia politica », 3/1996, pp. 391-420. Conseguentemente a questo approccio storico-concettuale,

incorrere in fraintendimenti, in questo caso assai frequenti, bisogna ricordare che l'*assolutezza* che caratterizza la sovranità moderna a partire da Hobbes non è qualcosa di contrario ai diritti dei singoli individui, ma piuttosto è il risultato di una costruzione logica, di una consequenzialità rigorosa, che si basa proprio su tali diritti e sulla volontà degli individui. Infatti, come si è già indicato, il potere del sovrano, e in seguito dei rappresentanti della sovranità del popolo, nasce da un patto che è, contemporaneamente, un processo di *autorizzazione, di costituzione dell'autorità*, quello secondo cui tutti si riconoscono *autori* di ciò che solo come *attore*, cioè rappresentante, colui che esercita la sovranità farà. Nel momento in cui è scomparso un *cosmos* e un ordine a cui è possibile riferirsi, questa volontà degli individui e il suo risultato, cioè la volontà generale espressa dall'attore pubblico, sono l'unico metro della razionalità e della legittimità della costituzione politica.

La tradizione politica che *nomina*, invece, il tiranno viene da lontano ed ha uno dei momenti rilevanti nella *Politica* di Aristotele, in cui la tirannia appare come una forma degenerata di costituzione. In essa le azioni di chi governa non sono più regolate dalle leggi ma condotte secondo l'arbitrio, non sono più indirizzate al bene comune, bensì al bene personale, e non esprimono più la natura del governo politico come governo di uomini liberi e uguali, ma si ispirano piuttosto al dominio dispotico che il padrone ha sui servi (¹⁰⁴). Nella *Disputatio* tale origine ha (in parte, come si vedrà) un suo rilievo, ma ciò a cui ci si riferisce subito è piuttosto la distinzione consolidata nel medioevo tra tiranno *ex defectu tituli* e tiranno *ex parte exercitii* (¹⁰⁵), tra colui cioè

la trattazione monografica del tema della tirannide, a cui è dedicato il numero della rivista, si ferma alle soglie dell'età moderna. Il lavoro di Scattola appare assai utile anche in relazione al tema del presente saggio.

(¹⁰⁴) Cfr. ad es. ARISTOTELE, *Politica*, III, 1279 a 17-22, e IV, 10. È importante notare, in relazione al contesto in cui il termine di tiranno ha il suo significato, il vincolo che deriva al re dalle leggi, che lo precedono e sono a lui superiori. Nella forma politica moderna invece il problema della sovranità, o del potere politico, trova la sua più alta espressione nella determinazione della legge: questa coincide infatti con il comando del sovrano, sia questo il sovrano rappresentante di Hobbes o siano invece i rappresentanti del popolo sovrano. Cade allora uno degli elementi fondamentali che permettevano di identificare come tirannica una forma di governo.

(¹⁰⁵) Tale distinzione è espressa da Bartolo di Sassoferatto, che è citato, ma anche da Tomaso (Su Bartolo si veda D. QUAGLIONI, *Politica e diritto nel Trecento italiano*, che contiene tra l'altro l'edizione critica del trattato "*De tyranno*", Olschki, Città di Castello 1983). Tra gli autori più vicini nel tempo sono citate qui ancora una volta le *Vindiciae*.

che è da considerarsi tiranno in quanto non ha titolo per governare — non avendone ricevuto l'incarico e avendo conquistato il regno con la forza e senza il consenso del popolo (tesi LX) —, e colui invece che, pur essendo stato legittimamente costituito magistrato, è da considerarsi tiranno a causa del modo in cui esercita l'*imperium* (tesi LXI). Diversi degli autori che si occupano della tirannide ravvisano proprio in questo secondo tipo di tirannide quello che pone maggiori problemi e difficoltà ⁽¹⁰⁶⁾. Infatti è a questo proposito che si mettono a fuoco problemi come quello del soggetto depositario della *majestas*, quello del significato del termine popolo e della sua capacità di agire, e quello del ruolo e dei modi della rappresentanza dell'organo consiliare.

Per quanto riguarda la pericolosità e il carattere eversivo delle tesi di Althusius e degli stessi monarcomachi, è da ricordare non solo il carattere mediato, istituzionale e non insurrezionale o popolare in senso moderno che ha il diritto di resistenza ⁽¹⁰⁷⁾, ma anche le cautele con cui questo è proposto. Come in de Bèze e Gregoire, viene infatti detto che il diritto di resistenza va esercitato quando la tirannide è nota, confermata, in quanto il tiranno insiste nel suo comportamento al di là di tutti gli avvertimenti e consigli fornitegli, e dopo che sono state tentate tutte le vie d'uscita. Tali cautele vanno nella direzione della preoccupazione che il rimedio non sia peggiore del male (t. LXII-LXV): queste preoccupazioni sono diffuse nella trattatistica ⁽¹⁰⁸⁾. Ma quello che è invece più importante sottolineare, a proposito della resistenza al tiranno come compito caratteristico e determinante della funzione degli efori, è il modo in cui è inteso l'assetto costituzionale del regno.

In relazione al problema qui posto del contesto storico in cui è significativo parlare di tiranno, è utile tener presente ancora gli autori a cui la *Disputatio* si riferisce. Se è facilmente comprensibile che siano citati i monarcomachi, e innanzitutto le *Vindiciae*, come pure Zacharias

⁽¹⁰⁶⁾ Questo è evidente nella *Disputatio* e anche nelle *Vindiciae* (*tertia quaestio*); ma è anche affermato esplicitamente in un altro scritto monarcomaco qui citato, cioè nel *De jure* di de Bèze (nell'ed. francese cit., p. 18), nel *De republica* di Gregoire (lib. XXVI, cap. VII, num. 7) e nello stesso BODIN, *De republica*, lib. II, cap. IV (tr. it. cit., p. 608).

⁽¹⁰⁷⁾ Per quanto riguarda la storia del diritto di resistenza si ricordi K. Wolzendorf, *Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre vom Widerstandsrechts des Volkes gegen rechtswidrige Ausübung der Staatsgewalt*, Breslau 1916, rist. Scientia Verlag, Aalen 1968, per quanto riguarda Calvino e i monarcomachi, pp. 95 ss., e Althusius, pp. 198 ss. Cfr. anche il volume collettaneo di A. KAUFMANN (Hrsg.) *Widerstandsrecht*, Darmstadt, 1972.

⁽¹⁰⁸⁾ Cfr. ad es. *Vindiciae, tertia quaestio* (tr. it. 156).

Ursinus, che accompagna gli scritti di carattere teologico e religioso con tesi audaci sulla resistenza armata al magistrato, e ancora il trattato di Egidio Bossi sul *Principe*, in buona parte dedicato all'azione contro il tiranno, oltre naturalmente al classico *De tyranno* di Bartolo di Sassoferrato, che costituisce per tutti una fonte fondamentale, potrebbe a prima vista sorprendere che, senza una critica, siano dedicate a Bodin lo stesso numero di citazioni che si hanno dell'opera monarcomaca apparsa sotto il nome di Junius Brutus. L'affermazione bodiniana della sovranità del principe e la stessa polemica contro tale *absoluta potestas* condotta da Althusius nella *Politica* non devono fare dimenticare che per Bodin il principe è soggetto non solo alle leggi divine e naturali, ma anche alle leggi fondamentali del regno, in quanto da queste dipende la struttura stessa del regno e dunque anche la sua corona. Egualmente la sua opposizione nei confronti della supremazia degli stati va per altro congiunta con l'impossibilità del principe di abolirli, come di alienare il territorio del regno. Perciò anche Bodin, nonostante la sua affermazione della sovranità del re, può ancora parlare di tirannia, descrivere le azioni contro le leggi naturali che differenziano le azioni del tiranno da quelle del re ⁽¹⁰⁹⁾, e inoltre riprendere la distinzione classica tra il tiranno che si impadronisce con la forza del regno e il principe che, dopo aver ottenuto legittimamente il regno, diventa, a causa del suo comportamento, tiranno. Nel primo caso Bodin afferma la liceità del tirannicidio; nel caso invece del principe legittimo che diventa tiranno Bodin ravvisa la resistenza armata come ammissibile là dove non ci sia vera monarchia, come nel caso di Roma quando la sovranità rimaneva nel popolo e nel senato, o nel caso dell'impero tedesco, che è considerato un principato aristocratico, nel quale la maestà imperiale appartiene agli stati.

È ben vero che Bodin tende a criticare l'uso che troppo spesso viene fatto del termine, per censurare il principe severo e anche crudele, il quale è in molti casi più utile alla repubblica di un principe mite e benevolo, la cui bontà, quando non è accompagnata da *prudenza* (che qui ormai va nella direzione del calcolo riguardante l'utilità della repubblica) e viene esercitata contro i malfattori, è assai perniciosa. Ed è soprattutto vero che le citazioni che si hanno nella *Disputatio* e che trovano riscontro nel testo di Bodin non comportano una concezione comune della politica tra i due autori. Basti pensare alla polemica che Althusius condurrà contro Bodin nel capitolo della *Politica* dedicato al

(109) Cfr. *De republica*, lib. II, cap. IV, citato appunto nella tesi LXI.

tiranno, proprio contro l'affermazione che resistenza non c'è nei confronti della vera monarchia ⁽¹¹⁰⁾: tale affermazione infatti va contro il modo in cui Althusius intende la *potestas* e l'azione di governo del sommo magistrato, contro il modo di intendere la necessità e la rappresentanza degli efori, contro la stessa idea che una *assoluta potestas* contraddica la natura dell'uomo e della convivenza nella società, contro il modo di intendere la costituzione della repubblica: in definitiva contro il modo di intendere la politica. Tuttavia le citazioni della *Disputatio* mostrano che in Bodin esiste ancora un contesto in cui è possibile parlare di tiranno: il passo decisivo nei confronti della scienza politica e della sovranità moderna non è ancora stato compiuto ⁽¹¹¹⁾.

Come si è detto, il modo in cui è trattata la tirannide nella *Disputatio* è legato alla struttura della repubblica: è una appendice della dottrina del patto nella sua globalità, che include anche il patto con Dio e il fine di una vita giusta e pia. Infatti tutte le ragioni che motivano il diritto-dovere di resistenza nei confronti del tiranno ⁽¹¹²⁾ si basano sul patto e sulla sua natura. Ciò è esplicitamente affermato nella tesi LXIX, dove ci si riferisce all'obbligazione propria del Magistrato a causa del patto, che è determinata non solo dalle leggi fondamentali e dalle condizioni espresse nel patto stesso, ma anche dall'impegno (per il quale, ancora una volta non è la volontà fondante) a governare in modo "giusto e pio". A questo proposito si ricorda la clausola, già espressa, che l'obbligazione del popolo all'obbedienza è condizionata da questo comportamento pio e giusto del principe, al di là del fatto che questa condizione sia espressa o meno e al di fuori della fissazione in norme formali di questo buon comportamento ⁽¹¹³⁾. La seconda ragione consiste in un corollario di questa prima: infatti, esistendo questa

⁽¹¹⁰⁾ *Pol C*, XXXVIII, 73 e 124-125, ma già questa polemica è presente in *Pol A*, XIV, p. 163.

⁽¹¹¹⁾ Tema troppo impegnativo questo per poter essere qui affrontato. Schematicamente direi che per il compimento del passo decisivo non è ancora sufficiente l'idea di un potere supremo che in quanto tale non ha controlli e si concentra empiricamente in una persona: questa infatti ha ancora molte cose attorno a sé e sopra di sé. È necessario che tale potere del sovrano si basi sulla funzione fondante della volontà degli individui e sia inteso come *il potere e l'azione di tutti*: è questo l'intreccio di sovranità e rappresentanza che caratterizza la *forma politica moderna*. Solo allora il sovrano rappresentante non avrà più nessuno attorno a sé, né al suo livello pubblico, né al livello inferiore: i sudditi, come privati, sono l'altra faccia del suo potere, che consiste nel loro agire politicamente attraverso di lui.

⁽¹¹²⁾ Ragioni che sono puntualmente riprese in *Pol A* (cfr. nota 9).

⁽¹¹³⁾ Cfr. la tesi XLIV.

obbligazione, non è pensabile che il sommo magistrato possa *impune-mente* andare al di là del mandato ricevuto e della *potestas* che caratterizza il suo *imperium*. La terza ribadisce il carattere del patto civile, che si costituisce appunto all'interno del patto con Dio, il quale è il vero signore a cui Magistrato e popolo devono obbedienza. Viene in questo modo esplicitamente ribadito che il patto non è un mero *contratto*: non solo non c'è scambio e si esprime promessa e fiducia nel futuro, ma anche con il patto, come è evidente nella teologia del *foedus*, si accetta una realtà, che non è solo religiosa, bensì riguarda un'*eticità complessiva* (espressione che vuole indicare sia l'aspetto oggettivo dei rapporti costituenti la realtà dei costumi e delle consuetudini, sia quello soggettivo del comportamento) la quale non dipende dalla mera volontà dei contraenti, non è prodotta da loro. Ciò vale anche per il secondo patto civile, che pur contiene regole e condizioni proprie di un contratto, e che successivamente sarà chiamato *contractus mandati*: anche questo infatti implica le leggi del Decalogo e un comportamento eticamente determinato ⁽¹¹⁴⁾.

Di particolare interesse per intendere lo specifico della concezione althusiana è la quarta ragione (tesi LXXII), nella quale si avvicina l'obbligazione che si contrae nei confronti del sommo magistrato a quella che si ha nell'ambito dell'*oikos*, dicendo che non è maggiore l'obbligazione esistente tra il popolo e il sommo magistrato di quella che si ha nell'ambito domestico. Due sono gli aspetti rilevanti di questa

⁽¹¹⁴⁾ Questo rapporto con Dio, quale fondamento ultimo dell'autorità dei magistrati, è ben evidente anche in Zacharias Ursinus, tenuto molto presente nelle tesi della *Disputatio* relative alla tirannide. Costui infatti nelle sue esercitazioni accademiche (*Exercitationum liber secundus*, Neustadii Palatinorum, Matthaeus Harnisch, 1590, pp. 861-867) tra le ragioni addotte a giustificazione della risposta positiva alla questione posta sul diritto di uso delle armi da parte dei magistrati inferiori contro la tirannide del magistrato superiore, ricorda che entrambi, sia i magistrati minori che quello superiore, sono ministri di Dio, e hanno il compito di difendere il popolo oltre che la vera religione. In tutto il ragionamento di Ursinus si può riscontrare l'attribuzione di una funzione omogenea ai magistrati inferiori e a quelli superiori; il magistrato inferiore è infatti chiamato, in rapporto a quello superiore *socius gubernationis et custodiendae iustitiae*. Si ricorda tuttavia che i magistrati inferiori stanno alla base della costituzione del magistrato superiore e perciò possono anche destituirlo. La terza *ratio* addotta a giustificazione della resistenza armata così recita: "Per quos a Deo constituuntur magistratus, per eosdem tolli possunt, si non desistant grassari contra Deum. Constituuntur autem vel per populi consensum, vel per Senatum, vel per Electores, vel per alios magistratus" (p. 862). È qui significativo che pur essendo evidenziata la funzione costitutiva dei magistrati inferiori che eleggono il superiore, funzione che comporta anche la possibilità della resistenza e della destituzione, tuttavia essa è intesa come un tramite (*per quos*) di una investitura di *potestas* che trova il suo fondamento in Dio.

comparazione. Il primo consiste nel fatto che qui Althusius si distacca dalla tradizione politica aristotelica che distingue nettamente il *dominium* che si esercita nell'ambito dell'*oikos* dall'*imperium* politico ⁽¹¹⁵⁾. Tale posizione di Althusius troverà sviluppo nella tematica consociativa della *Politica*: non solo la famiglia e l'ambito dell'*oikos* avranno un loro spazio nella trattazione della *Politica*, ma nella terza edizione, in seguito ad un ampio dibattito apertosi su questo tema nei trattati di politica, spesso riferentisi con maggiore o minore fedeltà alla tradizione aristotelica, si dedicherà la fine di un capitolo alla giustificazione di tale inserimento della famiglia nella scienza o arte politica, contro tutti coloro che collocano la trattazione della famiglia nell'ambito dell'*oeconomica*: infatti se spetta all'*oeconomica* la *peritia administrandi familiam & rem domesticam*, come pure il problema dell'acquisizione dei beni necessari, spetta alla politica occuparsi del problema della simbiosi pia e giusta e del governo dell'associazione simbiotica: e la famiglia è appunto la prima di quelle associazioni, che, *in quanto tali*, sono oggetto della politica ⁽¹¹⁶⁾.

Il secondo aspetto è collegato a questo primo dell'appartenenza alla politica dell'ambito dell'associazione domestica. Si può cioè con sorpresa notare che già nella famiglia abbiamo un diritto di resistenza! Infatti anche ai membri della comunità domestica è rivendicato il diritto (e siamo all'interno di quello che sarà chiamato *jus symbioticum*) di opporsi al comportamento ingiusto di colui che esercita su loro l'*imperium* — ad esempio il padre sui figli o il marito sulla moglie — attraverso un crescendo che è descritto dai verbi *monere*, *cohibere*, *impedire*. Che la moglie abbia un "diritto di resistenza" nei confronti del marito ci può fare meglio comprendere il significato che ha la *superioritas* e il governo in Althusius. Paradossalmente è proprio il riconoscimento della differenza tra gli uomini — che comporta che alcuni, e non tutti, siano adatti alla guida e alla direzione dell'associazione — ad implicare un quadro di pensiero tale da rendere impossibile che tale rapporto di *governo* possa essere inteso nei modi di un rapporto formale di comando-obbedienza, secondo il significato della

⁽¹¹⁵⁾ Tale distinzione si ritrova anche nell'aristotelico JOHN CASE, citato anche nel *De regno* (cfr. *Sphaera civitatis; hoc est Reipublicae recte ac pie secundum leges administrandae ratio*, Francofurti 1589, p. 6).

⁽¹¹⁶⁾ Cfr. *Pol C*, III, 42. Su tale tema intervengono ad es. Keckermann e Arnisaues (cfr. il mio *Sulla genesi del moderno concetto di società civile* cit., p. 13; su Arnisaues e su queste politiche è da tener presente l'importante lavoro di H. DREITZEL, *Protestantische Aristotelismus und absoluter Staat*, Wiesbaden, Steiner Verlag, 1970).

moderna obbligazione politica. La soggezione di chi obbedisce si dà all'interno di un contesto che non annulla il giudizio sul contenuto delle azioni di chi governa da parte dei governati, i quali rimangono soggetti politici. Se è vero che l'obbedienza di coloro che sono sottoposti è legata alla funzione di colui che, ai vari livelli, esercita il governo, tuttavia tale funzione è essa stessa condizionata dalla realtà oggettiva di ciò che è *buono e giusto*, a cui deve sempre rapportarsi e a cui può e deve sempre essere richiamata, anche da parte degli inferiori e dei sottoposti. Tale realtà è superiore a chi governa e a chi è governato, e permette a quest'ultimo di mettere in questione la funzione di governo di colui che non la rispetta. A colui che è soggetto, proprio perché non possiede le qualità per governare e non ne ha l'autorità, resta tuttavia il *diritto* di ritrovarsi giudice di colui a cui è soggetto. Allora l'affermazione della disuguaglianza tra gli uomini non li rende totalmente soggetti ad altri, ma al contrario, è una via per affermare la loro dignità e la loro capacità di interagire, di partecipare ⁽¹¹⁷⁾.

Coerentemente con tutto ciò, la quinta ragione che sta a fondamento del diritto di resistenza consiste nel ricordare che colui che si comporta tirannicamente rompe il patto col popolo e perde di conseguenza la sua funzione e la sua *potestas*: dunque è lecito difendere la vita, i beni e il diritto del popolo contro la violenza di costui, che è diventato un semplice privato. Naturalmente tale diritto e dovere di resistenza spetta al popolo e a coloro che lo rappresentano, che qui, secondo una tradizione tipica del calvinismo ⁽¹¹⁸⁾, sono chiamati *efori*: a loro spetta la cura e la difesa del popolo. Ma allora si pone la domanda, ricorrente nella trattatistica sulla resistenza al tiranno, su quale sia la possibilità che hanno i "sudditi e i privati" di resistere al tiranno.

⁽¹¹⁷⁾ Tale capacità invece è persa quando, sulla base dell'uguaglianza, si fonda una sottomissione che è totale, in quanto è sottomissione alla propria volontà, la quale, mediante il processo di autorizzazione, fonda la sovranità del corpo politico. La negazione althusiana dell'uguaglianza non comporta quella dell'uguale dignità umana delle persone, che si manifesta proprio nella differenza. A questo proposito è interessante notare la distinzione che si ha in *Pol A*, V, p. 54 tra *aequalitas* e *aequabilitas*. Mentre l'*aequabilitas* produce concordia, lasciando ad ogni cittadino il suo diritto, la sua libertà e il suo onore, in ragione della sua dignità e del suo stato, al contrario l'*aequalitas*, eguagliando coloro che sono ineguali, produce *ataxia* e perturbazione.

⁽¹¹⁸⁾ Si ricordi l'affermazione di Calvino, al centro di molte polemiche relative al suo effettivo significato per il diritto di resistenza, sulla possibile esistenza di magistrati, chiamati appunto come a Sparta *efori*, ai quali spetterebbe la difesa del regno (*Christianae religionis Institutio*, Basileae, 1536, ad es. IV, 20, 23, 31).

In coerenza con il modo in cui è inteso il popolo che costituisce il regno, e in accordo con buona parte della trattatistica, la possibilità di resistenza attiva è negata ai privati, che non hanno costituito come singoli il regno e la *potestas* del sommo magistrato, e che non hanno il diritto di spada (¹¹⁹). Se ciò è conseguente alla costituzione del regno e del popolo, proprio per questo non vale per il tiranno che si è con la violenza impadronito del regno: la sua *potestas* infatti non si basa su nessun patto, e dunque egli non ha ricevuto nessuna autorità. In questo caso anche i singoli e privati hanno il diritto di resistere (tesi LXXV). Su questo punto Althusius si trova vicino lo stesso Bodin, che a differenza delle remore avanzate da qualche monarcomaco (¹²⁰), afferma che nel caso della conquista del regno con la forza, nemmeno l'atto di accettazione del popolo e degli stati è sufficiente a negare la liceità della resistenza armata, in quanto non ha valore un consenso ottenuto con la forza e con la minaccia (¹²¹).

La constatazione che si parli di privati e non si riconosca ai singoli il diritto di un'azione diretta contro il Magistrato che diventa tiranno

(¹¹⁹) Anche nelle *Vindiciae* si nega la possibilità di resistenza dei privati, ricordando che non hanno il diritto di spada e non sono tenuti a difendere la repubblica coloro che non possono nemmeno difendere sé stessi. Si ricorda inoltre che non sono i singoli a istituire il principe, ma lo è l'intero corpo (*Tertia quaestio*, p. 210, tr. it. cit., p. 169). Ursinus invece, pur ricordando che né Dio né le leggi hanno posto la spada in mano ai privati e perciò costoro non possono prendere le armi contro il tiranno (*Exercitationum*, p. 863) e devono obbedire senza atti di ribellione (num. 42, pp. 459 e ss.), tuttavia afferma che, quando il tiranno si comporta come un ladro e uno stupratore, è lecito ai singoli difendere la loro vita e quella dei loro congiunti (p. 864).

(¹²⁰) Nelle stesse *Vindiciae* si afferma che, nel caso in cui l'atto di forza con cui il tiranno si impadronisce del regno sia seguito dall'accettazione del popolo con la conseguente promessa di obbedienza, allora si ha un conferimento di titolo legittimo e perciò bisogna piegarsi al principe, anche se il popolo è stato soggiogato suo malgrado: naturalmente sempre se, per quanto riguarda l'esercizio del potere così acquisito, il suo governo è giusto e privo di tirannia (*Tertia quaestio*, p. 187, tr. it., p. 52). Tale ragionamento è accompagnato dall'annotazione, di sapore realistico, che altrimenti non ci sarebbe regno la cui giurisdizione non potesse essere messa in discussione.

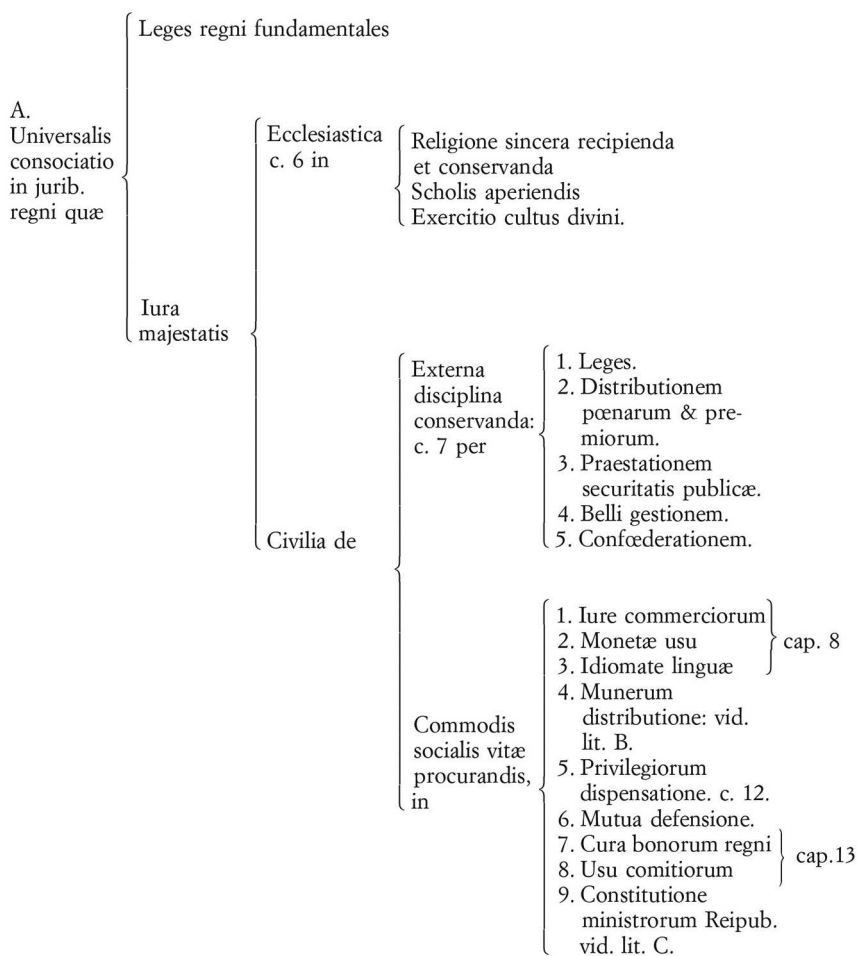
(¹²¹) Cfr. BODIN, *De republica*, lib. II, cap. V. È da ricordare che Bodin, anche nel caso del tiranno che legittimamente ha ottenuto il regno, se pone per i sudditi le questioni sopra ricordate, riconosce tuttavia nobile impresa quella di un principe straniero che prende le armi contro un tiranno. Questa idea della liceità di un principe straniero ad intervenire contro il tiranno che opprime il popolo a causa della religione, è affermata in Germania anche da Zacharias Ursinus (« Responsio, quod recte faciant pii Principes, iuvantes cum possunt, etiam alienos subditos, ipsorum opem implorantes, in defensione contra tyrannidem, quae in ipsos propter religionem veram exercetur », in *Exercitationum liber secundus*, num. 47, pp. 170-172).

non deve condurre ad una errata conclusione, quella cioè della separazione di pubblico e privato, separazione nella quale il pubblico rivendica a sé il termine di politico: in tal senso solo i rappresentanti sarebbero soggetti politici, mentre i singoli individui avrebbero per sé uno spazio garantito, ma appunto *privato*, con il senso negativo e privativo che accompagna questo termine. Gli efori non sono un organo rappresentativo moderno, che solo può sovranamente decidere e agire; essi rappresentano piuttosto le diverse realtà che sono presenti nel regno, realtà nelle quali i singoli hanno la loro dimensione politica. Gli efori non sono separati da tali realtà, non ne *decidono* la volontà. È allora significativo, per intendere il senso della *partecipazione* connotante la politicità che si esprime nel *De regno*, il richiamo alla necessità, che gli efori o ottimati nel caso di tirannide “*regni concilium indicant, & generalem omnium ordinum populi conventum cogant*” (tesi LXIII).

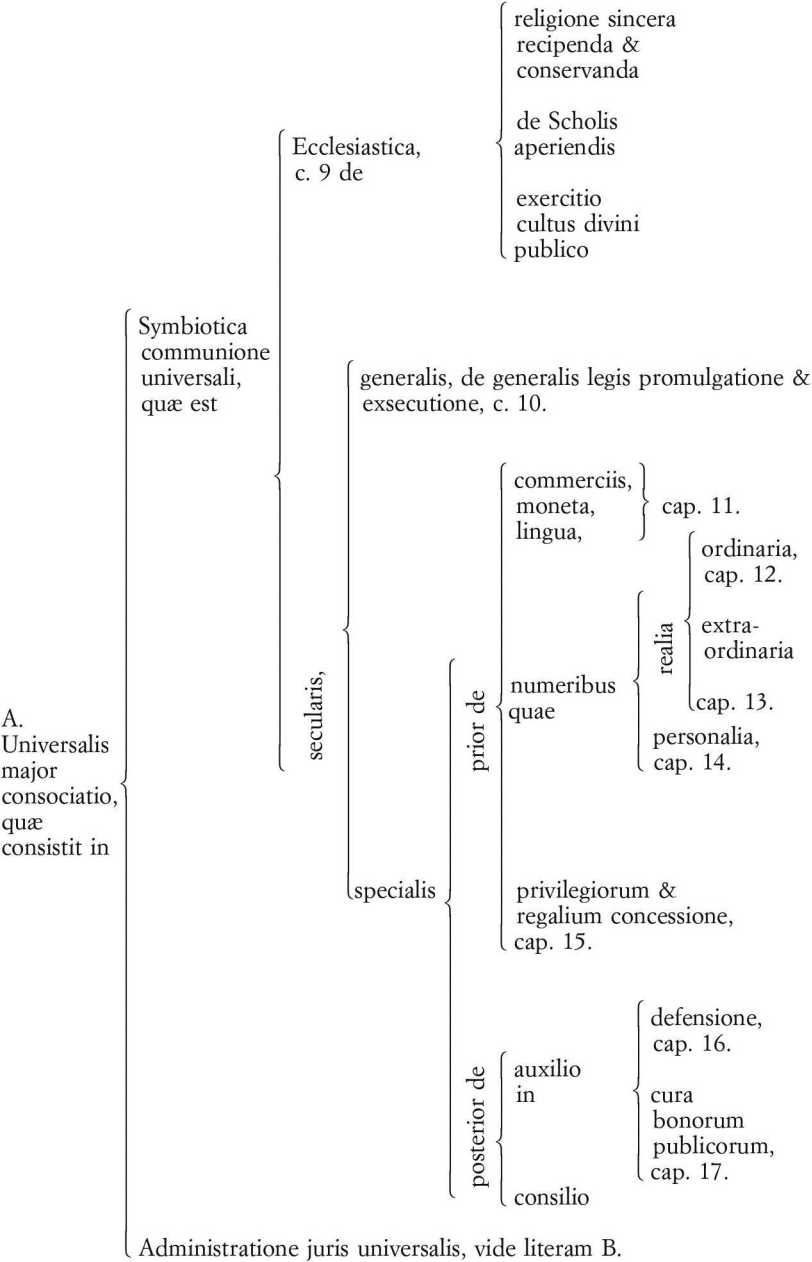
Appendice.

Si riproducono qui due tavole, rispettivamente della *Tabula artis politicæ* di Pol A, e dello *Schema politicæ* di Pol C, relative agli *jura majestatis* (cfr. note 52 e 59).

[POL A]



[POL C]



ALLE ORIGINI DEL MODERNO CONCETTO DI SOCIETÀ CIVILE

1. *La societas civilis nella prima età moderna.*

Nella direzione di un lavoro teso a ricostruire la storia dei concetti politici fondamentali ben si intende che quello di “società” riveste una particolare rilevanza, in quanto costituisce l’ambito in cui i rapporti tra gli uomini vengono a prendere un loro significato determinato. Quando oggi si usa comunemente il termine di *società* o *società civile*, si intende riferirsi ad una realtà oggettiva che comprenderebbe i molteplici rapporti tra gli uomini, di vario tipo, economico, culturale, religioso, rapporti nei quali i singoli individui si muoverebbero liberamente al di là dei vincoli di un precostituito *status*. In ogni caso si intende indicare una rete di relazioni che non sono *politiche*: per *società civile* si intende dunque una realtà che si distingue e si contrappone a quella di Stato, di cui costituisce il fondamento e il fine. Un tale concetto non è certo universale e valido per tutti i tempi, ma è un tipico prodotto del pensiero moderno: più precisamente viene ad articolarsi tra la fine del Settecento e l’inizio dell’Ottocento ⁽¹⁾.

Presupposto per un tale significato dei termini e per la loro distinzione è il concetto di società, come forma regolare e razionale dei rapporti umani, che è elaborato nelle origini della scienza politica moderna. In questa, e cioè nell’ambito del diritto naturale, non è conveniente parlare di “società” come contrapposta al politico, e

⁽¹⁾ Cfr. il classico saggio di O. BRUNNER, *Il problema di una storia costituzionale europea*, in *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, tr. it a cura di P. Schiera, Vita e Pensiero, Milano, 1970, pp. 21-50, e la voce *Gesellschaft (bürgerliche)* di M. RIEDEL nei *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. O. Brunner, W. Conze, R Koselleck, Klett Cotta, Stuttgart 1972-1992 (d’ora in poi *GG* o *Lexikon*), vol. II, pp. 719-800.

Orig. *Sulla genesi del moderno concetto di società: la “consociatio” in Althusius e la “socialitas” in Pufendorf*, in « *Filosofia politica* », 1/1996, pp. 5-31.

neppure di “Stato” in senso proprio ⁽²⁾, nozione che richiede il rapporto con una realtà *altra*, che sta alla sua base, e alla quale essa è relativa: ragione per cui i due termini, nella accezione sopra ricordata sono necessariamente vicendevolmente collegati. *Societas civilis* ha qui piuttosto il senso dell’insieme dei rapporti tra gli uomini che sono resi possibili da quell’elemento dell’obbligazione politica, dell’*imperium* o della sovranità in senso moderno, che è il prodotto di una costruzione razionale e che rende possibile e giusta la convivenza tra gli uomini.

In rapporto a questo concetto prodotto dalla scienza politica moderna, ci si può interrogare su quali siano i modi della sua formazione, gli elementi che sono in esso costitutivi e i presupposti teorici che lo rendono possibile; infine ci si può chiedere se non si delinei in questa scienza politica moderna un contesto teorico così radicalmente diverso da quello della tradizione di pensiero precedente da rendere gli strumenti concettuali che in esso si formano — che stanno ancora alla base del nostro modo di pensare — inadeguati alla comprensione del modo di intendere la società e la politica che si sono avuti nel corso di molti secoli. All’interno di una tale problematica è significativo fermare la riflessione su due figure del pensiero tedesco, Althusius e Pufendorf, che, nel loro confronto, appaiono particolarmente rilevanti, non solo per la ricostruzione della storia del pensiero politico europeo, ma anche per la comprensione della stessa logica che i concetti moderni vengono ad assumere, cioè del modo in cui essi funzionano nel loro rapporto reciproco all’interno della teoria. A tema è dunque la concezione della *societas civilis*, in un momento delicato e importante di mutamento concettuale, quale è quello che va dal primo ventennio del Seicento, in cui si moltiplicano e si diffondono i trattati sistematici dedicati alla politica, alla seconda metà del secolo, in cui si assiste alla nascita della *scienza* del diritto naturale, che costituirà il nuovo modo di intendere e fondare la pace e l’ordine tra gli uomini.

(2) L’uso corrente nelle traduzioni e negli studi critici, del termine “Stato” a proposito del *Commonwealth* di Hobbes (mentre il termine è nel *Leviatano* pressoché inesistente), porta al rischio, facilmente verificabile, di affrontare il pensiero hobbesiano mediante categorie come quelle di “statalismo” o di “totalitarismo”, che richiedono il passaggio attraverso processi teorici e reali che si avranno solo nell’Ottocento e tradiscono la logica del ragionamento hobbesiano. È tuttavia da ricordare che proprio nel pensiero hobbesiano sono state ravvisate le condizioni teoriche per quella contrapposizione tra interno ed esterno, pubblico e privato, sulla base della quale si giungerà alla distinzione di società civile e Stato (mi riferisco alla nota tesi di *Kritik und Krise* di R. Koselleck, assai diffuso anche in Italia grazie alla tr. it. a cura di P. Schiera, *Critica illuministica e crisi della società borghese*, Il Mulino, Bologna, 1972).

Molteplici sono i motivi di interesse per una tale riflessione. Innanzitutto è da ricordare che la *Politica* di Althusius è un'opera assai significativa all'interno di tutto un movimento di pensiero che dedica alla definizione e alla trattazione della politica un particolare interesse. C'è in questi anni la consapevolezza di trovarsi di fronte a un'impresa nuova, che intende andare al di là delle precedenti trattazioni della materia politica, che risultavano legate all'intento della formazione del principe o intrecciate con argomentazioni di altro tipo, quali quelle giuridiche o teologiche ⁽³⁾. La prima metà del Seicento offre un ampio materiale, in buona parte ancora da sondare, per la ricostruzione della dottrina politica e della trasformazione del modo di intenderla che si ha nella prima età moderna. Quella di Althusius è una delle diverse trattazioni che nascono nell'ambito del calvinismo, e forse non è nemmeno quella che ha avuto maggiore diffusione e influenza. L'importanza ad essa dedicata, a partire dal celebre lavoro di Otto von Guericke, potrebbe sembrare ingiustificata qualora si sia attenti solo al suo contesto storico; in realtà essa emerge tra le altre non solo per la profondità e nitidezza del pensiero, ma anche e soprattutto per la complessità *costituzionale* che in essa si ritrova, intendendo il termine non nel significato formale moderno, ma in quello etimologico del complesso delle realtà associative che è oggetto della politica.

Pufendorf, da parte sua, viene a costituire un importante punto di passaggio e di diffusione del nuovo pensiero giusnaturalistico nel mondo tedesco, e risulta alla base della stessa posizione di Thomasius,

⁽³⁾ Si veda la *Prefatio* alla prima edizione della *Politica methodice digesta, et exemplis sacris et profanis illustrata*, Herbornae Nassoviorum, ex officina Christophori Corvini 1603, a proposito del modo aforismatico e non sistematico delle trattazioni precedenti, opera di filosofi, giuristi e teologi (p. 2) e dell'impresa nuova e difficile a cui egli si accinge nella trattazione della politica. Nella prefazione alla III edizione, più che la convinzione della novità dell'impresa, emerge il problema della specificità della sua trattazione della politica in rapporto alle diverse opere apparse tra il 1603 e il 1614, tra le quali possiamo ricordare quelle di Casmann (del 1603), Arnisaeus, von Hoen, Keckermann, Bornitz, Kirkner, Timpler, alcune delle quali sono citate e criticate all'interno dell'opera (una vasta e approfondita presentazione dei sistemi politici del primo Seicento in Germania si trova ora in M. SCATTOLA, *Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della disciplina politica nell'età moderna*, FrancoAngeli, Milano 2003). Alla determinazione del significato specifico della politica concorrono le precisazioni relative alle citazioni delle Scritture e dei precetti del Decalogo, come l'affermazione della necessità di tenere conto nella trattazione della politica dei *diritti di maestà* presenti nella Prefazione alla II e III edizione della *Politica* (cfr. la III ed. Herborn 1614, ristampa anastatica, Scientia Verlag, Aalen, 1981; ma si veda ora J. ALTHUSIUS, *La politica. Elaborata organicamente con metodo e illustrata con esempi sacri e profani*, a cura di C. Malandrino, Claudiana, Torino, 2009).

che eserciterà una notevole influenza. Tanto più è significativa la sua versione del pensiero giusnaturalistico e del fondamento del potere politico nel contratto sociale, quanto più il pensiero di Hobbes, nella crudezza della sua formulazione, appare alla quasi totalità dei pensatori successivi come inaccettabile. La logica che nasce nello scenario contrattualistico quale è concepito da Hobbes, soprattutto per quanto riguarda il nesso sovranità-rappresentanza, condiziona, al di là di ogni intenzione e spesso della stessa consapevolezza, lo sviluppo del pensiero successivo, e sta alla base anche dell'affanno che questo ha per riuscire a staccarsi dall'assolutismo, pessimismo, e individualismo, che sembrano scelte teoriche contingenti di Hobbes e di cui si cerca di negare l'indispensabilità ai fini del compito — accettato invece come comune — di deduzione razionale della *forma della società*. Uno dei tramiti per la diffusione della nuova *scienza* politica è costituita dal pensiero di Pufendorf, che è apparso privo di quella radicalità e di quegli elementi negativi che caratterizzano il pensiero del *Leviatano* ⁽⁴⁾, e dunque più accettabile, a causa del quadro non conflittuale che caratterizza lo stato di natura, della dottrina degli enti morali, della scansione relativa ai vari atti con cui si costituisce il patto, scansione che tende a introdurre possibilità e modalità per risolvere quel problema, difficilissimo nell'ambito del giusnaturalismo, che è costituito dal *controllo del potere*. Tuttavia è attorno alla questione della forma politica e dunque del moderno concetto di sovranità che ruota anche il suo pensiero, che funziona perciò sostanzialmente nella direzione della diffusione, più che della trasformazione, di quel contesto di concetti politici che nasce con Hobbes.

Se si tenta di affrontare all'interno di una medesima riflessione due pensatori quali Althusius e Pufendorf, e più specificatamente il loro modo di intendere la *societas civilis*, ci si trova di fronte a posizioni interpretative del significato e della collocazione di Althusius nel crogiolo di formazione della concettualità politica moderna che risultano stimolanti per la discussione critica. Si pensi innanzitutto al già ricordato e noto lavoro di Otto von Gierke ⁽⁵⁾, il quale, ponendo Althusius alla base delle dottrine giusnaturalistiche dello Stato, offre sia una interpretazione del pensiero di Althusius, sia un modo di intendere

(4) Si veda a proposito del rapporto di Pufendorf con Hobbes la tesi di F. Palladini, *Samuel Pufendorf discepolo di Hobbes*, Il Mulino, Bologna, 1990.

(5) O. VON GIERKE, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Berlin 1880 (tr. it. parziale, Einaudi, Torino, 1974).

il moderno giusnaturalismo e dunque il senso dei concetti politici moderni, tra cui quello di Stato. Ma è da tener presente anche la tesi, di chi, giustamente attento alla complessa costituzione della realtà politica, ravvisa nel pensiero di Althusius quell'elemento associativo e cooperativo che verrebbe a costituire uno dei pilastri della realtà politica moderna, accanto a quello del potere, espresso con la massima chiarezza da Hobbes (6). Pur rendendomi conto dello spessore teorico di entrambe queste posizioni interpretative, debbo tuttavia distanziarmi da esse per quanto attiene la comprensione dei contesti concettuali determinati in cui i due autori si muovono per pensare la politica.

Avanzo allora fin dall'inizio, in modo forse troppo netto, una tesi (7). Non solo i due autori in questione non sono complementari in una linea di sviluppo di pensiero, ma sono al contrario due momenti assai emblematici per comprendere la svolta che si viene a determinare con la nuova scienza politica inaugurata dal giusnaturalismo moderno. Ci troviamo cioè di fronte ad un passaggio epocale. Mentre nel primo ventennio del Seicento si pensa la politica con declinazioni diverse, ma sempre in riferimento a un quadro di matrice aristotelica, che vede al centro la prudenza, e dunque il comportamento virtuoso del politico, e il problema del vivere bene, con Pufendorf abbiamo non tanto una trasformazione di questo contesto di pensiero, ma la nascita di un nuovo quadro, in cui si tende a *costruire ex novo*, razionalmente, la società e il potere politico. L'insegnamento della politica non muore, e continua ad essere impartito anche nelle Università, ma per risolvere il problema dell'ordine e della pace è ora necessaria una nuova scienza, e cioè il diritto naturale (8). In questo quadro i termini precedentemente usati mutano il loro significato, in quanto si vengono a trovare all'interno di un diverso contesto concettuale. Possiamo dire non tanto

(6) Un tale atteggiamento può trovare il suo fondamento nel modo in cui Otto Hintze legge la nascita della politica moderna: cfr. O. HINTZE, *Stato e società*, Zanichelli, 1980, e l'introduzione di P. Schiera a questo lavoro.

(7) Per una analisi complessiva che fonda tale tesi, si veda sempre, oltre a quanto qui esposto, DUSO (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna* cit., soprattutto l'*Introduzione* e il saggio di O. MANCINI, *Diritto naturale e potere civile in Samuel Pufendorf*, pp. 109-148.

(8) Sull'insegnamento della politica nelle Università e sul diffondersi della nuova disciplina del diritto naturale si tengano presenti i lavori, ormai classici di H. MAIER, *Die Lehre der Politik an den älteren deutschen Universitäten*, e *Ältere deutsche Staatslehre und westliche politische Tradition*, ora in *Politische Wissenschaft in Deutschland*, Piper, München-Zürich 1985 (dello stesso autore si veda anche *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1980).

che assistiamo al mutamento di un concetto, come quello di *società*, che mantiene una sua identità, ma piuttosto alla nascita di una nuova costellazione concettuale ⁽⁹⁾.

Il modo di concepire il nesso sociale permette di verificare la radicalità di tale passaggio. Qui intendo fermare l'attenzione soprattutto sulle due nozioni centrali per i due autori, quella althusiana di *consociatio* e quella pufendorfiana di *socialitas*; esse non sono omogenee tra loro, non si pongono come simmetriche e sullo stesso piano, ma, proprio per questo, appaiono rilevanti per il diverso significato che viene ad assumere la società. In Althusius infatti la *consociatio*, l'associazione in tutte le sue declinazioni, è una *struttura oggettiva*, con un carattere istituzionale, che permette di intendere la natura sociale dell'uomo, nel senso che solo nel rapporto sociale determinato il singolo uomo è quello che è: non è pensabile come astratto individuo, ma solo nell'insieme dei legami che costituiscono il suo *status*, e dunque nelle *differenze* che lo connotano. Perciò il sapere politico si pone in un atteggiamento di riflessione nei confronti delle molteplici configurazioni del legame consociativo che si danno nella complessa realtà della società cetuale. Si tratta cioè di comprendere la realtà esistente ⁽¹⁰⁾, pensata filosoficamente e cioè in relazione al problema del bene e della vita giusta.

Per quanto riguarda invece Pufendorf è significativa l'importanza conferita alla "socialitas", che appare necessaria per uscire dall'individualismo radicale che caratterizza la costruzione hobbesiana, non solo nello stato di natura, ma anche, e ancor più, in quello *stato di natura realizzato* che è la società, in quanto quella di individuo nella sua indipendenza è l'astrazione, posta nello stato di natura, che sarà realizzata dal potere politico ⁽¹¹⁾. Questo infatti garantisce uno spazio in cui tutti sono liberi in quanto isolati, in quanto cioè si muovono in

⁽⁹⁾ Tale nascita non si ha per altro a partire da Pufendorf, ma da Hobbes, anche se Pufendorf rappresenta una tappa dotata di una sua specificità all'interno del cammino della scienza politica moderna.

⁽¹⁰⁾ Si ricordi l'importanza attribuita da Althusius già nella prima edizione della *Politica* all'esperienza, che riguarda non solo la realtà dei rapporti in cui gli uomini si trovano (come dimostrano i mutamenti radicali tra la prima edizione e quelle successive, legate all'esperienza di Althusius come *Syndicus* di Emden), ma anche gli insegnamenti dei maestri e le consuetudini del diritto, che costituiscono un materiale fondamentale, anche se da elaborare mediante un pensiero critico ("more socratico") dice Althusius.

⁽¹¹⁾ Cfr. A. BIRAL, *Hobbes: la società senza governo*, in DUSO, *Il contratto sociale* cit., cit. p. 86.

una direzione che non si incrocia pericolosamente con quella degli altri. Tuttavia l'indicazione di Pufendorf non ci riporta ad un contesto in cui il rapporto sociale è strutturale per natura. Al contrario, la *socialitas*, in qualsiasi modo la si voglia interpretare — legge naturale, dovere, compito o necessità razionale —, in ogni caso non descrive una struttura oggettiva in cui l'individuo è inserito, ma piuttosto è un elemento soggettivo che caratterizza la natura dell'individuo. Proprio in quanto tendenza a costituire la società, la “*socialitas*” è qualcosa di individuale, che conferma il ruolo fondante del concetto di individuo e il senso derivato della società, che è così costruzione razionale, resa possibile solo mediante quell'accumulo di forza che è richiesto dal moderno concetto di *sovranità*. Solo mediante l'immane forza del potere politico la *socialitas* può trovare la sua realizzazione. Ma se è così, a causa della ferrea logica della sovranità e della moderna rappresentanza, non si ha una struttura di rapporti tra gli uomini che sono riconosciuti nella loro piena politicità: questi rapporti vengono piuttosto ad assumere il significato negativo della *privatezza*, in quanto la scena pubblica è riempita dall'esercizio del potere politico. In tal modo la nozione di “*socialitas*” finisce con il confermare l'individualismo nella sua portata concettuale-politica, consistente cioè nel ruolo logico che l'individuo assume ai fini della costruzione della forma politica. Paradossalmente si potrebbe allora parlare della “*socialitas*” come negazione della originarietà della *societas*, almeno se a quest'ultima si conferisce il significato che ha nella precedente tradizione di pensiero quale quella della *Politica* di Althusius ⁽¹²⁾.

2. *La consociatio in Althusius e il significato politico dell'agire degli uomini.*

Quando si affronta la *Politica* di Althusius bisogna tenere desta la coscienza critica riguardo ai concetti che si usano nell'interpretazione: altrimenti, come spesso accade, si può cedere alla tentazione di affermare che, a causa della centralità attribuita all'elemento associativo, egli pensa la società e il rapporto sociale piuttosto che lo Stato e il rapporto di obbligazione politica, e dunque ciò che nel moderno si è soliti

(12) Nella presente trattazione le posizioni risultano forse troppo radicalizzate, tralasciando anche fili di continuità, ma ciò permette di considerare con più chiarezza sia la diversità degli assetti concettuali, sia i problemi teoretici che attraverso tale differenza si pongono.

intendere come lo specifico della politica. Bisogna in realtà comprendere che cosa è *politica* in Althusius, perché siano in essa temi centrali la consociazione e la vita simbiotica, e come l'elemento dell'*imperium* non sia risolvibile nella formalità del concetto di *potere*, ma piuttosto costituisca una dimensione intrinseca al modo di intendere la società e la consociazione ⁽¹³⁾.

Nell'apertura della *Disputatio* politica che anticipa i principali temi del pensiero politico althusiano e precede di un anno la pubblicazione della *Politica methodice digesta* ⁽¹⁴⁾, troviamo subito, quasi a costituire la porta di ingresso alla politica, l'affermazione "*homo est animal politicum*", che è, naturalmente, accompagnata dal rimando alla *Politica* di Aristotele. Ciò è assai significativo per l'orizzonte in cui si muove il pensiero politico di Althusius ⁽¹⁵⁾. Ciò che qui importa è sottolineare che l'affermazione della politicità dell'uomo che apre la *Disputatio* e che si ritrova, con qualche variazione linguistica, nel primo capitolo della *Politica*, nelle sue diverse edizioni ⁽¹⁶⁾, offre una prima indicazione

⁽¹³⁾ Cfr. sulla nozione di governo in Althusius G. DUSO, *Fine del governo e nascita del potere*, in Id. *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Bari, 1999, pp. 61-67 (ora <https://concpolpd.hypotheses.org/>, pp 91-98).

⁽¹⁴⁾ Mi riferisco alla *Disputatio politica De regno recte instituendo et administrando*, discussa sotto la presidenza di Althusius da Hugo Pelletarius Aquisgranensis, Herbornae Nassoviorum, Ex officina Christophori Corvini, 1602; Il testo della *Diputatio*, con *Nota bibliografica* a cura di Merio Scattola, il saggio di M. STOLLEIS *De regno recte instituendo et administrando. Eine unbekannte Disputation von Johannes Althusius*, e di G. DUSO, *Una prima esposizione del pensiero politico di Althusius: la dottrina del patto e della costituzione del regno* (ora ripubblicata nel presente volume) costituisce la sezione dal titolo "Su una sconosciuta 'disputatio di Althusius' di «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», n. 25 (1996).

⁽¹⁵⁾ Non intendo sottovalutare le differenze tra il pensiero di Althusius e quello di Aristotele già accennate precedentemente, né affrontare qui il complesso problema del rapporto specifico di Althusius con Aristotele, nel quadro dei diversi aristotelismi che caratterizzano le politiche del primo Seicento, e nemmeno affrontare la questione se il metodo di Ramo, ben presente a Herborn, abbia rilevanza nella struttura della *Politica* o influenzi solo lo *schema politicae*, essendo accettato come *Darstellungsform* piuttosto che come *philosophisches Erkenntnisprinzip* (questa seconda è l'ipotesi di P. J. WINTERS, *Die "Politik" des Johannes Althusius und ihre zeitgenössischen Quellen*, Rombach, Freiburg, 1963, pp. 10 e 134). Quello che qui appare utile è indicare come, in ogni caso, il quadro in cui Althusius pensa la politica sia ben diverso da quello proprio del diritto naturale di Pufendorf, il quale si trova sostanzialmente nell'alveo del modo moderno di intendere i concetti politici.

⁽¹⁶⁾ È da ricordare la grande diversità tra la prima edizione della *Politica*, pubblicata sempre dall'editore Corvinus a Herborn nel 1603, e le successive: la seconda pubblicata a Groningae 1610 (e anche ad Arnheim) e la III a Herborn 1614 (rist. an., Scientia Verlag,

in relazione al campo complessivo di orientamento all'interno del quale Althusius pensa la politica, se si tiene presente quella modificazione radicale del modo di intendere la politica che è costituita dai concetti moderni. Pur nella differenza delle situazioni storiche e dei contesti culturali, il riferimento al pensiero aristotelico appare in Althusius ancora utile per intendere il significato e il terreno propri della politica.

La politicità della natura umana non vuole solo affermare la predisposizione che l'uomo ha per la vita in comune ⁽¹⁷⁾, ma piuttosto indica un orizzonte di pensiero in cui l'uomo è quello che è solo nelle strutture comunitarie in cui è inserito: solo in queste può vivere e vivere bene, esplicare la sua virtù e quindi realizzare se stesso, come indica il fine della politica. Tutte le opere di politica di questo periodo si impegnano con insistenza a definire in cosa consista la trattazione della politica: se sia cioè scienza, arte o prudenza, e così pure a determinare quale sia l'oggetto e il fine della politica. Se si esaminano le diverse dottrine si può notare da una parte che il riferimento alla definizione aristotelica dell'uomo costituisce un elemento canonico che compare in tutte, dall'altra, tuttavia, che la *Politica* di Althusius si caratterizza per la centralità attribuita all'elemento consociativo in quanto tale ⁽¹⁸⁾. Althusius è forse l'unico che con forza e decisione pone come oggetto della politica l'associazione in quanto tale, o, secondo il suo linguaggio, la *consociatio* ⁽¹⁹⁾. La vita associativa in tutte le sue forme è l'oggetto della politica: non solo allora la più alta e completa comunità politica,

Aalen 1981², ma ora è da riferirsi all'edizione a cura di Corrado Malandrino, J. Althusius, *La politica. Elaborata organicamente con metodo e illustrata con esempi sacri e profani*, Claudiana, Torino, 2009); a questa III edizione si farà riferimento nel presente saggio, in quanto presenta l'opera nella sua versione definitiva.

⁽¹⁷⁾ Certo c'è anche questa indicazione, secondo la quale il singolo uomo, in quanto *animal politicum* o *civile*, a causa della sua stessa natura tende alla *consociatione* (cfr. *Politica*, I, 34), ma il senso più forte dell'espressione consiste nella considerazione che l'uomo non è pensabile fuori della struttura associativa, come per Aristotele non è concepibile fuori della *polis*, perché in tal modo è *idion*, e non realizza la sua natura.

⁽¹⁸⁾ Ciò emerge anche dalla rassegna che fa Timpler sui modi di intendere la politica: delle dodici definizioni ricordate, l'elemento associativo è centrale solo in una, che in realtà è quella che riprende la definizione che apre la *Politica* di Althusius: essa consiste infatti nella "*ars homines ad vitam socialem constituendam & conservandam consociandi*" (cfr. Clemens Timpler, *Philosophiae practicae pars tertia et ultima complectens politicam integram*, Hanoviae, 1611: si tratta della terza parte di *Philosophiae practicae systema methodicum; in tres partes digestum*).

⁽¹⁹⁾ Cfr. *Politica*, I, 2. Solitamente come oggetto della politica è indicata la *respublica* o la *civitas*. Contro la proposta althusiana di intendere la *respublica* come *consociatio* si esprime Arnisaeus (HENNING ARNISAEUS, *De Republica seu relectionis politicae libri duo*

il regno o la Repubblica, ma anche le forme minori, e quelle che in rapporto alla pubblica sono definite come consociazioni *private*: anche queste sono oggetto della politica ⁽²⁰⁾. Se il fine dell'uomo politico è la "*sancta, justa, commoda & felix symbiosis, & vita nullâ re necessariâ vel utili indigens*" ⁽²¹⁾, allora questo fine non è raggiungibile se non nella vita comunitaria, in comunità con gli altri, e perciò il termine di *symbiosis*, che è presente nella sua versione greca nella prima edizione, viene nelle edizioni successive ad essere usato di continuo e a caratterizzare la trattazione della politica: così il termine di "simbiotico" è utilizzato spesso nei passi in cui nella prima edizione si trova quello di "politico".

Anche quando, dopo il dibattito suscitato dalla prima edizione e in presenza ormai di una grande quantità di definizioni della politica, Althusius indica — come si è già ricordato — seguendo Plutarco, tre

(Frankfurt 1615), editio nova in *H. Arnisaei operum politicorum*, Argentorati, Sumptibus Haeredum Lazari Zetzneri, 1648; si veda in particolare il libro secondo "*De republicis in genere et specie*", p. 293).

⁽²⁰⁾ Già qui si può notare la differenza da Aristotele, non solo perché è affermato il significato politico di tutte le diverse associazioni, ma anche perché la famiglia è trattata all'interno dell'opera dedicata alla politica. Se sia giusto considerare la famiglia nella *Politica* o nella *Oeconomica*, o in ambedue le discipline, a seconda che il tipo di considerazione riguardi aspetti privati o pubblici (così ad esempio Arnisaeus, che si oppone a Keckermann in *De Republica*, libro primo, dedicato a *De civitate et familia*, p. 4) è per altro un argomento che rientra spesso nelle trattazioni politiche del tempo. Ciò che in ogni caso è qui importante chiarire è che indicare come "privata" l'associazione familiare e domestica, come quella civile della corporazione, non comporta che non abbiano significato e rilevanza politica, come avviene all'interno della dicotomia pubblico-privato che si ha con il moderno concetto di sovranità. "Privato" non comporta la mancanza di politicità (che sarebbe riposta solo nel "pubblico"), ma piuttosto indica la sfera ridotta dell'unione, in cui i singoli entrano per scelte riguardanti persone specifiche (come nella famiglia), oppure interessi particolari (come nelle corporazioni). Tuttavia tali forme associative hanno significato politico e sono oggetto della politica, in quanto è l'associazione in quanto tale l'oggetto della *Politica*, come è affermato nell'apertura dell'opera. È inoltre da ricordare che le associazioni private sono necessarie e presupposte a quelle pubbliche, le quali non sono caratterizzate da quell'unità e da quell'omogeneità che saranno proprie della sfera pubblica-politica nel giusnaturalismo successivo: infatti, già nello *Schema politicae* la distinzione tra associazioni private e pubbliche si specifica in questo modo: da una parte si ha la *consociatio simplex privata*, e dall'altra quella *mista publica*. Dunque la consociazione pubblica è caratterizzata dall'essere "mista", composta dunque di parti, che sono a loro volta consociazioni: essa dunque implica per la propria costituzione le associazioni "private", che sono dotate di significato politico. La trattazione infatti dell'associazione civile pubblica porta al suo inizio la definizione: "*consociatio publica est, quâ plures consociationes privatae, ad politeuma constituendum, consociantur*" (*Politica*, V, 1).

⁽²¹⁾ *Politica*, I, 3.

significati del termine, il primo riguarda la *communicatio juris*. Vivere in comune e comunicare i beni sono dunque aspetti fondamentali ed implicano la dimensione dell'agire: la *koinonia* è, infatti, collegata al termine di *koinopraxis*, e dunque all'agire in comune, che sta al centro della politica. L'agire di tutti è politico, sia di coloro che stanno alla guida della associazione, sia di coloro che sono governati, ma non perciò sono semplicemente passivi, o individui *privati*. Questa dimensione comunitaria caratterizza tutti i livelli della politica, che sono necessari per il vivere e il vivere bene e, si potrebbe dire, e che denotano cerchie reali della società, che sono oggetto della riflessione. Come Aristotele riflette *filosoficamente* sulla *polis* che si dà nell'esperienza (il che non significa certo che l'assume tale e quale dalla realtà empirica), così Althusius riflette sulla complessa e pluralistica realtà cetuale che lo circonda ⁽²²⁾. È all'interno di queste forme associative, in relazione cioè al loro *status*, che gli uomini hanno il loro significato politico e partecipano alla vita politica, sia direttamente, nella cerchia nella quale vivono, sia indirettamente, attraverso la partecipazione alla vita della più alta e autosufficiente forma di comunità politica, quale è la *consociatio universalis*, o regno, o repubblica.

Se si può parlare di *società*, non è tuttavia possibile intendere questo termine mediante il significato che si è sedimentato nel nostro linguaggio, che, come si è detto, sorge tra Sette e Ottocento e non è riportabile a contesti quali quello althusiano. Non solo è infatti da tenere presente che questo della "comunicazione" e il primo aspetto della *politica*, ma anche che, come la società è per natura, così lo è l'azione di governo, che è così intrinseca alla dimensione del comune da essere essa stessa indicata come *una forma di comunicazione del bene* ⁽²³⁾.

⁽²²⁾ Questa importanza attribuita da Althusius all'esperienza è significativa per intendere il modo in cui è concepita la scienza, o l'arte della politica, che non si può certo ridurre alla costruzione razionale, in cui *ex novo* si costruirà la forma politica nel giusnaturalismo successivo, il quale, mediante il pensiero di uno stato di natura, tenderà ad astrarre proprio dalle condizioni reali in cui gli uomini si trovano nella società, in quanto giudicate ingiuste e *irregolari*. Sul significato specifico che viene ad avere in Althusius il sapere della sfera pratica bisogna riflettere quando si sente parlare in rapporto alla *Politica* di "trattazione scientifica", quasi a volerne indicare la modernità a causa di una trattazione sistematica che sarebbe autonoma in rapporto alle verità morali e religiose.

⁽²³⁾ Cfr. *Politica*, I, 34. Sulla interpretazione dell'*imperium* nel significato del *governo* cfr. il capitolo precedente. Da quanto detto non appare condivisibile un'interpretazione come quella avanzata da Dreitzel nel suo importante lavoro su Arnisaeus, secondo la quale

Inoltre bisogna tener presente l'irriducibilità della convivenza degli uomini e dell'*imperium* che si esercita nella realtà politica più ampia, quella della *respublica* o del *regnum*, all'omogeneità di un piano unitario: la società cioè non costituisce una unità semplice. Con la *Politica* di Althusius ci si trova di fronte a una realtà complessa, in cui ogni manifestazione di un corpo politico — città, provincia, regno — è costituita da varie parti ed associazioni. Ad ogni livello si assiste cioè all'opera di accordo e di unificazione di realtà diverse tra loro, che nell'unificazione mantengono la loro identità e la possibilità di esprimere, mediante gli organi rappresentativi, la loro volontà. Questa non si dissolve nella volontà unitaria del corpo di cui le consociazioni sono membra, né viene ridotta a volontà *privata*, che richieda un piano diverso — *politico* — da cui verrebbe difesa e garantita.

Per comprendere questo quadro nella sua specificità si devono tener presente due aspetti, che risultano di difficile intendimento per il nostro modo moderno di pensare: 1) il concetto di individuo non svolge qui un ruolo determinante in relazione al funzionamento complessivo della politica; 2) la volontà non è l'elemento fondante il rapporto politico, in quanto non determina la legge, che non si risolve nel comando di un soggetto, e non costituisce il fondamento della legittimazione dell'obbedienza. Per il primo aspetto è da ricordare che nelle consociazioni pubbliche (città, provincia, repubblica) i membri non sono i singoli, ma, a loro volta, consociazioni, sia pubbliche che private ⁽²⁴⁾. Ciò significa i singoli non sono in rapporto con l'intero corpo politico in quanto singoli, ma piuttosto in quanto parte di una cerchia che si esprime nell'intero di cui fa parte con la propria identità, la propria dignità, la propria volontà e i suoi specifici bisogni. Non abbiamo cioè la contrapposizione — e insieme identità — tra cittadini singoli e società civile (o politica), ma piuttosto la partecipazione dei singoli uomini alla vita politica complessiva mediante la consociazione di cui fanno parte.

l'elemento dell'*imperium*, in quanto politico, va distinto da quello sociale, cosa che intenderebbe Arnisaeus, il quale si innalzerebbe al concetto di Stato, e non invece Althusius il quale sarebbe piuttosto un pensatore della società (cfr. H. DREITZEL, *Protestantische Aristotelismus und absoluter Staat*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag 1970, ad es. pp. 135 e 146). A prescindere dall'uso delle categorie di "Stato" e "società", non pertinenti, nel significato ad esse attribuito, all'epoca a cui ci riferisce, è lo stretto intreccio delle due dimensioni in cui consiste la politica per Althusius che in tale interpretazione non viene compreso.

⁽²⁴⁾ Questo viene esplicitamente ribadito da Althusius: si veda ad esempio, a proposito della città, *Politica*, V, 10.

Nemmeno nelle più semplici forme di consociazione, come quella della famiglia l'individuo ha un ruolo fondante. Certamente sono i singoli uomini ad esprimere un atto di volontà nella costituzione della *consociazione semplice e privata*, sia questa la famiglia, di cui causa efficiente sono appunto i singoli che entrano nell'unione contraendo un patto ⁽²⁵⁾, sia la corporazione, che pure si basa sul consenso e sulla convergenza delle persone che ad essa danno vita, per unità di lavoro, professione e interessi. Da una parte si può dire che la diversità delle persone, la quale risulta invece annullata dall'astrazione del concetto di individuo, caratterizza l'entrata nella associazione (come è evidente per coloro che danno luogo alla famiglia diventando coniugi), e la diversità delle funzioni che si esercitano nella stessa, e dall'altra che la forma associativa, il diritto simbiotico che la caratterizza e la sua necessità per la vita buona si impongono razionalmente e non si *fondano* sulla espressione di volontà dei singoli. A maggior ragione bisogna poi ricordare che nel caso della *consociatio publica*, che è appunto *mista*, i membri che la costituiscono non sono individui, ma a loro volta associazioni, a partire da quelle private. Si può allora dire che non è quello di individuo il concetto fondante, che sta alla base della costruzione politica, un concetto che si ottiene mediante l'astrazione da ogni diversità e che porta immediatamente con sé il carattere dell'uguaglianza. La ricchezza del corpo sociale consiste, al contrario, per Althusius proprio nel fatto che la cooperazione avviene tra parti diverse ⁽²⁶⁾. La *diversitas* è elemento essenziale per la vita in comune, e questa emerge nelle forme consociative che hanno identità differenti tra loro. E per la lode alla differenza ci si richiama all'immagine musicale della melodia, che è appunto composta di note diverse ⁽²⁷⁾.

Per quanto riguarda il secondo aspetto non si tratta di negare che l'espressione di volontà sia un momento rilevante nel quadro della *Politica*: infatti se ogni cerchia risulta dall'accordo e dal consenso di parti diverse, è necessario che queste si esprimano sia nella direzione della convergenza in un corpo comune, sia in quella della determinazione dei contenuti specifici che mettono in comune. Infatti il patto è atto rilevante e presente a tutti i livelli della vita sociale. Tuttavia la

⁽²⁵⁾ *Politica*, II,3.

⁽²⁶⁾ La cooperazione non ha carattere "solo sociale", ma ha carattere politico: si tratta infatti di consociazioni che hanno al proprio interno una funzione di governo e che si partecipano attivamente alla vita della repubblica.

⁽²⁷⁾ Cfr. *Politica* I, 35-36.

volontà non è l'elemento assoluto e fondante, ma piuttosto il tramite attraverso cui i singoli e le parti partecipano in modo cosciente e libero alla vita comune. Anche se si entra mediante la propria volontà in una relazione, questa non è creata dall'arbitrio della volontà, ma ha una sua necessità oggettiva ed è regolata dalle leggi divine, morali e del buon diritto antico. L'atto di volontà manifesta, allora, la forma di partecipazione responsabile delle persone a un cosmo che ha una sua oggettività indipendentemente dalla loro volontà. È quando questo cosmo sarà azzerato che la volontà dei singoli diverrà elemento fondante, *l'unico a poter formare* il corpo politico e a *legittimare* il rapporto *non naturale* di obbligazione politica.

L'espressione di volontà in cui consiste il patto non è allora mai *la creazione di qualcosa di nuovo*, in cui i contraenti il patto scompaiono in quanto soggetti politici, come avviene nel contratto sociale del moderno giusnaturalismo ⁽²⁸⁾, ma piuttosto l'accordo di soggetti che rimangono tali nella nuova e più ampia forma di collaborazione. Proprio in quanto non sono gli individui uguali il fondamento della società, ma le parti diverse, che, come si è detto, permangono tali *anche e proprio nel* corpo comune (è infatti in questo che appaiono come parti e dunque in rapporto tra loro), allora l'unità di quest'ultimo non consiste nell'espressione di un'unica volontà, che azzeri le molteplici e diverse volontà dei membri. Se questi ultimi consistessero nella infinita molteplicità degli individui presenti nel regno, o nella provincia, o nella città, non ci sarebbe altra possibilità che neutralizzare quelle volontà dal punto di vista politico, ponendole su di un altro piano, quello *privato*, perché solo in questo modo si può fare emergere una volontà unica del corpo politico. Qui invece ci troviamo di fronte alle volontà determinate delle cerchie, ben individuabili nella loro realtà, che costituiscono, ai vari livelli, il corpo unitario. L'istanza di unità allora è

(28) Cfr. su ciò anche W. KERSTING, la voce *Vertrag, Gesellschaftsvertrag, Herrschaftsvertrag*, in *Geschichtliche Grundbegriffe* cit, vol. VI, pp. 901-946 e il saggio *La dottrina del duplice contratto nel diritto naturale tedesco*, « Filosofia politica », 3/1994, pp. 409-437; dello stesso si veda anche *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Darmstadt, 1994. Il patto in Althusius, come pure nella complessa realtà storica in cui si parla di *Herrschaftsverträge*, non annulla nell'unità politica a cui da luogo i soggetti contraenti, ma piuttosto ne ribadisce la realtà e la soggettività politica. Inoltre la volontà, che certamente si esprime nel patto, non è *libera* da vincoli, ma piuttosto non può non riconoscere quel *cosmos* oggettivo, che va dagli insegnamenti dei libri sacri alle regole del diritto e alle consuetudini (su ciò e sulla funzione del patto con Dio nella direzione del riconoscimento di questa realtà oggettiva che impedisce un'assolutizzazione della volontà, cfr. Duso, *Una prima esposizione del pensiero politico di Althusius* cit.).

necessaria se di *un corpo* si tratta, ma essa si realizza mediante accordo di volontà diverse nel corpo rappresentativo della totalità della consociazione, e nella funzione di direzione di colui che presiede la consociazione, a qualsiasi livello questa si collochi. Costui governa, ma la sua azione non si identifica con quella della totalità della consociazione, che resta costituita e organizzata di fronte a lui.

3. *La dimensione plurale del popolo e la concezione della rappresentanza.*

In questa concezione il *popolo* non ha il carattere dell'unità semplice, ma piuttosto quello dell'unificazione delle diverse parti che lo costituiscono. La *majestas*, che Althusius gli attribuisce, aprendo da una parte la strada a una serie di trattazioni che in questo lo seguiranno, come quelle di von Hoen (Hoenonius) e di Alsted, ma attirandosi anche le critiche di molti teorici a lui contemporanei e successivi ⁽²⁹⁾, non ha il significato della *sovranità popolare* a cui si pensa nella filosofia politica moderna, ad esempio nel pensiero di Rousseau. Questo significato è infatti possibile solo all'interno del modo moderno di pensare la sovranità, nella dimensione del *potere*, che non può appartenere che al corpo politico o popolo inteso come totalità di tutti gli individui e dunque come *unico* soggetto politico. In Althusius invece il popolo è composto di parti diverse. Nel regno si esprime allora bensì un'azione unitaria di governo da parte del sommo magistrato, ma questa non *si identifica* con l'agire e il volere del popolo, ma piuttosto è necessaria proprio per la pluralità di istanze che caratterizzano il popolo, con le quali appunto il governo sempre continuamente si confronta. Ciò è possibile in quanto il popolo non è inteso come la *totalità di tutti gli individui* che compongono il corpo politico, ma piuttosto come una realtà costituita di parti determinate, che hanno loro funzioni, diritti, forza e volontà. Nella scienza politica moderna la volontà del popolo è espressa da colui o da coloro che lo rappresentano come soggetto unitario, e il popolo è inteso come il soggetto che, unico, ha diritto all'azione politica: è sovrano e sta alla base della costituzione come *grandezza costituente*. Nel pensiero di Althusius esso è invece una *realtà costituita, e costituita da parti diverse*.

Se si può ravvisare in Althusius una funzione istituyente del popolo, in quanto è esso che istituisce imperi e regni e che insedia i governanti,

⁽²⁹⁾ Classica la critica di HERMANN CONRING, ad es. in *Dissertatio de Autoribus politicis*, in *Opera*, ed J. W. Goebel, Braunschweig, 1730, vol. I, p.31.

ciò non smentisce che esso sia una realtà costituita, ma al contrario lo conferma. Infatti solo in quanto è realtà costituita, organizzata e si può esprimere attraverso le proprie assemblee, il popolo esiste *prima* e *di fronte* al principe, può stipulare con lui un contratto di mandato, e può anche controllare il suo operato, fino a giungere alla sua deposizione. Il popolo cioè può istituire colui che governa e comanda in quanto è una realtà che può esprimersi *prima* del patto, *mediante* il patto e *dopo* il patto. Nel giusnaturalismo successivo si assiste invece a quello che sembra un paradosso: il popolo si costituisce con il patto, e subito nel patto si dissolve come realtà concretamente esistente; o meglio, esso, come soggetto unitario, si esprime solo attraverso il suo rappresentante; e ciò non solo in Hobbes, ma anche in Kant ⁽³⁰⁾. In questo contesto il popolo, in quanto è inteso come la totalità degli individui uguali, che evidentemente non può compiere alcun atto concreto, non si esprime che attraverso l'azione unitaria di chi rappresenta la sua natura di unico soggetto politico: questa è la logica del principio rappresentativo moderno, che appare l'unico modo di produzione dell'unità politica. Questo paradosso si manifesta anche nel pensiero di Rousseau, il quale ricorre alla figura del grande Legislatore, in quanto il popolo, come non costituito, ma costituente non ha una forma e dunque non può compiere azioni o esprimere una volontà ⁽³¹⁾.

La concezione althusiana della consociazione implica allora un modo diverso di intendere la politicità degli uomini, a cui è collegato un modo diverso di intendere la rappresentanza. Nella comunità politica o *societas civilis* si esprime un momento unitario, attraverso chi è incaricato all'attività di presidenza o di governo — nella repubblica il sommo magistrato — e insieme l'istanza del popolo o delle molteplici associazioni che lo costituiscono, che si esprime attraverso i suoi rappresentanti, che nella *consociatio universalis* sono gli efori. Abbiamo cioè

⁽³⁰⁾ Su tale paradosso vedi anche KERSTING, *Vertrag* cit., p. 925. Su Kant cfr. il mio *Logica e aporie della rappresentanza tra Kant e Fichte*, in « Filosofia politica », 1/1987, sp. pp. 34-39. Si può allora comprendere la radicale diversità della funzione del patto per la costituzione del corpo politico. Mentre in Althusius esso serve a confermare la presenza e la volontà delle parti contraenti, e perciò proprio il contratto è la base per il diritto di resistenza, invece nel giusnaturalismo successivo la resistenza è impensabile in quanto con la costruzione contrattuale noi non abbiamo più il popolo *di fronte* al suo rappresentante, ma il popolo, in quanto soggetto unitario, si può solo esprimere attraverso colui che lo rappresenta. Ciò viene chiaramente affermato da Kant, ma è espresso con efficacia anche in Pufendorf (si veda n. 62).

⁽³¹⁾ Cfr. G. DUSO, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, FrancoAngeli, Milano, 2003, pp. 77-95 (ora <https://concpolpd.hypotheses.org/>).

un'istanza di guida e un'istanza collegiale rappresentativa di espressione della volontà della comunità. Ciò vale non solo per il regno, ma per ogni livello della vita sociale, e cioè della vita politica. Ad ogni livello si ripresenta una dualità di forme rappresentative, e tale dualità, come ha ben mostrato Hasso Hofmann, caratterizza la società cetuale su cui riflette Althusius ⁽³²⁾. Come di fronte al sommo magistrato stanno gli efori, così di fronte al rettore della corporazione sta il collegio, di fronte al capo della città o console sta il senato, di fronte a colui che presiede (*praeses*) la provincia stanno gli ordini provinciali o ceti territoriali.

Mentre l'autorità del sommo magistrato è regolata da un contratto di mandato, nella rappresentanza collegiale si ha una incorporazione del popolo nelle sue parti, non tanto una delega o un mandato. Perciò non ha molta importanza il modo della elezione o della scelta dei membri del collegio, di qualsiasi tipo esso sia, e a volte Althusius ricorda che la scelta può venire anche dall'alto, magari dopo una previa elezione di un numero di membri maggiore del necessario, ad esempio da parte del principe o conte della provincia ⁽³³⁾, o anche, per quanto riguarda gli efori, da parte del sommo magistrato ⁽³⁴⁾. Il riferimento a questi differenti comportamenti mostra ancora una volta il carattere della scienza o arte politica di cui si tratta nella *Politica* di Althusius, che non è creazione di un modello che si fonda sulla sua razionalità e coerenza e che abbia perciò carattere prescrittivo, richiedendo di essere attuato nella pratica, ma piuttosto è una riflessione sulle diverse forme organizzative della società che l'esperienza e il processo storico presen-

⁽³²⁾ Cfr. H. HOFMANN, *Repräsentation in der Staatslehre der frühen Neuzeit* cit., sp. pp. 522 e sgg., dove si ravvisa nella *Politica* di Althusius una duplice rappresentanza, quella in cui si manifesta il popolo e quella cerimoniale verso l'esterno del sommo magistrato. Questo è vero, ma credo sia utile, per intendere la specificità del pensiero althusiano, ravvisare il senso proprio e la funzione specifica della rappresentanza nell'organo collegiale, mentre nella figura di chi presiede e dirige l'istanza necessaria di governo. Diversa è invece l'opinione di Hüglin, *Sozialer Föderalismus* cit., sp. pp. 194-195 che propone una struttura unitaria e omogenea di rappresentanza che determina il *potere dal basso*. L'inserimento di Althusius in un contesto che si riferisce al principio del governo anziché al concetto (moderno) di potere, mi sembra impedisca questa soluzione: per una discussione delle tesi interpretative dell'interessante volume di Hüglin si veda il mio *Althusius e l'idea federalista*, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 21 (1992), pp. 611-622).

⁽³³⁾ Cfr. *Politica*, V, 60.

⁽³⁴⁾ Cfr. *Politica*, XVIII, 59.

tano ⁽³⁵⁾. La poca importanza attribuita al modo di elezione è rivelativa anche della natura della rappresentanza propria della forma collegiale: la sua autorità non deriva dalla volontà empirica dei singoli, ma dal fatto che in essa vivono e si esprimono le parti della società, che essa le incorpora, mediante una *rappresentazione di tipo identitario* ⁽³⁶⁾. Perciò, se è vero che in ogni livello dell'ordine sociale ci sono istanze di unità, è tuttavia nella rappresentanza collegiale che si esprime la collettività, e perciò quest'ultima è l'istanza superiore, non solo da un punto di vista ideale, ma reale, poiché si tratta di una presenza determinata e organizzata che si esprime concretamente. Dal momento che al livello più alto della *consociatio universalis* si parla del popolo intero, è questo e non il sommo magistrato che detiene i diritti di maestà: sono cioè gli efori ad avere l'*auctoritas* e la *potestas* maggiore. Ciò è pensabile, come si è detto, dal momento che il popolo è realtà costituita da tutte le sue parti, che si manifestano mediante i loro rappresentanti. La forma della collegialità esprime la collettività in quanto esprimere nel loro insieme le parti che la costituiscono ⁽³⁷⁾.

⁽³⁵⁾ Ciò non significa che si tratti di un semplice atteggiamento descrittivo, poiché non si tratta di accettare la realtà come si presenta empiricamente, ma di *pensarla* in relazione a ciò che richiede per rispondere alla sua natura e realizzarsi al meglio. Piuttosto, anche in questo caso come per la *Politica* aristotelica, è da ricordare che categorie come quelle di "descrittivo" o "prescrittivo" — che si basano sulla contrapposizione di essere e dover essere e implicano un diverso modo di intendere la ragione e la scienza — non hanno nessuna presa ed efficacia ermeneutica.

⁽³⁶⁾ Cfr. HOFMANN, *Repräsentation in der Staatslehre* cit., p. 525. Sul significato della *repraesentatio identitatis*, che esprime il significato che la rappresentanza ha prima della nascita del concetto moderno di rappresentanza è fondamentale Id., *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte* cit., sp. pp. 191-285 (ora in traduzione italiana, *Rappresentanza-rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*, Giuffrè, Milano, 2007, pp. 225-343).

⁽³⁷⁾ Sulla base del modo in cui Althusius intende la costituzione della repubblica, non appare fondata l'interpretazione di Behnen che, appoggiandosi al lavoro di Antholz, raffigura Althusius come un "dittatore di Emden" (cfr. M. BEHNEN, *Herrscherbild und Herrschaftstechnik in der "Politica" des Johannes Althusius*, "Zeitschrift für Historische Forschung", XI (1984), pp. 417-472). Anche se è vero che Althusius riprende Lipsius, per quanto riguarda la psicologia e le virtù del principe e dei sudditi, non è possibile astrarre, come fa il Behnen, gli elementi propri dell'autorità — che da lui è intesa come semplice capacità di realizzare ordine — dal significato di *administratio* che riveste l'esercizio dell'*imperium*, né appare giustificabile ridurre il senso complesso che ha il *popolo* a quel "*vulgus metu coerendum*" che emerge nei cap. XXIV e XXV della *Politica*. In tal modo viene perso il significato che ha il popolo come grandezza composita e costituzionalmente organizzata e si confonde il problema dell'*auctoritas* del sommo magistrato — che riguarda

In questa complessa società cetuale non è immaginata un'unica volontà sovrana, che ha solo sudditi di fronte a sé, ma si presenta, piuttosto, lo stare insieme di *potestates* e realtà che ricercano l'accordo e l'armonia. In questo quadro gli uomini sono quello che sono e hanno una loro intrinseca e differente influenza nella vita comune — sono cioè dotati di una politicità — non in quanto *singoli individui*, ma mediante le forme aggregative in cui vivono e il loro differente *status*. In questo contesto il termine di *consenso* ha il suo autentico significato, e ciò proprio in quanto non siamo in una situazione in cui la volontà di tutto il corpo politico, espressa come legge, richiede soltanto obbedienza, ma piuttosto in quella di un lavoro continuo di accordo e concordia, che tiene insieme il regno come pure le altre forme associative. Il problema che qui si presenta non è quello della produzione mediante la rappresentazione dell'unità politica, ma piuttosto quello del lavoro continuo di accordo, compatibilità e solidarietà tra le diverse parti della collettività. Ugualmente è denso di significato il termine di *partecipazione*, in quanto le varie cerchie della società sono politicamente attive nell'organo maggiore della repubblica (mediante la rappresentazione identitaria), e hanno anche una loro vita autonoma, con capacità di autogoverno, come singole consociazioni di fronte al Magistrato. A questo devono obbedienza, ma hanno anche la possibilità di giudicare il suo operato e di resistere al suo comando. Si potrebbe dire che *consenso* e *partecipazione* hanno un *significato costituzionale*, se ci si distacca anche qui dal senso moderno e formale di costituzione, e lo si intende nel senso etimologico della composizione della repubblica, come struttura di un corpo, costituito appunto da tutte le sue parti con le loro diverse funzioni.

la virtù del principe e il modo in cui la sua figura è vissuta nell'opinione dei sudditi — con il significato di governo che ha l'*imperium* nel complesso quadro che è stato indicato. Ugualmente si dimentica anche lo stretto nesso esistente tra le due dimensioni della politica, quella della comunicazione e quella del governo. La lettura di Behnen, che finisce con ripercorrere i passi dedicati agli ebrei e alla censura in un quadro definito come “stato d'ordine poliziesco” (p. 466), è segno di una direzione interpretativa determinata dalla concettualità moderna, così come quella di coloro che ravvisano nel pensiero politico di Althusius il concetto di sovranità popolare nel senso di Rousseau o il modello di una “vera democrazia” come organizzazione del potere dal basso.

4. *La socialitas e il ruolo del concetto di individuo nella dottrina di Pufendorf.*

Se ora ci rivolgiamo a Pufendorf e al suo modo di intendere la *societas civilis*, ci troviamo di fronte a un quadro teorico radicalmente diverso ⁽³⁸⁾. Certo, anche per Pufendorf la società appare essere una struttura fondamentale, nella quale i singoli hanno valore morale e possono essere soggetti di azioni adeguate a questa dignità. La categoria che è basilare nel diritto naturale e che indica la necessità della costruzione della società civile è la “*socialitas*”: legge naturale fondamentale, che corrisponde alla natura dell’uomo e mostra razionalmente la via per uscire dall’insicurezza di uno stato di natura che, pur connotato in modo diverso da quanto avviene nel contesto hobbesiano, appare come condizione in cui non è pensabile restare. Tale legge impone “*cuilibet homini, quantum in se, colendam & conservandam esse pacificam adversus alios socialitatem*” ⁽³⁹⁾. È subito da notare che, nell’esprimere tale legge, Pufendorf avverte che essa riguarda ogni uomo “per quanto dipende da lui (*quantum in se*)”. Si vedrà più avanti quanto tale indicazione o riserva sia rilevante per il significato della costruzione teorica; infatti, sebbene la legge sia naturale, si mostrerà impossibile condurre una vera vita sociale nello stato di natura, proprio perché in esso non c’è la sicurezza che al proprio comportamento di pace e di amicizia corrisponda un atteggiamento reciproco da parte degli altri. Non si sa cosa avverrà *per quanto dipende dagli altri*: perciò sarà necessaria la costruzione della *civitas* affinché tale pacifica vita sociale sia resa possibile e attuale.

Se è vero che nel pensiero hobbesiano è proprio il modo individualistico di concepire lo stato di natura ad avere un ruolo fondamentale per giungere razionalmente alla costruzione della società civile, con l’assolutezza del potere che la connota, può allora sembrare che il principio della *socialitas* comporti una concezione del rapporto politico tra gli uomini assai diverso da quello della scienza politica hobbesiana. In realtà non si possono non sottolineare le differenze esistenti tra i due

⁽³⁸⁾ Concordo con la linea interpretativa — che tengo particolarmente presente nella seguente trattazione — avanzata con decisione ed equilibrio da O. MANCINI, *Diritto naturale e potere civile in Samuel Pufendorf*, in *Il contratto sociale* cit., pp. 109-148.

⁽³⁹⁾ S. PUFENDORF, *De iure naturae et gentium libri octo*, Londini Scanorum, 1672, II, 3, 15 (qualche brano dei testi di Pufendorf si trova tradotto nell’antologia curata da N. Bobbio, S. PUFENDORF, *Principi di diritto naturale*, Paravia, Torino, 1943, e in quella contenuta in A.L. SCHINO, *Il pensiero politico di Pufendorf*, Laterza, Bari, 1995).

autori sul modo di intendere la natura umana, differenze che, come si è ricordato, sono state decisive per la diversa recezione a cui due autori sono stati destinati: alla grande influenza che ha avuto Pufendorf nel pensiero successivo si contrappone un atteggiamento di sospetto e spesso di rifiuto nei confronti di Hobbes. Il concetto di *enti morali* e la dignità e ragionevolezza che caratterizzano gli uomini in Pufendorf offrono il quadro di una antropologia che non si risolve in un meccanico scontro di forze e nel pessimismo che sembra caratterizzare la concezione del *Leviatano*. La stessa rilevanza del ruolo della ragione nella natura umana porta Pufendorf a negare che la *socialitas* possa essere considerata un semplice *appetitus*. Tali differenze hanno spinto spesso gli interpreti a considerare Pufendorf lontano dal radicale individualismo hobbesiano ⁽⁴⁰⁾ e ad avvicinarlo addirittura ad Althusius ⁽⁴¹⁾.

La *socialitas* viene, allora, secondo talune interpretazioni, a segnare in senso sociale il giusnaturalismo di Pufendorf e ad indicare l'unico spazio possibile per l'agire etico dei singoli ⁽⁴²⁾. Ben si comprende che per questa via il passo verso l'affermazione della natura sociale e dunque politica dell'uomo può sembrare breve, e perciò il rapporto con la concezione aristotelica dell'uomo come animale politico conseguente e inevitabile ⁽⁴³⁾. Dobbiamo allora chiederci se la concezione della politica di Pufendorf si situi ancora nello stesso contesto di pensiero di Althusius e risulti comprensibile mediante il riferimento all'orizzonte aristotelico, o se non trovi piuttosto il suo significato nel contesto concettuale della *scienza politica moderna*, nella quale il concetto di individuo, con il carattere dell'uguaglianza che lo contraddi-

⁽⁴⁰⁾ Cfr. ad es. H. WELZEL, *Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs*, Walter de Gruyter, Berlin, 1958, ora in tr. it., *La dottrina giusnaturalistica di Samuel Pufendorf*, a cura di V. Fiorillo, Giappichelli, Torino 1993, p. 71.

⁽⁴¹⁾ Si veda H. DENZER, *Moralphilosophie und Naturrecht bei S. Pufendorf*, Beck, München, 1972, p.106, che, pur nella consapevolezza che è proprio il punto di vista individualistico a caratterizzare la svolta nei confronti del pensiero medievale, ravvisa tuttavia nel concetto di *socialitas* il carattere che lega Pufendorf ad Althusius nell'opposizione all'individualismo hobbesiano.

⁽⁴²⁾ Così DENZER, *Moralphilosophie und Naturrecht* cit., p. 94; cfr. anche WELZEL, *La dottrina giusnaturalistica* cit., p. 71; sulla *socialitas* come "ethos socialmente operante" cfr. V. FIORILLO, *La socialitas nell'antropologia giuridica pufendorfiana*, "Materiali per una storia della cultura giuridica", XX (1990), n. 2, pp. 479-495.

⁽⁴³⁾ Si vedano su ciò i lavori che sono criticati da Palladini, *Samuel Pufendorf discepolo di Hobbes* cit., p. 157 n.14. Anche HANS MAIER ravvisa nella *socialitas* di Pufendorf una ripresa dell'aristotelico *zoon politikón* (*Ältere deutsche Staatslehre* cit., p. 110).

stingue, porta a considerare irregolare e ingiusto il governo dell'uomo sull'uomo e gioca un ruolo fondamentale nella deduzione razionale del corpo politico. Ciò che è da comprendere è non tanto se ci si trovi di fronte ad una concezione più o meno individualistica, ma se il concetto di individuo rivesta un ruolo indispensabile e decisivo per la deduzione e la legittimazione del potere politico, oppure no.

Si deve innanzitutto notare la specificità del termine *socialitas*, che sembra essere una creazione linguistica di Pufendorf ⁽⁴⁴⁾. Essa non coincide con l'affermazione della natura politica dell'uomo, quale si dà nella tradizione del pensiero filosofico a partire da Platone e Aristotele, nella quale l'uomo trova il proprio significato e il proprio spazio di azione nella *polis*. La *socialitas*, in Pufendorf, è piuttosto una necessità e un dovere per l'individuo, riguarda cioè la natura di ogni singolo uomo e il rapporto che deve instaurare nei confronti degli altri (*adversus alios*), nella direzione della costruzione della *civitas*. Che la *socialitas* sia finalizzata alla società civile non esclude che sia rilevante l'elemento individualistico. Infatti tutta la dottrina giusnaturalistica moderna — a partire da Hobbes — è un processo di pensiero che con un metodo analitico-genetico tende alla costruzione della società civile. Il vero punto focale — e di partenza, si potrebbe anche dire, se si tiene presente l'inversione che il metodo genetico comporta — è la società civile caratterizzata dal potere politico unico che è proprio del moderno concetto di sovranità. In questo caso la necessità della società non elimina il punto di vista individualistico, perché proprio di questo ha bisogno il processo di costruzione della società e di legittimazione del potere politico.

È inoltre da ricordare che anche in Hobbes l'indicazione della necessità e razionalità della vita sociale è presente già prima della deduzione del corpo politico, e cioè già nell'ambito delle leggi di natura, che impongono (per calcolo razionale) di vivere in pace e di cedere i diritti, cioè di accordarsi mediante patti. E ciò al punto che, se tutti gli uomini usassero bene della ragione, utilizzassero cioè un procedimento scientifico, tali leggi naturali sarebbero sufficienti per vivere in pace socialmente tra di loro ⁽⁴⁵⁾. Ma di ciò manca la sicurezza, e dunque è necessario un unico e particolare patto che crei una forza immane, il monopolio della forza coattiva, che una volta per tutte possa

⁽⁴⁴⁾ Cfr. DENZER, *Moralphilosophie und Naturrecht* cit., p. 95.

⁽⁴⁵⁾ Su ciò richiama l'attenzione giustamente A. BIRAL, *Hobbes: la società senza governo* cit., pp. 75 e 87.

garantire l'ordine e eliminare il conflitto. In tal modo solo attraverso il potere politico diviene possibile la società. Allora, che la *socialitas* sia una legge di natura non è sufficiente per pensare a una società naturale autonoma ed accettabile. Nello stato di natura cioè la *socialitas* non è sufficiente per vivere in comunità gli uni con gli altri: senza la *civitas* costruita mediante il patto (o i diversi patti in cui si articola il patto sociale) una vita sociale non è possibile, o per lo meno non è razionale e giusta ⁽⁴⁶⁾.

Si può certo dire che il concetto di individuo in Pufendorf è solo un concetto analitico, e che la nascita dello Stato dalla decisione concorde dei cittadini è solo una immagine del pensiero (*eine Denkfikur*) ⁽⁴⁷⁾, ma bisogna chiedersi quanto questa astrazione, nella quale si pensa agli individui, sia necessaria per la costruzione razionale dello Stato, o meglio della società civile (per mantenersi più aderenti al linguaggio dei giusnaturalisti), e che effetti produca per la concezione del comando politico e per la sua struttura. La fondazione del potere politico, che è attribuibile alla collettività intera, a partire dall'idea degli individui uguali, mi pare l'unica via possibile — e in realtà praticata — per dedurre e legittimare il potere sovrano. Se si parte dall'infinita molteplicità degli individui uguali non ci può essere altro esito che l'unico e immane potere del corpo politico; e viceversa, un unico potere che si esercita ugualmente su tutti i singoli non può avere altro fondamento e altra legittimazione che l'uguaglianza degli individui e l'espressione della loro volontà.

In realtà l'immaginazione dell'uguaglianza degli individui ha il fine di superare le differenze tra gli uomini che si riscontrano nella loro appartenenza ai diversi gruppi, ceti, corporazioni, o perlomeno di far astrazione da esse. È proprio la differenza legata all'appartenenza a diverse forme sociali che Pufendorf, come già Hobbes, considera *irregolare*, irrazionale e causa di un ingiusto governo dell'uomo sul-

⁽⁴⁶⁾ Questo rimando ad Hobbes non ha qui il fine di esaminare e stabilire i rapporti storici e teorici tra i due autori (si veda per questo il citato lavoro di F. Palladini), e nemmeno di approdare alla convinzione di una identica concezione della politica; esso si muove piuttosto all'interno del tentativo di mettere in evidenza alcuni elementi essenziali per il movimento logico dei concetti nel processo di costruzione e legittimazione della sovranità moderna. Da questo punto di vista la logica della costruzione hobbesiana ha per tutto il giusnaturalismo una rilevanza ben maggiore di quanto si sia di solito portati a credere e di quanto reputino esplicitamente gli stessi pensatori, i quali spesso, proprio quando intendono opporsi a Hobbes, finiscono in realtà con il riprenderne elementi essenziali del pensiero.

⁽⁴⁷⁾ Così DENZER, *Moralphilosophie und Naturrecht* cit., p. 108.

l'uomo. Certamente anche per Pufendorf l'esistenza del singolo, nella sua realtà storica, è possibile solo nella società. Ma non sta qui il problema. Esso consiste piuttosto nella negazione delle differenze che gli uomini hanno in relazione al loro diverso *status* e alla loro appartenenza ad associazioni diverse, al fine di costruire un potere giusto e razionale. E ciò è possibile grazie al concetto dell'uguaglianza degli individui, necessario per neutralizzare il ruolo politico che avevano nel pensiero precedente le differenze proprie non tanto dei singoli come tali, ma delle parti, delle aggregazioni e delle corporazioni esistenti nella società. Perciò nel processo logico di deduzione della *civitas* le differenze *ständisch* non giocano più in Pufendorf un ruolo determinante ⁽⁴⁸⁾.

5. *Insicurezza dello stato di natura e necessità di una "certa norma".*

Anche in Pufendorf si possono dunque riscontrare gli aspetti essenziali della logica del moderno giusnaturalismo, consistenti nel ruolo fondativo del concetto di individuo, come pure nel dualismo che si viene a creare tra coloro che nella *civitas* diventano persone private e l'azione pubblica che caratterizza l'esercizio del potere politico. Egli afferma, certo, che vivere in pace è una legge di natura, che non ha bisogno di nessuna conferma mediante un patto ⁽⁴⁹⁾; e anche che lo stato di natura non è uno stato di guerra reciproca, ma piuttosto di pace e ognuno, "sul fondamento della somiglianza della natura degli uomini", può supporre che anche gli altri si comportino in conformità con l'idea di pace, che si fonda sulle leggi che dicono: "nessuno deve recar danno agli altri", "a ciascuno deve essere possibile godere dei suoi beni", e "ognuno deve mantenere le promesse fatte" ⁽⁵⁰⁾. Tuttavia il rapporto pacifico e amichevole tra gli uomini nello stato di natura è sempre insicuro. Non si può mai esattamente sapere cosa gli altri intendono fare e non si può costringerli a comportarsi amichevolmente.

⁽⁴⁸⁾ Non è che manchi in Pufendorf la considerazione dell'elemento associativo-corporativo, basti pensare al ruolo dei *patres familias*; ma non è questo a risultare determinante nella costruzione teorica della *civitas*. Che le differenze *ständisch* siano presenti nella realtà, ma non risultino decisive nella costruzione razionale, mostra la diversità dell'atteggiamento teorico e "scientifico" di Pufendorf e dei giusnaturalisti moderni nei confronti di una impresa come quella propria della *Politica* di Althusius, che riflette razionalmente sulla società esistente.

⁽⁴⁹⁾ *De iure*, II, 2, 11.

⁽⁵⁰⁾ *De iure*, II, 2, 9.

Bisogna ricordare che di *socialitas* si parla a partire da caratteristiche della natura umana quali l'*amor sui*, la *pravitas* e l'*imbecillitas*. Se è naturale la tensione alla vita sociale, è anche vero che l'uomo, così come può tendere al bene comune, può anche recar danno agli altri. Nessuno può allora nello stato di natura prevedere con sicurezza quale sarà il comportamento degli altri.

È questo elemento dell'insicurezza a costituire la molla decisiva per il suo superamento. La socialità è legge di natura, ma nello stato di natura essa non è realizzata, esprimendosi piuttosto nella forma del dovere e di ciò che è razionale fare. Occorre uno scarto, qualche cosa di radicalmente nuovo, che sarà la costituzione del corpo politico. Risulta allora che, per dedurre logicamente il potere, che è indispensabile per la pace e l'ordine, non è necessario pensare a un conflitto perpetuo e reale tra gli uomini, ma è sufficiente la sola possibilità che esso si dia, perché questa possibilità impedisce la sicurezza. In ogni caso, è sempre il conflitto ad essere presupposto per poter dedurre la necessità della società con l'*imperium* che la caratterizza: tale deduzione risulterebbe infatti, non solo inutile, ma anche improponibile, se si intendesse il rapporto tra gli uomini come un rapporto pacifico ⁽⁵¹⁾.

Il vero problema della scienza politica moderna è quello della sicurezza, che può essere garantita solo attraverso una forma razionale. Ciò che deve essere costruito è una *forma politica*, nella quale un potere, nei confronti del quale i singoli non possano fare resistenza, assicuri l'ordine e la pace tra gli uomini. Solo mediante questa forma politica ci può essere una risposta certa alla domanda intrinseca alla clausola che si trova espressa nella legge naturale di Pufendorf (che prescrive all'uomo il dovere di una pacifica socialità "per quanto sta in lui"), non solo, ma anche nelle leggi naturali di Hobbes (per il quale è razionale deporre le armi e cedere i diritti "se anche gli altri lo fanno"). Nella forma politica l'interrogativo riguardante quale sarà il comportamento degli altri, interrogativo che non permette una pacifica vita sociale nello stato di natura, trova finalmente una risposta. La sottomissione di tutti all'immane forza che con il patto sociale si è costituita crea una situazione nella quale tutti possono prevedere quello che gli altri e lui stesso faranno. L'opposizione è possibile, ma sarà punita, e,

⁽⁵¹⁾ Da questo punto di vista il concetto della conflittualità tra gli uomini non è una gratuita scelta antropologica di tipo pessimistico, ma un presupposto necessario qualora si voglia dar luogo alla deduzione della forma politica moderna, e dunque pensare il politico mediante la razionalità formale giuridica.

vista la grandezza della forza comune, sarà spazzata via. In questo modo appare possibile una società fondata sulla razionalità e sulla certezza dei comportamenti. Alla base della vita pacifica tra gli uomini non sta più la morale, che si è mostrata insufficiente, ma la politica, o meglio il corpo politico pensato come forma giuridica dalla nuova scienza che è il diritto naturale ⁽⁵²⁾.

Anche in Pufendorf è proprio la “*dignitas humanae naturae*” a richiedere che l’agire degli uomini abbia luogo nel quadro di una “*certa norma*” ⁽⁵³⁾. Sono necessarie norme certe e universali affinché ciascuno, in modo stabile e duraturo, sappia cosa deve fare e cosa deve evitare ⁽⁵⁴⁾: perché ci sia la sicurezza è necessaria una forma che ci assicuri che gli uomini non si rivolgano gli uni contro gli altri. Perciò è necessaria la forma della *civitas* con le sue leggi e la forza sufficiente per garantirne l’osservanza; una forma che viene chiamata *regularis*, nel senso in cui la regolarità consiste nell’unità della sovranità, dell’unica persona civile ⁽⁵⁵⁾. La forma politica non solo implica l’esserci della forza, ma mostra anche che essa si fonda sulla ragione, e che appartiene a tutto il corpo politico e deriva da un processo basato sulla volontà di tutti: la volontà del potere è allora la volontà di tutti in quanto membri del corpo politico. Si comprende che questo è il quadro della genesi della sovranità moderna e dell’obbligazione politica che essa comporta.

6. Solo il potere della *civitas* permette di realizzare la *socialitas*.

È mediante il patto che nasce un’obbligazione, quella politica appunto, che non si ravvisa, e non si può ravvisare nello stato di natura,

⁽⁵²⁾ Ancora una volta mi pare si debba ribadire che la lettura del giusnaturalismo come costruzione razionale volta alla limitazione del potere mi sembra insufficiente e fuorviante e non è conseguente ad un’analisi dei testi in questione. Infatti *limitazione* ci sarebbe solo in quanto il potere fosse inteso come una realtà fondata in modo diverso dal ragionamento che tende a limitarlo. Ciò può valere nei confronti del potere empiricamente esistente, e in questo il pensiero giusnaturalista ha svolto storicamente un suo ruolo. Ma nella costruzione “scientifica” che di delinea nelle dottrine del contratto sociale il *potere irresistibile* a cui si approda è la sovranità, che appare il compimento di un processo razionale che ha nei diritti naturali degli individui il suo punto di partenza: questo potere non è limitato, ma è fondato. La stessa assolutezza del potere deve garantire quell’uguaglianza degli individui che costituisce anche il suo necessario presupposto.

⁽⁵³⁾ *De iure*, II, 1, 5.

⁽⁵⁴⁾ *De Officio hominis et civis iuxta legem naturalem libri duo*, Londini Scanorum, 1673, II, 7, 2.

⁽⁵⁵⁾ “*Respublica irregularis est, in qua non ita perfecta unio illa, in qua essentia civitatis consistit, deprehenditur*” (*De officio* II, 7, 12).

perché si tratta non tanto di un rapporto di superiorità o di guida che si individua tra gli uomini, ma di un rapporto di comando-obbedienza che è formale e non dipende dai contenuti del comando, un rapporto dunque che si può riscontrare ed è giustificato solo all'interno della forma che razionalmente si costruisce. Nello stato di natura gli uomini non sono sottoposti a nessun dominio: in esso gli uomini sono "*superiorem non recognoscentes*". Perciò libertà e uguaglianza sono i caratteri più importanti della natura umana ⁽⁵⁶⁾. In base alla natura un uomo non può essere sottoposto ad un altro, e a nessuno è concesso di governare gli altri. Sulla base di questa uguaglianza, accompagnata dalla constatazione della insicurezza, è necessario pensare all'unione delle forze in un corpo comune, il cui potere deve essere inteso in modo da escludere che qualcuno sia sottoposto ad un altro. L'uguaglianza naturale degli individui si mostra elemento essenziale per la deduzione del corpo politico.

Si può ben dire che in realtà la società è, nella sua configurazione reale, composta di molte piccole comunità e associazioni esistenti ⁽⁵⁷⁾, ma non è dalla volontà delle piccole comunità che ha in Pufendorf la sua genesi la *civitas* e la sua legittimazione il potere che in essa si esercita. Dato che il punto di partenza sono gli individui uguali, il punto di arrivo del processo pattizio non è l'unificazione sempre difficile e sempre da compiersi delle diverse volontà di comunità e associazioni costituite, ma è piuttosto quella *persona civile*, a cui è da attribuire un'unica volontà. Il procedimento di pensiero contrattualistico e la fondazione della *civitas* sono anche in Pufendorf condizionati logicamente dal problema dell'*unità politica*. Così l'unificazione che si ha mediante il contratto si risolve nell'unità della forza, che è perpetua, e non compete ai singoli o alle parti ma al popolo come totalità: si tratta di un'unità semplice, che esclude la pluralità ⁽⁵⁸⁾.

Non potendo qui soffermarmi sulle diverse fasi della costruzione contrattualistica di Pufendorf, cioè sui due contratti, tra i quali si interpone un *decretum* ⁽⁵⁹⁾, mi limito a ricordare che il problema di Pufendorf è quello della sovranità intesa in senso moderno, come

⁽⁵⁶⁾ Cfr. *De officio*, II, 1, 8 e *De iure*, III, 2, 1-2.

⁽⁵⁷⁾ Così DENZER, *Moralphilosophie und Naturrecht* cit, p. 107.

⁽⁵⁸⁾ Cfr. *De iure*, VII, 2, 8.

⁽⁵⁹⁾ Si veda oltre al già citato saggio di Mancini, *Diritto naturale e potere civile*, l'articolo di WYDUCKEL, *La dottrina contrattualista di Pufendorf ed i suoi fondamenti giuridici e statuali*, « Filosofia politica », 1/1996), pp. 39-59.

potere cioè che è unico in quanto si basa non sulla esistente volontà di diversi raggruppamenti umani, ma sulla infinita molteplicità degli individui. Con il contratto si ha non solo la costituzione del potere politico, ma anche il suo titolo giuridico, che consiste nel *consensus* di tutti: è questa caratteristica che distingue la politicità dell'*imperium* dalla semplice violenza. Ma bisogna fare attenzione a quanto il concetto di “consenso” sia mutato: non si tratta cioè di qualcosa che deve essere sempre ricercato ed espresso per consentire la vita in comunione delle parti, ma di qualcosa che si manifesta una volta per tutte, in quanto dà luogo a una struttura di natura nuova, in cui non è più concesso consentire o dissentire, perché di fronte alla legge ci può essere solo obbedienza. Allora ciò che è chiamato consenso è piuttosto quella volontà espressa dagli individui che costituiscono l'autorità e che accettano *a-priori* come propria volontà quella espressa da colui o coloro che eserciteranno il potere. Unità della forza coattiva e suo titolo giuridico (cioè legittimazione — *legitime* dice infatti il testo del *De iure*) sono i due elementi che permettono di intendere il *summum imperium* nel senso della sovranità moderna ⁽⁶⁰⁾.

Il cuore della costruzione teorica sta ancora una volta nell'intrinseco nesso di sovranità e rappresentanza. Come nel *Leviatano* di Hobbes, dove da una moltitudine si forma una persona civile, la domanda fondamentale è come possa, questa persona, che è *una* di fronte alla moltitudine empirica degli individui, esprimere *un solo volere* e *un solo agire*. Anche per Pufendorf, come per Hobbes, questa unica volontà non può consistere nelle volontà dei singoli, né nella loro somma, dal momento che le volontà sono ipotizzate come diverse. Non appare possibile che gli uomini si accordino tra di loro né che si confondano in un'unica volontà. La volontà del popolo come unico soggetto non può che essere *altra* nei confronti di quella dei singoli: la *civitas* è infatti “concepita come un'unica persona dotata di ragione e volontà e capace di compiere azioni peculiari, diverse e separate (*actiones separatas*) da quelle dei singoli” ⁽⁶¹⁾. Per risolvere il problema non vi è che una possibilità: la volontà e le azioni della *civitas* devono

⁽⁶⁰⁾ Cfr. il significativo paragrafo *De iure*, VII, 3,1.

⁽⁶¹⁾ *De iure*, VII, 2, 13. Tale tema della separazione è espresso con estrema chiarezza. Si veda ad esempio l'affermazione che singoli e concilio nella “*Repubblica populari*” costituiscono in realtà *personae diversae*; e se non bastasse: “*Quod enim singuli cives volunt, id non statim vult populus. Et quod singuli cives agunt, non statim habetur pro actione populi, & vice versa*” (*De iure*, VII, 2, 8).

essere espresse da una persona — o da alcune che decidono come un'unica persona — intesa come rappresentante di tutto il corpo politico. La volontà comune, come volontà di un soggetto, giunge ad espressione attraverso la *persona rappresentativa*. Perciò, per la costituzione della *civitas* nella sua compiutezza, non è sufficiente un primo patto associativo, ma ne occorre un altro, a partire dal quale è la persona rappresentativa che agisce per la totalità del corpo politico, mentre tutte le altre persone sono divenute persone *private*.

In relazione alla socialità sorge allora una situazione complessa e paradossale. Da una parte solo la *civitas* con il suo *imperium* crea uno stato di sicurezza e di regole certe in cui la socialità si può finalmente realizzare. Dall'altra proprio l'espressione di volontà e azioni pubbliche crea uno iato tra rappresentante e rappresentati e priva questi ultimi della possibilità di agire *politicamente*. L'agire politico non compete più a tutti gli individui, e ciò proprio a causa del patto, in cui ognuno ha ceduto il diritto alla propria opinione e alla propria volontà in relazione a ciò che è bene per l'intera società. Intendendo la triplicità di atti che porta alla *civitas* in senso compiuto come un processo unitario, è come se ognuno esprimesse la volontà di accettare la volontà del rappresentante come la propria volontà in quanto membro del corpo comune. I rapporti che gli individui avranno d'ora in poi tra di loro si situeranno nella società, ma avranno un significato *privato*.

Si può allora comprendere che il contesto concettuale in cui Pufendorf pensa la comunità politica è assai lontano dalla concezione di Althusius, nella quale gli uomini partecipano alla vita politica non nell'astrazione del loro essere individui uguali, ma attraverso la loro appartenenza alle *consociationes*, le quali svolgono una funzione determinante nella vita della repubblica e nel complessivo processo di governo. Se si è consapevoli che l'orizzonte concettuale di Pufendorf è quello della moderna sovranità, si può superare la meraviglia di chi osserva con sorpresa che, *nonostante* la costruzione contrattuale della *persona moralis composita*, Pufendorf scambia la volontà della *civitas*, in quanto volontà di una persona sopraindividuale, con la volontà dell'organo sovrano: così il popolo è identificato con il *concilium populi* nella democrazia e con il re nella monarchia ⁽⁶²⁾. Ciò non desta

⁽⁶²⁾ Tale meraviglia è espressa da WENZEL, *La dottrina giusnaturalistica di Samuel Pufendorf*, p.93. L'identificazione della volontà del popolo con quella del rappresentante è da Pufendorf chiaramente evidenziata come essenziale alla logica della costruzione teorica. Egli infatti in una pagina assai illuminante del *De iure* (VII, 2, 14) accetta e spiega il

meraviglia, perché si tratta di un procedimento logico assai coerente, anche se al suo interno emerge una aporia fondamentale. Infatti si deve dire non tanto che, “nonostante” la concezione della personalità della *civitas*, come personalità sopraindividuale fondata contrattualmente sul concetto di individuo, si ha lo iato della rappresentanza, che comporta l’identificazione della volontà della *persona moralis composita* con quella dell’organo rappresentativo, ma che ciò avviene *proprio a causa* del modo in cui si concepisce l’unità della persona *civile*, fondata sulla molteplicità degli individui. *Partendo dalla moltitudine indefinita degli individui l’unità politica si può pensare solamente come prodotta dalla rappresentazione!*

Pufendorf esprime tale consequenzialità logica molto chiaramente. Infatti la *civitas* è “*persona moralis composita... cuius voluntas pro voluntate omnium habetur*” (63). E come è pensabile la volontà di questa *persona composita*? Così risponde Pufendorf: “*Sed hoc demum modo multae voluntates unitae intelliguntur, si unusquisque voluntatem suam voluntati unius hominis aut unius concilii subjiat, ut pro voluntate omnium et singulorum habendum sit, quicquid de rebus ad securitatem communem necessariis ille voluerit*” (64). La logica della

paradosso hobbesiano, secondo cui nella monarchia “il re è il popolo”. Per tale necessaria accettazione bisogna intendere l’unità che caratterizza il popolo, e perciò riuscire a comprendere la distinzione tra il *popolo* nel senso dell’intera *civitas*, e la moltitudine dei sudditi (“*nam populus vel notat totam civitatem, vel multitudinem subditorum*”). È la mancanza di questa distinzione che comporta i fraintendimenti in relazione al modo in cui viene pensato l’agire del popolo, ed è sempre tale mancanza che impedisce di comprendere in cosa consista la logica della rappresentanza moderna. Questo modo di intendere il popolo permette anche a Pufendorf di criticare quelle posizioni che intendono il popolo come il soggetto che “*in omni civitate regnat*”. Infatti se si intende il popolo nel primo senso, come coincidente con la *civitas*, l’affermazione è inutile e tautologica; se lo si intende nel secondo senso, cioè come l’insieme dei sudditi distinti e contrapposti al re, è falsa. Tenendo, invece, presente tale distinzione, si può secondo Pufendorf spiegare il paradosso hobbesiano, in quanto si comprende come la manifestazione del popolo come *un soggetto* non passi attraverso la volontà dei molti individui empirici, che sono sudditi, e dunque come nella monarchia il popolo non possa esprimere l’*imperium* e la volontà se non “*per voluntatem unius hominis*”. Da ciò deriva anche l’impossibilità che il popolo, si ribelli al re; ribellarsi possono solo i sudditi, ma in questo caso contro la collettività giuridicamente formata, e dunque contro il *popolo*, che si manifesta attraverso il re.

(63) *De iure*, VII, 2, 13.

(64) *De iure*, VII, 2, 5 “Si può intendere che molte volontà costituiscano un’unità soltanto a questa condizione, che ciascuno sottometta la propria volontà in modo che la volontà di una determinata persona relativamente ai mezzi necessari alla sicurezza comune venga accolta in luogo della volontà di tutti e di ciascuno” (così nella traduzione di L.

rappresentanza politica moderna non potrebbe essere espressa più chiaramente: ognuno esprime un unico atto di volontà, che *non è politico, ma fonda lo spazio politico*, nel quale egli non agirà *politicalmente* più: con questo atto ognuno intende la volontà di un singolo uomo o di una assemblea di uomini come volontà di tutto il corpo politico, e dunque anche come la sua volontà in quanto membro del corpo politico. Dopo di che non sarà più necessario, ma nemmeno possibile, alcun *consenso* ⁽⁶⁵⁾.

Ciò che non è rintracciabile in Althusius è questo logico e aporetico passaggio dalla molteplicità degli individui all'unità della sovranità che si esprime rappresentativamente. Perciò la socialità e la politicità — che nel suo caso fanno tutt'uno — dei rapporti tra gli uomini hanno un significato assai diverso che in Pufendorf, e non si determina lo iato tra privato e pubblico. Forse nello stesso Pufendorf la moltiplicazione degli atti contrattuali si può leggere nella direzione del tentativo di superare tale iato e di rendere pensabile il problema del controllo, che, nel *Leviatano* di Hobbes è escluso radicalmente. La contraddizione da superare (su cui sembra radicarsi l'aspetto assolutistico della teoria hobbesiana) è che gli individui costituiscono il fondamento del potere, ma questo potere, una volta formato, *non dipende più dalla loro volontà*, che in quanto *privata* si muove ormai su di un altro livello, che non incontra più quello pubblico del potere. Le azioni pubbliche sono le azioni politiche di ognuno, ma solo attraverso l'azione reale della persona rappresentativa. Questa contraddizione non appare però risolta nemmeno dalla duplicazione del contratto, e questo perché anche Pufendorf rimane interno alla logica della sovranità.

In un tale contesto vanno perse alcune caratteristiche dell'agire politico, quali quelle del consenso e della partecipazione, di cui si è sopra parlato a proposito di Althusius, ma che potrebbero riferirsi, con alcune differenze, anche a pensatori come Marsilio da Padova e Niccolò Cusano. Innanzitutto il *consenso*, così importante per una concezione politica centrata sulla *koinonia*, perde in Pufendorf, come negli altri pensatori del moderno giusnaturalismo, il suo senso autentico. Infatti non consiste nel confluire continuo delle diverse volontà in

Schino). Si tratta proprio di quel concetto moderno di rappresentanza che costituisce il movimento genetico e legittimante del potere sovrano.

⁽⁶⁵⁾ Per questo quadro di pensiero che emerge in Pufendorf appare ancora significativa l'immagine del frontespizio del *Leviatano*, nella quale gli individui costituiscono il corpo del sovrano, per cui la loro volontà politica è quella del sovrano.

un agire di concerto, ma si esprime piuttosto in un unico atto, che dà luogo ad una forma in cui al comando — del rappresentante — deve corrispondere l'obbedienza dei cittadini, e ciò non perché essi giudicano giusto il contenuto del comando, ma perché chi lo esprime è stato da loro *autorizzato*. All'interno di questo dispositivo politico l'uso del termine *consenso* appare improprio, in quanto sulla base dell'atto di autorizzazione gli individui diventano *sudditi* e, in quanto tali, non possono dissentire (e può veramente consentire chi può anche dissentire), ma devono solo obbedire.

Anche di quella *partecipazione politica* che caratterizza il contesto plurale di Althusius non è qui possibile parlare. In Althusius infatti le parti hanno un ruolo fondamentale nella vita della repubblica: sono presenti nell'organo rappresentativo che esprime la totalità della consociazione, hanno un'autonomia che consente loro di autogovernarsi, e sono presenti anche di fronte all'azione di governo. Nella concezione di Pufendorf invece, che, come richiede la figura del contratto sociale, parte dal ruolo fondante degli individui, questi costituiscono la *civitas* e il suo potere, ma proprio con questo atto perdono la loro dimensione politica. Nella costruzione giusnaturalistica c'è insieme iato radicale tra potere politico e individui, ma anche, grazie alla stessa logica rappresentativa, identificazione. La volontà del rappresentante, e dunque del corpo politico, come abbiamo visto, è intesa da tutti, mediante il patto, come la volontà del popolo e di tutti in quanto membri del corpo politico. I singoli, mediante il processo di autorizzazione, si sono dichiarati *autori* di ciò che il rappresentante farà o vorrà, cioè del comando politico; per questo essi non possono *partecipare*, perché il potere è già il *loro potere*, e non si può partecipare a ciò che è proprio.

LA COSTITUZIONE MISTA E IL PRINCIPIO DEL GOVERNO: IL CASO ALTHUSIUS (*)

1. *La costituzione della respublica e il principio del governo.*

La tematica della costituzione mista, o meglio, come vedremo, della concezione mista del corpo politico, ha la sua collocazione nell'orizzonte in cui si può parlare in senso proprio di *forme di governo*. Ma è da chiedersi quando la differenza tra le forme di governo ha il suo specifico significato. Spesso ci si riferisce alle forme di governo come ad una tematica che accompagna tutta la storia del pensiero politico e l'organizzazione della comunità politica dai Greci ai giorni nostri. Anche quando si evidenzia una differenza tra l'epoca moderna e il passato, e si è consapevoli che la distinzione tra le tre forme tradizionali di governo diviene obsoleta, al punto che, a seguito di un processo che parte dalle rivoluzioni americana e francese, nella nostra contempora-

(*) Il presente saggio è uscito con qualche modifica anche in AA. VV., *Le gouvernement mixte: De l'idéal politique au monstre constitutionnel en Europe (13^{ème}-17^{ème} siècles)*, études réunies et présentées par M. Gaille-Nikodimov, Presses Universitaires de Saint-Étienne; in italiano, «Filosofia politica», 1/2005), numero dedicato alla "Costituzione mista". Questo fascicolo è il frutto di un seminario teso a mettere in luce la rilevanza — per il nostro stesso pensiero della politica — della riflessione sulla pluralità che ha caratterizzato la tradizione in cui questa espressione è stata significativa. Per intendere tale intenzione è da tenere presente, assieme a questo fascicolo, quello successivo (3/2006), frutto di un seminario tenutosi alla Sorbona (Paris 1), dedicato a "Oltre la democrazia?". In questo fascicolo, al di là dell'editoriale, il tentativo del mio contributo (*La democrazia e il problema del governo*, pp. 367-390) è stato quello di mostrare come nella stessa democrazia moderna, che pure è concepita in quell'orizzonte della sovranità che nasce dalla negazione del principio del governo, in realtà la relazione di governo si ripresenti, ponendo in tal modo un problema al nostro pensiero.

Orig. *La costituzione mista e il principio del governo: il caso Althusius*, in «Filosofia politica», 1/2005), pp. 77-96.

neità la democrazia appare l'unica forma di potere legittimo ⁽¹⁾, si è spesso spinti a ritenere che si tratti della vittoria teorica e pratica di una delle tre forme di governo di cui tutta la tradizione precedente ha parlato, e dunque che le forme di governo e anche la costituzione mista possano essere presenti in tutto lo sviluppo del pensiero e della realtà politica.

Alla base di queste opinioni sta la mancata comprensione della radicale differenza esistente tra ciò che in una lunga tradizione di pensiero è inteso come *governo* e il significato che è sedimentato nel nostro uso del termine *potere*, pensabile solo a partire dalla nascita moderna del concetto di sovranità. Se non si opera questa distinzione, quando nelle fonti che precedono la nascita dei concetti moderni si trova la distinzione tra monarchia, aristocrazia e democrazia, si può pensare che la differenza dipenda da colui o coloro che detengono il potere, cioè la capacità sovrana di decisione e di espressione del comando politico. Che non sia così lo si può intendere già riflettendo sulla democrazia, che viene generalmente indicata come la forma vincente nell'epoca moderna, come si è detto, l'unica considerata legittima. In realtà quella che si afferma definitivamente non è l'antica forma del governo democratico, nella quale governa il *demos*, che è una parte, sia pure la maggiore dei cittadini (e quelli che sono considerati cittadini sono a loro volta solo una parte e nemmeno tanto estesa, della popolazione). Se nel contesto pre-moderno e in quello moderno è presente il termine di "democrazia", ciò non significa che si tratti dello stesso concetto. Quando si intende la *democrazia* come la concezione del potere che si è affermata nell'epoca moderna e appare attraverso le costituzioni, il termine vuole indicare il *potere del popolo*, espressione in cui appaiono i concetti (che sono moderni) di *potere politico* — che è una modalità di intendere il comando politico che è nata dalla negazione che sia razionale che si dia governo dell'uomo sull'uomo ⁽²⁾ — e

(1) Cfr. W. NIPPEL, *Mischverfassungstheorie und Verfassungsrealität in Antike und früher Neuzeit*, Klett-Cotta, Stuttgart 1980, p. 10. Cfr. anche V. WEMBER, *Verfassungsmischung und Verfassungsmitte. Moderne Formen gemischter Verfassung in der politischen Theorie des beginnenden Zeitalters der Gleichheit*, Duncker & Humblot, Berlin 1977, che per altro usa il paradigma della costituzione mista per la comprensione del pluralismo sociale moderno, al quale è dedicata la quasi totalità del volume (cfr. la recensione critica di H. HOFMANN, in *Zeitschrift für historische Forschung*, 6 (1979), pp. 236-238).

(2) La democrazia moderna si basa sull'apparato concettuale che nasce nelle dottrine contrattualistiche e dunque nel diritto naturale moderno, cioè su una razionalità politica che si sviluppa tra i due poli costituiti dai diritti degli individui e dal potere legittimo di coazione.

di *popolo*, inteso come la totalità degli individui concepiti come uguali. Il problema moderno è quello della *sovranità del popolo*: si pone cioè all'interno di un orizzonte concettuale che non solo non è identificabile con la forma democratica di governo, ma implica la negazione di quel principio del governo che condiziona il modo di concepire la politica in cui la distinzione tra le forme di governo ha un significato proprio e determinato. Il concetto di *potere*, nella forma della moderna sovranità, inteso cioè come potere unico, che non può che appartenere alla totalità del corpo politico e che richiede di essere istituito ed esercitato in modo legittimo, sulla base cioè della volontà degli individui, caratterizza il modo moderno di intendere la politica e nasce all'interno di una costellazione di concetti dove fondamentale e centrale è il concetto di libertà ⁽³⁾.

Il moderno concetto di *potere* si basa sulla negazione di un ordine a cui ci si possa riferire: l'ordine non ha più carattere ontologico, ma deve essere creato mediante la convenzione e l'istituzione di un'immane e unitaria forza comune, che impedisca i conflitti e realizzi la pace. La questione del bene e del giusto perde di rilevanza a causa della diversità delle opinioni e viene sostituita da una soluzione basata su una razio-

Proprio in quanto è collocato in questo contesto, Rousseau critica la democrazia come *forma di governo*. Ciò che si intendeva con l'espressione *forma di governo* diviene nella concettualità moderna *impensabile*; il vero problema è quello della *sovranità del popolo* e della forma diretta o rappresentativa della sua espressione. Perciò la distinzione, che ha una lunga tradizione, tra la *democrazia degli antichi*, intesa come democrazia diretta, e quella *dei moderni*, intesa come rappresentativa, è frutto di un fraintendimento, perché presuppone il concetto di potere o di sovranità del popolo, che era inconcepibile fino alla nascita dei concetti moderni (si veda il lavoro collettaneo G. DUSO (a cura di), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Carocci, Roma, 2004, e ora *La democrazia alla luce della storia concettuale*, in ID., *Reinventare la democrazia. Dal popolo sovrano all'agire politico dei cittadini*, FrancoAngeli, Milano, 2022, pp. 23-52).

⁽³⁾ Per la distinzione radicale del modo di intendere la politica che implica il principio del governo e la costellazione di concetti incentrata sul potere rimando al mio *Fine del governo e nascita del potere*, Laterza, Bari, 1999 (ora <https://concpolpd.hypotheses.org/>, pp. 61-122). Ma si vedano i saggi — nei confronti dei quali sono debitore per quanto riguarda la tematizzazione di questa differenza — di A. BIRAL, *Per una storia della sovranità*, « Filosofia politica », 1/1991, pp. 5-50, e *Platone: governo e potere*, « Filosofia politica », 3/1992, pp. 399-428 (i due saggi sono ora contenuti in A. BIRAL, *Storia e critica della filosofia politica moderna*, FrancoAngeli, Milano, 1999, pp. 275-347). Sulla centralità del moderno concetto di libertà, che sostituisce l'antica questione della giustizia, si veda H. HOFMANN, *Einführung in die Rechts- und Staatsphilosophie*, Wissenschaftliche Buchsgesellschaft, Darmstadt, 2000 (tr. it. *Introduzione alla filosofia del diritto e della politica*, Laterza, Bari-Roma, 2003).

nalità formale, che esclude alla radice la possibilità di entrare nel merito dei contenuti del comando a cui bisogna ubbidire, perché ciò comporterebbe instabilità e darebbe luogo al conflitto tra le diverse opinioni sulla giustizia. La forma politica a cui danno luogo i concetti moderni stabilisce che l'ubbidienza non è dovuta a qualcuno a causa della sua superiorità, ma a chi è stato da tutti voluto per esercitare il potere che è di tutto il corpo politico. Alla legge si ubbidisce non sulla base di un giudizio riguardante la *giustizia* del suo contenuto, ma della sua forma, che consiste nell'essere il comando espresso dal soggetto legittimo. Si tratta di un rapporto formale di comando-obbedienza, che si risolve nella relazione tra volontà, quella comune, dell'intero corpo politico, che non può che essere unitaria, e quella degli individui, che della prima costituisce la base legittimante. Non c'è più un bene della *respublica* che accomuna i cittadini, ma la necessità dell'esercizio della forza per garantire uno spazio in cui ognuno ricerca quello che ritiene suo bene senza danneggiare gli altri. Uno spazio in cui è libero, in quanto vincolato solo dalle leggi che impediscono che la libertà di uno impedisca quella degli altri. Questo concetto di potere ha la sua vicenda teorica nel periodo che va dal pensiero hobbesiano a quello weberiano, nel quale si manifesta una seconda trasformazione, secondo la quale non si tratta più di fondare razionalmente il monopolio della forza, ma di comprendere *la realtà del potere* che si determina nei rapporti sociali, mediante un sapere che perde il suo carattere orientativo della pratica, per divenire "scienza di realtà" ⁽⁴⁾.

Tutt'altro è invece il quadro che si presenta in una politica che implica il principio del governo. Un tale modo di pensare la politica ha un arco di svolgimento millenario, e comporta naturalmente molte differenze. Ben diversi sono i contesti che caratterizzano la *polis*, nella quale il *demos* è una parte, quella della maggioranza dei liberi che sono poveri — come dice Aristotele —, la repubblica e l'impero romano, la realtà politica medievale e quella della prima età moderna, dove il

(4) Per l'articolazione di queste indicazioni riguardanti la vicenda teorica del potere moderno, rimando al mio *Il potere e la nascita dei concetti politici moderni*, ora in S. CHIGNOLA, G. DUSO, *Storia dei concetti e filosofia politica* FrancoAngeli, Milano, 2008, pp. 158-200, che contiene anche un'analisi critica della voce *Herrschaft* dei *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Klett Cotta, Stuttgart 1972-1992, lessico che pur si muove nell'orizzonte di ricerca della *Begriffsgeschichte* di Brunner e di Koselleck, che è stato un punto di riferimento per il lavoro storico concettuale del gruppo di ricerca padovano, che ha poi seguito una propria e in parte differente linea di ricerca.

popolo si può estendere alla totalità del corpo politico, ma a una totalità che è *costituita* e corporata, composta di parti. Tuttavia, se la si confronta con la concettualità moderna, che condiziona il nostro pensiero e rischia di impedirci la comprensione del passato, si possono ravvisare in questa tradizione di pensiero dei tratti comuni: la centralità della questione della giustizia, la supremazia della comunità politica e la sua composizione plurale, la differenza tra gli uomini e le parti della società, un orizzonte di punti di riferimento necessari per determinare l'ordine — punti di riferimento che mutano, ma che implicano una quantità di cose non dipendenti dalla volontà. All'interno di un quadro in cui la società è determinata dalle differenze e dalla pluralità, affinché le varie parti cooperino e non agiscano indipendentemente, appare come necessaria un'azione di guida e di coordinamento, appunto di *governo* del corpo politico, e questa deve essere esercitata da coloro che hanno più capacità, esperienza e virtù (certo il problema aperto e per il quale si presentano soluzioni diverse è quello dell'individuazione e la scelta di coloro che devono governare) ⁽⁵⁾.

Come ha affermato Otto Brunner ⁽⁶⁾, un tale *principio del governo* è quello che permette di intendere l'ordine che, per la lunga tradizione che precede la contrapposizione moderna di Stato e società, vengono ad assumere le discipline dell'etica, dell'economica e della politica, che, è da ricordarlo, sono discipline *etiche* (termine che ha un significato di gran lunga diverso da quello che noi intendiamo con il termine di *etica* o di *morale*). Il problema politico non è determinato da qualcosa come il *potere*, ma è legato alla natura e all'agire dell'uomo. Si può ricordare che fin da Platone la necessità del governo nella *polis* è relazionato alla necessità del governo che nell'anima deve esercitare la parte superiore, quella intellettuale. Sia nella *polis*, sia nell'anima, sia nell'*oikos* è necessario che ci sia governo, in quanto si tratta di realtà composite e in sé differenziate. Governare ha il significato di *guidare*, *dirigere*: comporta naturalmente comando, ma non si tratta di un mero dominio, ma di un agire che, per la sua stessa natura, deve tendere a favorire la vita

⁽⁵⁾ Le implicazioni che caratterizzano il principio del governo sono espresse con l'evidenza dell'immagine nella metafora del governo della nave, che ricorre dai Greci fino ad Althusius (si veda ora G. DUSO, *Il significato politico dell'immagine del nocchiero e la Trennung moderna*, <https://gtw.hypotheses.org/15945>).

⁽⁶⁾ Cfr. O. BRUNNER, *I diritti di libertà nell'antica società per ceti*, in *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di P. Schiera. Vita e pensiero, Milano, 1968 (II ed. 2000), p. 202; tale testo traduce molti dei saggi apparsi in Id., *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1968².

migliore e felice delle parti (7). Per quanto riguarda l'ambito più propriamente politico, non consiste in un rapporto formale, per cui l'ubbidienza è dovuta al comando in ragione solamente di chi lo esprime e della sua legittimità. Il problema non si risolve in un rapporto tra volontà — volontà individuale e volontà comune — perché il giusto, il bene, il diritto, la stessa composizione del corpo politico non dipendono dalla volontà, né dei governanti, né dei governati, i quali, pur nella loro condizione di governati, mantengono una dimensione politica attiva e non sono ridotti alla dimensione *privata*.

Di questo quadro è esemplare l'ideale ricorrente del *governo secondo le leggi*: il comando politico non si esprime nel *fare le leggi*, come avviene per la più alta espressione della sovranità moderna, nella quale la legge è il comando di una volontà sovrana, ma nel dirigere la comunità secondo le leggi, il cui significato è più complesso e irriducibile alla mera deliberazione (8). Il rapporto tra governante e governati appare allora articolato: il governante esercita certa superiorità nei confronti dei governati e anche comando, ma tuttavia dipende a sua volta dalla comunità nel suo complesso, dal popolo che appare come una grandezza capace di azione politica. I governati allora, anche se sottoposti, hanno la capacità di giudicare l'azione di governo e i contenuti del comando, in quanto possono riferirsi ad una giustizia, che non si riduce alla formalità della legittimità moderna, e ad un diritto al quale deve guardare anche colui che governa.

La questione della costituzione mista si pone all'interno di quell'orizzonte di pensiero che distingue le diverse forme di governo, sulla base del presupposto che sia naturale e razionale che tra gli uomini sia dia governo, ci sia cioè colui o coloro che guidano e coordinano le parti della società. Non avrà invece più senso quando la politica verrà pensata mediante il concetto di sovranità e dunque all'interno di una logica che ha come poli — intrinsecamente necessari l'uno all'altro — la libertà e il potere. Il tema della costituzione mista sembra connatu-

(7) Si veda su ciò S. BIRAL, *Platone e la conoscenza di sé*, Laterza, Bari-Roma, 1997, per le parti dell'anima e per il governo come azione tendente allo sviluppo buono e felice di esse e non al loro dominio, sp. pp. 161 e ss.; ma tutto il lavoro è fondamentale per il tema del governo politico in Platone. Tale significato del governo permane anche nelle *Leggi* in relazione alla questione del *misto* (cfr. a questo proposito M. BONTEMPI, *Il misto della « Politeia » in Platone*, « Filosofia politica », 1/2005), pp. 9-24).

(8) Per il senso complesso e irriducibile al significato moderno che la *legge* ha nel medioevo, cfr. il lavoro ormai classico di P. GROSSI, *L'ordine politico medievale*, Laterza, Roma-Bari, 1995.

rato alla storia stessa delle forme di governo, perché è connaturata al principio del governo, che richiede il buon sviluppo delle parti e anche la loro partecipazione, la loro politicità. Ciò è, in ogni caso, verificabile nella *Politica* di Althusius, che è oggetto specifico di questa riflessione. Ma è significativo che in una recente ricostruzione della storia del concetto di *costituzione*, tutta la vicenda che precede la nascita dei concetti moderni del giusnaturalismo e la storia delle costituzioni contemporanee a partire dalle rivoluzioni americana e francese, sia continuamente segnata dall'idea della costituzione mista, che compare da Platone, ad Aristotele, da Cicerone a Polibio, e ancora, nel medioevo, da Tommaso, a Bracton, a Marsilio da Padova, fino ai Monarchomachi e ad Althusius ⁽⁹⁾. A questo proposito è fin d'ora da ricordare che nella distinzione tra consociazioni private e consociazioni pubbliche (tutte, anche le prime, considerate all'interno della disciplina *politica*), queste ultime sono dette *miste*, in quanto formate da diverse consociazioni private ⁽¹⁰⁾.

La causa di ciò sta nel significato stesso che ha il termine di *costituzione*, che non può essere inteso alla luce di quello che caratterizza le carte costituzionali moderne, contenenti le leggi fondamentali determinanti e limitanti il potere. Le costituzioni moderne si fondano sul concetto di sovranità (non solo lo limitano) e sono impensabili senza di esso, mentre a partire dalla *politeia* dei Greci il termine di *costituzione* ha un significato che verrà cancellato dal moderno concetto di sovranità. Contro la direzione seguita dalla gran parte della letteratura dedicata al tema della costituzione mista, è da tenere presente che non

⁽⁹⁾ Cfr. M. FIORAVANTI, *Costituzione*, Il Mulino, Bologna, 1999. Per il medioevo si veda J.M. BLYTHE, *Ideal Government and Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton, 1983. Per quanto riguarda non solo la presenza della figura della costituzione mista, ma anche la pluralità di posizioni che si incontrano e si scontrano tra l'idea di una costituzione basata sulla pluralità dei soggetti politici e l'affermarsi di un principio unitario e assolutistico, si veda N. MATTEUCCI, *Le origini del costituzionalismo moderno*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, UTET, Torino, 1980, vol. IV, T. I, pp. 559-630.

⁽¹⁰⁾ Cfr. *Politica*, II,1, e inoltre V, 2, dove si dice che nella la consociazione pubblica si uniscono *plures consociationes privatae*; quando manca questo elemento delle consociazioni che si uniscono e manca un diritto simbiotico, ci si trova di fronte ad un mero aggregato informe di singoli (*"turba, coetus, multitudo, congregatio, populus, gens"*) e non a una consociazione pubblica e cioè a una realtà politica (V, 4). In questo passo il termine *populus* ha quel significato di moltitudine informe che ricorre nel capitolo XXIII ispirato a Lipsius, nel quale ci si riferisce ai comportamenti della massa che il Magistrato deve conoscere a da cui deve guardarsi, e non il significato, potremmo dire *costituzionale*, che riveste come realtà composita e capace di agire politicamente.

ci troviamo di fronte a quello che si intende oggi per *modello costituzionale*. Il *misto* indica piuttosto la composizione, la natura, le differenti parti del corpo della *respublica*, come una copiosa iconografia ricorda ⁽¹¹⁾, ed eventualmente la modalità della loro partecipazione al governo, o la mescolanza delle modalità dell'accesso alle cariche. Proprio in quanto il corpo politico è composto di parti differenti, appare necessaria la guida del capo, della testa per coordinare l'agire di tutto il corpo: *costituzione* è in questo contesto intrinsecamente connessa a *governo*. Richiede cioè necessariamente una funzione di guida e di unificazione, la relazione ad un *unum*, che faccia sì che il corpo politico si conservi e non si disgreghi. Ma questa unità non è certo quella che caratterizza la forma politica moderna. Qui infatti si tratta di mantenere in unità un corpo plurale che c'è e che non si deve disgregare, mentre quando si inizierà a pensare, con Hobbes, la società civile sulla base degli *individui* e la pluralità di soggetti e di *potestates* apparirà motivo di instabilità e di conflitto, il popolo non sarà più pensabile nella sua unità se non attraverso la persona del sovrano-rappresentante, e nelle dottrine successive del contratto del contratto sociale, dal rappresentante del popolo sovrano: sarà, cioè, il prodotto della rappresentazione. Mentre nel caso del governo l'azione unitaria di coordinamento e guida, e certo anche di comando, è imputabile a chi la compie e non all'intera comunità, la quale è presente politicamente *di fronte* a colui che governa e lo può giudicare, nel contesto della sovranità moderna chi pronuncia il comando non può essere che il soggetto collettivo attraverso il rappresentante, per cui l'agire del rappresentante non è imputabile a lui, bensì al popolo ⁽¹²⁾.

L'idea pre-moderna di costituzione è legata a quella di governo, e perciò i diversi tipi di costituzione prendono il loro nome dalle diverse forme di governo. Solitamente come sinonimo di *costituzione mista*

⁽¹¹⁾ Si veda come esempio della raffigurazione della *respublica* mediante il corpo di una donna, che comporta differenza tra le parti, e dunque la necessità che il capo guidi l'agire di tutto il corpo, CASPARUS FACIUS, *Politica liviana, quibus pacis et belli artibus imperium Romanum partum, auctum et multiplicatum; inde quibus erroribus ac vitiis amissum sit*, Altenburg 1617, p. 448.

⁽¹²⁾ Per questa dinamica del nesso sovranità-rappresentanza rimando al mio *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, FrancoAngeli 2003, sp. i primi due capitoli; ma sul concetto di rappresentanza si veda soprattutto H. HOFMANN, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Dunker & Humblot, Berlin, 2003⁴, ora in tr. it. *Rappresentanza-rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*, Giuffrè, Milano, 2007.

viene usata l'espressione di *governo misto*: tale uso, presente sia nelle fonti, sia nella letteratura secondaria, può tuttavia portare a fraintendere la questione. Infatti costituzione e governo non coincidono e la *costituzione mista* comporta la partecipazione politica di tutte le parti, ma non nel senso che tutte le parti insieme *governino*, nel senso che venga a cadere la distinzione tra governanti e governati. Questo, almeno, mi pare si possa dire in modo motivato, come si vedrà, per Althusius. E questo perché la costituzione riguarda la totalità del corpo politico, che è plurale, mentre il governo è sempre *uno*, un'istanza unitaria che non coincide con la totalità e che è richiesta dalla pluralità costitutiva del corpo politico⁽¹³⁾. Mi pare che la forza dell'idea di costituzione mista sia quella di implicare l'elemento unitario del governo proprio in quanto è presupposta l'unità del corpo politico, prodotta dall'accordo, dal patto, tra membri diversi: implica dunque l'idea di un'unità strutturalmente plurale, contro la logica monistica che la sovranità comporta⁽¹⁴⁾.

2. *Sovranità del popolo e necessità del governo.*

Ciò che si trova nel pensiero di Althusius non è tanto l'indicazione della costituzione mista come una forma accanto alle tre tradizionali, magari la migliore, ma piuttosto la consapevolezza che è l'unica adeguata ad esprimere la natura della comunità politica e la funzione del governo. Come si è detto, quella di costituzione mista è un'idea che viene da lontano, ma ciò che caratterizza il pensiero politico di Althusius è l'esplicita convinzione che *ogni specie di repubblica in realtà non possa che essere mista*; infatti gli elementi che la costituzione mista mette in luce condizionano la *politia* in quanto tale e non possono non ritrovarsi anche nelle forme di repubblica che sono considerate "semplici", cioè monarchia, aristocrazia e democrazia. Si può dire che mentre monarchia aristocrazia e democrazia, indicano coloro che governano, la costituzione mista denota la struttura della costituzione in quanto tale.

⁽¹³⁾ Questa è una delle differenze fondamentali tra l'istanza unitaria che caratterizza il governo e l'unità che connota la sovranità nella forma politica moderna; mentre nel primo caso la funzione del governo implica la presenza dell'unità plurale, nel caso del dispositivo della sovranità, l'unità non precede l'azione del rappresentante, ma è prodotta da essa.

⁽¹⁴⁾ Una tale struttura è rintracciabile anche in Marsilio: cfr. M. MERLO, *Marsilio da Padova. Il pensiero della politica come grammatica del mutamento*, FrancoAngeli, Milano, 2003, sp. cap. III.

Per il ragionamento che stiamo facendo e per intendere la rilevanza che ha l'idea di costituzione mista in Althusius, sarà importante capire come mai, in una concezione nella quale il popolo è posto come la grandezza politica somma, non solo non sia la *democrazia* la forma di governo indicata come migliore, ma al contrario essa sia una forma criticata: come mai cioè ci sia una differenza sostanziale tra il *popolo inteso nella sua politicità* e il *governo popolare*, dunque ciò che fino alla nascita della scienza politica moderna è stato denominato come “democrazia”. In tal modo sarà possibile comprendere quanto distanza ci sia tra la *forma di governo democratica* e il concetto, intrinseco alla democrazia moderna, di *potere del popolo* — un potere che è legittimo in quanto è attribuito al popolo ed è esercitato sulla base dell'autorizzazione espressa tutti coloro che sono costretti all'obbedienza —, e nello stesso tempo perché, da Platone e Aristotele a Marsilio e a Althusius, un pensiero della politica che comporta la necessità del principio di governo non giunga ad intendere la democrazia, *in quanto tale*, come la forma migliore di governo.

Non è possibile in questa sede offrire una presentazione del pensiero politico di Althusius ⁽¹⁵⁾. Richiamo solo alcuni elementi utili per determinare il nostro tema. È da tenere presente che due sono le dimensioni fondamentali della politica. Innanzitutto quella della intrinseca socialità, che equivale a *politicità*, dell'uomo. Althusius introduce nell'orizzonte dei sistemi politici un nuovo vocabolo per indicare ciò, quello di *simbiosi*: *simbiotico* è termine che connota l'uomo, così come il diritto ⁽¹⁶⁾. Comunicazione, solidarietà, collaborazione, necessità del consenso, tutto ciò che si poteva rintracciare nell'antico termine di *koinonia*, caratterizzano questa dimensione, che qualcuno è tentato di ritenere *orizzontale*. Ma a questo elemento associativo e partecipativo è legata, in modo intrinseco, l'altra dimensione della politica, quella dell'*imperium*, della direzione e del governo. A chi non tiene presente questo elemento, senza cui non si intende cosa sia in Althusius *politica*, è da ricordare che in realtà esso non è di natura *altra* e contrapposta alla

(15) Per una sintetica presentazione e per una bibliografia essenziale, come pure per la collocazione di Althusius nella storia del pensiero politico, si veda G. DUSO, *Il governo e l'ordine delle consociazioni: la Politica di Althusius*, in Id. (a cura), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma, 1999, pp. 77-94.

(16) Alla base della politica non sta non dunque il singolo con i suoi diritti e con l'autonomia della sua volontà, ma il diritto simbiotico, non i diritti dell'individuo, ma l'individuo pensato all'interno del diritto simbiotico, all'interno del rapporto con gli altri e di ciò che questo rapporto richiede.

simbiosi: infatti è la comunione dei diritti a implicare il rapporto di governo; è lo stesso diritto simbiotico a contenere in sé i due aspetti della comunione di cose e di servizi e della direzione e del governo della vita sociale ⁽¹⁷⁾. È proprio perché l'uomo ha una natura sociale e politica — dunque che la società è per natura — che “in qualsiasi specie di associazione alcuni sono governanti o superiori (*imperantes [...] seu superiores*) e altrui sudditi e inferiori (*obsequentes seu inferiores*)” ⁽¹⁸⁾. Dunque la dimensione comunitaria non esclude, ma al contrario implica quella della *superioritas*.

L'*imperium* implica comando, ma non si tratta di un rapporto formale, esclusivamente legato alla funzione che nella forma politica occupa colui che esprime il comando e all'autorizzazione che ha ricevuto da parte di coloro che ubbidiranno, ma di un rapporto che è di volta in volta legato ai contenuti del comando ed esposto al giudizio sulla sua bontà e sulla sua adeguatezza all'idea di giustizia. Il comando è subordinato al carattere della *gubernatio*, che emerge continuamente attraverso i verbi *regere*, *gubernare*, *dirigere* ⁽¹⁹⁾ e che porta a riconoscere una serie di regole e di punti di riferimento non dipendenti dalla volontà. Inoltre l'affermazione della necessità che ci sia governo dell'uomo sull'uomo non comporta che ci sia una differenza tra gli uomini tale per cui qualcuno si possa arrogare il diritto di dominare gli altri ⁽²⁰⁾. Dal punto di vista dell'interrogativo su chi deve governare, si può dire che gli uomini sono uguali e che il governante può essere tale,

⁽¹⁷⁾ Cfr. J. ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata*, III ed., Herborn 1614 (rip. fot., Aalen 1981), I, 13 (si veda ora l'edizione a cura di Corrado Malandrino, che comprende sia il testo latino della III edizione, sia la traduzione italiana completa dell'opera, J. ALTHUSIUS, *La politica elaborata organicamente con metodo e illustrata con esempi sacri e profani*, Claudiana, Torino 2009).

⁽¹⁸⁾ *Politica*, I, 11.

⁽¹⁹⁾ Cfr. DUSO, *Fine del governo e nascita del potere* cit., pp. 61-67 e anche Id., *Herrschaft als gubernatio in der politischen Lehren des Johannes Althusius*, in *Politische Begriffe und historisches Umfeld in der Politica methodice digesta des Johannes Althusius*, a cura di E. Bonfatti, G. Duso e M. Scattola, H.A. Bibliothek, Wolfenbüttel 2002, pp. 13-33.

⁽²⁰⁾ Tenendo presente Aristotele, a cui lo stesso Althusius continuamente si riferisce, si potrebbe dire che il governo politico non può essere scambiato per il governo che viene esercitato nell'ambito dell'*oikos*. Ma la cosa è in realtà più complessa, perché Althusius pensa come unica la natura del governo nelle diverse consociazioni, e intende la politica come la dottrina della consociazione in quanto tale, ragion per cui anche trattazione della consociazione domestica e della sfera della casa è pertinente alla politica, contro coloro che la attribuiscono alla scienza economica (naturalmente si parla qui di quella disciplina etica in cui consiste l'*antica economica europea*: cfr. O. BRUNNER, “*La casa come complesso*” e *l'antica economica europea*, in *Per una nuova storia costituzionale e sociale* cit., sp. p. 146).

e non tiranno, solo se è istituito dal popolo, sulla base del concetto, che in questo contesto ha un significato autentico, di *consenso* ⁽²¹⁾. Dunque i governati non si trovano nella situazione che comporta ubbidienza a causa di una differenza di natura o di una situazione di fatto; è piuttosto il popolo, e dunque la totalità del corpo politico, a costituire la grandezza politica maggiore, a cui inerisce il diritto di istituire il governante.

Tuttavia l'uguaglianza degli uomini secondo il diritto naturale (ed è il *Digesto* a venire citato), affermata al fine di mettere in luce la supremazia della collettività nei confronti di chi è istituito come governante, non può certo essere intesa come anticipazione di quel concetto di *uguaglianza* che nella moderna scienza del diritto naturale servirà da fondamento per negare il rapporto di governo tra gli uomini. Nel contesto althusiano serve, invece, proprio all'istituzione del governante. E la dimensione del governo e della subordinazione richiede la consapevolezza di quella *diversitas* tra gli uomini, che già nella *Politica* di Aristotele era affermata in relazione alla *polis* ⁽²²⁾. È perché gli uomini non sono uguali che non è indifferente che governi l'uno o l'altro: il bene del corpo politico, e cioè degli stessi governati, richiede che siano coloro che possiedono esperienza, virtù e saggezza a governare. Se la *polis* è composta di parti differenti, queste, a causa della loro diversità, possono cooperare, ma anche divergere tra loro e tentare di funzionare in modo autonomo e indipendente dalle altre, portando alla dissoluzione del corpo politico. Perciò appare necessaria una funzione di coordinamento che aiuti la cooperazione e la concordia, la quale, come l'armonia nella lira, si produce sulla base di note diverse e non uguali ⁽²³⁾. La concezione di un'assoluta uguaglianza tra gli uomini verrebbe invece a negare la dimensione del governo, producendo così la discordia e la dissoluzione della società ⁽²⁴⁾. Il governo appare necessario al corpo politico così come al corpo umano è necessaria la testa: altrimenti si produrrebbe un mostro, come un corpo che fosse

Anche se l'aspetto della produzione dei beni è pertinente alla disciplina economica, tuttavia, "solo dalla pura politica nasce la capacità di governare e amministrare la famiglia", perché oggetto della politica è "la simbiosi pia e giusta, suo fine il governo e la conservazione dell'associazione simbiotica" (cfr. *Politica*, III, 42).

⁽²¹⁾ *Politica*, XVIII, 18.

⁽²²⁾ ARISTOTELE, *Politica*, II, 2, 1261 a 22-24.

⁽²³⁾ ALTHUSIUS, *Politica*, I, 35-36.

⁽²⁴⁾ *Politica*, I, 37.

senza testa o una testa senza membra; queste poi, essendo diverse tra loro devono essere coordinate per la buona vita del corpo ⁽²⁵⁾. La naturalità dell'*imperium* e del governo è continuamente ribadita nella *Politica* e ricondotta alla funzione unitaria di coordinamento e di guida che un'unità composta di diversi di elementi richiede. Questo vale per la comunità politica, ma ha un carattere generale in relazione all'ordine ⁽²⁶⁾. Ciò che, invece, appare contro natura è in questo contesto la mancanza di governo, dunque l'*anarchia*, nel senso proprio del termine ⁽²⁷⁾.

Caratteristica essenziale della concezione del governo non è solo la finalità, consistente nell'utilità comune e non nell'interesse personale di chi lo esercita, ma piuttosto, come si evince dalla nota e ricorrente immagine della *gubernatio navis rei publicae*, l'esistenza di una serie di punti di riferimento a cui i governanti devono guardare, e così pure i governati, non solo in relazione al proprio agire ma anche per giudicare l'attività dei primi. In questo contesto la legge, che comporta il riferimento a Dio, alla morale e alle consuetudini, contribuisce a determinare quel contesto di riferimento all'interno del quale solo si può dare governo. La necessità dell'istanza unitaria del governo, pur dando luogo a comandi che comportano ubbidienza da parte dei sudditi, non si basa sull'affermazione del potere sovrano del re o di colui che governa: costui è solo l'amministratore — nel caso della *consociatio universalis*, cioè della entità politica più alta, colui che governa è chiamato *sommo magistrato* — di quel diritto di maestà (generalmente si traduce il termine con "sovrànità", ma qui esso ha un significato radicalmente diverso da quello che caratterizza il concetto moderno di sovranità) e di quella *summa potestas* il cui vero detentore è il popolo.

A questo proposito, per evitare i fraintendimenti a cui può portare la concettualità che nel moderno si è sedimentata nel termine di sovranità o sommo potere, fraintendimenti manifesti nella nota tesi interpretativa che ravvisa in Althusius un precursore del concetto

⁽²⁵⁾ *Politica*, I, 34. Tale immagine corrisponde ad una iconografia diffusa, come si è indicato sopra.

⁽²⁶⁾ *Politica*, XVIII, 22.

⁽²⁷⁾ *Politica*, XVIII, 24: "Quae cum ita sint, recte concludo, anarchia pugnare cum recta ratione et jure naturali"; naturalmente in questo contesto l'anarchia ha il senso della mancanza di *arché* nel senso proprio del governo, cioè della direzione e della guida (cfr. *La logica del potere* cit., pp. 56-61).

rousseauiano di sovranità del popolo, bisogna precisare alcuni punti ⁽²⁸⁾.

Innanzitutto bisogna tenere presente l'affermazione della priorità del popolo sul re, o in ogni caso su colui che governa. Se costui è amministratore della *potestas* del regno, tuttavia il detentore dello *jus regni*, o degli *jura majestatis* e della conseguente *potestas imperandi universalis* è il popolo. Questo nei capitoli della *Politica* è ribadito in modo quasi ossessivo, e spesso in opposizione a Bodin. Si possono tenere presenti il capitolo IX, dedicato al diritto di sovranità ⁽²⁹⁾, il capitolo XVIII, dedicato all'eforato, e il cap. XIX, dedicato al sommo magistrato, e dunque alla forma più alta di governo presente nella repubblica. In questi capitoli si dice che la repubblica o il regno non esiste per il re, ma questi e ogni altro magistrato per il regno o *politia*, cioè per la comunità politica ⁽³⁰⁾. Ma contemporaneamente bisogna anche tenere presente che Althusius si dilunga a spiegare perché succeda che il popolo, pur essendo la grandezza politica superiore, ciononostante istituisca il re *sopra di sé* obbligandosi all'ubbidienza ⁽³¹⁾. Che il popolo sia depositario della *majestas* e della *summa potestas* e pur tuttavia, o proprio per questo, sia governato e ubbidisca può essere di non facile comprensione; ma una tale situazione — che appare contraddittoria agli occhi di chi non si liberi dal concetto moderno di sovranità (e scambi l'identità della parola con l'identità del con-

⁽²⁸⁾ Cfr. G. DUSO, *La maiestas populi chez Althusius et la souveraineté moderne*, in *Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine*, sous la direction de G-M. Cazzaniga et Y-C. Zarka, edizioni ETS Pisa e Vrin, Paris 2001, pp. 85-106.

⁽²⁹⁾ *De jure maiestatis ecclesiastico*: così recita il titolo, anche se al diritto ecclesiastico sono dedicati solo gli ultimi paragrafi, dopo aver avanzato la distinzione tra le due specie della *communio symbiotica universalis*, quella ecclesiastica e quella secolare, alla quale è dedicata la gran parte del capitolo. Sul significato della *majestas*, sul carattere plurale della costituzione del regno e sul ruolo del patto nel pensiero politico di Althusius, in relazione alla sua prima configurazione, rimando a *Una prima esposizione del pensiero politico di Althusius: la dottrina del patto e della costituzione del regno*, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», n. 25 (1996), pp. 65-126.

⁽³⁰⁾ *Politica*, XVIII, 8. Come in molti altri passi, quando si parla di *re* non si intende riferirsi solamente alla figura propria del re, e dunque alla monarchia: il termine è scambiabile con quello di sommo magistrato, cioè si riferisce all'istanza di governo. Questo uso non dipende tanto dal fatto che nell'esperienza storica, che Althusius tiene sempre presente, molti sono i casi in cui la forma di governo è monarchica, ma ancor più dal modo in cui è considerata la costituzione della repubblica, nella quale, come si vedrà, la funzione di governo, in tutte le forme di costituzione, anche in quella democratica, esprime l'elemento unitario, e perciò monarchico della costituzione stessa.

⁽³¹⁾ *Politica*, XVIII, 92 e ss.

petto) ⁽³²⁾ — è coerente con il modo in cui Althusius intende il governo ed è dunque centrale per la sua dottrina. In questa infatti il popolo, attraverso i suoi rappresentanti, istituisce il sommo magistrato, al quale i singoli e le parti devono ubbidienza, ma ciononostante rimane depositario della *summa potestas*: infatti il popolo si affida al Magistrato per essere da questi governato sulla base di condizioni e modalità stabilite, conservando però la *summa potestas* e i diritti di maestà, proprio a causa delle stesse condizioni presenti in quel contratto di mandato con il quale il popolo istituisce il sommo magistrato. Si tenga presente che questo è un vero e proprio patto con cui il popolo stabilisce le condizioni della sua subordinazione (si tratta delle condizioni “de subiectionis et imperii forma” ⁽³³⁾: un *patto di sottomissione* si direbbe secondo categorie solitamente usate) e pur tuttavia mantiene capacità di giudizio e di controllo nei confronti del re che degeneri ⁽³⁴⁾. Il popolo dunque istituisce, controlla e può deporre colui che governa (è da ricordare che a seconda della determinazione del soggetto che governa si determinano le tre forme tradizionali di governo). Si tratta di comprendere come questo possa accadere, cioè che il popolo non solo sia depositario in forma ideale della *summa potestas*, come già accadeva nella dottrina della doppia maestà ⁽³⁵⁾, ma possa essere soggetto realmente attivo nell’istituzione e nel controllo degli amministratori, e nello stesso tempo però anche ubbidisca ad essi; e corrispettivamente come il re sia nello stesso tempo superiore e anche inferiore nei confronti del popolo e degli organi che lo rappresentano. Nel testo ci si sofferma a lungo per argomentare che tale condizione, nonostante l’apparenza, non costituisce una contraddizione, non è “né assurdo né contrario a natura” ⁽³⁶⁾.

Un elemento fondamentale per intendere come sia possibile la presenza del popolo di fronte al re consiste nel modo in cui esso è concepito: esso infatti non è inteso come la totalità di tutti gli individui,

⁽³²⁾ La dottrina secondo la quale il popolo, pur ubbidendo, mantiene l’autorità e la *potestas* era rifiutata da quei contemporanei che consideravano superiore chi istituisce altri sotto di sé e non sopra di sé, e dunque ritenevano che il popolo, avendo istituito il re *sopra di sé* avesse perso anche la *potestas* divenendo inferiore. Si veda la polemica con Barklay in *Politica* XVIII, 92). È proprio invece tale paradosso che bisogna comprendere per capire la dimensione del *governo* e la politicità dei governati.

⁽³³⁾ *Politica*, XIX, 6.

⁽³⁴⁾ *Politica*, XVIII, 93.

⁽³⁵⁾ Cfr. sulla doppia maestà *Politica*, XIX, 24.

⁽³⁶⁾ *Politica*, XVIII, 98.

ma è una realtà composita, della quale i membri sono aggregazioni, gruppi, *consociazioni*. È nelle dottrine contrattualistiche a partire da Hobbes che, a causa della funzione che viene ad assumere il processo rappresentativo nel dispositivo della sovranità, non appare possibile riscontrare una dimensione attiva del popolo di fronte a colui che esercita il potere. Infatti, se il popolo è costituito da una indefinita moltitudine di individui, la sua volontà può essere espressa solo in modo rappresentativo, dal sovrano-rappresentante o, successivamente, dal corpo che rappresenta la sovranità del popolo, cioè da colui che esprime il comando politico: non è perciò concepibile *di fronte* a costui una presenza reale del popolo ⁽³⁷⁾. Continuamente, invece, nella *Politica* il termine *popolo* è specificato attraverso espressioni che ne designano la pluralità costitutiva, come “i membri associati del regno” ⁽³⁸⁾: è proprio questa pluralità, costituita non dall’infinità degli individui, ma da associazioni caratterizzate da differenze determinate, che possono e debbono trovare un accordo ⁽³⁹⁾, a permettere l’identificazione del popolo realmente presente e organizzato costituzionalmente nel collegio rappresentativo, e insieme anche la necessità dell’istituzione del sommo magistrato.

Nel modo althusiano di pensare il corpo politico si possono allora riscontrare due istanze, che emergono a diversi livelli della consociazione civile pubblica, dalla città fino al regno. La prima è rappresentata dagli organi collegiali in cui la consociazione nella sua totalità si esprime e in cui i vari membri che la costituiscono cercano l’accordo e la concordia. Ma, proprio a causa della pluralità che negli organi collegiali si manifesta, vi è bisogno di una istanza di governo che lavori alla concordia e che diriga la consociazione. Questa esprime bensì comando, ma un comando che non è assoluto, non solo perché è vincolato dalle leggi divine, dal buon diritto antico, dai costumi, dalle consuetudini del popolo e dalle leggi, ma anche perché è istituito e

⁽³⁷⁾ Per questa necessità logica di pensare il popolo attraverso l’agire rappresentativo cfr. *La rappresentanza politica* cit., sp. pp. 80-92.

⁽³⁸⁾ Si veda ad es. *Politica*, IX, 16 (ma anche 19, e ancora, per quanto riguarda il regno, XIX, 25, e il popolo, XIX, 72), ricordando che nello stesso capitolo vi è un’altra affermazione fondamentale, quella secondo cui i membri del regno sono non i singoli individui, ma le città e le provincie che si accordano reciprocamente (IX, 5) (cfr. sulla dimensione plurale del popolo *La rappresentanza politica* cit., pp.73-77).

⁽³⁹⁾ Se le differenze sono quelle infinite e indefinite degli individui non si può trovare accordo tra di esse, ma un’unificazione attraverso un’unità che è sempre *altra* nei loro confronti, che non *media* quelle differenze.

controllato realmente da quegli organi collegiali che rimangono politicamente presenti e attivi anche dopo aver designato colui che ha il compito di governare. Al livello più alto della consociazione universale è il sommo magistrato ad essere espressione dell'istanza di governo, mentre gli efori lo sono di quella collegiale. Ne risulta che i sudditi singolarmente sono inferiori al re, ma come collettività sono superiori ⁽⁴⁰⁾; e come si è visto, la collettività agisce politicamente in quanto rappresentata dagli organi collegiali nella pluralità delle sue componenti ⁽⁴¹⁾. È solo in quanto realtà costituita e plurale che il popolo è esistente politicamente di fronte a colui che lo governa.

Identificare nel popolo il depositario della *majestas* e della *summa potestas*, non significa che esso sia *sovrano* nel senso moderno del termine, cioè che ad esso spetti una decisione che non ha vincoli superiori, in quanto esso sarebbe il soggetto che legittimamente può esprimere il comando. Una tale sovranità non risulterebbe coerente con il pensiero che si esprime nella *Politica*, che, infatti, si oppone esplicitamente a un tale potere assoluto di decisione. Una *potestas absoluta* è continuamente negata da Althusius, a causa degli obblighi che provengono dalla legge divina, dalle leggi e “dal giusto giudizio della consociazione universale” ⁽⁴²⁾: essa è contraria alla natura della società umana e consiste in una negazione della giustizia, senza la quale non esiste più comunità politica, bensì solo associazione a delinquere ⁽⁴³⁾. La *summa*

⁽⁴⁰⁾ *Politica*, XVIII, 94. Bisogna ricordare quanto è stato sopra detto: che non sono i singoli in quanto tali ad avere un ruolo politico; perciò, quando nel testo viene usato il termine di *singuli*, si riferisce quasi sempre a realtà collettive, cioè a consociazioni.

⁽⁴¹⁾ A questo punto sarebbe necessario chiarire cosa è *rappresentanza* in Althusius: non potendolo fare in questa sede, ricordo che al livello degli organi collegiali, coerentemente con la dottrina dell'*universitas*, si manifesta una rappresentanza di tipo identitario, mentre il sommo magistrato rappresenta il popolo in modo regale-cerimoniale. Si veda su ciò Hofmann, *Repräsentation in der Staatslehre der frühen Neuzeit*, in *Politische Theorie des Johannes Althusius*, a cura di K. W. Dahm, W. Krawietz, D. Wyduckel, Duncker & Humblot, Berlin, 1988, sp. pp. 522 e sgg. e Id., *Rappresentanza-rappresentazione* cit., pp. 435-454; infine, brevemente, Duso, *Il governo e l'ordine delle consociazioni* cit. pp. 86-89.

⁽⁴²⁾ Cfr. ad es. *Politica*, XVIII, 39 e 106.

⁽⁴³⁾ *Politica*, XIX, 10. È da riflettere su questa opposizione tra potere assoluto e giustizia. Con Hobbes, invece, il concetto di sovranità nasce dalla considerazione della pericolosità che ha il continuo ripresentarsi della questione della giustizia, a causa della diversità delle opinioni che di essa si danno, e dal conseguente compito di dare una risposta certa e univoca ad essa, consistente in un ordine caratterizzato dalla razionalità formale (la *forma politica*), che esclude il giudizio sulla giustizia o meno dei contenuti del comando politico. Il risultato sarà la riduzione della giustizia all'ubbidienza alle leggi, cioè al comando

potestas non consiste dunque in una istanza ultima di decisione ⁽⁴⁴⁾ (non è il *potere*), ma piuttosto appare legata all'ambito dei diritti di sovranità, o *jura majestatis*, che concernono quei diritti che sono connaturati alla natura della associazione umana e che sono necessari a conseguire i suoi fini. Essi, come si può notare dalle stesse tavole che espongono in forma schematica il contenuto della politica, dalla prima alla terza edizione, riguardano non tanto l'ambito dell'amministrazione e del governo, quanto piuttosto quello della comunione dei beni e delle opere ⁽⁴⁵⁾: esprimono tutto ciò che è necessario alla vita della comunità, dalle leggi, al conio della moneta, alla punizione delle pene, alla tassazione, alla regolazione del commercio, ecc., e non certo quella decisione suprema o decisione in ultima istanza che siamo abituati a identificare con il termine di *sovranità*.

3. *La costituzione mista ovvero la supremazia del popolo sulla "democrazia"*

Una volta precisato il significato che ha l'attribuzione al popolo dei diritti di maestà, si tratta di rispondere alla domanda sopra avanzata: come mai l'affermazione del popolo come grandezza politica primaria non comporti la conseguente scelta del governo democratico, dal momento che la forma di governo è identificata dall'elemento che nella costituzione è prevalente. Innanzitutto è da tenere presente che, come si è detto, ciò di cui qui si parla non è la sovranità nel senso del potere: le tre forme di governo non indicano il depositario o i depositari del potere e della decisione sovrana. Di *governo* infatti si tratta e dunque di una *potestas* che è legata a quell'orizzonte e a quei vincoli che sopra sono stati indicati. Ciò vale anche per la forma monarchica, dove la *potestas* del re appare vincolata dalle leggi e dalla presenza del consiglio

del popolo espresso da colui che a ciò è stato autorizzato (cfr. G. DUSO, *La libertà moderna e l'idea di giustizia*, « Filosofia politica », 1/2001, spec. pp. 5-12).

⁽⁴⁴⁾ È proprio la mancanza di questa istanza che, secondo Hobbes, espone la comunità politica al rischio continuo della guerra e del disordine. Questo rischio deve essere esorcizzato una volta per sempre, al fine di quella sicurezza che sarà, a partire dal moderno giusnaturalismo, il fine fondamentale della forma politica moderna.

⁽⁴⁵⁾ Cfr. DUSO, *La maiestas populi chez Althusius* cit., sp. pp. 101-106, e soprattutto Id., *Una prima esposizione del pensiero politico di Althusius* cit. pp. 87-95. Sulla *Majestas* nei trattati tedeschi di fine Cinquecento e primo Seicento si veda M. Scattola, *Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della disciplina politica nell'età moderna*, Franco-Angeli, Milano, 2003, sp. pp. 242-300.

del regno. Dunque nella stessa monarchia, in un contesto in cui — come Althusius si preoccupa di spiegare — si esclude che la volontà sia indipendente e libera, è bensì il re a governare, ma non può fare nulla contro le leggi e contro la volontà del concilio generale del regno o degli efori ⁽⁴⁶⁾: rimane dunque prioritaria la dimensione collegiale del popolo, che è depositario della *summa potestas* (di cui il re è amministratore). Tuttavia non è questo popolo a poter governare sé stesso: a causa della pluralità che lo caratterizza esso abbisogna dell'istanza unitaria del governo.

Che la supremazia del popolo non possa identificarsi con la *democrazia* lo si può già comprendere se si riflette che il capitolo XXXIX, dedicato alla trattazione delle forme di governo, è intitolato “De specibus summi magistrati”. Si tratta cioè di identificare il modo in cui si configura quell'istanza unitaria che, come si è sopra indicato, caratterizza, all'interno della totalità del corpo politico, il sommo magistrato, cioè colui o coloro che governano. Il governo mantiene questa caratteristica dell'unità anche quando si presenta nella forma del magistrato *poliarchico* (aristocratico o democratico): esso non indica una pluralità di poteri, ma che a governare sono più individui, che tuttavia si esprimono come se fossero una sola persona, come lo è il monarca ⁽⁴⁷⁾. Quindi democrazia indica una forma o modalità del sommo magistrato. È facilmente intuibile poi che il governo democratico non comporta che tutti insieme governino: *democrazia* comporta in realtà che alcuni — pochi — siano eletti dalla comunità e governino per un periodo temporaneo. Coloro che governano non si identificano dunque con il detentore dei diritti di sovranità, che permane in ogni forma sempre il popolo ⁽⁴⁸⁾.

Diviene perciò chiaro che nemmeno nella democrazia il soggetto che governa è quel popolo che istituisce, controlla e può anche deporre il sommo magistrato: nel governo democratico si esprime piuttosto l'istanza unitaria di guida necessaria ad ogni comunità politica. Anche il governo democratico deve, dunque, dipendere dal popolo, inteso come la grandezza politica preminente, che si manifesta nelle forme collegiali. Sono queste e non il governo democratico (*la democrazia*) a

⁽⁴⁶⁾ *Politica*, XXXIX, 8.

⁽⁴⁷⁾ *Politica*, XXXIX, 12.

⁽⁴⁸⁾ Perciò Althusius si oppone alla distinzione bodiniana tra forme della repubblica e forme di governo, perché i diritti di sovranità sono sempre, in ogni caso, del popolo, e la distinzione riguarda solo la loro amministrazione, il governo appunto (*Politica*, XXXIX, 3).

costituire il tramite per la reale presenza del popolo e per quella preminenza che mantiene nonostante l'ubbidienza dovuta a colui che governa. Insomma è *solo in quanto non governa e non può governare che il popolo, inteso come la totalità corporata dei cittadini, è capace realmente di azione politica: è cioè realtà politica.*

Da ciò risulta che in ogni costituzione ci sono sia l'istanza unitaria del governo, sia quella plurale e collegiale del popolo. Così come nella monarchia e nella aristocrazia è presente il popolo attraverso i comizi del regno, nella democrazia e nella monarchia è presente l'elemento aristocratico attraverso la presenza degli ordini e dei magistrati intermedi e nella democrazia e nella aristocrazia è presente l'elemento monarchico, in quanto coloro che governano si esprimono con una sola voce ed una sola volontà ⁽⁴⁹⁾. Per questa necessaria presenza contemporanea dei tre elementi in ogni costituzione, si può affermare che *ogni forma di repubblica è mista*. Ne consegue che la costituzione è sempre mista, indipendentemente dal fatto che il governo sia monarchico, aristocratico o democratico: monarchia, aristocrazia e democrazia sono costituzioni miste!

Se l'essere mista della costituzione mostra la necessaria presenza dei tre elementi, ciò non significa che si tratti della mescolanza delle tre forme di governo: non è il governo, in senso proprio, ad essere misto. Infatti, le tre forme indicano la composizione del governo, che costituisce, in ogni caso, sempre e solo l'elemento monarchico. Nello schema del capitolo XXXIX il punto 2 risulta dedicato alla *mixta gubernatio*, ma la trattazione del paragrafo mostra la risposta che viene data alla questione è decisamente negativa: non vi può essere governo misto, perché ciò contraddirebbe a quella natura e a quella funzione unitaria del governo che si è sopra indicata. In altre parole, la costituzione, proprio in quanto è mista, richiede un governo unitario, che è l'elemento necessario per la pluralità che caratterizza la costituzione. Althusius rafforza questa negazione riferendosi alla concezione di Caboto, che intende la costituzione mista nel senso della mistura del governo, sia che si tratti della partizione della *suprema potestas* tra re, senato e popolo, sia della dipendenza delle leggi dai tre soggetti diversi, sia della situazione nella quale "rex, senatus et populus uno tempore imperant" ⁽⁵⁰⁾. Una tale concezione del governo misto non è pensabile, perché comporterebbe la dissoluzione della repubblica. La partecipazione dei tre elementi, monarchico, aristocratico

⁽⁴⁹⁾ *Politica*, XXXIX, 13-14.

⁽⁵⁰⁾ *Politica*, XXXIX, 16.

e popolare comporta, piuttosto, che le diverse funzioni del governo, dei consigli e degli organi popolari si contemperino in modo concorde in un tutto armonico, senza che uno ecceda in modo abnorme e patologico sugli altri. È la nota immagine medica degli umori ad essere in questo contesto richiamata: come è l'umore prevalente a poter esprimere il carattere del singolo uomo, così è l'elemento prevalente a denominare la forma di governo. Ma come è necessario che tutti gli umori siano presenti e si bilancino, impedendo che uno abbia il sopravvento in modo tale da sopprimere gli altri, così è necessario che tutti gli elementi trovino un equilibrio nella costituzione. Ottima è dunque la costituzione che contempera i tre elementi in modo temperato ⁽⁵¹⁾, in quanto ciò è conforme alla natura stessa della repubblica. Infatti, già a partire dai Greci, le costituzioni degenerate sono quelle in cui l'elemento che governa ha di mira il suo esclusivo interesse a danno dell'intera *polis*. Ma la necessità della presenza equilibrata dei tre momenti non può assumere il significato essi si ritrovino nel governo, e cioè nel sommo magistrato, che non può essere che monarchico, aristocratico o democratico.

Se non può non essere intesa come unitaria la funzione di governo, l'unità deve anche caratterizzare i diritti di maestà, che non possono essere separati, ma devono rimanere "connexa et indivisa" ⁽⁵²⁾. Proprio per questo il loro esercizio deve essere attribuito ad un unico soggetto e non può essere diviso tra soggetti diversi, dando luogo così a qualcosa di simile a un mondo con due soli ⁽⁵³⁾ o, si potrebbe dire, a un mostruoso corpo con due teste. La presenza dei tre elementi nella costituzione non corrisponde dunque ad una condivisione del governo che comporterebbe la divisione dello stesso e dunque la perdita di quell'unità che è essenziale alla sua funzione. Inoltre essi non possono essere ridotti all'azione di governo e identificati con questa. Ciò risulta particolarmente evidente nella *democrazia*, che, pur essendo la forma di governo popolare — anzi, proprio per questo — non esprime il popolo, in quanto il governo è l'elemento monarchico della costituzione. L'elemento popolare — il popolo — è invece presente politicamente e attivo negli organi collegiali e nelle diverse forme associative presenti nella

⁽⁵¹⁾ *Ibid.*, dove si ricorda l'esempio spartano, citando opere quali il *De Republica Lacedaemoniorum libri IIII*, di Niels Krag (Nicolaus Cragius), il *De magistratibus et republica Venetorum libri quinque*, di Gasparo Contarini, il *Politicorum sive de principatus administratione libri 3*, di Lelio Zecchi, e la *Respublica* di Hermann Kirchner.

⁽⁵²⁾ *Politica*, XXXIX, 18.

⁽⁵³⁾ *Ibid.*

repubblica, cioè proprio in quelle modalità di organizzazione costituzionale che non hanno il compito di governare.

Allora si comprende bene perché la preminenza politica del popolo non comporti la scelta della democrazia come la migliore forma di governo. A questo proposito è, innanzitutto, da ricordare che, in una concezione in cui il comando politico è inteso mediante la categoria del *governo*, la questione del governo migliore non può essere risolta mediante l'identificazione di *chi* governa, ma concerne invece il *come* si governa e dunque la concreta azione di governo. E inoltre che il popolo si esprime negli organi rappresentativi e non nella funzione di governo. Nonostante questa considerazione, ci si può tuttavia meravigliare che non solo non ci sia una propensione per la democrazia, ma che essa venga particolarmente criticata, secondo la consuetudine prevalente già a partire dal pensiero di Platone e Aristotele. Infatti, nel procedere del capitolo la trattazione della democrazia si fa sempre più critica: si esprime la preoccupazione per l'instabilità e i continui sommovimenti che ne scuotono la costituzione, e per i pericoli che provengono dal lassismo nei confronti dei delitti, dall'adulazione e dalla demagogia dei capipopolo, dalla negligenza dei magistrati e dalla tendenza a governare non tanto secondo quanto giova alla comune utilità, ma piuttosto secondo quanto è gradito alla moltitudine.

Dal momento che una forma di costituzione non può essere *in quanto tale* migliore delle altre, l'identificazione dei pericoli che si ravvisano in ciascuna di esse non va nella direzione della sua sostituzione con un'altra forma, ma piuttosto spinge a suggerire rimedi affinché la forma di governo, qualsiasi essa sia, corrisponda a ciò che la natura mista della costituzione richiede e favorisca, quanto più è possibile, l'esercizio di un *buon governo*. Perciò, anche nel caso della democrazia, vengono avanzati alcuni consigli e suggerite leggi che tendano ad evitare questi pericoli, o almeno a limitarli. Proprio perché il fine che si impone è quello del buon governo, è da evidenziare la proposta di accostare per la scelta dei magistrati al metodo del sorteggio, tipico della democrazia, quello dell'elezione, affinché sia più facile che a governare siano i migliori, come la difficoltà del compito richiede ⁽⁵⁴⁾.

⁽⁵⁴⁾ *Politica*, XXXIX, 74. Come è evidente nell'immagine spesso richiamata del governo della nave, non è indifferente chi la guidi e non è sufficiente che sia estratto a sorte o deciso dall'opinione dei più, ma è necessario che costui abbia sapere, esperienza, competenza, prudenza.

Ma, nonostante ciò, se si tiene presente che in democrazia i governanti sono scelti tra tutti e da tutto il popolo, senza la limitazione derivante dalla nobiltà e dalla ricchezza, e che il mandato è limitato a un tempo determinato, non ci si può dare ragione della critica. Potrebbero sembrare condizioni che non impediscono, ma, al contrario, favoriscono la scelta di colui o coloro che hanno le doti necessarie a governare. Tuttavia lo stesso auspicio che siano i migliori a governare, cioè coloro che hanno maggiore esperienza e prudenza, apre uno spiraglio per la comprensione del motivo più importante di questa critica. Infatti i caratteri che sembrano caratterizzare la natura della democrazia sono l'uguaglianza, la libertà, il turno che permetta a tutti alternativamente di governare e obbedire, l'uguaglianza dei diritti, e infine il valore del numero. Sono tutti aspetti che hanno un carattere formale e sembrano richiedere l'uguaglianza tra gli uomini nel senso dell'indifferenza, secondo cui l'uno vale l'altro; e tale indifferenza non appare adeguata a quei requisiti qualitativi che richiedono il *buon governo* e le doti necessarie per esercitarlo ⁽⁵⁵⁾. In questo contesto ci si riferisce alla *Politica* di Aristotele, nella quale i due termini di libertà e uguaglianza sono collegati, in quanto alla base della democrazia sta la convinzione che coloro che sono ugualmente liberi siano uguali in tutto, ragione per cui è la *eleutheria*, cioè la condizione di uomini che sono liberi dalla necessità di provvedere ai propri bisogni, il criterio per accedere alle cariche pubbliche ⁽⁵⁶⁾. È interessante notare che nel passo aristotelico citato da Althusius ⁽⁵⁷⁾ non solo si mostri come nella democrazia il giusto sia ridotto all'uguaglianza secondo il numero e non il merito, e come emerga un concetto di libertà consistente nel vivere come si vuole, ma anche si indichi l'elemento centrale che comporta in Aristotele, ma anche in Platone e nella tradizione del pensiero medievale, la critica alla democrazia. In essa l'opinione che tutti sono eguali non comporta solo la regola di governare ed essere governati a turno, ma rivela anche, al fondo, la pretesa di non essere governati da un altro ⁽⁵⁸⁾. Insomma, ciò che caratterizza maggiormente la democrazia è la tendenza alla negazione della relazione di governo in quanto tale.

Questo è il punto centrale della critica alla democrazia anche in Althusius. Da una parte la riduzione del problema del giusto al numero

⁽⁵⁵⁾ *Politica*, XXXIX, 61.

⁽⁵⁶⁾ ARISTOTELE, *Politica*, III, 9, 1280 a 22-24 e V, 1, 1301 a 29ss.

⁽⁵⁷⁾ Si tratta di ARISTOTELE, *Politica*, VI, 2, citato in *Politica*, XXXIX, 61.

⁽⁵⁸⁾ ARISTOTELE, *Pol.* VI, 2, sp. 1317 b 10-17.

e alla deliberazione della maggioranza si pone come negazione della questione principale della politica, cioè della giustizia, e della possibilità e necessità di trovare punti di orientamento per agire politicamente e per giudicare l'operato del governo. Dall'altra, conseguentemente alla perdita di questi punti di orientamento e proprio a causa dell'uguaglianza e dell'indifferenza nei confronti del sapere e della virtù che caratterizza fin dalla *Repubblica* di Platone l'antropologia dell'uomo democratico, ciò che viene ad essere negata è proprio la necessità del governo. L'ideale dell'*autogoverno*, l'opinione che è preferibile per ognuno governarsi da solo, che emergerà con Hobbes, comporta, infatti, la fine della centralità del problema del governo. La *Politica* finisce ritornando, negli ultimi paragrafi dell'ultimo capitolo, a quella critica dell'uguaglianza come causa di anarchia che costituiva uno dei capisaldi posti alla fine del primo capitolo ⁽⁵⁹⁾. La democrazia è allora criticata in quanto è una *forma di governo* che appare come un piano inclinato nella direzione dell'*anarchia*, in cui tutti vogliono governare e nessuno ubbidire ⁽⁶⁰⁾: è perciò una *forma di governo* aporetica, in quanto porta in sé il germe della *negazione del governo* in quanto tale.

4. *Fine del governo e fine della costituzione mista.*

La lettura della *Politica* che emerge anche nella presente riflessione si colloca nell'orizzonte critico di una storia concettuale nella quale i significati delle parole che oggi usiamo — spesso anche per delineare percorsi storici o per leggere le fonti antiche — che pretendono di avere valore universale e di poter essere utilizzabili per i diversi contesti storici, hanno la loro genesi determinata nelle dottrine del contratto sociale, cioè nel giusnaturalismo moderno. Non solo, ma che nascono proprio nel momento in cui viene inteso come privo di razionalità quel modo di pensare la politica che ha avuto nei Greci un momento iniziale. Si è visto, infatti, come una serie di termini, quali *popolo*, *sovranità*, *potere*, *governo*, *costituzione*, *rappresentanza* abbiano nell'opera di Althusius un significato diverso da quello che li connota nel nostro presente. Questa consapevolezza porta a comprendere l'*alterità* che caratterizza il pensiero di Althusius nei confronti del contesto dei

⁽⁵⁹⁾ Cfr. *Politica*, I, 37.

⁽⁶⁰⁾ Cfr. *Politica*, XXXIX, 81.

concetti moderni ⁽⁶¹⁾. Il tema della costituzione mista costituisce una conferma di ciò. Si è visto che esso è legato alla natura stessa della costituzione del corpo politico e al significato che ha l'*imperium*, ben espresso dal termine di *gubernatio*. La costituzione mista sarà invece negata da Hobbes e dal seguente giusnaturalismo, sulla base dell'unità che caratterizza la sovranità. Sarà questa a costituire il passaggio teorico decisivo per il significato che assume la democrazia moderna, la quale non indica più una forma di governo, bensì il potere del popolo, quella *sovranità del popolo* che non si può ravvisare nella *Politica di Althusius*.

Nel *Leviatano*, infatti, sono affermati i concetti di *uguaglianza* e *libertà*, che svolgeranno un ruolo fondamentale e genetico nella costruzione del modello teorico che condiziona lo sviluppo della scienza politica moderna. Qui diventa chiaro che, se si afferma l'uguaglianza degli uomini in relazione al possesso della saggezza pratica, non ha più senso sostenere che deve essere colui che è più saggio e dotato di maggior esperienza e virtù ad occuparsi della guida della società. L'uguaglianza tra gli uomini comporta che nessuno può pensare che sia meglio essere governato che governarsi da sé stesso. Solo la superbia, che si manifesta nel pensiero politico di Aristotele e in una lunga tradizione di pensiero politico che ad esso si è riferita, può aver portato a pensare che sia naturale e razionale che qualcuno governi gli altri ⁽⁶²⁾.

⁽⁶¹⁾ Rimando alle prime pagine da me dedicate ad Althusius, contenute significativamente all'interno di una ricerca collettanea sulle dottrine del contratto sociale che ha ravvisato in esse la nascita dei concetti fondamentali della politica moderna (*Patto sociale e forma politica, Introduzione* a Duso, *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna* cit., pp. 13-21). Si tenga presente, contro la celebre interpretazione di OTTO VON GIERKE (*Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche*, tr. it. Einaudi, Torino 1974), che pone Althusius alla base delle moderne concezioni contrattualistiche e delle dottrine dello Stato, che la stessa figura del contratto ha nel suo pensiero il significato della reale presenza dei soggetti contraenti, che rimangono tali anche dopo il patto (nel contratto di mandato, i soggetti sono il popolo, attraverso i suoi rappresentanti, e il sommo magistrato). Ci si trova all'interno di una concezione pattizia della politica che verrà negata proprio dalle dottrine del contratto sociale moderno sulla base del nuovo concetto di sovranità.

⁽⁶²⁾ Cfr. quanto si dice nella trattazione della IX legge di natura in *Leviatano*, cap. XV; si veda anche l'inizio del capitolo XIII, in cui l'uguaglianza tra gli uomini, che da un punto di vista fisico è motivata con la capacità che tutti hanno di provocare la morte altrui, a livello delle facoltà mentali è basata non tanto sulle capacità intellettive che portano alla scienza, che appartengono a pochi, ma sulla saggezza necessaria all'agire e alla vita pratica, saggezza che ognuno pensa di avere in modo sufficiente, al punto tale da non doversi affidare alla guida di un altro. È rilevante che in ambedue i passi indicati il metro di misura dell'uguaglianza consista nell'opinione soggettiva dei singoli. Bisogna tenere presente che l'afferma-

All'uguaglianza è collegata la libertà, che non consiste più nel privilegio, né in quello *status* che caratterizza i cittadini (che non sono tutti gli abitanti della *polis*), come in Aristotele, ma nell'agire secondo la propria volontà senza incontrare ostacoli, cioè nel dipendere solo da sé stessi e non dagli altri. È proprio un tale concetto a produrre, mediante un processo logico rigoroso, quello di sovranità, in quanto una tale libertà è pensabile per tutti gli individui solo se c'è un comando e una forza che impedisce che l'agire secondo il proprio arbitrio da parte di ognuno crei ostacoli e impedimenti all'agire degli altri (venendo così a negare la loro libertà). Solo in questo modo è pensabile quella libertà che consiste nell'agire sulla base della propria volontà senza trovare opposizione. Dunque la libertà richiede la legge e questa consiste nel comando del sovrano. Allora la sottomissione al sovrano, con cui si conclude il contratto sociale, non si oppone alla libertà, ma viene prodotta da essa e, insieme, la rende possibile. A maggior ragione se proviene da un atto libero della volontà come richiede il moderno concetto di rappresentanza ⁽⁶³⁾.

Spesso si dimentica che non è possibile per Hobbes dedurre il concetto di sovranità prima di avere inventato quello nuovo di rappresentanza ⁽⁶⁴⁾, che mostra come sia possibile l'espressione della volontà dell'unica persona civile che con il patto si viene a costituire a partire da una moltitudine di individui. Infatti il sovrano è tale e richiede necessariamente ubbidienza solo in quanto è *rappresentante*, cioè esprime la volontà del popolo come soggetto unitario, e può fare ciò solo sulla base di un processo di autorizzazione, nel quale tutti gli individui si dichiarano *autori* delle azioni che egli farà e del comando che darà. In base a questo processo, che ha nella volontà degli individui il suo presupposto, l'ubbidienza dei sudditi al sovrano ha, in fondo, il significato dell'ubbidienza a ciò che si è voluto, a un comando di cui si è *autori*, cioè a sé stessi.

zione dell'uguaglianza in Hobbes non è generica, né riguarda l'uguale dignità degli uomini, ma ha un ruolo specifico nel dispositivo logico che da qui in avanti sarà usato per pensare la politica: il suo vero fine è costituito dalla negazione della relazione di governo e dal suo superamento, che è reso possibile dal dispositivo che parte dalla libertà degli individui e si conclude nella sovranità.

⁽⁶³⁾ Per una articolazione di questo ragionamento rimando al mio *Hobbes et l'invention du pouvoir*, in Atti del colloquio "Hobbes et la question de l'autorité dans le *Leviathan*", Paris, 14-15 dicembre 2001 e a *Il potere e la nascita dei concetti moderni* cit.

⁽⁶⁴⁾ Tale nesso è bene evidenziato anche in L. FOISNEAU, *Contrat social, souveraineté et domination chez Hobbes*, in *Penser la souveraineté* cit., Vol. I, pp. 107-126, e Id., *Hobbes et la tout-puissance de Dieu*, PUF, Paris, 2000, sp. pp. 275-278.

Da questo momento nasce quel modo di pensare la politica che giunge fino a noi e caratterizza anche la costituzione democratica: esso è basato sul nesso tra il soggetto individuale e il soggetto collettivo, che è insieme di identità e di alterità. È sulla base del concetto di individuo e dei suoi diritti che si costruisce *nella scienza* quello che per Althusius sarebbe stato un mostro, un corpo che non è caratterizzato dalla differenza articolata di parti con funzioni diverse. Quello evidenziato dal frontespizio del *Leviatano* è un corpo omogeneo costituito da individui uguali: la moltitudine informe dei singoli e l'unità del soggetto collettivo che si manifesta attraverso il sovrano, attore delle azioni comuni, sono i due aspetti dell'immagine. In quanto soggetto politico, il popolo si esprime attraverso il suo rappresentante, il sovrano appunto, e la volontà *politica* dei cittadini non può essere altra da quella del sovrano: essi scompaiono come soggetti politici *accanto e di fronte* al rappresentante che esercita il potere. L'affermazione del popolo (di *questo popolo*, inteso come la totalità degli individui uguali) come soggetto collettivo, l'unico che può legittimamente esprimere il comando a cui bisogna obbedire, comporta la scomparsa non solo della pluralità, ma anche della reale presenza politica del popolo, e insieme della dimensione politica dei cittadini. Infatti il popolo come soggetto singolare che può esprimere *una* volontà non è riscontrabile nella realtà: è un'idea, che può essere avere affetto nell'esperienza solo attraverso la figura del rappresentante ⁽⁶⁵⁾.

In questo quadro, attraverso la nascita del potere politico — della sovranità — è stato negato quel modo di concepire il comando politico che era espresso dalla nozione di governo, e con esso anche la concezione della costituzione plurale del corpo politico. La relazione che si pone tra soggetto individuale e soggetto collettivo non lascia spazio al ruolo politico della pluralità, alle parti, alle differenze ⁽⁶⁶⁾, e rende perciò impensabile l'idea della costituzione mista, nella quale la pluralità si esprimeva non solo nella presenza dei tre elementi che davano il nome alle forme di governo, ma anche nel modo plurale di intendere il popolo. Il significato stesso che aveva il termine di *costituzione* viene ad

⁽⁶⁵⁾ Su questa logica della rappresentanza rimando ancora a *La rappresentanza* cit, sp. pp. 69-96.

⁽⁶⁶⁾ La pluralità caratterizza certamente la società, ma questa è intesa come quella *società civile* da cui si distingue lo Stato politico. Nel processo di legittimazione del potere la pluralità e l'appartenenza dei singoli cittadini a realtà aggregative diverse non deve avere nessun ruolo: nelle elezioni, infatti, si presentano i singoli cittadini, indipendentemente dalle relazioni che hanno nella società.

essere negato dal moderno giusnaturalismo, sulla base dei cui principi nasceranno, con le rivoluzioni americana e francese, le costituzioni moderne. Mentre prima indicava quella complessa realtà materiale e ideale che condizionava il comando politico, nelle moderne costituzioni indica un ordine che non risulta più dall'accordo tra membri diversi, ma richiede la decisione della volontà di un soggetto, l'unico a poter essere inteso come legittimo. Questo è il popolo, che è invocato nella figura del potere costituente e che manifesterà la sua volontà come comando mediante il potere legislativo ⁽⁶⁷⁾.

⁽⁶⁷⁾ Sui problemi relativi al soggetto costituente si veda G. Duso, *Genesi e aporie dei concetti della democrazia moderna*, ora in *Reinventare la democrazia* cit. pp. 53-88.

LA SECESSIONE TRA SOVRANITÀ E FEDERALISMO

1. *La secessione nelle costituzioni democratiche.*

A diversi livelli si pongono oggi istanze di *secessione*, sia all'interno degli Stati nazionali, sia nell'ambito di realtà sovranazionali, come ad esempio l'Unione Europea, anche se in questo caso l'uso del termine può sembrare improprio, in quanto l'Europa non è ancora un'unità politica. Queste istanze sono spesso sorrette dall'immaginazione dell'*autodeterminazione del popolo*, che viene estesa anche alle minoranze. L'elemento decisivo appare essere il concetto di libertà, su cui si fonda il diritto di opporsi ad una autorità politica considerata opprimente o, in ogni caso, non più consona agli interessi e all'autogoverno di una parte dei cittadini. Quando l'istanza che viene avanzata non è di mero decentramento, o di una delega riguardante alcune funzioni, ma appunto di *secessione*, ci si viene a trovare in una situazione di *impasse*, in quanto, se è vero che la prassi della vita democratica pone una esigenza di partecipazione e di autodeterminazione dei cittadini, nel caso del diritto di secessione non appare evidente quali siano gli strumenti teorici e costituzionali utili per rispondere a tale esigenza. Infatti la richiesta di secessione di una parte dei cittadini di uno Stato non è coerente con il modo in cui è intesa la legittimazione democratica della decisione politica all'interno delle costituzioni degli Stati nazionali, che prevedono un unico popolo. Nei confronti di tale difficoltà, gli stessi soggetti attivi in questi processi, anziché avanzare proposte di trasformazione delle costituzioni democratiche, in modo tale che sia legittimata la propria autonomia fino al limite della secessione, spesso non fanno altro che replicarne la struttura: intendono cioè uscire da uno Stato sovrano per dar luogo ad un'altra entità politica sovrana minore,

Orig. *La secessione tra sovranità e federalismo: la lezione di Althusius*, in « Filosofia politica », 3/2019, pp. 393-410.

riproducendo all'interno lo stesso tipo di rapporto tra cittadini e potere ⁽¹⁾.

Per comprendere la difficoltà che incontrano i tentativi di secessione, bisogna ricordare come l'idea di *autodeterminazione* del popolo prenda il suo significato determinato nell'orizzonte di quel plesso di concetti giuridico-politici che, nati nel giusnaturalismo moderno, costituiscono la base teorica delle costituzioni. A partire dalla libertà dell'individuo, pietra angolare della *scienza politica moderna*, il termine "popolo" viene ad indicare la totalità degli individui uguali, che non rende più politicamente concepibili partizioni e differenze, cioè quella concezione del popolo come realtà corporata e composta di parti che dal Medioevo sopravvive fino alla fine della società cetuale. Tali individui, ai fini dell'ordine e della pace, devono obbedire al comando politico, ma tuttavia, in base all'uguaglianza e alla libertà che caratterizzano la loro natura, non possono ammettere di essere sottoposti al comando di qualcuno a loro superiore, ma, al contrario, devono essere soggetti attivi del potere. *Popolo* indica dunque sia l'insieme di tutti coloro che sono soggetti al comando, sia il soggetto collettivo che — unico — può esprimere il comando.

Questi due lati del popolo, che si presentano come opposti tra loro, trovano la loro identificazione grazie a quel processo di *autorizzazione*, che il concetto moderno di *rappresentanza* politica comporta. È questo a costituire il segreto della sovranità, in quanto l'obbedienza assoluta che la sovranità richiede per garantire la pace e l'ordine politico può trovare la sua giustificazione razionale solo nella volontà di coloro che obbediscono, i quali sono considerati *autori* del comando. In questo moderno asse della legittimazione del potere due sono i poli: il soggetto individuale e il soggetto collettivo, e l'autodeterminazione del soggetto collettivo implica alla sua base l'autodeterminazione del soggetto indi-

⁽¹⁾ Mi sembra che le teorie democratiche della secessione non riescano a risolvere il problema di una modalità diversa di pensare la politica che il problema della secessione potrebbe porre (cfr. H. BERAN (*A Democratic Theory of Political Self-Determination for a New World Order*, in P. B. LEHNING (a cura di), *Theories of Secession*, Routledge, 1998, pp. 32 ss.; PHILPOTT, D. *In defense of Self-Determination*, « Ethics », 1995, 105, pp. 352 ss.; C. H. WELLMAN, *A Theory of Secession: The Case for Political Self-determination*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 168; e più di recente W. NORMAN, *Negotiating Nationalism: Nation-Building, Federalism, and Secession in the Multinational State*, Oxford, Oxford University Press, 2006). Si veda su ciò C. MARGIOTTA, *L'ultimo diritto. Profili storici e teorici della secessione*, Il Mulino, 2005, pp. 227-252 e di recente S. MANCINI, *Ai confini del diritto, una teoria democratica della secessione*, "Percorsi costituzionali" 3/2014.

viduale. In questo quadro sono radicalmente escluse le aggregazioni parziali, le quali, non solo contrastano con la legittimazione del potere, ma sono considerate elemento di corruzione e di disgregazione della forma politica e dell'ordine che questa permette di realizzare. Tale logica è espressa con tutta la sua radicalità da Hobbes e Rousseau, ma caratterizza tutte le dottrine del contratto sociale ⁽²⁾. Questo modo di pensare la politica sta alla base delle costituzioni moderne, a partire da quella del 1791 della Francia rivoluzionaria, come risulta chiaramente dalla convinzione di Sieyès che solo l'interesse generale e l'interesse individuale possono avere spazio nello scenario del potere razionale e legittimo, non quello particolare di gruppi, aggregazioni, corporazioni, che, come ben esprime la famosa legge Le Chapelier, non possono più pretendere di ricoprire un ruolo politico e di trovar posto nel nuovo modo di intendere la *rappresentanza*.

Se è vero che le costituzioni moderne creano una rottura nei confronti di quella realtà cetuale che trova ancora una sua manifestazione nella convocazione degli Stati generali, in cui, appunto, la rappresentanza era per ordini e non per testa, bisogna anche ricordare che tale rottura avviene proprio sulla base della logica della sovranità, che solo ora, dal punto di vista storico, viene a determinare l'organizzazione costituzionale dello Stato. Infatti i due pilastri delle costituzioni consistono nel concetto di *sovranità del popolo* e in quella nuova modalità di intendere la *rappresentanza politica* secondo la quale non si tratta più di rappresentare parti e istanze particolari di fronte al re, ma di *dar forma* alla volontà unica del popolo, la quale, ovviamente, non c'è se non mediante la rappresentazione ⁽³⁾. Ora il processo di *autorizzazione* non ha solamente un carattere logico, come nel XVI capitolo del

(2) Per l'argomentazione a sostegno di tale affermazione rimando a G. DUSO (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, FrancoAngeli, Milano, 2007). Sulla differenza della logica unitaria del contratto sociale nei confronti dei monarcomachi e di Althusius (contro le tesi di Otto von Gierke) cfr. anche W. KERSTING, *Vertrag, Gesellschaftsvertrag*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 6, Klett-Cotta, Stuttgart 1990, pp. 901-945, e ID. *La dottrina del duplice contratto nel diritto naturale tedesco*, « Filosofia politica », 3/1994, pp. 409-437.

(3) Cfr. G. DUSO, *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, FrancoAngeli, Milano, 2003, sp. il cap. II (ora <https://concpolpd.hypotheses.org/>, dove si possono rintracciare diversi dei saggi citati in questo articolo), in cui si cerca di mostrare che nemmeno la democrazia diretta, cioè l'identità del popolo che si esprime direttamente, nonostante la dualità di principi indicata da Schmitt alla base della forma politica moderna, risulta possibile senza quella *messa in forma unitaria* della molteplicità che altro non è che una funzione rappresentativa (perciò la democrazia diretta si trasforma in plebiscitaria).

Leviatano, ma si traduce in un procedimento costituzionale, quello delle elezioni, che sono intese come lo strumento che permetterebbe l'espressione della volontà del cittadino e la sua partecipazione alle decisioni politiche ⁽⁴⁾. E anche se nelle costituzioni, come nella nostra italiana, ha ampio spazio la descrizione di una pluralità sociale, tuttavia la costituzione del corpo rappresentativo che dovrà esprimere la volontà del popolo, cioè la legge che tutti obbligherà, avviene attraverso un atto in cui il singolo è isolato e sottratto alle relazioni sociali in cui è inserito (proprio tale isolamento sarebbe la garanzia della sua libertà, o meglio della libera espressione della sua opinione). La distinzione, che sta alla base delle costituzioni moderne, tra una società civile, in cui si dà una complessa pluralità di soggetti, e lo Stato, in cui si esprime e si legittima il potere politico, impedisce, come riconosce Dieter Grimm, che nelle costituzioni sia concepibile una pluralità di soggetti politici ⁽⁵⁾. Di fronte all'espressione unitaria del soggetto collettivo non è tollerabile nessuna volontà che pretenda di avere carattere decisionale: una volontà *politica* diversa, che pretenda di avere efficacia (non una mera espressione di opinione) da parte di singoli o di gruppi è immediatamente intesa come sovversiva e contraria alla volontà del popolo.

Anche quando, a partire dalla Rivoluzione francese, gli Stati si vengono a formare a partire da nazionalità o realtà regionali diverse (questa è stata la realtà storica dell'Europa, che permette di intendere il modo artificiale con cui è stata creata l'unità politica degli Stati), ciò che si impone, da un punto di vista costituzionale, è la legittimazione

(4) Sulle aporie di questa concezione della democrazia e sugli effetti di spolticizzazione che ne derivano si veda il fascicolo 3/2006 di «Filosofia politica», dedicato a «Oltre la democrazia?» e G. DUSO, *Genesi e aporie della democrazia moderna*, in Id. *Reinventare la democrazia. Dal popolo sovrano all'agire politico dei cittadini*, FrancoAngeli, Milano, 2022, pp. 53-88.

(5) Cfr. D. GRIMM, *Die Zukunft der Verfassung*, Suhrkamp, Frankfurt am M. 1991, p. 431 (tr. parz. *Il futuro della costituzione*, in G. ZAGREBELSKY, PP. PORTINARO, J. LUTHER (a cura di), *Il futuro della costituzione*, Einaudi, Torino 1996, qui p. 157). I partiti politici non costituiscono, secondo le carte costituzionali, veri soggetti politici plurali e non possono essere considerati organi dello Stato, perché ciò andrebbe contro la logica legittimante della rappresentanza moderna (cfr. H. HOFMANN, *Il modello della costituzione statale e i suoi punti critici*, in M. BERTOLISSI, G. DUSO, A. SCALONE (a cura di), *Ripensare la costituzione. La questione della pluralità*, FrancoAngeli, Milano, 2008, pp. 226-227. Si veda inoltre G. DUSO, *Parti o partiti? Sul partito politico nella democrazia rappresentativa*, «Filosofia politica», 1/2015, pp. 11-38, e ora *Parti o partiti? Pluralità e unità politica*, in *Reinventare la democrazia* cit., pp. 107-151).

democratica del potere, che coincide con la logica centralistica della sovranità. La suddivisione in regioni non conferisce a queste ultime la dimensione di soggetti politici autonomi, ma è intesa come una delega di funzioni in un'ottica di semplice decentramento di un potere che è unitario. Le cose non sono sostanzialmente diverse nei cosiddetti Stati federali. È a questo proposito significativo che Olivier Beaud, alla fine di uno studio che costituisce oggi un punto di riferimento per pensare una costituzione federale, si ponga la domanda del perché esperienze che avevano preso l'avvio in una forma federale, si siano poi sostanzialmente tramutate in Stati centralistici ⁽⁶⁾. Al di là delle contingenze storiche, si può dire che la causa determinante di questa trasformazione consista nel fatto che tali esperienze (e il riferimento va agli USA e alla Repubblica federale tedesca) hanno assunto, dal punto di vista costituzionale, la modalità democratica di legittimazione del potere. La democrazia è stata infatti, fino ad ora, concepita nell'orizzonte della sovranità (ne costituisce il compimento e non il superamento), e per questo non consente di concepire una pluralità che sia effettivamente politica.

Si possono allora ben comprendere le difficoltà che incontra l'istanza di secessione all'interno di uno Stato europeo, come è avvenuto per la Catalogna ⁽⁷⁾. Da una parte emerge una esigenza radicata nella prassi e nella storia stessa della Catalogna, ma dall'altra la legittimazione democratica della decisione politica avviene all'interno della costituzione della Spagna, che è sorretta da una concezione statale centralistica e non prevede *parti* che possano avere una volontà autonoma diversa e opposta a quella del *popolo spagnolo*. La richiesta di indipendenza comporta una situazione rivoluzionaria che tenderebbe alla costituzione di uno Stato nuovo (il potere costituente nel quadro delle costituzioni moderne comporta sempre un momento rivoluzionario), ma ciò non cambierebbe il modo di concepire la politica che sta alla base della centralità statale e non risponderebbe al problema dell'autonomia e della presenza politica di realtà parziali che la stessa istanza pone.

Particolarmente emblematica è la vicenda attuale che, in seguito alla volontà espressa dall'Inghilterra, si è venuta a creare in seno alla

⁽⁶⁾ Cfr. O. BEAUD, *Théorie de la fédération*, P.U.F., Paris 2007, p. 424.

⁽⁷⁾ Su questo si veda J. L. VILLACAÑAS, *Catalogna: le placche tettoniche di un conflitto*, « Filosofia politica » 3/19, pp. 465-490; tutto il fascicolo, in cui è contenuto anche il presente saggio, è dedicato al concetto di "secessione".

UE. Il caso è particolarmente interessante, in quanto, a differenza degli Stati nazionali, l'UE comporta con evidenza una pluralità di soggetti politici, che non solo sono protagonisti nel momento del processo costituente, ma intendono rimanere tali anche nella nuova entità politica che si è formata. In realtà non di una vera entità politica si tratta, in quanto questa richiederebbe il pensiero di una *unità strutturalmente plurale*, che sta al centro della presente riflessione ma in base al quale non è ancora stata intesa la realtà dell'UE⁽⁸⁾. La possibilità del recesso da parte di uno Stato prevista nell'articolo 50 del TUE, si ritiene spesso basata sulla considerazione che gli Stati sono i *signori dei trattati*, e che l'UE non è uno Stato federale. In questo modo il *recesso* (non di vera e propria secessione si può parlare, dal momento che la UE non è concepita come un'entità statale) non sarebbe altro che una conseguenza della sovranità degli Stati, e l'Unione, lungi dall'essere concepita come un'entità nuova, una *unità plurale*, non sarebbe altro che un semplice accordo temporaneo tra Stati indipendenti. In realtà, gli stessi problemi che si sono presentati con il distacco del Regno Unito, mostrano che con l'UE, anche per gli Stati che hanno dato luogo ai Trattati si è realizzato qualcosa di nuovo, anche se questo *nuovo* non è ancora stato compiutamente pensato⁽⁹⁾. A questo fine appare necessario il superamento dell'orizzonte concettuale della sovranità, e conseguentemente anche del modo in cui è stata concepita la legittimazione democratica: un modo diverso di concepire la politica. E tale nuovo modo riguarda sia la realtà di quegli Stati che diventano membri di una realtà ulteriore, sia l'Unione che si è creata. Appare per questo necessaria una concezione federale, che vada però al di là del federalismo quale è stato fino ad ora concepito, e a quella dicotomia tra Confederazione di Stati e Stato federale che rimane pur sempre all'interno della logica dello Stato e della sovranità⁽¹⁰⁾.

(8) Per quanto riguarda l'Unione Europea rimando al mio *Wie lässt sich eine europäische Verfassung begreifen?* "Politisches Denken. Jahrbuch", Band 27, 2018, pp. 59-79.

(9) Anche se si può dire che l'UE abbia già una costituzione, in senso giuridico (ma anche materiale), che viene a limitare l'azione degli Stati, i quali, in base a tale limitazione, non possono più essere intesi come veramente sovrani (cfr. H. HOFMANN, *Riflessioni sull'origine, lo sviluppo e la crisi del concetto di Costituzione*, in S. CHIGNOLA, G. DUSO (cura di), *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, FrancoAngeli, Milano, 2005, p. 236). Tuttavia tale costituzione non è ancora stata concepita come un'unità strutturalmente plurale come la sua realtà richiederebbe (si veda su ciò il saggio seguente).

(10) Il superamento di questa dicotomia è invocato anche da filosofi come Habermas, e da costituzionalisti come Olivier Beaud.

2. *Patto e concezione plurale della società politica.*

Per riuscire a concepire un'*unità politica strutturalmente plurale*, in cui si riesca a dare ragione della legittimità della secessione, ma nello stesso tempo anche della natura di quella realtà politica che i membri plurali hanno costituito, risulta sempre rilevante l'attraversamento del pensiero di Althusius. Questo può sembrare singolare, in quanto il suo pensiero è legato ad una realtà cetuale e ad una concezione gerarchica che non può certo costituire un modello per il nostro compito di pensare un federalismo, che si pone *dopo* l'apparire del principio moderno della libertà soggettiva. Tuttavia, l'attraversamento del suo pensiero, contemporaneamente alla critica del dispositivo moderno con il quale si è pensata la politica, ci consente una serie di riflessioni utili al nostro compito di pensare il presente.

È innanzitutto da ricordare che la possibilità della secessione viene espressamente considerata nel capitolo della *Politica* riguardante la tirannia e il diritto di resistenza ⁽¹¹⁾. Come condizioni che stanno alla base della resistenza sono state giustamente indicate la presenza attiva del popolo e la genesi pattizia del corpo politico ⁽¹²⁾. Ma, proprio in questa direzione, mi sembrano necessarie alcune precisazioni per evitare il fraintendimento che si genera qualora si pensi la resistenza e il patto come basati solamente sulla volontà indipendente di un soggetto. In una interpretazione di questo tipo la resistenza del popolo sarebbe fondata sulla sua sovranità ⁽¹³⁾ e, a loro volta, i singoli membri potrebbero esprimere una volontà di secessione perché proprio essi hanno dato origine a quella entità politica ampia che è la *consociatio universalis*. Questa risulterebbe fondata solamente su quella volontà libera del soggetto che ha fatto in realtà la sua comparsa con il giusnaturalismo moderno, e non costituirebbe *una* realtà plurale, ma solo un accordo tra entità politiche indipendenti. Il quadro però cambia se, prima della possibilità della secessione, si cerca di comprendere *perché* le precedenti consociazioni (città, provincie, regioni) si sono unite e quale sia la natura di quella "società mista" che è posta al culmine della complessa organizzazione *costituzionale* della *Politica*,

⁽¹¹⁾ Cfr. J. ALTHUSIUS, *Politica metodice digesta*, a cura di C. Malandrino, Claudiana, Torino 2009, XXXVIII, 76.

⁽¹²⁾ Cfr. MARGIOTTA, *L'ultimo diritto*, Il Mulino, Bologna, 2005, pp. 42 e ss.

⁽¹³⁾ Interpretazione che non dà ragione del perché nella *Politica* di Althusius il popolo, mediante l'assemblea degli efori, non si governi, ma istituisca il sommo magistrato, obbligandosi all'obbedienza nei suoi confronti.

cioè di quella *consociatio universalis* che è significativamente chiamata *respublica* o *regnum* ⁽¹⁴⁾.

È ben vero che all'origine della consociazione universale sta un patto tra membri (consociazioni) che sono già di per sé costituiti e che non si dissolvono nella repubblica, ma il patto non avviene sul fondamento di una loro presunta volontà sovrana (anche se certo comporta un atto volontario), ma piuttosto della loro *insufficienza*. Non si tratta cioè di un mero accordo tra membri che hanno una loro indipendenza e che si uniscono contingentemente per la convenienza dei propri interessi e, quando considerano finita tale convenienza, possono uscire dall'accordo. Con il patto non si dà luogo ad una realtà politica che, pur essendo maggiore per dimensione, si pone sullo stesso piano di quelle città, provincie e regioni che si uniscono, ma si raggiunge finalmente una realtà politica autosufficiente, cioè quella di cui le consociazioni hanno bisogno per raggiungere i propri fini. L'*autosufficienza* è caratteristica fondamentale della comunità politica, fin dalla *Politica* di Aristotele, per il quale solo nella *polis*, che risulta dall'unione di diversi villaggi, si raggiunge quella dimensione che rende possibile una vita piena e felice: perciò essa appare una realtà *naturale*, non certo perché si presenti come una mera fattualità, come quella degli elementi naturali, ma in quanto è consona alla natura relazionale e politica dell'uomo. Anche secondo Althusius è nella messa in comune di beni e mezzi da parte delle realtà politiche minori che si determinano le condizioni (innanzitutto materiali) che rendono possibile la realizzazione di quella natura simbiotica degli uomini, che è considerata la base della politica ⁽¹⁵⁾.

Nel patto non si tratta dunque di un mero accordo convenzionale di volontà, ma del riconoscimento di ciò che è *comune* e della costituzione di un'entità adeguata al fine della politica. Questo il senso del

⁽¹⁴⁾ Cfr. *Politica*, IX, 3-4. È da segnalare che Althusius si oppone alla consueta contrapposizione dei due termini di "regno" e "repubblica", che attribuisce il primo al re, e la seconda agli ottimati, cioè ad un governo non monarchico, ma poliarchico. In realtà per lui la proprietà del regno è sempre del popolo, mentre al re e spetta solo l'amministrazione. Se per indicare la natura della *repubblica* egli cita la famosa espressione di Cicerone "respublica res populi", e afferma contemporaneamente che la proprietà del regno è sempre del popolo, questo significa che sempre, anche nel caso del governo del re, la costituzione è, per sua natura, *respublica*. Infatti il testo continua dicendo che sono chiamate repubbliche tutte le *politie*, anche quella ateniese e spartana, la maggior parte delle quali non fu priva di re. Conclude che la stessa etimologia di *repubblica* e di *regno* mostrano che entrambi i termini si possono applicare alla simbiosi universale; infatti i due termini sono da lui usati indifferentemente.

⁽¹⁵⁾ Cfr. *Politica*, IX, 1, 2, 7.

federalismo di Althusius, che trova nel patto il suo asse portante ⁽¹⁶⁾. È con il patto, mediante il quale si uniscono le diverse consociazioni, che compare la legge fondamentale del regno, la quale sancisce quella realtà materiale e ideale a cui il sommo magistrato sarà vincolato ⁽¹⁷⁾. È la legge fondamentale, che è l'insieme dei patti con cui città e provincie si sono unite, a costituire la colonna portante del regno, al punto che quest'ultimo viene a cessare se i membri recedono per comune consenso. In tal modo emerge la funzione di quella pluralità che non è presente solo nel momento genetico dell'unione, ma permane in essa fino a poterne anche determinare la fine.

Con il patto si presenta qualcosa di nuovo, cioè il *diritto del regno* che è connaturato alla realtà a cui hanno dato luogo i consociati al fine di realizzare l'autosufficienza e il buon ordine (*biarkeian* ed *eutaxia*) ⁽¹⁸⁾. Tale diritto viene anche chiamato *jus majestatis*, in quanto ha una natura superiore rispetto al diritto proprio delle città o provincie e non è la loro semplice somma ⁽¹⁹⁾. È dunque a questa altezza che compare quella *majestas*, attribuita al popolo, che spinge spesso, sulla scia anche di illustri studiosi, ad intendere Althusius come un sostenitore della *sovranità popolare* e un precursore di Rousseau. Per comprendere il pensiero di Althusius e la lezione che possiamo ricavarne per inquadrare la questione della secessione, è necessario tornare a riflettere sul significato degli *jura majestatis*, per considerare se essi siano interpretabili mediante il concetto di *sovranità*, o non implichino invece un modo di pensare la politica che il concetto di *sovranità*, con l'assolutizzazione del soggetto e della sua volontà, ha inteso azzerare ⁽²⁰⁾.

⁽¹⁶⁾ Si veda a questo proposito l'*Introduzione* a J. ALTHUSIUS, *Politica*, ed. Claudiana, pp. 68-81, dove Malandrino precisa che il termine *foedus* ha un ambito di applicazione limitato al rapporto tra popoli diversi, mentre il termine che "ha un valore fondativo per la *consociatio symbiotica*, e che innerva tutto il sistema consociativo althusiano" è invece *pactum* (p. 73). È nel caso della *confederatio plena*, nella quale le realtà che si consociano formano un unico corpo, di cui diventano membri, mettendo in comune le leggi fondamentali del regno e i diritti di maestà, che ricompare la natura della *consociatio universalis* e si ritrova quel *comune* che il *pactum* esprime (cfr. C. MALANDRINO, *Jobannes Althusius*, Claudiana, Torino, 2016, pp. 91-92).

⁽¹⁷⁾ Cfr. *Politica*, XIX, 49.

⁽¹⁸⁾ Cfr. *Politica*, IX, 12.

⁽¹⁹⁾ Cfr. *Politica*, IX, 13.

⁽²⁰⁾ Per una argomentazione del significato diverso della *majestas* nei confronti del concetto moderno di *sovranità* sono costretto a rimandare a G. DUSO, *Una prima esposizione del pensiero politico di Althusius: la dottrina del patto e della costituzione del regno*,

Innanzitutto, è da ribadire che questi diritti appaiono connaturati alla consociazione universale e non sono ad essa trasmessi dalle consociazioni inferiori ⁽²¹⁾. Di essi si può parlare solo quando le realtà consociative minori raggiungono, insieme, la dimensione di un'entità politica autosufficiente. E tale realtà non ha il carattere di mero accordo, ma la sua natura è unitaria: infatti in essa "i membri del regno sono consociati e legati tra loro in un solo corpo, sotto un solo capo e come un solo popolo" ⁽²²⁾. L'unità riguarda anche i diritti di maestà, che sono connessi tra loro e non sono divisibili e attribuibili a soggetti diversi ⁽²³⁾. Potrebbe sembrare strana questa sottolineatura dell'unità del regno, del popolo e della *majestas* in una concezione politica che valorizza la pluralità, ma in realtà non lo è. Lo sarebbe se l'unità fosse intesa al modo della sovranità moderna, o se si intendessero i membri plurali come sovrani, secondo la bizzarra immagine di una *sovranità plurale o divisa* (immagine, ai nostri giorni assai diffusa, che appare inconsapevole della logica mediante la quale nasce il concetto di sovranità); ma questa non è la concezione di Althusius, nella quale la pluralità costituisce la struttura dell'unità politica. Si tratta di un modo di concepire l'unità diverso da quello della sovranità. Se *la pluralità* non è intesa come struttura dell'unità, essa non è in realtà *pensata*, ma risolta in un insieme di monadi indipendenti e sovrane, di *plures* non relazionati necessariamente tra loro come parti di un tutto.

Il diritto del regno, per la realizzazione dell'autosufficienza e del buon ordine, comporta certo comando politico, in quanto comporta direzione delle condotte dei membri e prescrizione di compiti e obblighi: perciò è detto anche *potestas imperandi universalis* ⁽²⁴⁾ o anche *summa potestas*. Ma non si tratta di una volontà sovrana che crea la legge, quanto piuttosto del "potere (*potestas*) sommo e universale di disporre di ciò che pertiene collettivamente alla salute e alla cura

«Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», n. 25 (1996), pp. 65-126, e Id., *La maiestas populi chez Althusius et la souveraineté moderne*, in *Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine*, sous la direction de G-M. Cazzaniga et Y-C. Zarka, edizioni ETS Pisa e Vrin, Paris 2001, pp. 85-106.

⁽²¹⁾ Le consociazioni inferiori, come ad esempio la città, hanno bensì autonomia (la stessa nozione di governo comporta l'autonomia di governo dei membri plurali al loro interno), ma ciò non comporta indipendenza nei confronti delle istanze superiori di amministrazione (così C. MALANDRINO, *Johannes Althusius* cit. pp. 125-126).

⁽²²⁾ Cfr. *Politica*, IX, 12.

⁽²³⁾ Cfr. *Politica*, IX, 19.

⁽²⁴⁾ Cfr. *Politica*, IX, 15.

dell'anima e del corpo dei membri del regno" (25). Qui *potestas* significa *potere* nel senso etimologico del termine, cioè la capacità e il possesso dei mezzi adatti a fare ciò che è necessario per il bene della comunità, e insieme anche il diritto e il dovere di farlo; ed "è chiamato preminente, primo o sommo non perché sia sciolto dalla legge, ma rispetto al potere subordinato e speciale che ne dipende", quello che è dato agli amministratori generali o delegati, ai presidenti delle provincie, insomma ai magistrati minori (26).

Ciò che caratterizza la posizione di Althusius, opposta a quella di Bodin, è l'attribuzione della *majestas* e della *summa potestas* al popolo anziché al re (27). Ma per intendere il significato di questa attribuzione bisogna capire in che cosa consistano gli *jura majestatis*, perché non coincidano con una volontà sovrana che decide e che esprime il comando politico, e come l'unità del popolo, a differenza di quanto avviene nel concetto moderno di sovranità, mantenga quella pluralità politica che continuamente viene da Althusius affermata (28). È da ricordare che lo stesso diritto del regno comporta l'atteggiamento della condivisione tra i membri, e perciò è chiamato comunitario (*koinonikon*) (29). Per escludere che il termine di *majestas* possa essere inteso nel significato che viene nel moderno attribuito alla sovranità, cioè quello di un potere assoluto in quanto legittimo e attribuito al soggetto collettivo, al popolo, è utile tornare a chiarire il significato che esso assume nella *Politica*, come pure il significato che viene ad avere il comando politico nel momento in cui viene inteso mediante la nozione di *governo*. Solo alla luce di questi due nodi del pensiero althusiano è possibile comprendere il tema della resistenza e della secessione, evitando di intendere il popolo sia come un soggetto sovrano che si autogoverna, sia come un soggetto che resiste al sommo magistrato sulla base della sua sovranità.

(25) Cfr. *Politica*, IX, 26.

(26) Cfr. *Politica*, IX, 27.

(27) Non si tratta in questo caso solo di spostare la *majestas* da un soggetto ad un altro, ma del significato diverso che essa viene ad assumere, in quanto in Bodin è riposta nel principe che, sia pur in una situazione di pluralità e di limiti (su ciò resta fondamentale D. QUAGLIONI, *i limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, CEDAM, Padova, 1992), esprime la legge come comando politico, mentre in Althusius essa è riposta nel popolo che, come si vedrà, non è il soggetto che esercita l'*imperium*.

(28) Cfr., tra i moltissimi passi, *Politica*, IX, 16, 19.

(29) Cfr. *Politica*, IX, 30.

3. *Gli jura majestatis.*

Che cosa siano gli *jura majestatis* lo si può comprendere già a partire dalla descrizione che ne viene fatta nei capitoli P, X-XVII ⁽³⁰⁾. Ma è già significativa la collocazione che essi vengono ad avere nelle tavole che mostrano, in schema, l'organizzazione del contenuto della *Politica*. La materia degli *jura* — che nella prima esposizione del nucleo del pensiero althusiano che compare nella *Disputatio politica De regno*, viene trattata a proposito del patto civile che costituisce la repubblica — occupa nello schema della terza edizione della *Politica* la tavola relativa alla “*symbiotica communio universalis*” e non quella riguardante l'amministrazione: si riferisce cioè all'ambito del *comune*, della comunione di beni e di opere a cui la pluralità dei membri si vincola con il patto, e non al comando politico, cioè a quella relazione tra chi governa e chi è governato, tra chi comanda e chi ubbidisce (*imperantes* e *obsequientes*) che è considerata non solo insopprimibile, ma cosa buona e necessaria, e parte fondamentale del diritto simbiotico, il quale comporta appunto, insieme, *koinonia* e governo ⁽³¹⁾. Nell'introdurre il capitolo sul “diritto secolare di maestà”, dopo avere specificato che riguarda i mezzi necessari alla vita giusta della consociazione universale, Althusius aggiunge che concerne il *negotium* del re ⁽³²⁾, cosa che non è affatto in contrapposizione con l'affermazione che la *majestas* appartiene al popolo. Si tratta di capire come stanno insieme queste due affermazioni.

In primo luogo compare il diritto *generale*, che prescrive come si debba agire per la conservazione della vita giusta. E questa regola deriva dai precetti della seconda tavola del Decalogo, i quali, nelle leggi civili, sono adattati alla diversità di luoghi tempi e costumi che caratterizzano la diversità delle comunità politiche. Questo diritto comporta la promulgazione e l'interpretazione delle leggi, l'imposizione di obblighi e divieti, e perciò anche l'elargizione di premi e la punizione dei delinquenti: si tratta cioè di quella amministrazione della giustizia, nel

⁽³⁰⁾ È singolare che in molte trattazioni del tema della *sovranità* in Althusius si dia per scontato che il significato del termine consista in una volontà decidente e decisiva, e non si senta il bisogno di indicare in cosa consistono tali diritti.

⁽³¹⁾ Cfr. *Politica*, I, 11 e ss., dove si può anche intendere come la nozione di governo non possa essere compresa mediante il moderno concetto di *potere*. Mi pare che la *lezione* di Althusius, su cui dobbiamo riflettere, stia proprio nel legame inscindibile tra la dimensione comunitaria e la funzione di governo.

⁽³²⁾ Cfr. *Politica*, X, 1.

senso specifico di questa espressione, senza cui non può esistere una comunità ordinata e giusta. Poi si ha il diritto *speciale*, che riguarda i mezzi idonei al vantaggio della comunità e di tutti i suoi membri, e cioè la regolamentazione dei commerci, il battere moneta, il controllo della lingua del territorio, l'imposizione di obblighi e incarichi, delle imposte necessarie alla vita collettiva. Riguarda inoltre immunità, privilegi e concessione di regalie; manca l'istruzione, perché le scuole sono affidate alla autorità ecclesiastica.

Come si può notare, i diritti riguardano tutte quelle funzioni che sono necessarie ad una società politica autosufficiente per organizzare la vita in comune. Essi sono connaturati all'entità politica nella sua totalità, e perciò appartengono al popolo intero e non al re. Ma ciò non significa che il popolo sia un *soggetto* a cui venga attribuito ciò che noi intendiamo con il termine di *potere politico*, in modo tale da realizzare quella legittimazione moderna del potere che consiste nella identificazione tra chi esprime il comando e chi ubbidisce. Come ben ricorda Hasso Hofmann, nel pensiero di Althusius non è concepibile una *sovranità popolare*, e nemmeno qualcosa come la *sovranità dello Stato*, concetto che verrebbe a perdere la diversa posizione e le diverse funzioni che sono proprie del re e dei ceti, come pure il significato proprio della *repraesentatio identitatis*, attraverso la quale il popolo è politicamente presente nella sua pluralità, e quello del *governo*, di cui è incaricato il sommo magistrato ⁽³³⁾.

4. *La funzione del governo.*

Se i diritti di maestà appartengono al popolo, la loro amministrazione è affare del re (*negotium regis*). Insomma, è l'amministrazione a comportare quella relazione tra chi governa e chi è governato che appare strutturale nella *Politica*. Già la promulgazione della legge è

⁽³³⁾ Cfr. H. HOFMANN, *Rappresentanza-rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*, Giuffrè, Milano, 2007, p. 444, testo fondamentale non solo per il tema della rappresentazione, ma anche per la comprensione della concezione di Althusius, come pure dell'orizzonte di pensiero che comporta la *repraesentatio identitatis*, senza del quale non si può capire la lunga tradizione di pensiero che arriva fino alla concettualità moderna, nella quale invece la rappresentanza viene concepita come la modalità di produzione della sovranità. Si possono qui almeno ricordare due elementi propri di questa concezione della rappresentanza: che non c'è conferimento di potere (autorizzazione) al rappresentante nei confronti del corpo rappresentato, e che tale corpo si caratterizza per una propria identità che lo differenzia dagli altri. Si afferma in tal modo la concezione di una pluralità politica.

cosa che riguarda il sommo magistrato come si nota nella nozione di *legge propria* ⁽³⁴⁾, ma ciò non comporta che sia il mero prodotto della sua volontà, in quanto questa, oltre a ispirarsi alle leggi del Decalogo, è anche condizionata dalle leggi fondamentali poste dal popolo e dal consenso che quest'ultimo esprime attraverso le diverse consociazioni ⁽³⁵⁾. Per questo, a differenza di Bodin, Althusius ritiene che il principe sia legato non solo alle leggi divine e naturali, ma anche a quelle civili.

Le leggi civili le fa il sommo magistrato, perché è lui e non il popolo a governare. Si può anche dire che il popolo si *autogoverni*, nel senso che il popolo, come realtà politica autosufficiente, non è subalterno ad istanze ad esso esterne: ma non certo nel senso che esso, come soggetto collettivo, esprima il comando politico, realizzando così l'identità tra chi governa e chi è governato, come richiede la democrazia moderna fondata sulla sovranità del popolo. Al contrario, il popolo istituisce il sommo magistrato mediante un *contratto di mandato*: il che significa che esso, pur obbligandosi a obbedire, in quanto mandante nei confronti del mandatario, resta superiore a colui che governa. Costui deve dunque attenersi alle leggi fondamentali e ha bisogno della cooperazione e del consenso delle consociazioni minori, nelle quali il popolo è organizzato. E tuttavia, il popolo, presente rappresentativamente nell'assemblea collegiale degli efori, pur costituendo la grandezza politica maggiore, promette obbedienza al sommo magistrato. Per comprendere questo modo di concepire la vita politica è necessario liberarsi dall'ipoteca del concetto di potere — che è nato con la sovranità

⁽³⁴⁾ Cfr. *Politica*, XXI, 30. Non si può interpretare il ruolo che il popolo ha in relazione alle leggi, cioè quello del consenso, attribuendo ad esso il potere legislativo, mentre al re spetterebbe quello esecutivo, secondo lo schema della sovranità moderna. Le leggi fondamentali, che sono determinate dal collegio che rappresenta il popolo, riguardano la costituzione del regno e le regole generali a cui il sommo magistrato si deve attenere, non il comando che richiede obbedienza, come si tende a ritenere se si resta condizionati dal significato moderno di *legge* e di *potere legislativo*.

⁽³⁵⁾ Cfr. D. QUAGLIONI, *Majestas (jura majestatis)*, in *Il lessico della Politica di Johannes Althusius*, a cura di F. Ingravalle e C. Malandrino, Olschki, Firenze, 2005, sp. p. 223. Il richiamo al lavoro dei giuristi, per quanto riguarda la determinazione del diritto speciale (*Politica*, XI, 19), mostra quel legame tra diritto e società che è implicato in una concezione in cui il politico non sia inteso nell'orizzonte della sovranità, ma in quello della categoria del governo. Su tale intreccio tra diritto e società, contro la riconduzione del diritto al potere, ha costantemente insistito nei suoi lavori Paolo Grossi (cfr. G. DUSO, *Fare storia e pensare il presente: in dialogo con Paolo Grossi*, in *Scritti Per Paolo Grossi offerti dall'Università di Padova*, a cura di M. Bertolissi, Giappichelli, Torino, 2019, pp. 199-226).

moderna — e intendere in cosa consista quel principio del *governo* mediante il quale si è concepito il comando politico a partire dai Greci fino alla nascita della concettualità moderna ⁽³⁶⁾. Quella del governo è una funzione necessaria nel momento in cui la società politica è concepita come plurale e all'interno di un orizzonte condiviso di giustizia; comporta certo comando, ma questo non è assoluto e attribuibile al popolo intero, e nemmeno all'insieme dei rappresentanti del popolo, ma è piuttosto ascrivibile al sommo magistrato che ne è responsabile *di fronte* al popolo.

A differenza della dottrina della *doppia maestà*, secondo la quale, a causa di una originaria *translatio* da parte del popolo, il re ha nelle sue mani il comando politico senza contrappesi, in Althusius il popolo resta realtà costituzionalmente organizzata nell'assemblea degli efori, alla quale il re deve rendere ragione (*rationem reddere*) del suo operato. Popolo e re non costituiscono due soggetti tra i quali sia diviso il potere, ma che la *majestas* appartenga al popolo e il governo sia funzione del sommo magistrato comporta che l'assemblea rappresentativa del popolo e il sommo magistrato abbiano funzioni (*potestates*) diverse ⁽³⁷⁾.

La presenza attiva del popolo di fronte al sommo magistrato rende possibile il giudizio e anche la resistenza nei confronti del suo ope-

⁽³⁶⁾ Cfr. G. DUSO, *Fine del governo e nascita del potere*, in *La logica del potere*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 55-86 (ora in <https://concpolpd.bypotheses.org>, pp. 83-123), dove si cerca di mostrare come funzione di governo e pluralità politica siano strutturalmente legate tra loro, non possano esistere l'una senza l'altra, mentre nella concezione del potere inaugurata dalla sovranità non sia possibile concepire una pluralità politica. Chi sostiene la presenza della sovranità in Althusius deve spiegarsi come mai non sia il popolo, mediante l'assemblea degli efori ad esprimere il comando politico, ma sia necessario istituire il sommo magistrato. Una delle ragioni che impedisce di pensare che l'assemblea collegiale, e dunque il popolo, governi consiste nella pluralità costitutiva del popolo, pluralità che andrebbe persa se esso esprimesse il comando politico.

⁽³⁷⁾ “Da ciò che abbiamo detto nel cap. XVIII sugli efori, è abbastanza chiaro che il potere degli efori è diverso e altro rispetto al potere e al comando del re (*Ephorum et optimatum Reipublicae potestatem diversam et aliam esse a regis potestate et imperio*)”, *Politica*, XXXVIII, 125. Anche a proposito del diritto di resistenza da parte degli efori, si precisa che un così grande potere attribuito agli efori, non diminuisce il diritto e il potere del sommo magistrato, ma al contrario lo accresce (XXXVIII, 71). Infatti non si tratta di poteri diversi e contrapposti, ma di diverse funzioni, e la funzione del collegio rappresentativo risulta fondamentale affinché colui che governa resti fedele al suo compito e a quanto la natura stessa del governo richiede, evitando che si trasformi in dominio.

rato ⁽³⁸⁾; ciò avviene anche nel caso della democrazia, la quale è *un modo di concepire il sommo magistrato* diverso da quello monarchico e aristocratico ⁽³⁹⁾. Il governo democratico non risolve *rappresentativamente* in sé il popolo, ma sta di fronte ad esso, che rimane organizzato sia, nel suo insieme, nell'assemblea collegiale, sia nella vita autonoma dei singoli membri (consociazioni), indipendentemente dalla circostanza che la forma di governo sia monarchica o democratica. La democrazia non ha dunque il significato della sovranità popolare, ma è un modo di concepire il sommo magistrato: è una *forma del governo*. E non comporta il governo del popolo intero, ma di pochi eletti, che sono gli unici responsabili del loro operato (non c'è *potere rappresentativo*); dunque, anche nella democrazia sono le organizzazioni del popolo a costituire il baluardo di difesa dei suoi diritti e il modo di partecipare alla vita politica e non il governo democratico ⁽⁴⁰⁾. Il popolo non è dunque espresso dal governo democratico, ma è *di fronte* a quest'ultimo; è politicamente presente e attivo, proprio perché non si autogoverna, non esprime comando politico, non esercita un potere, nel modo in cui si è soliti usare il termine di *potere politico* ⁽⁴¹⁾.

⁽³⁸⁾ Sulla centralità della resistenza e sul suo nesso con la rappresentanza si veda L. CALDERINI, *La "Politica" di Althusius. Tra rappresentanza e resistenza*, FrancoAngeli, Milano, 1995.

⁽³⁹⁾ Se non si comprende la differenza tra il concetto di *potere* e la nozione di *governo* e si ravvisa in Althusius un sostenitore della *sovranità del popolo* non si può comprendere perché egli non ritenga la democrazia come la forma migliore di governo, o, più rigorosamente, l'unica razionale e legittima. Invece Althusius, sostenitore della *majestas* del popolo, critica la democrazia, che è una forma di governo che tende ad azzerare le condizioni che permettono che ci sia governo, e ravvisa il popolo come realtà che non si può esprimere mediante il governo democratico. Per il senso di questa critica cfr. il precedente saggio sulla *costituzione mista in Althusius*. Inoltre, anche in relazione al tema della secessione, appare utile il quadro critico che emerge se si tiene presente il fascicolo di « Filosofia politica » dedicato alla « Costituzione mista » (1/2005) assieme a quello dedicato alla crisi della democrazia (3/2006).

⁽⁴⁰⁾ Si veda il cap. XXXIX della *Politica*. Il governo democratico può essere tirannico come lo può essere quello monarchico o aristocratico (*Politica*, XXXVIII, 3): infatti la tirannide non dipende dal numero o dalla qualificazione di colui o coloro che governano, ma dal modo in cui esercitano il loro compito.

⁽⁴¹⁾ Secondo Hofmann la grandezza di Althusius (*Rappresentanza-rappresentazione* cit., p. 451) sta nell'aver teorizzato un organo rappresentativo che, espressione della comunità, dia origine e sottoponga a controllo un governo operante su mandato". È superfluo qui ricordare che la rappresentanza, in questo caso, è tutt'altro che l'autorizzazione che conferisce un potere pieno ai rappresentanti; suo compito è, piuttosto, quello di rendere

5. *Diritto di resistenza e secessione.*

Nel quadro che abbiamo ricordato è allora comprensibile che ci sia la possibilità — non solo, ma anche il dovere — di giudicare l'operato del governo, e nel caso di tirannia anche di resistere attivamente ai suoi comandi. Le condizioni che consentono di parlare di diritto di resistenza sono: l'ammissione di un orizzonte comune di giustizia, che permetta di giudicare l'operato del sommo magistrato ⁽⁴²⁾, l'attribuzione delle azioni di governo al sommo magistrato e non al popolo (come richiederebbe il concetto di *potere rappresentativo*), e il fatto che il popolo resta concretamente organizzato nell'assemblea generale e nelle diverse consociazioni. Come si può con evidenza riscontrare, queste condizioni non si ritrovano in una presunta volontà sovrana del popolo, ma sono proprie di un modo di pensare la politica dalla cui negazione è propriamente sorta la sovranità ⁽⁴³⁾.

Per intendere il modo in cui è concepito l'ordine politico che consente di porre il tema della secessione, tra i comportamenti che inducono al giudizio di tirannide è utile evidenziarne in particolare due. Il primo si ha quando vengono violate le leggi fondamentali del regno e non si tiene fede alla sua costituzione, attraverso il tentativo di eliminazione degli ordini del regno o di impedimento dell'esercizio delle loro funzioni ⁽⁴⁴⁾. Ciò evidenzia il permanere della pluralità politica e delle singole parti con la loro autonomia nell'unità della repubblica. Il secondo si ha quando il governo viene inteso come

presenti di fronte a colui che governa quelle consociazioni le quali, con identità tra loro diverse, si accordano sulle regole fondamentali della vita in comune.

⁽⁴²⁾ È questa una differenza fondamentale tra il modo di intendere il comando politico che caratterizza il moderno concetto di potere e quello insito nella nozione di governo. Il primo — se lo si intende nella forma del potere politico legittimo — si impone nel momento in cui non si ritiene possibile una concordanza su ciò che è la giustizia: da ciò nasce una concezione formale di essa, che consiste nella relazione tra volontà, quella dei singoli *che autorizzano* i rappresentanti, e quella del soggetto collettivo, del popolo, che viene espressa rappresentativamente. La nozione di governo, invece, comporta l'idea di un orizzonte di giustizia, considerato reale e condiviso, che non è un mero prodotto della volontà, ma comprende una serie di elementi in cui consiste l'*ethos* collettivo di una comunità. Come sempre risulta illuminante il richiamo all'immagine del nocchiero, presente anche in questa parte del testo: se questi porta la nave a schiantarsi contro gli scogli, non è diritto e dovere degli imbarcati ostacolarlo? (cfr. *Politica*, XXXVIII, 39).

⁽⁴³⁾ Cfr. G. Duso, *La majestas populi* cit.

⁽⁴⁴⁾ Cfr. *Politica*, XXXVIII, 7; in tal modo viene ribadita la costituzione plurale del regno che non può essere negata, come avviene anche nel caso in cui il sommo magistrato tolga ai membri le capacità materiali necessarie alla resistenza (XXXVIII, 24).

esercizio di una *potestas* piena e assoluta: una tale *potestas* non è pensabile nel contesto del pensiero di Althusius e appare contraria al modo di intendere *l'imperium* e gli stessi vincoli che tengono insieme la società ⁽⁴⁵⁾.

La resistenza può giungere fino a togliere il comando al sommo magistrato, deporlo e anche ucciderlo. Ma una tale azione spetta solo agli efori nel loro insieme, cioè a quella assemblea che rappresenta il popolo nella sua totalità, la quale può destituire colui che governa proprio perché è stata essa ad istituirlo. Tuttavia, in relazione all'ingiustizia patita, a soprusi, a danni subiti e alla mancanza di protezione, se l'assemblea generale non prende posizione, anche il singolo eforo speciale, e dunque una sola parte del regno, se non ha il diritto di deporre il sommo magistrato, ha però quello di resistere fino anche a separarsi dal regno ⁽⁴⁶⁾. Ecco allora che si presenta la possibilità della secessione, quando lo richiede il benessere pubblico di una parte del regno e quando l'agire del sommo magistrato contrasta con le leggi fondamentali: quando cioè ci si trova di fronte ad un atteggiamento *ingiusto*. Ciò non avviene sulla base di un presunto potere sovrano proprio delle diverse parti (città, provincie), ma della loro *autonomia*, cioè della loro organizzazione e capacità di azione politica all'interno della totalità in cui sono inserite.

La possibilità di uscire dal regno non smentisce quella insufficienza delle consociazioni pubbliche minori che è stata alla base della formazione della consociazione più ampia; si ipotizza infatti la possibilità che il membro che esce dal regno aderisca ad un altro regno, segno questo della sua insufficienza. Questa non viene contraddetta nemmeno quando si afferma che paesi, città e provincie precedono il regno, in quanto vengono prima temporalmente, e comprendono in sé quelle consociazioni basilari che sono la famiglia (la sfera dell'*oikos*) e i collegi (le corporazioni). Queste consociazioni, in quanto elementi semplici, precedono i regni, e possono sussistere anche senza di essi. Perciò queste consociazioni, compresa la sfera dell'*oikos* (a differenza di Aristotele), sono oggetto della *Politica*, perché sussistono grazie alla natura simbiotica dell'uomo e comportano tutte l'elemento della comunanza, della *koinonia*, e insieme la funzione di governo (come recita

⁽⁴⁵⁾ Cfr. *Politica*, XXXVIII, 9. Quando il governo viene esercitato come *plena potestas* (cioè come non condizionato dalle leggi e non controllato dal collegio rappresentativo) contraddice alla sua natura e diventa tirannide.

⁽⁴⁶⁾ Cfr. *Politica*, XXXVIII, 55, 76.

il diritto simbiotico). Ciononostante esse, da sole, mancano delle potenzialità, dei mezzi e dei vantaggi che consentono una vita politica piena e libera, che raggiungono solo nella consociazione universale dotata delle caratteristiche della *majestas* (47).

Allora si può certamente dire che l'autonomia che hanno le parti nella costituzione di una realtà politica che è concepita come plurale comporti la possibilità di secedere e dunque di uscire da quella realtà che esse hanno contribuito a formare, ma questo in un quadro in cui non hanno l'indipendenza propria di una volontà sovrana, ma si rivelano invece insufficienti in relazione ad una piena vita politica, che sia libera e non soggetta a costrizioni e vincoli esterni di dominio. È infatti a causa della loro insufficienza che le consociazioni minori si sono messe insieme nella consociazione universale o repubblica. La nozione di secessione appare allora consona ad un quadro federale, nel quale bisogna, innanzitutto, tenere presente la necessità che membri diversi hanno di unirsi tra loro e di trovare quel *comune*, in senso materiale e ideale, che caratterizza la realtà politica federata.

6. *Pensare la secessione oggi.*

Se una tale lettura di Althusius ha una sua plausibilità, ne risulta una lezione assai utile per il presente, e non certo perché la sua concezione politica possa essere assunta come modello (48). Si è visto, in relazione ai problemi odierni, che non pare possibile sostenere la secessione sulla base della legittimazione democratica del potere che connota la costituzione dello Stato. Appare necessario pensare la costituzione in modo federale, dunque tale che la pluralità dei diversi membri sia affermata a livello politico. Ma ciò appunto richiede, come precedente alla riflessione sulla secessione, quella sul perché dell'unione e sulla natura della entità federata.

(47) Cfr. *Politica* XXXIX, 84.

(48) Diverse sono le letture della *Politica* con gli occhi rivolti ad una concezione federale per il presente, anche se con modalità diverse da quella qui proposta: si vedano almeno Th. Hüglin, *Sozialer Foederalismus. Die politische Theorie des Johannes Althusius*, De Gruyter, Berlin-New York, 1991, testo che ha costituito un punto di riferimento del dibattito sulla rilevanza di Althusius per il presente, e in Italia C. MALANDRINO, *Johannes Althusius* cit., il quale, proprio perché convinto di questa rilevanza, ha svolto una notevole opera editoriale relativa all'autore; e recentemente F. LONARDO, *Sovranità e federalismo. Una lettura della Politica di Johannes Althusius*, La scuola di Pitagora, Napoli, 2013. Una discussione tra le prospettive di lettura di Hüglin, Malandrino e Duso è presente nei saggi di questi autori contenuti in *Il lessico della Politica di Johannes Althusius* cit.

L'esigenza di un modo federale di pensare la politica si presenta con evidenza per quanto riguarda l'Europa. Tale esigenza appare contrastata dalla posizione di chi ritiene che pensare positivamente il ruolo della politica nei confronti degli effetti di dominio prodotti da processi economici globali coincida con il mantenimento della sovranità degli Stati, che permetterebbe anche di pensare il processo di costituzione di un accordo sovranazionale, come è riduttivamente considerato quello dell'Unione Europea, e insieme l'uscita da quest'ultima. L'appello al mantenimento del concetto di sovranità è sorretto dalla percezione del nesso stretto che si pone tra la logica della sovranità e il processo di legittimazione democratica delle decisioni politiche (che trovano la loro chiave nel processo della rappresentazione), cioè della relazione tra l'espressione di volontà da parte dei cittadini e la volontà politica del soggetto collettivo, che può manifestarsi sia attraverso il corpo rappresentativo, sia mediante istituti che si ispirano alla democrazia diretta. Si tiene cioè presente che l'autodeterminazione dello Stato ha alla sua base l'autodeterminazione dei cittadini, che sono ritenuti autori di quel comando (la legge) a cui devono obbedire. Tuttavia, un tale richiamo alla sovranità non appare consapevole dell'aporia che ne caratterizza la logica, secondo la quale la volontà del popolo sovrano è sempre *altra* e diversa da quella dei cittadini, che, proprio in quanto sono considerati *autori* di azioni politiche che essi stessi non compiono, si trovano, in realtà, ad essere privi di dimensione politica ⁽⁴⁹⁾.

In tale richiesta di sovranità si può ravvisare il bisogno di una dimensione politica e di una organizzazione che siano in grado non tanto di contrastare, ma di governare a favore dei cittadini processi che appaiono oggi incontrollati e difficilmente controllabili. Tuttavia essa è destinata al fallimento, a causa dell'inadeguatezza della dimensione dello Stato nei confronti dei processi globali in atto e delle organizzazioni transnazionali che ci dominano. Tali realtà fanno sì che, assai spesso, le decisioni "democraticamente" prese dagli Stati, siano tutt'altro che decisioni sovrane, in quanto sono condizionate a monte da condizioni che non sono gli Stati a determinare, e rischiano di risultare totalmente inefficaci a valle. Per questo tali decisioni, anziché affermare una volontà libera, finiscono con il ratificare di fatto la subordinazione

⁽⁴⁹⁾ Cfr. G. DUSO, *Genesi e aporie dei concetti della democrazia moderna*, cit., pp. 107-138.

nei confronti del dominio esercitato da processi che non riescono a governare.

Coloro poi che ripongono la speranza in un'Europa rinnovata e forte, tale da poter rispondere in modo efficace alle sfide che abbiamo di fronte, non sanno, a loro volta, liberarsi dalla logica della sovranità, che determina i processi della legittimazione democratica, come è oggi concepita. Essa richiede il processo determinante delle elezioni, il ruolo primario di un Parlamento omogeneo del popolo europeo e la sua funzione di potere legislativo: in definitiva la riproposizione della costituzione statale. Ma l'Europa non può divenire un super-Stato, perché perderebbe la sua pluralità costitutiva. Inoltre a questa soluzione non sarebbero certamente disposti gli Stati che all'Unione Europea hanno dato luogo.

Sia nel mantenimento degli Stati sovrani, sia nell'immaginazione di una Europa come Stato, non sarebbe possibile rispondere insieme alle due esigenze che sono spesso con ragione avanzate (ma senza che si riesca a mostrare in quale modo possano coniugarsi tra di loro), quella di una Europa forte, che agisca in modo unitario, e che si possa confrontare con le grandi potenze mondiali, e quella della soggettività politica di quei membri plurali che la costituiscono, i quali non intendono essere annullati nell'unità, in modo da perdere la propria identità e funzione politica. Per soddisfare queste due esigenze bisogna superare *i concetti* che stanno alla base dello Stato e, nello stesso tempo, una concezione della democrazia dominata dalla logica della sovranità.

Uscire dal vicolo cieco a cui conduce l'alternativa tra la sovranità degli Stati e una nuova sovranità dell'Europa mi pare possibile solo se si riescono a superare gli effetti costituzionalmente ordinanti del concetto di *potere rappresentativo* (in cui consiste la sovranità), nella direzione di un federalismo in cui sia presente la pluralità dei membri, che tendono all'accordo e al riconoscimento del *comune* in un'assemblea collegiale che determina le regole fondamentali dell'indirizzo politico e istituisce e controlla il governo, e una funzione di governo, il quale deve essere unitario e forte. Un governo che abbia la capacità di confrontarsi con i processi di carattere mondiale, ma che faccia anche i conti con le esigenze, i bisogni, le tradizioni e le esperienze che le diverse realtà (più che statali, spesso regionali) presentano, riuscendo così a superare quel senso di distacco dall'Europa che appare sempre più diffuso tra i cittadini dei diversi Paesi. In tal modo non solo possono convivere, ma risultano necessariamente intrecciate tra loro, la pluralità, con le diverse identità che comporta, e l'unità e la forza di un governo europeo.

È un'Europa di questo tipo che può rappresentare quella dimensione di *autosufficienza* che non sembrano avere più gli Stati. Sia ben chiaro che non si tratta dell'indipendenza della volontà che è connotata alla sovranità, quella cioè di un Soggetto che pretende di esprimersi in modo autoreferenziale e dunque libero, a prescindere da ogni condizionamento esterno. Si tratta piuttosto di quel significato che il termine antico di *autarchia* ha veicolato, dalla *polis*, alla *civitas*, alla *respublica*, cioè quello di una dimensione necessaria e sufficiente a consentire l'espressione di una piena vita politica da parte dei cittadini, e un governo efficace ai fini di una vita in comune libera, che riesca ad evitare il dominio da parte di realtà esterne. Considerare l'Europa come un'entità autosufficiente in questo senso non significa certo che in essa ci sia la *garanzia* di un governo autenticamente politico di processi che hanno dimensione mondiale, ma che in essa si può ravvisare quel livello di organizzazione che può, per lo meno, affrontare la sfida costituita da quei processi globali che condizionano la nostra vita e appaiono oggi privi di controllo, almeno da parte degli Stati europei.

L'Europa è spesso considerata espressione di un ordine neoliberale e dunque inglobata nella logica di quei processi economici che ci dominano e che impediscono una responsabile dimensione politica. Una tale considerazione contiene una parte di verità, in quanto negli organi europei è risultata spesso prevalente una razionalità economica, che pretende una sua legittimità, indipendentemente dalla questione della giustizia, delle condizioni di vita e della partecipazione politica dei cittadini. Ma è proprio per ritrovare una *dimensione politica* che appare urgente pensare l'Europa, in modo tale che, sulla base di regole condivise di giustizia e di interessi comuni essa ci consenta di uscire dal dominio esercitato da processi sempre più pervasivi (si pensi ai processi economici, alla situazione ecologica, alla dimensione della rete, alla logistica) che condizionano la nostra vita.

Se la realtà degli Stati fosse concepita *oltre la sovranità*, e cioè in modo federale, e così pure l'Europa, allora il tema della *secessione* avrebbe una sua legittimità; ma proprio tale legittimità richiederebbe di comprendere *prima* le ragioni che portano all'unione di realtà diverse, ragioni che riguardano sia i bisogni e gli interessi materiali, sia i valori di cittadinanza che ci accomunano. La possibilità di concepire la legittimità della secessione richiede un orizzonte di pensiero che comporta, innanzitutto, l'insufficienza dei soggetti politici che avvertono il bisogno di unirsi, l'atto dell'accordo e la ricerca del comune: insomma — cosa che può apparire paradossale in relazione al dibattito odierno

sul tema della secessione — *un orizzonte di comunanza e di accordo e non di divisione*, come accadrebbe invece nel caso in cui si volesse fondare la secessione sulla sovranità. Una tale immaginazione *costituzionale* va di pari passo con un modo diverso di pensare la vita democratica: non più incentrata sul processo di *autorizzazione* proprio delle elezioni, ma sul problema della complessità del governo dei processi e insieme della presenza politica attiva dei governati ⁽⁵⁰⁾. La sfida appare oggi quella di coniugare la possibilità di *governo politico* (e dunque regolato dall'idea di giustizia) dei processi globali con il coinvolgimento e la partecipazione dei governati a tutti i livelli della vita politica.

⁽⁵⁰⁾ Da questo punto di vista si può condividere l'esigenza espressa da Rosanvallon di una *concezione democratica del governo*, anche se ciò comporta un compito più radicale di quanto egli ritenga (cfr. G. DUSO, *Buon governo e agire politico dei governati: un nuovo modo di pensare la democrazia?* « Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno », XLV (2016), pp. 619-650, saggio ora ripreso nel cap. 6 di *Reinventare la democrazia* cit., pp. 174-201).

COME PENSARE UN'EUROPA FEDERALE

1. *La difficoltà di pensare costituzionalmente l'Europa.*

L'Unione Europea, a causa della novità che rappresenta da un punto di vista storico, prima ancora dei problemi relativi al suo assetto costituzionale, pone il compito di identificare quali siano le categorie atte a concepirla come realtà politica e ad intenderne la *costituzione*, nel significato più ampio ed etimologico del termine. Questo compito, che è nuovo, non è stato ancora affrontato nella sua radicalità, come mostra il richiamo agli Stati Uniti d'America da parte di coloro che si dichiarano convinti della necessità di una Europa unita e forte. Tutto il dibattito sembra condizionato dall'alternativa, quasi unanimemente accettata, che l'UE possa essere pensata o come una confederazione di Stati sovrani, oppure mediante l'unità dello Stato, sia pure federale. Il risultato che ne deriva è che, nel primo caso, l'alleanza debole di Stati con interessi diversi e radicati nella propria sovranità rende evanescente la presenza politica dell'Europa tra le grandi potenze. Nel secondo caso invece, se si concepisce l'Europa come uno Stato federale, ciò che va persa è la presenza attiva dei diversi membri che la compongono al livello più alto dell'organizzazione costituzionale; cosa a cui non sono disposti proprio gli stessi Stati che hanno dato origine all'Unione. In ambedue i casi ciò che non si riesce a pensare è una soluzione che tenga unite le due esigenze che vengono spesso avanzate: da una parte che l'Europa sia unita, cioè un'entità in grado di confrontarsi con le grandi potenze per realizzare la pace ed affrontare i problemi che hanno dimensione mondiale, da quelli economici a quelli ambientali (di questo si sente il bisogno), e dall'altra che i suoi membri mantengano una loro autonomia e autorialità politica, in modo tale che i cittadini dei

Orig. *Come pensare un'Europa federale. La lezione di Althusius*, in "Costituzionalismo.it", 1/2024, pp. 131-167, <https://www.constituzionalismo.it/wp-content/uploads/1-2024-4-Duso.pdf>.

diversi Stati non percepiscano l'Europa come un'entità a loro superiore, estranea o addirittura ostile. Se si tiene presente l'attuale situazione si può constatare che nessuna di queste due esigenze risulta soddisfatta.

In effetti, allo stato attuale della riflessione, esse appaiono inconciliabili e in opposizione tra loro, dal momento che sia il dibattito politico, sia quello giuridico-costituzionale restano condizionati dalla concettualità che è nata con il giusnaturalismo moderno, si è diffusa nel senso comune e nelle stesse scienze (scienza politica, diritto costituzionale, sociologia), e ha costituito la base per le costituzioni, cioè per l'organizzazione della vita politica propria dello Stato ⁽¹⁾. Mi riferisco a quel dispositivo teorico, caratterizzato da una razionalità di tipo formale, mediante il quale nell'epoca moderna è stato concepito il potere politico come potere legittimo. A tale dispositivo ci si è riferiti quando è stato denunciato un *deficit* di *legittimazione democratica* nel modo in cui funziona l'UE. Dieter Grimm, in modo chiaro e schematico, ha descritto in cosa questa legittimazione consista. Essa presuppone che ci sia un unico popolo, formato da cittadini uguali (i *cittadini europei*), i quali, senza distinzione di gruppo e di appartenenza, diano luogo ad un corpo rappresentativo, il quale deve esercitare l'unico potere a cui tutti sono sottoposti ⁽²⁾. Le elezioni periodiche sono il mezzo che dovrebbe realizzare il legame tra la volontà dei singoli e l'esercizio del potere. Si tratta di quel *potere rappresentativo* che trova il suo centro nell'impersonalità della legge prodotta dal Parlamento, e richiede che l'azione di governo, a causa del suo carattere inevitabilmente personale, sia intesa come *esecuzione* della legge. In questo quadro il vero centro del *potere* è costituito dall'organo *legislativo*, in quanto nella legge si esprime il comando politico, e il Parlamento, con il suo carattere rappresentativo, ne mostra la legittimazione. Il potere legislativo costituisce la manife-

⁽¹⁾ Anche Dieter Grimm ha mostrato il legame esistente tra i concetti nati nelle dottrine del contratto sociale e il quadro fondativo delle costituzioni moderne (cfr. *Die Errungenschaft des Konstitutionalismus und ihre Aussichten in einer veränderten Welt*, in *Die Zukunft der Verfassung*, II Bd., Berlin, 2012, pp. 315-344). Sulla necessità di superare l'orizzonte concettuale della sovranità per pensare l'Europa cfr. G. DUSO, *L'Europa e la fine della sovranità*, « Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno », 31 (2002), pp. 109-139, e più recentemente, Id., *Wie lässt sich eine europäische Verfassung begreifen?* in *Jahrbuch "Politisches Denken"*, 2017 (Band 27), pp. 159-179.

⁽²⁾ Cfr. D. GRIMM, *Braucht Europa eine Verfassung?*, München, 1994 (tr. it. *Una costituzione per l'Europa*, in G. ZAGREBELSKY, P. P. PORTINARO, J. LUTHER (a cura di), *Il futuro della costituzione*, Torino, 1996, pp. 339 ss.).

stazione fondamentale della sovranità, sia per l'aspetto dell'irresistibilità del potere, sia per quello della sua legittimazione.

Ben si comprende che questo è il modo in cui il potere politico è inteso nelle costituzioni moderne a partire dalla Rivoluzione francese. Esso, pur presentando una *novità storica*, in quanto opera una rottura definitiva con l'ordine dell'*Ancien régime*, tuttavia, si basa su una costruzione teorica emersa, già a partire dal Seicento, nelle dottrine del contratto sociale. In queste, contro una presunta derivazione teologica o la passiva accettazione della realtà storica, si intende fondare l'autorità in modo razionale, sulla base della volontà degli individui intesi come uguali e liberi, cioè sciolti da tutti quei legami che caratterizzano la loro vita nella società storicamente esistente. Il questo modo l'autorità è frutto di quella *autorizzazione* mediante la quale tutti si dichiarano *autori* delle azioni che l'*attore* — cioè il rappresentante — farà e della volontà che esprimerà: azioni e volontà che sono da attribuire al popolo nella sua totalità e unità. Si tratta di quel nesso strutturale di sovranità e rappresentanza che emerge con chiarezza nel *Leviatano* di Hobbes ⁽³⁾, e che costituisce la base delle costituzioni moderne, i cui pilastri sono appunto la sovranità del popolo e la rappresentanza politica ⁽⁴⁾.

Affinché si intenda il filo del ragionamento che ci porta ad attraversare il pensiero di Althusius, è da tenere presente che lo scenario del contratto sociale costituisce la più radicale negazione di un modo pattizio e contrattuale di intendere la politica. Infatti nell'atto del contratto non si produce un accordo tra volontà diverse; piuttosto, gli individui, concepiti come *uguali* — al di là delle infinite differenze che li possono caratterizzare — esprimono tutti l'identica volontà della difesa della propria vita, che comporta anche la difesa di quella degli altri. Il sovrano-rappresentante, istituito con il contratto, esprimerà un'unica volontà, che è intesa come quella del popolo e di cui tutti sono ritenuti responsabili, in quanto *autori*. Il potere sovrano appare non

⁽³⁾ Il concetto moderno di rappresentanza, che compare nel XVI cap., mostra come sia possibile concepire un corpo politico se si parte dalla moltitudine degli individui. Diviene perciò la condizione necessaria per lo scenario del patto sociale che, nel capitolo successivo, darà luogo al sovrano-rappresentante.

⁽⁴⁾ Per quanto riguarda l'analisi della logica della sovranità nel momento del suo apparire, cfr. G. DUSO, *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Bologna, 1987 (poi Milano, 2006). Per la ricaduta di questa logica nella concezione costituzionale della democrazia e per le aporie che in essa si possono rintracciare, rimando al mio *Reinventare la democrazia: dal popolo sovrano all'agire politico dei cittadini*, Milano, 2022 (d'ora in poi RD), in particolare il cap. 2.

solo istituito da tutti, ma anche *imputabile* alla totalità del corpo politico. Gli individui non sono *di fronte* al sovrano, ma sono il suo corpo, e la loro volontà è la volontà del sovrano, come è bene espresso dall'immagine del frontespizio del *Leviatano*. Ciononostante, gli individui che hanno autorizzato il comando non ne determinano il contenuto e, nei confronti del sovrano, diventano *sudditi*.

Non mi soffermo sulle aporie che questa logica, che pure è rigorosa e “conseguenziale”, contiene. Quello che qui è importante rilevare è che in essa l'unità politica (il popolo sovrano), pur comprendendo tutti, è *altra* e diversa dai singoli: non media le loro differenze. Proprio in quanto si organizza sulla base di questo dispositivo, la forma-Stato prevede la moltitudine dei singoli cittadini e l'unità della volontà pubblica che si manifesta nella legge. Ciò che non è contemplato in questo contesto è la presenza di una *pluralità* di soggetti politici tra di loro differenti. A torto dunque ci si riferirebbe allo scenario del contratto sociale per trovare un antecedente teorico utile a comprendere la genesi dell'UE ⁽⁵⁾. Questa richiede di intendere la figura del patto in un modo diverso, nel quale la pluralità, con le diversità che comporta, sia determinante sia nel processo genetico che nell'assetto costituzionale.

Proprio per il modo in cui è concepita, la legittimazione democratica appare indisciungibile dalla logica della sovranità ⁽⁶⁾: sovranità e autodeterminazione democratica — quale appare nelle costituzioni

⁽⁵⁾ Sull'impossibilità di fare ricorso al modello del contratto sociale ha insistito H. HOFMANN, *Zu Entstehung, Entwicklung und Krise des Verfassungsbegriffs*, in *Verfassung im Diskurs der Welt. Liber Amicorum für Peter Häberle*, Hrsgg. A. BLANKENAGEL, I. PERNICE, H. SCHULZE-FIELITZ, Tübingen, 2004, sp. pp. 159-160, 168-171. L'idea di un *contrat social* europeo è stata invece riproposta anche recentemente, tra gli altri, da un giurista come Ingolf Pernice (cfr. I. PERNICE, *Multilevel Constitutionalism and the Crisis of Democracy in Europe*, in *European Constitutional Law Review*, 11 (2015), in particolare pp. 550-552). Tuttavia, proprio se riferita al modello di un “costituzionalismo multilivello” (*Multilevel Constitutionalism; Verfassungsverbund*), quale quello avanzato da Pernice, tale idea sembra perdere non solo la sua caratteristica valenza pratico-politica, come sottolinea lo stesso Hofmann, ma anche la possibilità di fungere in maniera coerente da postulato scientifico.

⁽⁶⁾ C'è un modo generico di intendere la *sovranità*, che alcuni definiscono *storico* (C. GALLI, *Sovranità*, Bologna, 2019, pp. 29 ss.), o *politico* (D. GRIMM, *Welche Souveränität?* in “Frankfurter Allgemeine Zeitung”, 13 settembre 2022), quello cioè dell'autosufficienza di un'entità politica che intende essere libera, governandosi da se stessa senza ricevere obblighi e condizionamenti dall'esterno. Una tale concezione si può estendere alla *polis*, alla *civitas*, alla *respublica*, cioè a tutte le forme di organizzazione politiche che una società si è data nel processo storico. Ma c'è un significato più determinato e preciso del concetto di *sovranità* nell'epoca moderna (che Grimm qualifica come *giuridico* e Galli *filosofico*), quello dell'*au-*

statali — fanno tutt'uno. Quando in relazione all'Europa si denuncia un *deficit* di democraticità, questo modo di intendere la legittimazione non vien messo in questione, ma, al contrario, rimane un presupposto indiscusso. Infatti, coloro che sono convinti della necessità politica dell'UE come realtà unitaria tendono molto spesso a ritenere che, nell'ottica dell'unità e della democraticità, il ruolo decisivo debba essere svolto dal Parlamento. Ma in questo modo non si fa altro che pensare l'UE come Stato, e il famoso dilemma di Calhoun, secondo cui o restano sovrani gli Stati o è sovrana l'Europa, verrebbe risolto intendendo l'Europa come Stato sovrano. Al di là dell'aporia che si presenta, in questo modo ci si preclude la possibilità di intravedere la novità che l'Europa rappresenta e il compito teorico che ci pone.

La possibilità che l'Europa diventi uno Stato è smentita dalla stessa genesi dell'UE, che avviene tra Stati, i quali, pur dando luogo ad una realtà politica nuova, non intendono annullarsi in essa, ma mantenere la loro soggettività politica e la loro autonomia. La presenza politica dei membri che si uniscono verrebbe persa se si incentrasse la costituzione dell'Europa sul ruolo fondamentale attribuito al Parlamento, così come è ora concepito. Questo non è possibile per l'Europa a causa della sua costitutiva pluralità, che non permette la realizzazione di un governo parlamentare (7). Ne consegue che, se è necessario parlare di *costituzione* per l'Europa — non nel senso della carta costituzionale, ma in quello del modo in cui questa realtà politica è costituita e organizzata — bisogna superare il nesso di costituzione e Stato che si è imposto nell'epoca moderna, e concepire un *nuovo costituzionalismo*, sulla base di un ampio orizzonte di pensiero storico-concettuale, che non assolutizzi la vicenda della costituzione dello Stato moderno, e che riesca a concepire una costituzione *oltre* lo Stato, una costituzione *senza* Stato (8).

totodeterminazione, che caratterizza la concezione moderna del potere; autodeterminazione che è insieme del soggetto collettivo e del soggetto individuale. In questo modo il potere appare legittimo e non mero dominio, in quanto di esso coloro che sono obbligati all'obbedienza sono anche considerati gli *autori* del comando.

(7) È quanto afferma decisamente A. v. BOGDANDY, *I principi fondamentali dell'Unione europea. Un contributo allo sviluppo del costituzionalismo europeo*, Napoli, 2011. Ma la negazione che l'Europa possa costituirsi come uno Stato, o uno Stato di Stati, accomuna diversi intellettuali, giuristi e filosofi.

(8) Che la forma Stato, come è stata finora intesa, sia superata dalla realtà in cui ci troviamo risulta anche dai lavori di Sabino Cassese (si tengano presenti almeno *La crisi dello Stato* e *Oltre lo Stato*, Bari-Roma, rispettivamente 2002 e 2006), come pure dal saggio di H.

Che concepire costituzionalmente l'Europa comporti il compito di pensare in modo nuovo il costituzionalismo è considerazione avanzata in modo esplicito da molti giuristi. Grimm afferma che « applicato all'UE, il termine “costituzionalizzazione” deve avere un significato diverso da quello consueto » ⁽⁹⁾. Bogdandy individua il problema di « un diritto costituzionale europeo come ambito e disciplina specifici » ⁽¹⁰⁾, e riconosce che ciò comporta la necessità di intendere il potere (*Herrschaft*) e anche la democrazia in modo nuovo, diverso dunque da quello della costituzione statale. La novità del compito viene in luce anche in Habermas, il quale, identificando il principio democratico con quello che si realizza nello Stato e negando che l'Europa si possa costituire come nuovo Stato, avanza l'esigenza di *transnazionalizzare* la democrazia in una comunità federale e sovranazionale: e questo è per il pensiero un compito che non può dare luogo ad operazioni di mera “cosmesi” ⁽¹¹⁾.

L'urgenza di un nuovo modo di pensare l'ordine politico porta diversi filosofi e costituzionalisti a riferirsi al *federalismo*, con la consapevolezza, almeno da parte di alcuni, di dover superare quell'alternativa tra confederazione di Stati e Stato federale che impedisce la necessaria innovazione del pensiero. Habermas parla di una “comunità sovrastatale”, ovvero una “comunità federativa destatalizzata” (*ein*

HOFMANN *Vom Wesen der Verfassung*, Berlin, 2002 (tr. it. in ID., *La libertà nello Stato moderno. Saggi di dottrina della costituzione*, a cura di A. Carrino, Napoli, 2009, pp. 25-54). Sul dibattito filosofico e costituzionale che nega la possibilità che l'Europa si costituisca come uno Stato, e che presenta in modi diversi l'esigenza di un nuovo costituzionalismo si veda ora M. BOZZON, *L'Europa che manca. Il problema di un nuovo federalismo*, Milano 2025. Sulla necessità di pensare in modo diverso la legittimazione democratica per concepire un nuovo costituzionalismo rimando a G. DUSO, *Una nuova “invenzione” per un nuovo costituzionalismo?* « *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno* », 52 (2023), pp. 533-556.

⁽⁹⁾ Cfr. D. GRIMM, *Die demokratischen Kosten der Konstitutionalisierung - Der Fall Europa*, in ID., *Europa ja - aber welches? Zur Verfassung der europäischen Demokratie*, München, 2016, p. 105.

⁽¹⁰⁾ Cfr. A. v. BOGDANDY, *I principi fondamentali dell'Unione europea* cit., pp. 15-19. Se si tiene presente il significato che per molti secoli ha avuto la *Herrschaft*, come rapporto del signore con il popolo (io direi come relazione di *governo*), e quello proprio della sovranità moderna, che si compie nella democrazia, si può bene intendere la radicalità del compito che si presenta nelle affermazioni di Bogdandy. Nella prospettiva della presente riflessione, si tratta non tanto di aggiungere una nuova disciplina al diritto costituzionale, ma di ripensare il significato e la funzione della costituzione e del diritto costituzionale.

⁽¹¹⁾ Cfr. J. HABERMAS, *Cosa significa transnazionalizzare la democrazia? Un'analisi a partire dall'Unione Europea*, in *Micromega*, n. 3/2014, pp. 3-4.

überstaatliches Gemeinwesen, ovvero *ein entstaatlichtes föderatives Gemeinwesen*)⁽¹²⁾. Olivier Beaud riconosce che per concepire una costituzione federale bisogna abbandonare la concettualità propria dello Stato e della sovranità⁽¹³⁾. Perciò il federalismo appare un compito nuovo, che va al di là della tradizione di pensiero che a questo termine si è riferita. Il compito, dunque, che si pone è quello di come pensare tale federalismo, mediante quali categorie — che non possono che essere diverse dai concetti che hanno prodotto la sovranità e sorretto le costituzioni degli Stati nazionali — e quale assetto costituzionale⁽¹⁴⁾.

Ma la difficoltà che si presenta per affrontare questo compito nuovo, anche per coloro che in realtà ne avanzano l'esigenza, sta nel fatto che quasi nessuno è disposto a mettere in questione quella *autodeterminazione* democratica che è stata conquistata nell'ambito degli Stati nazionali⁽¹⁵⁾. È innanzitutto da notare che tale atteggiamento non considera che anche negli Stati nazionali la democrazia rappresentativa rivela una crisi oggi particolarmente evidente. I cittadini sempre meno partecipano alle elezioni, ragione per cui la volontà generale che dovrebbe essere formata a partire dalla volontà maggioritaria dei cittadini, si basa in realtà su una percentuale molto esigua di essi. Ho cercato di mostrare come questa crisi non sia solo legata a cause contingenti, ma abbia radici nelle aporie che caratterizzano la logica del nesso sovranità-rappresentanza⁽¹⁶⁾. Ma, al di là di ciò, è da constatare che — come dice Grimm in un saggio illuminante, nel quale si confronta proprio con Habermas — la legittimazione democratica intesa nella forma dell'autodeterminazione *nella realtà non esiste*⁽¹⁷⁾.

Tenendo presente questo scritto, si può, innanzitutto, considerare

(12) Cfr. J. HABERMAS, *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*, Berlin, 2011, pp. 9 e 68. Il superamento dell'alternativa tra confederazione di Stati e Stato federale appare legata, appunto, all'esigenza di una transnazionalizzazione della democrazia (p. 55).

(13) Cfr. O. BEAUD, *Théorie de la fédération*, Paris, 2007.

(14) Questo il problema posto in G. DUSO e A. SCALONE (a cura di), *Come pensare il federalismo? Nuove categorie e trasformazioni costituzionali*, Monza, 2010 (ora in <https://concpolpd.bypotheses.org>).

(15) Per Habermas non c'è dubbio che debba essere preservata la democrazia degli Stati, quale è stata finì ad ora realizzata (cfr. HABERMAS, *Zur Verfassung* cit., p. 72; si tenga presente inoltre Id., *Warum der Ausbau der Europäischen Union zu einer supranationalen Demokratie nötig und wie er möglich ist*, in *Leviathan*, n. 4/2014, pp. 524-538).

(16) Cfr. la prima parte di RD, in particolare il cap. 2.

(17) Cfr. D. GRIMM, *Bedingungen demokratischer Rechtssetzung*, in L. WINGERT, K. GÜNTHER (a cura di), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas*, Frankfurt a. M., 2001, pp. 489-506 (ora in trad. it., *Le*

che in uno Stato caratterizzato dalla presenza invasiva dei partiti le decisioni del Parlamento sono in realtà prese — al di fuori di esso e indipendentemente dal dibattito parlamentare — dai capi dei partiti di maggioranza, i quali sono gli stessi che esercitano il potere nel governo, in modo tale che viene vanificata la stessa divisione dei poteri e quella funzione legislatrice e di controllo sul governo che è attribuita dalla costituzione al Parlamento. Ne consegue che è proprio in una democrazia parlamentare che, a causa del protagonismo dei partiti, si determina una concentrazione del potere nell'Esecutivo. Inoltre, sia l'attività legislatrice, sia l'azione di governo sono in realtà condizionate dalla forza di *lobbies* e centri di potere economici, i quali agiscono al di fuori di quella responsabilità politica e di quella trasparenza che la democrazia richiederebbe. Anche a questo proposito si deve osservare che è proprio perché il mondo degli interessi è relegato alla sfera a-politica della società civile che avviene che alcuni interessi in realtà si impongano surrettiziamente nelle dinamiche politiche, rendendo vane le procedure di legittimazione. Infine, anche i condizionamenti che provengono da processi, non solo economici, che hanno carattere globale rendono l'autodeterminazione democratica una mera illusione. Grimm dice non solo che tale autodeterminazione non c'è, ma anche che non può esserci. Al di là del giurista tedesco, si può concludere che è anche la democrazia all'interno dello Stato che deve essere ripensata, se si vuole ancora parlare di democrazia.

In ogni caso bisogna avere la consapevolezza che con i processi costituzionali che caratterizzano l'*autodeterminazione* democratica non appare possibile concepire costituzionalmente l'Europa, perché non è possibile intendere l'organizzazione di una realtà politica *strutturalmente plurale*. Il compito appare più arduo di quanto ritenga Habermas, nel momento in cui propone una sovranità divisa (*geteilte Souveränität*) tra i cittadini dell'Europa e i diversi Stati ⁽¹⁸⁾. Infatti, una tale divisione tra una pluralità di soggetti appare contraddittoria in relazione alla logica stessa che caratterizza la sovranità, la quale non può che essere unitaria. Per concepire una costituzione federale appare, perciò, necessario superare radicalmente la concettualità della sovranità.

Si è indotti ad una tale conclusione anche se si riflette sulla

condizioni della legislazione democratica, in <https://www.costituzionalismo.it/sub-conditione-dieter-grimm-e-la-crisi-della-legislazione-democratica>, con una introduzione di M. Bozzon).

(18) Cfr. HABERMAS, *Zur Verfassung* cit., pp. 69-74.

constatazione meravigliata presente alla fine del libro importante di Olivier Beaud sulla costituzione federale. Egli osserva che le esperienze politiche nate in modo federale si sono trasformate in Stati, nei quali gli iniziali elementi pluralisti si sono piegati alla centralizzazione e alla unificazione politico-giuridica ⁽¹⁹⁾. Si può dire che a produrre questo effetto è proprio l'affermarsi nella costituzione dei processi richiesti dalla legittimazione democratica del potere. Del resto tale conclusione era avanzata dallo stesso Schmitt in quei paragrafi finali della *Dottrina della costituzione* dedicati alla "Dottrina costituzionale della federazione". Infatti, proprio in relazione a quegli Stati che hanno suscitato la meraviglia di Beaud, cioè Stati Uniti e Germania, Schmitt afferma che « lo sviluppo democratico e in particolare la conseguenza democratica della rappresentazione di un popolo unico e indiviso all'interno di una federazione nazionalmente omogenea doveva condurre all'unità statale » ⁽²⁰⁾. Per questo per pensare il federalismo appare necessario pensare la democrazia in modo diverso da quella legittimazione democratica che è condizionata dalla logica della sovranità.

È Hasso Hofmann a intendere questo compito nuovo nella sua radicalità, quando, alla fine della sua magistrale *Abschiedsvorlesung* sull'essenza della costituzione, dopo aver delineato l'arco storico della costituzione dello Stato, che ha postulato la coincidenza tra autodeterminazione individuale e collettiva, individua con acutezza e consapevolezza storico-concettuale, il compito che si pone al pensiero: « Per comprendere da un punto di vista giuridico l'integrazione europea in modo adeguato e per comprendere certi sviluppi interni allo Stato, sarà necessario pensare in modo nuovo i concetti di unità politica e della sua rappresentazione, così come anche quello di democrazia » ⁽²¹⁾. In tal modo viene legato assieme il problema dell'unità plurale dell'Europa con la trasformazione che in questo processo di integrazione si determina all'interno degli stessi Stati (non è solo Hofmann a comprendere che l'integrazione europea comporta effetti di *destatalizzazione*), e si indica il *nodo teoretico decisivo* — che è insieme concettuale e costituzionale — consistente nel superamento del modo di intendere l'unità politica che ha caratterizzato la forma politica moderna, quello che trova il suo fondamento nel processo rappresentativo come unica

⁽¹⁹⁾ Cfr. O. BEAUD, *Théorie de la fédération*, P.U.F., Paris 2007, p. 424.

⁽²⁰⁾ Cfr. C. SCHMITT, *Dottrina della costituzione*, a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano 1984, p. 507.

⁽²¹⁾ Cfr. HOFMANN, *Vom Wesen der Verfassung*, tr. it., p. 51.

possibilità di concepire l'unità sulla base di una moltitudine di soggetti individuali. Che il compito sia radicale appare evidente se si considera che esso per il diritto pubblico non è soltanto *nuovo*, ma tale da richiedere una trasformazione della stessa disciplina, dal momento che questa ha avuto le sue lontane origini filosofiche proprio nel pensiero hobbesiano, e il suo presupposto più recente nella costituzione democratica statale.

E il nuovo modo di intendere la democrazia è quello che comporta la capacità di pensare la pluralità e il federalismo ⁽²²⁾. Non si tratta tanto di riuscire a rendere compatibili tra loro federalismo e democrazia, come spesso viene proposto, ma di intendere il *federalismo come nuovo modo di concepire la democrazia*, cioè la legittimazione del comando politico e la partecipazione dei cittadini alla vita comune e al complessivo processo del governo ⁽²³⁾. Per il presente ragionamento è assai significativo che Hofmann aggiunga che colui che ci può essere maggiormente utile per affrontare questo compito *nuovo* è il vecchio e “troppo trascurato” classico Althusius. Anche nel mio itinerario è questo Autore ad apparire non solo utile, ma direi quasi fondamentale; e ciò non tanto in relazione alla sua concezione della *confederatio*, ma a causa dello strutturale federalismo che connota la sua concezione politica, che ha nel *patto* il suo centro e la sua anima ⁽²⁴⁾. A tale scopo appare utile ripercorrere schematicamente alcuni tratti fondamentali della *Politica*, per mostrare come anche le parole che sono state usate

⁽²²⁾ *Ibid.*, p. 53. Nel contesto l'Autore fa comprendere che non è a quelle realtà che spesso si ritengono federali che bisogna guardare, in quanto in esse la pluralità è annullata all'interno dell'unità statale. Questo succede anche in Germania per il *Bundesrat*, nel quale « di federazione — *foedus* — non c'è (più) nulla ».

⁽²³⁾ Questo è il tentativo portato avanti nella II parte di *RD*, soprattutto nel cap. 10, *Pensare il federalismo: tra categorie e costituzione*.

⁽²⁴⁾ La rilevanza di Althusius per pensare il federalismo, anche in relazione all'Europa, sia pure con una lettura diversa, è affermata da Corrado Malandrino nella sua presentazione del pensiero dell'autore (*Johannes Althusius (1563-1638). Teoria e prassi di un ordine politico e civile riformato nella prima modernità*, Torino, 2016). Il tema specifico dell'utilità del pensiero di Althusius per l'UE è avanzato, anche in discussione con i miei saggi sull'Autore, da Giacomo Rugge (*Le lenti di Althusius: spunti per ripensare l'Unione europea*, *Rivista trimestrale di diritto pubblico*, 3/2021, pp. 759-782); e da Célin Jouin, con particolare riferimento alla posizione di Gierke (cfr. *Althusius et l'Europe. De quoi Althusius est-il le nom?* in *Noesis*, 35-36 (2020), pp. 163-182, e *Le moment Gierke. Introduction à Althusius et le développement des théories politiques du droit naturel d'Otto von Gierke*, Paris, 2021, presente anche in *Droit & Philosophie*, « Hors-série », 2021); infine da Giovanni Comazzetto (*La solidarietà europea dalle origini al Next Generation EU*, in *Rassegna di diritto pubblico europeo*, 1/2023, pp. 15-34).

per veicolare concetti moderni, quali *patto*, *rappresentanza*, *popolo*, *imperium*, abbiano in quel contesto un significato radicalmente diverso ed evidenzino un altro modo di pensare la politica e un'altra modalità di organizzazione della vita della società, presentando un quadro *costituzionale* che appare utile tener presente in relazione all'Europa.

2. *La legge del diritto simbiotico: comunità e governo.*

Innanzitutto, è da ricordare che il presupposto della costruzione teorica hobbesiana è costituito dalla funzione fondante per la società e la politica dell'individuo e della sua volontà. Se si concepisce l'unità politica a partire dalla moltitudine degli individui, in quella dimensione formale che caratterizza la legittimità moderna del potere, la conclusione del potere sovrano a cui giunge Hobbes risulta logicamente incontrovertibile: non c'è altra possibilità di raggiungere l'unità politica che attraverso la rappresentazione. Ma al rigore geometrico di tale deduzione è connaturata anche un'aporia: l'unità politica (e il potere conseguente) è *dei molti*, ma anche *altra*, diversa, estranea e irriducibile ad essi, tale da manifestarsi come dominio (aporia che già Hegel aveva acutamente indicato). Naturalmente si tratta, come Hobbes dice esplicitamente, non di un sapere assoluto, ma *condizionale*, atto cioè a dedurre rigorosamente le conseguenze che derivano dai nomi. Si tratta dunque di una *scientificità* che è tale solo in relazione al presupposto da cui parte — quello degli individui uguali e liberi — il quale manca tuttavia del rigore dimostrativo che caratterizza il procedimento che ne segue. Ai fini di una diversa concezione politica è questo presupposto che deve essere messo in questione.

Tale presupposto non è certo rintracciabile nella *Politica* di Althusius⁽²⁵⁾, nella quale gli individui non costituiscono il punto di partenza per dedurre la società, ma sono intesi all'interno delle relazioni sociali, nelle quali hanno realtà e perciò anche una dimensione politica. Il termine di "simbiotico" mostra appunto tale natura relazionale dell'uomo. Alla base della politica non stanno dunque i diritti degli

(25) Un tentativo di riflettere sull'ordine politico concepito dal pensiero di Althusius è presente in E. BONFATTI, G. DUSO, M. SCATTOLA, *Politische Begriffe und historisches Umfeld in der Politica methodice digesta des Johannes Althusius*, Wolfenbüttel, 2002: si vedano in particolare il *Vorwort* e i saggi di Duso e Scattola. Sul significato che può avere per noi l'ordine politico quale è pensato da Althusius cfr. G. Duso, *Perché leggere oggi Althusius?* in F. INGRAVALLE e C. MALANDRINO (a cura di), *Il lessico della politica di Johannes Althusius*, Firenze, 2005, pp. 39-60 (ora nel presente volume).

individui, ma piuttosto sono gli individui a dover essere pensati all'interno del diritto simbiotico. *Simbiosi* è il termine che esprime l'originalità della relazione comunitaria che caratterizza l'uomo e la politica ⁽²⁶⁾.

La prima legge di un tale diritto è quella della *communio*, della *communicatio*, cioè di quella *koinonia* che, a partire dai Greci, esprime l'essenza della politica. Questa è la dimensione fondamentale, al punto che l'oggetto della *Politica*, a differenza da quanto avviene in altri trattati politici ad essa contemporanei, non è tanto o solo la *respublica* o il regno, ma la consociazione in quanto tale. Una tale caratteristica è stata al centro dell'attenzione degli studiosi, come pure di coloro che ritengono il suo pensiero utile per pensare la realtà contemporanea. Ma essa è fraintesa quando si ritiene che si tratti di una concezione della comunità di tipo *orizzontale* e priva della dimensione verticale del comando politico. In quest'ottica noti studiosi hanno ravvisato in Althusius una concezione della *società* piuttosto che dello *Stato* ⁽²⁷⁾, oppure una concezione della *sovranità popolare* che, anticipando Rousseau, eliminerebbe la sottomissione dei cittadini al comando politico.

A questo proposito, è da tenere presente che la dimensione della comunanza tra gli uomini non è basata sull'uguaglianza, ma piuttosto sulla *differenza*. Il primo capitolo dell'opera, che indica quelli che potrebbero essere intesi come i principi della politica ⁽²⁸⁾, finisce con un inno alla *diversitas*, senza di cui non vi sarebbe comunità ⁽²⁹⁾. Viene in tal modo ripresa una caratteristica della comunità politica presente

⁽²⁶⁾ Ovviamente le consociazioni sono costituite da individui. Quello che si intende sostenere è che l'individuo in quanto singolo, non svolge quella funzione istituyente e legittimante la società che caratterizza la teoria che nasce con il giusnaturalismo moderno. Attribuisce invece un ruolo più rilevante agli individui F. LONARDO, *Sovranità e federalismo. Una lettura de La politica di Johannes Althusius*, Napoli, 2013, pp. 40, 61, 63 e *passim*.

⁽²⁷⁾ Cfr. H. DREITZEL, *Protestantische aristotelismus und absoluter Staat. Die "Politica" des Henning Arniseus (ca. 1575-1636)*, Wiesbaden, 1970; ma si veda anche C. J. FRIEDRICH, *Johannes Althusius und sein Werk im Rahmen der Entwicklung der Theorie von der Politik*, Berlin, 1975.

⁽²⁸⁾ Bisogna però avere la consapevolezza che non si tratta di principi propri di una costruzione teorica, ma piuttosto di quella dimensione concreta della politica che si ritrova nell'esperienza e nei costumi. Nel titolo del capitolo non si usa, infatti, il termine di "principi", ma quello di *affectiones* (« *De generalibus affectionibus politice* »), che si riferisce sia a condizioni oggettive che a disposizioni soggettive che caratterizzano lo stare assieme degli uomini in comunità.

⁽²⁹⁾ Mi riferisco all'edizione J. ALTHUSIUS, *Politica Methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata*, Herborn 1614³ (la prima edizione è del 1603, sempre presso lo

fin da Platone e Aristotele, secondo la quale essa è costituita da parti differenti. Ed è proprio per il motivo che differenza e pluralità sono strutturali per la comunità che appare necessaria quella funzione di governo senza cui la comunità stessa non è concepibile.

Le interpretazioni che evidenziano l'orizzontalità della politica althusiana non tengono conto che quella della *koinonia* è solo il primo aspetto della legge del diritto simbiotico, il quale però ne comporta anche un secondo, che afferma che, come è naturale la società tra gli uomini, altrettanto naturale è che vi sia chi governa e chi è governato, cioè che nella comunità politica ci sia una guida (*directio*) e un governo (*gubernatio*). Il nesso tra questi due lati del diritto simbiotico è fondamentale: essi sono intrinsecamente legati tra loro, in modo tale che non è concepibile la comunità senza governo e non c'è governo che non presupponga la comunità e la cooperazione tra i cittadini. Solo il necessario intreccio tra la natura plurale e simbiotica della comunità e il principio del governo determina il modo althusiano di concepire la politica.

Ma quella del governo non può essere intesa come una dimensione meramente *verticale*. "Orizzontalità" e "verticalità" sono termini che appaiono consoni alla costruzione geometrica che viene in luce con Hobbes, ma non hanno senso in questo contesto. Infatti non si tratta qui del concetto di *potere*, caratterizzato da una razionalità formale, ma piuttosto di quel *principio del governo* di cui parla anche Otto Brunner, che è implicato nelle concezioni della politica a partire dai Greci fino alla nascita della concettualità moderna ⁽³⁰⁾. Tale significato è bene

stesso editore Corvinus di Herborn) rist. an. Aalen 1981², che sta alla base della importante edizione a cura di C. Malandrino, J. Althusius, *La politica. Elaborata organicamente con metodo e illustrata con esempi sacri e profani*, Torino, 2009 (per quanto riguarda la *diversitas* cfr. I, 35-37), la quale, oltre ad essere completa, ha anche il vantaggio di offrire al lettore, accanto alla traduzione italiana, anche la versione latina. È ben vero che in *Politica* XVIII, 18, si afferma che « per diritto naturale tutti gli uomini sono uguali », ma questa affermazione non nega il ruolo strutturale della differenza. Essa infatti si trova nel capitolo che riguarda gli efori, e dunque il modo in cui il popolo istituisce il reggitore della *respublica*. L'affermazione dell'uguaglianza originaria tra gli uomini va dunque nella direzione della negazione che qualcuno possa attribuirsi il diritto di governare grazie a una sua pretesa superiorità, in qualsiasi modo questa si possa intendere. Il titolo a governare può solo derivare dal consenso e dall'istituzione da parte del popolo.

⁽³⁰⁾ Per la differenza tra la categoria del *governo* e quel concetto di *potere* che nasce con il giusnaturalismo moderno, cfr. G. Duso, *Fine del governo e nascita del potere*, in Id., *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Bari-Roma, 1999 (II ed. Monza, 2007, ora in <https://concpolpd.bypotheses.org>, pp. 83-122).

espresso dal termine latino di *gubernatio* e dall'antica metafora del *gubernare navem rei publicae* ⁽³¹⁾. È ben vero che il governo comporta comando e conseguentemente sottomissione e ubbidienza, ma non si tratta di un rapporto formale, secondo cui si ubbidisce ad ogni comando in quanto esso proviene dall'autorità legittima. Questo avviene nella forma politica moderna, dove la questione della giustizia è risolta nella legittimità del soggetto che esprime il comando. Nell'orizzonte del governo, invece, ciò che è rilevante non è *chi* governa, ma *come* si governa. Il governo comporta la funzione di *direzione* e *guida* che la natura plurale della società richiede, affinché le parti si realizzino al meglio nel tutto e non procedano, isolandosi, verso la dissoluzione del corpo politico. E la guida implica un orizzonte in cui orientarsi, cioè delle regole di giustizia che sono considerate oggettive e da tutti condivise. Non solo, ma la natura del governo non solo è diretta al bene dei governati, ma presuppone l'esistenza della comunità, la quale, in Althusius, attraverso l'organo che la rappresenta, istituisce e controlla colui che governa ed esercita il comando.

3. *L'istanza collegiale e la funzione di governo.*

La simbiosi non comporta una generica relazione tra gli uomini, ma si determina in un sistema di *consociazioni* tra loro differenti e di livello diverso. In ognuna di queste, proprio in consonanza con le due dimensioni della politica sopra indicate, sono costitutivamente presenti due istanze tra loro complementari. La prima è quella collegiale, in cui si esprime la totalità della consociazione stessa, la seconda è quella di guida e di governo. Per intendere il pensiero di Althusius e l'interesse che può avere per il nostro compito di pensare una realtà plurale come l'Europa, è da tenere presente che queste istanze, che rimangono costituzionalmente organizzate, non sono due *poteri* ma due funzioni radicalmente diverse tra loro, anche se ambedue necessarie alla vita della comunità. Quella collegiale è l'istanza superiore, in quanto, attraverso di essa è tutto il popolo nella sua pluralità (cioè tutte le parti del popolo) ad essere presente. Tuttavia, nonostante questa superiorità, non è il collegio rappresentativo a governare e a esprimere quel comando politico, che è necessario alla vita della consociazione. La

⁽³¹⁾ Per una presentazione schematica di cosa comporti l'azione di governo attraverso l'immagine della guida della nave, rimando al mio *Il significato politico dell'immagine del nocchiero e la Trennung moderna*, in <https://gtw.hypotheses.org/15945>.

funzione di governo, invece, viene affidata a una o più persone che avranno la responsabilità del comando. L'agire di chi governa ha una sua autonomia e un suo margine di iniziativa, ma non si tratta di una funzione indipendente, tale da poter esercitare un dominio incontrollato. Sono a questo proposito significativi i capitoli della *Politica* (che sono stati aggiunti alla III ed. del 1614) dedicati alla provincia, dove si vede che, se da una parte il presidente è il capo della provincia a cui tutti giurano sottomissione, dall'altra, tuttavia, sono gli ordini a rappresentare l'intera provincia e ad esercitare una funzione di controllo nei confronti del presidente ⁽³²⁾. La loro partecipazione è così rilevante che, nelle questioni importanti, egli non può fare nulla senza il loro consenso ⁽³³⁾. Egli non sta *sopra* gli *Stände*, né li domina, ma lavora al loro accordo ⁽³⁴⁾. *Essere governati* non significa essere passivamente sottomessi al comando politico, ma, al contrario, essere politicamente attivi e anche — *costituzionalmente* — superiori al governante.

L'istanza che manifesta la consociazione nella sua totalità non è determinata correttamente se la si definisce come *assembleare*. In questo caso, infatti, si potrebbe pensare che i membri che la compongono siano presenti in essa come singoli, che esprimono la loro volontà al fine di una delibera presa a maggioranza, come avviene nei Parlamenti moderni. In questo modo l'Autore verrebbe letto alla luce del moderno concetto di rappresentanza, nel quale si conferisce al rappresentante la pienezza dell'autorità, che egli esercita con gli altri nell'assemblea legislativa. Nel contesto in questione, invece, al rappresentante non è conferito il *potere* di esprimere come singolo, a partire dalla propria volontà, assieme agli altri membri, la volontà dell'intera consociazione, ma il compito di rendere presente nel collegio la parte che rappresenta, con i suoi bisogni, interessi, costumi, cultura. Insomma non si tratta di *dare forma* a qualcosa che non c'è prima di essere rappresentato, ovvero alla volontà del popolo come soggetto unitario, ma, invece, di *rendere presente* una realtà che c'è, e dalla quale si è vincolati. Si tratta di quel modo di intendere la rappresentanza che è riscontrabile nel medioevo e nella società cetuale e che si può identificare con l'espressione di *repraesentatio identitatis* ⁽³⁵⁾.

⁽³²⁾ *Politica*, VIII, 5.

⁽³³⁾ *Politica*, VIII, 50.

⁽³⁴⁾ *Politica*, VIII, 67.

⁽³⁵⁾ Per la rappresentazione in Althusius e per la sua differenza dal concetto moderno di rappresentanza politica, è da vedere H. HOFMANN, *Repräsentation in der Staatslehre der*

È proprio perché sono le parti della consociazione ad essere presenti nel collegio che il modo di procedere di questo è diverso da quello delle nostre assemblee parlamentari. Infatti, come si può notare già a proposito della corporazione, il collegio può decidere a maggioranza semplice o dei due terzi quando le questioni riguardano il collegio intero, ma invece « sui temi e sulle questioni pertinenti a tutti i colleghi singolarmente, ovvero a ciascuno di loro, non vince la maggioranza, ma *quod omnes tangit, ab omnibus quoque approbari debet, ut unus etiam contradicere possit* » ⁽³⁶⁾. Ciò mostra che i singoli membri (il che significa: le diverse parti presenti mediante coloro che le rappresentano) non si annullano nell'unità del collegio, ma mantengono la loro identità, che impedisce che vi possano essere delibere su di loro senza il loro consenso. Emerge in questo modo quell'aspetto dell'unanimità che appare tipica di una concezione di tipo federale, e che chiaramente caratterizza la genesi di una realtà federale, che vede l'accordo di tutti i membri che si uniscono ⁽³⁷⁾. Ma questo aspetto dell'accordo che coinvolge tutti riguarda la funzione dell'organo rappresentativo e non la decisione del governo.

Ben diversa è invece quella rappresentanza moderna che nasce nel contesto hobbesiano, e che costituisce la condizione necessaria per concepire il potere sovrano. In questo caso non si tratta di rispecchiare una realtà che c'è, ma al contrario, di dare forma a *ciò che non c'è* nell'esperienza empirica, cioè la volontà unitaria del popolo. *Rappresentare* non ha più il carattere del rimando fedele a ciò che viene rappresentato, ma assume invece il significato che ha nel teatro, o nell'opera pittorica, in cui si produce, si crea qualcosa che prima non c'era ⁽³⁸⁾. Si tratta di *dare forma* all'unità politica, a quel popolo che, come soggetto, non esiste nella realtà e non è riducibile alla somma dei

frühen Neuzeit. Zur Frage des Repräsentationsprinzips in der "Politik" des Johannes Althusius, in Politische Theorie des Johannes Althusius, Hrsgg. W. DAHM, W. KRAWIETZ, D. WYDÜCKEL, Rechtstheorie, Beiheft 7, Berlin, 1988, sp. p. 518; inoltre, sulla repraesentatio identitatis è fondamentale il capitolo dedicato a questo tema in Id., Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte vor der Antike bis ins 19. Jahrhundert, Berlin, 2003⁴ (tr. it., Rappresentanza-rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento, Milano, 2007, pp. 225-343).

⁽³⁶⁾ *Politica*, IV, 20. Sul significato della massima "*quod omnes tangit, ab omnibus quoque approbari debet*" e sull'uso improprio che se ne fa solitamente quando la si applica alla nostra democrazia, cfr. *Sulla ripresa democratica del principio Quod omnes tangit*, in *RD*, pp. 89-106.

⁽³⁷⁾ Cfr. O. BEAUD, *Le pacte fédérative*, Paris, 2022, pp. 109 ss.

⁽³⁸⁾ Sul tema della rappresentanza politica dal punto di vista storico-concettuale rimando a G. DUSO, *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, Milano, 2003 (ora

singoli individui. Solo rappresentativamente può essere prodotta tale volontà, che, essendo *una*, richiede un'unica voce; perciò, già nel *Leviatano*, nel caso che la funzione rappresentativa sia svolta non da una persona, ma da un'assemblea, si fa riferimento alla regola della maggioranza ⁽³⁹⁾. È questo concetto di rappresentanza a calarsi nelle costituzioni moderne, fino alle costituzioni democratiche contemporanee, nelle quali si ritiene che il rappresentante sia presente nel Parlamento come singolo e libero dal vincolo di mandato. Il concetto di *mandato libero* (aporetico, in quanto il mandato comporta un vincolo, mentre la libertà richiede l'assenza di vincoli) ha infatti il significato del divieto di mandato; e ciò non riguarda un aspetto contingente, ma fa tutt'uno con la funzione legittimante che la rappresentanza ha nei Parlamenti moderni. Per intendere la radicale differenza della rappresentanza identitaria pre-moderna, è da tener presente che nell'ottica di quest'ultima i rappresentanti devono rendere ragione alla parte che rappresentano del modo in cui agiscono nel collegio ⁽⁴⁰⁾.

4. *Una concezione pattizia della politica.*

Se la concezione simbiotica e il significato che hanno le leggi nella *Politica* mostrano un orizzonte di pensiero nel quale la volontà non svolge un ruolo primario e decisivo (come avviene, invece, nella razionalità formale che caratterizza la legittimazione moderna del potere), tuttavia ciò non significa che la consociazione non comporti l'intervento attivo e volontario degli uomini. Infatti a tutti i livelli consociativi l'elemento determinante è costituito dal *patto*. Questo risulta con evidenza in quella *Disputatio* politica in cui emerge il primo nucleo del pensiero di Althusius ⁽⁴¹⁾. In essa, infatti, tutta la tematica

in <https://concpolpd.hypotheses.org/>, ma soprattutto al lavoro fondamentale di HOFMANN, *Rappresentanza-rappresentazione* cit.

⁽³⁹⁾ Cfr. T. HOBBS, *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Roma-Bari 1989, pp. 134 « Se il rappresentante è costituito da molti uomini, bisogna considerare come voce di tutti quella del maggior numero »; e in questo capitolo, in cui si assiste all'invenzione della rappresentanza moderna, si aggiunge che, a questo scopo, è necessario che l'assemblea sia costituita da un numero dispari di membri.

⁽⁴⁰⁾ Ad alcuni livelli consociativi si può anche parlare di mandato imperativo, anche se ciò non vale per la consociazione universale, cioè per la repubblica.

⁽⁴¹⁾ Mi riferisco a *De regno recte instituendo et administrando, disputatio* difesa da Hugo Pelletarius sotto la presidenza di Althusius, e pubblicata a Herborn nel 1602. Questa *Disputatio politica* è ora edita a cura di M. SCATTOLA, « *Quaderni fiorentini per la storia del*

politica è organizzata attorno ai tre patti: quello tra i membri del regno che costituisce il popolo, quello tra popolo e sommo magistrato e quello con Dio, che rappresenta l'obbligazione più alta e la garanzia (evidentemente esposta continuamente al rischio) del rispetto dei patti ⁽⁴²⁾. Nonostante l'opinione contraria di alcuni studiosi, si può ritenere che anche nelle edizioni della *Politica* il patto sia fondamentale e risulti legato strutturalmente alla figura della *consociatio*: non si dà consociazione, ad ogni livello, se non attraverso il gesto dell'accordo, del patto. Infatti già nell'apertura della *Politica*, a seguito della definizione secondo cui «la politica è l'arte di unire gli uomini nella costituzione, nella cura e nella conservazione della vita sociale», si aggiunge: «pertanto l'argomento della politica è la consociazione attraverso la quale, con patto esplicito o implicito, i simbiotici si obbligano reciprocamente alla mutua partecipazione a ciò che è utile e necessario alla pratica e al consorzio della vita sociale» ⁽⁴³⁾.

Questa centralità del patto ha portato Otto von Gierke a fare di Althusius l'iniziatore delle moderne dottrine contrattualistiche, che stanno alla base della dottrina dello Stato. In realtà è vero l'opposto: cioè nelle moderne dottrine del contratto sociale la posizione del contratto all'origine della costruzione teorica comporta la genesi del potere sovrano, nei confronti del quale non c'è più contrattazione, ma ubbidienza. L'unità che si produce con il patto assorbe in sé i contraenti, che non mantengono la loro soggettività e la loro iniziativa politica. In Althusius, invece, a tutti i livelli consociativi, è ben vero che il patto dà luogo a qualcosa di nuovo, ad una più ampia consociazione, ma in questa i membri (nelle consociazioni pubbliche, che comportano un ordine territoriale, essi non sono i singoli, ma sempre realtà associate) che la hanno istituita rimangono soggetti attivi: non solo costi-

pensiero giuridico moderno», XXV (1996), pp. 23-63, e accompagnata dalla traduzione del saggio di Stolleis, che ha avuto il merito di riscoprire questo scritto e di attribuire ad Althusius il pensiero politico in essa contenuto, e da un saggio (G. DUSO, *Una prima esposizione del pensiero politico di Althusius: la dottrina del patto e della costituzione del regno*, pp. 65-126, ora ripubblicata nel presente volume), che mostra la consonanza tra le tesi della *Disputatio* e le edizioni della *Politica* del 1603 e 1614, in cui le tesi ricorrono, spesso anche nella stessa formulazione letterale.

⁽⁴²⁾ Tale patto è assai significativo, in quanto mostra che, a causa della dualità dei soggetti che entrano nel patto — il popolo e il sommo magistrato — manca in Althusius quella sicura garanzia dell'ordine che sarà cercata nella razionalità formale del potere sovrano da parte delle dottrine giusnaturalistiche del contratto sociale (cfr. DUSO, *Una prima esposizione del pensiero politico di Althusius* cit, p. 86, n. 43).

⁽⁴³⁾ *Politica*, I, 1 e 2.

tuiscono l'unità con il loro accordo e con il continuo consenso, ma sono politicamente presenti, come mostrano le espressioni che spesso accompagnano, determinandolo, il termine "popolo": « ovvero i membri consociati del regno » (44), oppure « i corpi consociati ». Questo avviene anche nel contratto con cui viene istituito il governante, dopo il quale il popolo rimane organizzato rappresentativamente nel collegio degli efori di fronte al sommo magistrato.

Il patto appare allora il gesto costitutivo di ciò che si può intendere come il *federalismo* althusiano, al di là dell'uso più limitato e parziale che nella *Politica* viene fatto del termine *foedus*, che riguarda la *confederatio*, cioè l'unione di più popoli (45). È alla concezione pattizia e alla complessa struttura costituzionale che culmina nella *consociatio universalis* o *repubblica* che si intende qui riferirsi nel momento in cui si ravvisa in Althusius una *concezione federale* della politica, con la consapevolezza che si tratta di un modo di intendere la politica radicalmente diverso da quella *forma politica* moderna che nasce con le dottrine del contratto sociale, e dunque dallo Stato (46).

5. La complessa realtà costituzionale e la consociazione universale.

La concezione federale di Althusius comporta una realtà costituzionale complessa, che prevede una serie di consociazioni che vanno dalla famiglia fino alla *repubblica* o regno (47), cioè a quella entità politica che appare necessaria per la vita delle consociazioni minori. È

(44) *Politica*, IX, 16. E si badi bene che in questo caso si parla del regno, cioè della consociazione politica complessiva, nella quale emerge quello *jus majestatis*, che molti interpreti intendono mediante il concetto di sovranità.

(45) È Malandrino ad avvertire che è il termine *pactum* ad essere centrale nella concezione consociativa althusiana, mentre il termine *foedus* ha una utilizzazione più ristretta e limitata alla relazione tra popoli, anche se si avvicina alla funzione del *pactum* a proposito della *confederatio plena* (cfr. MALANDRINO, *Johannes Althusius* cit., p. 73).

(46) Per questo mi riferisco alla consociazione universale con i termini usati da Althusius di *regno* e *repubblica*, evitando il termine "Stato" che porta con sé, anche se inconsapevolmente, una serie di elementi come quello dell'unico potere, della sovranità, della rappresentanza moderna, che portano al fraintendimento del pensiero di Althusius e conseguentemente anche alla perdita della lezione che ne possiamo trarre.

(47) Non c'è opposizione tra i due termini in Althusius, perché, in qualsiasi forma di governo, anche in quella monarchica sempre la proprietà del regno è del popolo, mentre al monarca spetta l'amministrazione, cioè il governo. Il termine *respublica* esprime il senso del *comune* che caratterizza una realtà politica: dunque la natura stessa della costituzione, di tutte le costituzioni. Perciò, con Cicerone, egli ripete il detto « *res publica est res populi* » (*Politica*, IX, 4); e, come si vedrà, è al popolo che è da attribuirsi lo *jus majestatis* e la

questa complessità che lo distingue dagli altri autori dell'epoca e lo rende particolarmente utile al fine di pensare oggi una costituzione federale, soprattutto in relazione ad una realtà sovrastatale come l'Europa. Alla base abbiamo le consociazioni minori e *private*, quella domestica e quella della corporazione, che sono il materiale con cui sono costituite le consociazioni *pubbliche* (città, province, regno) ⁽⁴⁸⁾. Ogni consociazione ha origine pattizia e richiede costantemente la regola del consenso; ognuna mantiene la sua specificità e la sua sfera di autonomia, anche nella più ampia consociazione in cui confluisce; e ognuna, a causa della sua pluralità costitutiva, richiede due istanze diverse e complementari, quella collegiale, in cui si esprime la totalità della consociazione, e quella di governo che è affidata ad una o più persone, denominate in modo diverso nelle diverse consociazioni.

Si viene in tal modo a presentare un disegno nel quale dalle consociazioni più basilari si arriva alla *repubblica*. Si potrebbe essere tentati di ravvisare in ciò una costruzione complessa, nella quale tutto proviene dalle consociazioni minori e dai cittadini che le costituiscono, una sorta di fondazione del potere dal basso, che si realizzerebbe attraverso un processo rappresentativo, come richiede la rappresentanza moderna ⁽⁴⁹⁾. Ma non è così, perché la funzione della rappresen-

connessa *summa potestas*. Forse si può dire che mentre la *repubblica* evidenzia la natura stessa della entità politica autosufficiente, il termine *regno* sembra più riferirsi al carattere territoriale che individua e differenzia tra di loro le entità politiche.

⁽⁴⁸⁾ La distinzione tra associazioni *private* e *pubbliche* non deve trarre in inganno. Tutte le associazioni sono politiche, anche l'*oikos*, a differenza di Aristotele, perché è la *consociatio* in quanto tale ad essere oggetto della politica. Il termine "privato" non indica la non politicità delle associazioni primarie (quella naturale della famiglia e quella civile della corporazione), ma piuttosto la limitatezza della sfera dell'unione, la sua particolarità legata alla scelta delle persone, al tipo particolare del lavoro e degli interessi e ai minori sussidi e sostegni di cui hanno bisogno (*Politica*, II, 3). Le associazioni pubbliche, invece, riguardano tutte le persone che si trovano all'interno di un ambito territoriale, sia esso quello cittadino, o provinciale o dell'intero regno. Dal momento che le consociazioni private costituiscono il materiale di cui sono composte quelle pubbliche, si può dire che il federalismo di Althusius non è solo territoriale, ma anche sociale: l'assieme di questi due aspetti costituisce il *politico*.

⁽⁴⁹⁾ Questa potrebbe sembrare la direzione del lavoro rilevante e pionieristico di Th. O. HÜGLIN, *Sozialer Foederalismus*, Berlin, 1991). Con alcuni punti di questo lavoro, per altro, la presente riflessione concorda: nel momento in cui egli intende il federalismo come una concezione politica alternativa allo Stato moderno, ne determina alcuni elementi fondamentali (comunità vs. individualismo, solidarietà, rappresentanza consiliare), e ne mostra la rilevanza per pensare politicamente il presente (dello stesso si veda anche *Il federalismo come categoria alternativa nel pensiero politico*, in S. CHIGNOLA, G. DUSO (a cura di), *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, Milano 2005, pp. 265-278).

tanza è diversa, e perché il patto comporta un livello più alto e più pieno di comunanza, nei confronti dei singoli membri che si sono uniti.

Il fatto che le consociazioni minori diano luogo alla consociazione universale, non porta ad una limitazione della loro libertà e alla diminuzione di una loro piena politicità; al contrario, consente l'aumento della loro potenza e una piena vita politica. Esse non possono, infatti, perseguire nel loro isolamento il fine di una vita buona e libera. Con la consociazione universale si raggiunge quella *autosufficienza* che è necessaria per la vita politica, quella che i Greci ravvisavano nella *polis* e il pensiero medievale nella *civitas* o nella *respublica*. Si può dire che ci troviamo di fronte a quella *istituzione di istituzioni* che rappresenta l'ordine concreto di una società ⁽⁵⁰⁾. Infatti è solo a questo livello che nella *Politica* si parla degli *jura maiestatis*. I diritti di maestà sono solitamente intesi con il termine di *sovranità*, e dal momento che Althusius li attribuisce al popolo, alcuni interpreti sono stati indotti a leggere il suo pensiero con le lenti dei concetti moderni e a ravvisarvi una concezione della sovranità popolare ⁽⁵¹⁾. In realtà il pensiero politico di Althusius non è compatibile con quella logica della sovranità che nasce con Hobbes, la quale si oppone radicalmente al significato che i termini di *imperium*, *legge*, *popolo* e *rappresentanza* assumono nel pensiero althusiano.

Come si può notare già nella *Disputatio De Regno* ⁽⁵²⁾, i diritti di maestà, in cui risiede l'autonomia del regno, e senza dei quali nessun

Per quanto riguarda il più recente dibattito si veda T. O. HÜGLIN, *Althusius in Question: Interpretation and Relevance*, e G. DUSO, *Perché leggere oggi Althusius?*, entrambi in INGRAVALLE, MALANDRINO (a cura di), *Il lessico della politica di Johannes Althusius* cit, rispettivamente pp. 61-74 e 39-60.

⁽⁵⁰⁾ Si tratta di quell'ordine concreto che viene a volte trascurato nella ripresa odierna del tema dell'istituzione (cfr. G. DUSO, *L'istituzione e il "politico"*, « *Filosofia politica* », 1/2022, pp. 143-157).

⁽⁵¹⁾ Althusius come precursore di Rousseau è proposto, pur con diversi accenti e sfumature, da CH. E. VAUGHAN, *The political writings of Jean Rousseau*, Cambridge, 1915, O. v. GIERKE, *Giovanni Althusius e lo sviluppo delle teorie politiche giusnaturalistiche*, tr. it., Einaudi, Torino 1974 (ed orig. Berlin, 1880), R. DERATHÉ, *Jean Jacques Rousseau et la scienza politica del suo tempo*, tr. it., Bologna 1993 (I ed. 1950), e più recentemente anche D. WYDUCKEL, *Althusius - ein deutscher Rousseau?* in DAHM, KRAWIETZ, WYDUCKEL (hrsg.), *Politische Theorie des Johannes Althusius* cit., pp. 465-493. Contro tale interpretazione è da affermare che solo azzerando il contesto in cui sono pensati da Althusius il popolo e la sua *majestas*, può nascere il concetto moderno di sovranità, che sta, nonostante il richiamo agli antichi, al centro della costruzione teorica del *Contrat social* di Rousseau.

⁽⁵²⁾ Per il significato e il ruolo che vengono a svolgere i diritti di maestà, cfr. DUSO, *Una prima esposizione del pensiero politico di Althusius* cit., sp. pp. 87-95.

regno può sussistere, consistono nelle potestà di promulgare le leggi, difendere il territorio e garantire la sicurezza pubblica, battere moneta, garantire il commercio, indire la guerra, organizzare le scuole, imporre le tasse, istituire i giudici, punire i delinquenti. Si tratta di tutto ciò che è utile e necessario per « realizzare l'*autosufficienza*, l'*autarchia*, il *buon ordinamento* e il *buon governo* della consociazione universale » ⁽⁵³⁾; insomma di ciò che serve affinché una società sia autosufficiente e autonoma. Naturalmente questi diritti comportano una *potestas*, cioè una istanza che traduca in atto tutto ciò. Sarà nella parte riguardante l'amministrazione che si tratterà delle persone e dei modi che eserciteranno questa *potestas*. Invece, a riprova convinzione che l'attribuzione dei diritti di maestà non identificano un soggetto a cui spetta il comando politico, o una volontà sovrana, è da osservare che nelle tavole che presentano schematicamente la *Politica*, i diritti di maestà sono indicati nella tavola riguardante la comunione simbiotica e non l'azione di amministrazione e governo (nella quale si esprime il comando) ⁽⁵⁴⁾.

La posizione specifica che Althusius assume nel dibattito del suo tempo consiste nell'attribuire questi diritti al popolo e non al principe, come fa Bodin. Anche la *potestas* relativa alla loro attuazione risiede nel popolo, il quale però non la esercita direttamente, ma istituisce per questo compito il sommo magistrato. In nessun caso si può individuare nel testo althusiano il concetto di una volontà sovrana, di una volontà che possa essere considerata *in quanto tale* giusta e legittima, e conseguentemente avere il ruolo della decisione ultima. Non è assoluta la volontà del sommo magistrato, che è vincolata dalle leggi fondamentali, dalle leggi divine e, *costituzionalmente*, dal controllo effettivo del popolo. Ma una volontà sovrana non è attribuibile nemmeno al popolo. È il concetto stesso di potere assoluto — o pienezza del potere — inteso come la volontà che unica può fare la legge ad essere contrario alla natura dell'uomo e ad infrangere i limiti che caratterizzano la società umana ⁽⁵⁵⁾.

Invece è la volontà politica in quanto tale ad essere condizionata da una quantità di elementi: dalla costituzione materiale del regno e dalla

⁽⁵³⁾ *Politica*, IX, 15.

⁽⁵⁴⁾ Si veda lo schema della politica in *Politica*, vol. I, pp. 210-217 (riportate nell'Appendice della prima parte del presente volume).

⁽⁵⁵⁾ *Politica*, XIX, 10. Che ravvisare in Althusius la *sovranità popolare* sia un equivoco, lo afferma decisamente Hofmann, secondo il quale la complessa realtà politica della sua concezione, segnata da diverse funzioni e istanze, non rende concepibile nemmeno qualcosa

stessa pluralità dei membri che lo costituisce, da un orizzonte di giustizia considerato reale, costituito dalle leggi divine, dai testi sacri, dal buon diritto antico e dai costumi. Si tratta dell'orizzonte che comprende la costituzione materiale e quello che potremmo definire come l'*ethos* collettivo della comunità, che non è un mero prodotto della volontà degli uomini.

6. *Il popolo presente costituzionalmente sopra e sotto il governo.*

In questo quadro il popolo viene a costituire la grandezza politica maggiore, e non in senso solo ideale, ma *costituzionale*. Il popolo è infatti rappresentato dal collegio degli efori secondo una modalità rappresentativa che fa ritenere che, quando gli efori agiscono, è il popolo stesso che agisce. Ciò è pensabile in quanto gli efori sono espressione di una realtà consociata in cui le varie parti e i vari ordini si esprimono e contano politicamente. In relazione allo scopo della presente riflessione, che ha lo sguardo rivolto all'UE, è da osservare che gli efori si dividono in due specie: quelli generali, che nascono assieme alla consociazione universale, e quelli speciali, che altro non sono che coloro (duchi, principi, marchesi, conti, baroni) che hanno nel loro territorio il compito di governo ⁽⁵⁶⁾. Se si tiene presente in cosa consiste la *repraesentatio identitatis*, non deve sorprendere che il popolo di un territorio sia rappresentato nel collegio degli efori da chi governa; i governatori possono rappresentare il loro popolo in quanto nel consiglio non sono liberi, ma vincolati dalla realtà della loro comunità, all'interno della quale non esercitano un potere indipendente, ma sono condizionati sia dall'organo collegiale, che è l'istanza superiore, sia dalle consociazioni minori, che sono presenti anche singolarmente con la loro autonomia: dunque dalla totalità del loro popolo.

Non c'è dubbio che il popolo, rappresentato nel collegio degli efori, costituisca l'espressione più alta della realtà politica. Gli efori, infatti, sono i difensori della giustizia e del diritto, costituiscono le basi e le fondamenta della società universale, e sono « la testa (*caput*) del corpo politico, sottomettono alla legge e alla giustizia il re ovvero il

come la *sovranità dello Stato*, cioè una volontà indipendente e legittimata *in quanto tale* ad esprimere il comando politico (*Rappresentanza-rappresentazione* cit., p. 444).

⁽⁵⁶⁾ *Politica*, XVIII, 110 ss.

sommo magistrato » ⁽⁵⁷⁾. Sono essi che hanno il potere, proprio del popolo, cioè dell'insieme dei suoi membri, di stabilire il diritto del regno e di obbligarvisi, e dunque sono essi ad essere garanti per il popolo delle leggi fondamentali — che derivano da Dio, ma prendono la loro forma specifica nella realtà secolare a seconda dei costumi e della diversità dei diversi paesi — e inoltre della difesa della costituzione materiale del regno, cioè dei membri e territori diversi che lo costituiscono. Tale superiorità del collegio rappresentativo risulta evidente dalla considerazione che il sommo magistrato è istituito dal popolo (mediante gli efori) con un *contratto di mandato*, nel quale il mandante è, evidentemente, superiore al mandatario.

Se si adopera la terminologia di “patto di unione” e “patto di subordinazione”, consueta negli studi riguardanti le dottrine contrattualiste, si deve riconoscere che quello che istituisce il governante è un patto di subordinazione: infatti con esso si stabiliscono i modi e le forme della sottomissione e del comando (*subjectionis et imperii*). Ma l'orizzonte in cui si muove Althusius non è quello del contratto sociale moderno, ma piuttosto quello degli *Herrschaftsverträge*, che erano stipulati dal popolo e dal principe. Nel patto il popolo promette obbedienza, e dunque istituisce il governante sopra di sé. Ambedue i soggetti si obbligano, il magistrato a governare secondo le leggi divine, quelle del corpo della repubblica e per il bene di quest'ultima, e i membri del regno a obbedire al sommo magistrato ⁽⁵⁸⁾. Si tratta bensì di un patto di soggezione, ma con esso è il popolo il soggetto che rimane superiore.

Ci sono alcune pagine assai significative della *Politica* nelle quali ci si preoccupa di chiarire che *non è una contraddizione (nec absurdum est) che il popolo sia superiore e anche inferiore in quanto ubbidisce*: che

⁽⁵⁷⁾ *Politica*, XVIII, 49-51. Nell'immagine diffusa della repubblica come un corpo di donna costituita di membra diverse, la testa è riferita al principe, cioè a colui che governa. Anche Althusius si uniforma a questa consuetudine, in diversi passi della *Politica*. Che però adoperi il termine *caput* anche per gli efori è illuminante per intendere il suo pensiero. Certamente la guida, il governo e conseguentemente il comando politico spettano al sommo magistrato, ma la sua azione può rimanere fedele alla natura stessa del suo compito — che è diretto al bene dei governati e orientato dalle regole di giustizia — senza trasformarsi in dominio, se è controllata e richiamata alle leggi di giustizia e alla costituzione del regno dall'organo in cui è rappresentata — e dunque presente — l'intera comunità. La superiorità degli Efori risulta allora fondamentale per il governo.

⁽⁵⁸⁾ *Politica*, XIX, 6-7.

ponga, cioè, il re *sopra* di sé e non *sotto* di sé ⁽⁵⁹⁾. Ciò è impensabile se si ragiona nell'ottica della sovranità. Lo si può invece comprendere se si tiene presente il *principio del governo*. Ciò significa che il comando è collocato non nella legge, ma nella funzione di governo; ma è un comando condizionato dalle regole che emergono nel patto di mandato, che non solo sono stabilite dal popolo, ma permettono a questo di opporsi quando il magistrato non si attiene ad esse. E il controllo è effettivo, in quanto il popolo resta organizzato costituzionalmente nel collegio rappresentativo, e può dunque esercitare la sua funzione sorvegliando l'azione del governante. Perciò è possibile che esso, pur essendo obbligato all'obbedienza, rimanga, tuttavia, superiore all'istanza di governo ⁽⁶⁰⁾.

In questo contesto la domanda su quale sia il soggetto a cui spetta la decisione ultima, cioè sovrana, è priva di senso, in quanto ci troviamo di fronte ad un assetto costituzionale in cui il popolo plurale è organizzato e costituisce l'istanza più alta, e per questo ha il compito di determinare le leggi fondamentali e riconoscere quell'orizzonte materiale e ideale che è costitutivo della società; istituisce il governante, e con lui coopera, ma anche lo controlla e può opporsi al comando che non si attiene alle regole di giustizia. Ma, tuttavia, non è esso ad esprimere il comando politico, in modo tale da obbedire a sé stesso. Se è all'organo rappresentativo che sono da attribuire le leggi fondamentali del regno, ciò non significa che in esso si possa ravvisare qualcosa come il *potere legislativo*, concetto che prende il suo significato dalla logica della sovranità e per questo caratterizza i parlamenti moderni. Il

⁽⁵⁹⁾ *Politica*, XVIII, 93-99. Si tratta di passi fondamentali per comprendere la diversità del modo di pensare la politica di Althusius nei confronti di quello che ha al suo centro il concetto di *potere*. Non è rilevante che si parli in questi passi del re, in quanto si tratta di un termine con il quale spesso viene indicata la figura del sommo magistrato, cioè l'istanza di governo, e che vale dunque non solo per la monarchia, ma anche per la democrazia, come si vedrà nel prossimo paragrafo.

⁽⁶⁰⁾ Se si riflette su ciò, si comprende come non sia possibile delineare una lunga storia del contratto sociale (come fa ad es. J. W. GOUGH, *The Social Contract, A critical Study of its development*, Oxford, 1956², tr. it., *Il Contratto sociale*, Bologna, 1986) e usare i termini di "patto di unione" e "patto di soggezione" come se nei diversi contesti indicassero le stesse cose. Nel contratto sociale moderno, proprio in quanto, al fine di eliminare il dominio, si nega la relazione di governo e si ritiene fondante la volontà degli individui, paradossalmente si viene a determinare una soggezione che è totale. Nel caso di Althusius, invece, il popolo, che pur accetta di obbedire ad un comando politico di cui non è *autore*, resta tuttavia superiore all'istanza di governo. Nei due contesti *unione* e *subordinazione* vengono ad assumere un significato radicalmente diverso.

concetto e la funzione del potere legislativo non ha luogo nel contesto del pensiero di Althusius, nel quale la legge, lungi dall'identificarsi con un comando prodotto della volontà, è ciò che vincola e limita la volontà. Legge è infatti quella del Decalogo, che coincide con la legge naturale e con quel mutuo aiuto e quella comunione che caratterizzano il diritto simbiotico. C'è poi la legge *propria*, istituita dal sommo magistrato, e questa comporta comando; in relazione al primo significato del termine *legge*, si può dire che, in questo caso, più che di legge si tratta del modo in cui si esprime il comando del governo. Si tratta delle leggi civili, le quali devono essere conformi alla legge divina e naturale e richiedono il consenso del popolo ⁽⁶¹⁾. In luogo dell'unicità del potere che il concetto di sovranità comporta, nel caso di Althusius siamo di fronte a due istanze diverse, una rappresentativa e collegiale che istituisce e controlla colui che governa, e una funzione di governo che esprime decisione e comando politico ⁽⁶²⁾.

Alla domanda di come mai l'organo rappresentativo, che è l'istanza politica maggiore, non si governi da sé stesso, mi pare che si debba rispondere che si tratta di un organo che, come risulta evidente nella storia della categoria di governo ⁽⁶³⁾, a causa della sua pluralità non può governarsi da sé ma richiede una funzione unitaria, con la quale non si identifica. Se il popolo si governasse da sé stesso, si avrebbe quell'*autodeterminazione* che regge il dispositivo costituzionale dello Stato, nel quale la pluralità viene negata alla radice. Infatti la pluralità dei membri si esprimerebbe rappresentativamente nell'unico comando politico, di fronte al quale i singoli membri non avrebbero più la possibilità di agire politicamente, in quanto sarebbero intesi come gli *autori* stessi del comando. Nel contesto del pensiero di Althusius invece il collegio è caratterizzato dalla presenza non di singoli, che hanno il compito di produrre insieme un'unica volontà, ma di rappresentanti di realtà diverse, che permangono politicamente attive (possono infatti resistere e secedere) anche *sotto e di fronte* all'azione di governo.

⁽⁶¹⁾ Si veda *Politica*, XXI, il cui titolo suona: « La legge alla quale bisogna conformare l'amministrazione della repubblica » (sulla concezione althusiana della legge, che esclude qualcosa come un *potere legislativo*, cfr. *RD*, pp. 269-273).

⁽⁶²⁾ Secondo Hofmann la grandezza di Althusius sta nell'« aver teorizzato un organo rappresentativo che, espressione della comunità, dia origine e sottoponga a controllo un governo operante su mandato » (*Rappresentanza-rappresentazione* cit., p. 451).

⁽⁶³⁾ Cfr. *RD*, sp. pp. 108-132.

7. *Il popolo di fronte alla democrazia.*

Che il popolo resti organizzato nella sua pluralità *sopra* e *sotto* la funzione di governo è confermato dalla trattazione che nella *Politica* viene fatta della democrazia. Naturalmente bisogna ricordare che, in un orizzonte politico nel quale il comando politico viene inteso mediante la categoria di governo, che implica la differenza tra chi governa e chi governato, questo termine non indica il “potere del popolo sovrano”, ma invece una *forma di governo* ⁽⁶⁴⁾. Nel linguaggio di Althusius, dunque, la *democrazia* — il governo democratico — è una forma che può assumere il sommo magistrato (tale e denominato colui che governa). Infatti, il capitolo XXXIX della *Politica*, in cui sono trattate le diverse forme di governo, è intitolato « Le specie del sommo magistrato », in quanto il sommo magistrato può essere monarchico o poliarchico, e quest'ultimo aristocratico o democratico. Ovviamente anche nel governo democratico c'è la differenza tra chi governa e chi è governato: cioè sono pochi coloro che governano e non certo tutto il popolo. Ciò che lo caratterizza nei confronti del governo aristocratico è che coloro che sono designati a governare lo sono senza il filtro nobiliare, sono eletti da tutta la comunità dei cittadini, e inoltre per un periodo temporaneo.

Nella *Politica* non viene presentata accanto alle tre tradizionali forme di governo anche una forma *mista*, e questo perché è la repubblica in quanto tale ad essere mista; e perciò lo sono tutte le forme di governo ⁽⁶⁵⁾. La funzione di governo, per l'unicità che la caratterizza, raffigura l'elemento monarchico ⁽⁶⁶⁾, la presenza degli ordini e dei magistrati minori l'elemento aristocratico, mentre quello democratico è costituito dalle assemblee del regno (*comitia regni*). Allora, nel caso

⁽⁶⁴⁾ Quando si delinea una lunga storia della democrazia e si valorizzano in modo immediato le esperienze della democrazia greca, o dei comuni medievali, si dimentica che, prima del dispositivo concettuale moderno sorto con il giusnaturalismo, il termine di *democrazia* indica una *forma di governo*, mentre dopo, indica la *sovranità del popolo*, concetto che comporta la negazione della differenza tra chi governa e chi è governato, e con ciò del modo di intendere il comando politico secondo il principio del governo (cfr. RD, cap. 1).

⁽⁶⁵⁾ *Politica*, XXXIX, 15; cfr. G. DUSO, *La costituzione mista e il principio del governo: il caso Althusius*, « *Filosofia politica* », 1/2005, pp. 77-96.

⁽⁶⁶⁾ Il governo si manifesta come una cosa sola, anche quanto sono in diversi a governare: « infatti come potrebbero governare individui discordi, separati, dissenzienti, che seguono strade contrarie? » (*Politica*, XXXIX, 12). Nell'immagine del governo della nave, presente anche in Althusius, unica è la direzione che la nave può avere.

della democrazia, il popolo non si esprime rappresentativamente nel governo democratico, e non è conseguentemente l'autore del comando politico. Piuttosto è organizzato sia nel collegio, sia in tutte le forme consociative *di fronte* al governo democratico (che è "sommo magistrato"): sono queste forme organizzative a costituire la reale presenza politica del popolo, e non la democrazia, che non può dunque essere intesa come l'*autogoverno* del popolo.

Si può comprendere che in questo caso l'elemento democratico ha il significato della reale *presenza costituzionale del popolo*, presenza che è possibile proprio in quanto il popolo non si autogoverna, non è l'autore del comando politico, non è *sovrano*. Se lo fosse, la sua volontà sarebbe quella espressa dal governo. *Paradossalmente* — almeno per chi non tiene criticamente presente la logica e le aporie della concettualità moderna — tale concreta presenza politica del popolo ⁽⁶⁷⁾ viene persa quando si nega la relazione di governo, ritenendo che sia il concetto di *autogoverno* ad eliminare il dominio tra gli uomini ⁽⁶⁸⁾.

8. *Resistenza e secessione.*

Ciò che caratterizza la *costituzione* federale di Althusius è che la sua stessa genesi avviene non in seguito alla decisione di un soggetto costituente, come nelle costituzioni moderne, ma grazie al patto tra realtà istituite, tra membri cioè che preesistono e che possono sussistere anche senza il regno ⁽⁶⁹⁾. Tali entità intendono mantenere anche nella nuova unità a cui danno luogo una propria autonoma dimensione politica, che non coincide però con l'indipendenza, in quanto con il patto si sono fatti membri di una più ampia realtà. Questi membri non solo permangono, ma, come si è visto, costituiscono l'organo superiore

⁽⁶⁷⁾ Beninteso, in Althusius non si tratta della partecipazione di tutti, in quanto egli è ancora legato ad una concezione gerarchica e la cittadinanza è determinata dallo *status* che i singoli hanno nella società. Perciò il suo pensiero ci è particolarmente utile, ma non si configura come *un modello* per noi.

⁽⁶⁸⁾ Ciò che qui si intende mettere in questione non è il fatto che un'entità politica è libera se non riceve il comando da una istanza esterna: questa, infatti, è una prerogativa della consociazione universale. Nemmeno si intende negare quella forma di autogoverno che caratterizza l'autonomia delle consociazioni minori nei confronti di quella maggiore. La nozione di "autogoverno" a cui qui ci si riferisce è quella che nasce con il dispositivo moderno della sovranità, secondo il quale il comando è attribuito alla totalità del corpo politico, in modo tale che gli individui possono accettare di obbedire al comando politico solo a patto di esserne gli *autori*.

⁽⁶⁹⁾ *Politica*, IX, 3, XXXIX, 94.

della repubblica, ragione per cui le delibere che questa prende nella sua totalità sono prese *proprio da loro*, ma — e questo caratterizza l'unità plurale — non come singoli indipendenti, bensì *insieme*, come parte del collegio rappresentativo. Inoltre essi mantengono una loro presenza e autonomia come singole realtà (città e province che fanno parte del regno) di fronte al governo del sommo magistrato. È questa loro autonoma presenza politica a stare alla base del diritto di resistenza e anche della possibilità della secessione.

Non è certo una presunta sovranità del popolo a permettere la resistenza al comando politico; al contrario ciò è possibile proprio perché il popolo, come si è detto, non è l'autore del comando (cioè non è sovrano), ma è presente politicamente di fronte all'istanza di governo. Se fosse sovrano, la resistenza avverrebbe, paradossalmente, nei confronti del suo stesso comando (sia questo diretto oppure indiretto, cioè prodotto rappresentativamente). Non solo, ma la condizione che appare prioritaria per rifiutare l'obbedienza è la possibilità di giudicare gli atti di governo, proprio in base a quell'orizzonte di elementi materiali e ideali che è considerato reale e condiviso dalla comunità politica ⁽⁷⁰⁾. Bisogna inoltre ricordare che la resistenza riguarda le realtà collettive, le consociazioni e non i singoli individui ⁽⁷¹⁾.

La resistenza può giungere fino a togliere il comando al sommo magistrato, a deporlo e anche ad ucciderlo; ma una tale azione spetta solo agli efori nel loro insieme, cioè a quella istituzione che rappresenta il popolo nella sua totalità, la quale può destituire colui che governa proprio perché che è stata essa ad istituirlo. Tuttavia, in relazione all'ingiustizia, ai soprusi, ai danni subiti e alla mancanza della protezione dovuta, se l'assemblea generale non prende posizione, anche il

⁽⁷⁰⁾ È questa una differenza fondamentale tra il modo di intendere il comando politico che caratterizza il moderno concetto di *potere* e quello insito nella nozione di *governo*. È da ricordare che il dispositivo della sovranità nasce in Hobbes in seguito alla convinzione che le diverse opinioni sulla giustizia siano causa di guerra permanente. Perciò viene annullato ogni riferimento oggettivo, e il giusto viene definito mediante la razionalità formale del rapporto tra la volontà individuale e la volontà collettiva del popolo. La nozione di governo, invece, comporta l'idea di un orizzonte, considerato reale, che è riconosciuto nell'accordo tra i membri diversi, come pure nel contratto che istituisce il governante. Tale orizzonte non è un mero prodotto della volontà, né di chi governa, né di chi è governato. Come sempre è illuminante il richiamo all'immagine del nocchiero, anche qui presente: se questi porta la nave a schiantarsi contro gli scogli, non è diritto e dovere degli imbarcati ostacolarlo? (cfr. *Politica*, XXXVIII, 39).

⁽⁷¹⁾ La resistenza è collegata alla rappresentanza già nel titolo del lavoro di L. CALDERINI, *La "Politica" di Althusius. Tra rappresentanza e resistenza*, Milano, 1995.

singolo eforo speciale, e dunque una sola parte del regno, se non ha il diritto di deporre il sommo magistrato, ha però quello di resistere fino anche a separarsi ⁽⁷²⁾.

È da osservare ⁽⁷³⁾ che nella *Politica* alla base della possibilità di secessione non sta un presunto potere sovrano — l'indipendenza — delle diverse parti (città, provincie), ma piuttosto la loro *autonomia*, cioè la loro organizzazione e capacità di azione politica all'interno della totalità in cui sono inserite. Inoltre, la possibilità di uscire dal regno non porta a negare quell'insufficienza delle consociazioni pubbliche minori che ha costituito la ragione della formazione della consociazione più ampia. Althusius, infatti, ipotizza la possibilità che il membro che esce da un regno aderisca ad un altro regno, segno questo della sua insufficienza. Questa non viene contraddetta nemmeno quando si afferma che paesi, città e provincie *precedono* il regno, in quanto vengono prima temporalmente, e comprendono in sé quelle consociazioni basilari che sono la famiglia (la sfera dell'*oikos*) e i collegi (le corporazioni). Queste consociazioni, in quanto elementi semplici, precedono i regni, e possono sussistere anche senza di essi. Ciononostante, esse, da sole, mancano delle potenzialità, dei mezzi e dei vantaggi che consentono una vita politica piena e libera, che raggiungono solo nella consociazione universale dotata delle caratteristiche della *majestas* ⁽⁷⁴⁾. Insomma, se una costituzione federale comporta la possibilità della secessione, ciò non smentisce, ma al contrario presuppone la logica di unione e solidarietà che il federalismo comporta e che il gesto del patto evidenzia. Il federalismo unisce e non divide.

9. *Perché Althusius per l'assetto costituzionale dell'UE.*

Dopo questo rapido attraversamento di alcuni punti del pensiero di Althusius, si può tentare di indicare la ricaduta che può avere la sua *lezione* per pensare l'Europa alla luce del problema di *un costituzionalismo senza Stato e senza sovranità*, di cui si è parlato in apertura di questo testo. Naturalmente le considerazioni che seguono hanno alla loro base una ricerca storico-concettuale, che permette di intendere la diversità del pensiero dell'Autore, e dunque anche del significato dei termini che egli utilizza, nei confronti dei concetti (che hanno avuto la

⁽⁷²⁾ *Politica* XXXVIII, 55, 76.

⁽⁷³⁾ Riprendo quanto detto nel saggio relativo alla secessione.

⁽⁷⁴⁾ *Politica* XXXIX, 84.

loro genesi nel giusnaturalismo moderno) che abitano le parole che noi usiamo e che stanno alla base della costituzione dello Stato. Dire che il pensiero di Althusius non è comprensibile con i concetti moderni (individuo, uguaglianza, libertà, popolo, rappresentanza, legge, potere, democrazia) non significa che non sia rilevante per noi, ma al contrario, che proprio per questo risulta utile per il compito di pensare il nostro presente ⁽⁷⁵⁾. E lo è se si considera che il dispositivo moderno della sovranità rivela alcune aporie, ma soprattutto che con i concetti dello Stato e della sovranità — e perciò anche della legittimazione democratica come è stata fino ad ora intesa — non è possibile concepire costituzionalmente una realtà strutturalmente plurale come l'Europa.

La stessa coscienza storico-concettuale impedisce però anche di fare del federalismo di Althusius un *modello* per la risoluzione del nostro compito. Non si può non riconoscere che egli è appaesato in quell'orizzonte dualistico della società cetuale che gli stessi *Herrschaftsverträge* (in cui sono soggetti contraenti il popolo e il principe) esprimono ⁽⁷⁶⁾; e, inoltre, che pensa la differenza nel modo gerarchico che precede la nascita del principio moderno della libertà soggettiva e dell'uguale dignità dei singoli. La libertà soggettiva non può non essere presente nel nostro modo di pensare la politica, anche se si critica l'assolutizzazione dell'accezione *formale* che libertà e uguaglianza hanno assunto nella genesi moderna della legittimazione del potere ⁽⁷⁷⁾. Perciò il compito di pensare costituzionalmente l'Europa è nuovo, è il *nostro* problema, che non è certo risolto dal pensiero althusiano; tuttavia, l'attraversamento di quest'ultimo ci offre alcuni strumenti che risultano rilevanti e produttivi.

Non si intende qui dare indicazioni per una vera e propria *forma costituzionale*; ciò richiede una competenza giuridica che eccede l'orizzonte del presente saggio. Il compito della presente riflessione è più

⁽⁷⁵⁾ Sulla "contemporaneità del non contemporaneo" in una prospettiva di lavoro storico-concettuale che si avvale del pensiero antico criticando, contemporaneamente, l'atteggiamento diffuso della sua *attualizzazione*, cfr. G. DUSO, *Storia concettuale e pensiero della contemporaneità. Per un dialogo*, « *Filosofia politica* », 1/2017, pp. 143-160.

⁽⁷⁶⁾ I tentativi di trovare in Althusius un ruolo determinante degli individui, della loro volontà e dei loro diritti mi sembrano insostenibili, non solo da un punto di vista teorico, ma anche alla luce dell'analisi del testo della *Politica*.

⁽⁷⁷⁾ Questa è la consapevolezza che viene (almeno nel mio itinerario di ricerca) dall'attraversamento del pensiero di Hegel (cfr. G. DUSO, *Libertà e costituzione in Hegel*, Milano, 2013), e che, nel momento in cui ci si avvale del pensiero althusiano, impone di mantenere il principio della soggettività moderna e di considerare che siamo collocati *dopo* lo Stato e la Rivoluzione francese, e non prima.

limitato e deriva dal carattere storico-concettuale della ricerca, che centra l'attenzione sul rapporto esistente tra concetti e costituzione ⁽⁷⁸⁾. Si è ricordato il ruolo che i concetti nati nel giusnaturalismo hanno avuto per l'assetto delle costituzioni moderne e, nello stesso tempo, si è cercato di mostrare come essi, con i processi costituzionali che ne derivano, non permettano di pensare costituzionalmente l'Europa. Da questa stessa critica non solo emerge come inaggirabile il compito di comprendere, almeno nelle sue linee fondamentali, una modalità diversa di intendere la realtà politica, ma si vengono anche a delineare alcune esigenze a cui bisogna rispondere. In questa direzione il nesso che si presenta nell'opera althusiana tra le categorie che risultano determinanti per pensare la politica e la complessità di una costituzione plurale appare costituire un aiuto prezioso.

Per il *nuovo costituzionalismo* che l'Europa richiede, è innanzitutto da riconoscere che la sua unità non è generata da un potere costituente, che solo in una rivoluzione può emergere, ma invece da un *patto*, mediante il quale membri diversi si accordano tra loro ⁽⁷⁹⁾. Questo, se non è un mero accordo convenzionale e temporaneo per fini specifici, ma proviene da una necessità intrinseca, dà luogo ad una nuova entità politica, che non ha però la stessa natura degli Stati che hanno stipulato i trattati ⁽⁸⁰⁾. Non solo, ma nella nuova realtà è la stessa natura degli Stati che muta. Infatti, se è vero che all'UE si è giunti per iniziativa di Stati che, sulla base della loro sovranità, hanno preso una decisione e si sono accordati, è altrettanto vero che essi dopo il patto non sono più

⁽⁷⁸⁾ La costituzione è qui intesa non nel senso formale, ma in quello brunneriano, che implica insieme la realtà sociale e politica (una *società politica* dunque), quale appare in O. BRUNNER, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di P. Schiera, Milano, 2000².

⁽⁷⁹⁾ Questo elemento dell'accordo, che si realizza nel patto, apre un orizzonte radicalmente diverso da quello della sovranità apparsa con Hobbes e radicalizzata da Schmitt (cfr. G. DUSO, *Más allá del enlace entre identidad y representación: cómo repensar la unidad política*, in "Conceptos Historicos", n. 6 (2018), pp. 104-139, e la stessa *Introduzione* del numero dedicato al tema « Oltre Schmitt »).

⁽⁸⁰⁾ Se si riconosce questo mi pare perda di rilevanza quel dibattito che oppone la forma del *trattato* alla *costituzione*, perché questo dibattito resta prigioniero del presupposto della sovranità, per cui si ritengono fondamentali i trattati se si tiene ferma la sovranità degli Stati, oppure si preferisce riferirsi alla costituzione se, più o meno consapevolmente, si pensa l'Europa al modo di uno Stato sovrano. Ruge intende giustamente superata tale alternativa mediante la figura del "trattato costituzionale" ravvisabile già in Althusius (*Le lenti di Althusius* cit. p. 772-773). Sulla trasformazione che subiscono gli Stati, che dopo il patto non sono più monadi, come lo erano prima, si veda O. BEAUD, *Le pacte Fédérative* cit., p. 25. Insomma, nell'ottica della costituzione federale non può essere sovrana l'Europa e non lo sono più gli Stati che si ritrovano in una nuova unità plurale.

quelli che erano, cioè non hanno più un'indipendenza sovrana. Anche nella situazione attuale, del resto, che non è organizzata sulla base di una concezione federale, l'autodeterminazione che si ritiene propria della sovranità statale non è più tale a causa della presenza dell'UE.

Se ci si interroga sulla genesi pattizia dell'UE, risulta che la libera iniziativa degli Stati è solo un aspetto del processo. Infatti i diversi Stati, se si sono accordati per loro libera volontà, tuttavia, lo hanno fatto a causa della loro *insufficienza*, proprio in merito ai fini per i quali lo Stato (*moderno*) è nato. Quello di garantire la pace, il benessere dei cittadini e quella libertà che comporta di non essere dominati da entità politiche esterne e da processi che non si controllano e non si governano. Gli Stati europei appaiono ormai inadeguati e insufficienti in relazione a questi fini; perciò l'Europa rappresenta oggi l'unica dimensione che può avere una sua autosufficienza in relazione ad una vita libera, come lo era in Althusius la *consociazione universale*.

Tuttavia, non è consono allo stesso processo genetico considerare questa nuova realtà come tale da annullare l'autonomia politica degli Stati; e questo ha una ricaduta sul modo in cui sono da intendere da un punto di vista costituzionale le istituzioni oggi presenti. Già si è visto, anche in riferimento a Bogdandy, che non è possibile che il Parlamento europeo abbia la funzione che riveste nello Stato nazionale. Questo non è tenuto presente da coloro che, proprio al fine di avere un'Europa forte che sappia essere all'altezza dei compiti per cui è stata creata (fine che è da condividere), ritengono che il ruolo fondamentale e decisivo debba essere assunto dal Parlamento europeo, il quale è attualmente concepito sulla base di quella legittimazione democratica del potere che si è affermata nelle costituzioni statali. Le differenze tra i diversi Stati (che oggi sono presenti nel Consiglio europeo) qui vengono annullate; a maggior ragione per la presenza decisiva dei partiti, i quali creano aggregazioni che annullano quelle differenze e tendono ad imporre, mediante la regola della maggioranza, un'unica volontà ⁽⁸¹⁾. In questo modo, sulla base dello schema della legittimazione democratica propria dello Stato, si determinerebbe un'unità, quella del popolo europeo, che si esprime rappresentativamente. Questa unità è quella che si afferma

⁽⁸¹⁾ Su come la presenza della logica partitica venga ad annullare le differenze che si intendono esprimere in una camera regionale, si cfr. I. RUGGIU, *Contro la Camera delle Regioni. Istituzioni e prassi della rappresentanza territoriale*, Napoli, 2006. Che i partiti moderni non siano espressione della pluralità si è cercato di mostrare in *Parti o partiti? Pluralità e unità politica*, in RD, pp. 107-151.

nello stesso Stato federale, nel quale i diversi membri perdono il loro primato politico. Ciò non appare concepibile per l'Europa, perché gli Stati non intendono scomparire nell'unità di uno Stato, come è successo per gli USA.

Per sentirsi soggetti politicamente attivi, i membri diversi devono essere costitutivi dell'assemblea federale, in modo tale che le decisioni che questa prende sono decisioni che *proprio essi* hanno preso e non un'entità diversa da loro; ma *insieme* in un organo unitario e non come isolati, indipendenti e sovrani ⁽⁸²⁾. Questo è il punto fondamentale, che rivela come ci si trovi di fronte ad una *nuova entità politica*, la quale, tuttavia, non solo è radicalmente diversa da quella statale (come mostra la differenza di questa assemblea plurale nei confronti dei parlamenti degli Stati), ma trasforma radicalmente la realtà stessa degli Stati che si sono uniti, che non sono più quello che erano prima. Se i rappresentanti nell'assemblea federale sono condizionati dalla realtà statale che rappresentano, ciò significa che è lo stesso concetto moderno di rappresentanza — che costituisce il presupposto necessario della sovranità ed è da questa indisciungibile — ad essere messo in questione. Per comprendere la funzione dei rappresentanti, è piuttosto all'antica *rappresentazione identitaria* che bisogna guardare, così come ai contratti di signoria, non certo per utilizzarli come modelli, ma per problematizzare quei concetti moderni che non permettono di affrontare veramente il compito *nuovo* che ci sta di fronte.

Mi pare si possa ritenere che un'assemblea ⁽⁸³⁾ di questo tipo adotti la norma dell'unanimità nel momento in cui le decisioni riguardano i singoli membri, ripetendo così il gesto proprio del patto, in cui i membri diversi affermano la propria identità nello stesso tempo in cui trovano ciò che li accomuna. Ma, come abbiamo visto anche in Althusius, si può pensare invece alla regola della — riterrei *larga* — maggioranza, quando questa assemblea prende decisioni come organo unitario. Si badi bene che ciò non comporta una paralisi in relazione alle decisioni da prendere, perché è da tenere presente che, nell'ottica federale per la quale Althusius ci è particolarmente utile, non è nella

⁽⁸²⁾ Qui il compito non è quello di confrontarsi con la situazione attuale dell'UE (compito che, tuttavia, si impone), né di configurare uno schema di costituzione, ma solo quello di indicare alcune esigenze che la concezione di una *unità plurale* comporta in relazione all'assetto costituzionale.

⁽⁸³⁾ L'uso del termine "assemblea" qui usato, che si adegua al linguaggio comune, non intende abbandonare l'annotazione critica fatta sopra: non è in modo assembleare che procede una tale istanza, ma in quello di un collegio plurale.

legge che si esprime il comando politico (come la sovranità richiede), ma piuttosto nella funzione di governo.

Questo è infatti uno degli aspetti che mi appaiono più rilevanti: cioè che l'assemblea federale non deve essere concepita come *potere legislativo*, perché in questo modo si verrebbe ad eliminarne la pluralità. Le *leggi* che riguardano l'attività dell'organo rappresentativo sono quelle generali, che stabiliscono i criteri di giustizia — in conformità con i principi per i quali i membri si sono uniti — e indicano la direzione da prendere sui problemi che si presentano (rapporti tra le potenze, politica estera, linee economiche complessive, modo di affrontare le disuguaglianze sociali, problema delle migrazioni, tutela dell'ambiente ecc.). Si tratta delle linee che devono dirigere l'azione di governo, il quale però non è diretta emanazione di una maggioranza — come lo sono nelle costituzioni statali i governi prodotti dalla maggioranza parlamentare — ma gode di una sua relativa autonomia. Allora tali leggi devono essere considerate *regole* di condotta e non comandi. Come si è cercato di mostrare, se l'assemblea è effettivamente plurale non può governare, ma deve istituire un organo di governo che sia caratterizzato dall'unità e da una propria responsabilità (non cioè un *governo rappresentativo*). In questo la lezione di Althusius mi pare preziosa: se la nuova entità politica è veramente plurale, e nell'assemblea sono rappresentativamente presenti i diversi popoli, e non un unico popolo europeo, allora il governo non può che essere unitario: si tratta di quella funzione unitaria che una realtà plurale richiede. Solo così è possibile che siano prese decisioni efficaci e tempestive, non impedita dalla regola dell'unanimità, in modo tale che l'Europa possa essere presente come potenza autonoma tra le grandi potenze.

Un governo di questo tipo, forte e unitario, non è tuttavia indipendente, ma è condizionato dalle regole e dalla direzione stabilite dall'organo plurale e dal controllo continuo da questo esercitato⁽⁸⁴⁾. E questo organo superiore è costituito proprio dai membri che si sono uniti. Inoltre il governo, proprio in quanto si esercita su realtà diverse (che non *rappresenta*), per essere efficace deve confrontarsi con esse e tenere conto delle differenze, in quanto non può essere efficace una decisione presa in modo astratto e come valida per realtà diverse. E queste non sono necessariamente gli Stati. Infatti le culture, i bisogni, gli interessi e i costumi, di cui bisogna tenere conto affinché i cittadini

(84) Controllo che, come si è visto sopra, in realtà non esercitano i parlamenti democratici.

non percepiscano l'Europa come una entità estranea, hanno spesso carattere regionale piuttosto che statale. Si pensi ad esempio ai territori alpini, che accomunano parti di Stati diversi, o alla differenza di ambiente, situazioni e tradizioni in cui si trovano ad operare i pescatori del Mediterraneo nei confronti di quelli del Mare del Nord. Un governo deve tenere conto di queste differenze perché è al bene dei governati che lavora.

La pluralità, allora, si determinerebbe attraverso sia l'assemblea federale, sia la presenza politica delle singole realtà statali e regionali, con cui il governo deve confrontarsi nel momento in cui prende decisioni obbliganti, che possono avere un diverso tipo di ricaduta in relazione ai diversi soggetti. Non sarebbe più il concetto di indipendenza sovrana a caratterizzare i membri diversi di questa unità, ma piuttosto quello di *autonomia* ⁽⁸⁵⁾, che designa il loro agire all'interno di una realtà politica maggiore e complessa di cui fanno parte. Solo se si intende il comando politico alla luce della categoria del governo, anziché del concetto di potere rappresentativo, i singoli membri statali e regionali possono avere una presenza politica nei confronti delle decisioni, possono cioè *partecipare* al processo complessivo di governo.

Una concezione federale di questo tipo appare necessaria anche in relazione al tema della eventuale secessione di un suo membro. Nei dibattiti attuali, nell'ambito dell'Europa come dei singoli Stati, non si tiene presente che non è possibile giustificare qualcosa come il *diritto di resistenza* nell'orizzonte del potere legittimo in quanto rappresentativo ⁽⁸⁶⁾. Non appare infatti giustificabile opporsi alla volontà (rappresentativamente espressa) del popolo, il quale, in quanto soggetto collettivo, comprende tutti. Ugualmente non si può affermare la possibilità di secessione di una parte dello Stato, perché l'espressione politica democratica non contempla *parti*, ma solo i singoli cittadini

⁽⁸⁵⁾ Per una tale nozione di *autonomia* cfr. P. GROSSI, *Dalla società di società alla insularità dello Stato: fra Medioevo ed Età moderna*, saggio apparso nel 2003 nelle pubblicazioni di Suor Orsola Benincasa, e poi pubblicato in CHIGNOLA, DUSO, *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa* cit., p. 109, e anche Id., *Un diritto senza Stato*, « Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno », n. XXV (1996) (qui citato da Paolo Grossi, a cura di G. ALPA, Bari-Roma, 2011, p. 80).

⁽⁸⁶⁾ È a questo proposito significativo il dibattito dei Padri costituenti in relazione all'articolo che avrebbe dovuto sancire il diritto di resistenza. L'articolo (divenuto poi il 54), in seguito alla discussione in cui si ricorda, appunto, la logica secondo cui nel potere legislativo è la volontà del popolo ad emergere attraverso l'organo rappresentativo, altro non fa che ribadire la necessità dell'obbedienza alla legge.

uguali e il popolo come soggetto collettivo che si esprime attraverso il potere rappresentativo statale. La secessione si può prevedere solo in un contesto federale, nel quale, però, *prima* devono essere pensate le ragioni per le quali realtà diverse, a causa della loro insufficienza e del ritrovamento di valori e interessi comuni, sono spinte ad accordarsi per costituire una realtà maggiore di cui far parte ⁽⁸⁷⁾, come avviene nel caso dell'Europa. Insomma, bisogna pensare la politica in un'ottica federale, come è quella di Althusius.

Visto che quello *federale* è un modo diverso di pensare la politica, è necessario che siano concepite in modo federale anche le forme di unità politica inferiori, da quella statale alle regioni, ai comuni. In questo modo non ci sarebbe una doppia cittadinanza, come avviene ora, mediante le elezioni del Parlamento europeo; ma i cittadini sarebbero cittadini dell'Europa in quanto sono cittadini dei comuni, e attraverso questi delle regioni e di quell'unità che ora è concepita mediante la forma Stato. Anche la *partecipazione* verrebbe ad assumere un diverso significato: non consisterebbe tanto o solo nel voto, attraverso cui, più che una volontà, viene espressa un'opinione, che spesso ha ben poco a che vedere con i bisogni, gli interessi e le speranze dello stesso cittadino che vota, ma piuttosto richiederebbe che i suoi bisogni, esperienze, competenze e anche desideri svolgessero un ruolo nel complessivo processo di governo europeo, mediante le aggregazioni e le realtà nelle quali egli è inserito. Una tale partecipazione non è mediata solamente dai diversi livelli territoriali, ma anche dai diversi tipi di aggregazione (ora intesi solo come sociali e non *politici*), del lavoro, culturali, del volontariato, ecc.

Il quadro che si verrebbe a determinare è allora assai diverso da quello delle costituzioni statali, basate sulla sovranità del popolo e sul potere rappresentativo. In questo caso si avrebbe, invece, un'assemblea plurale, che si accorda sulle regole di giustizia, indica la direzione politica generale, e istituisce e controlla un organo di governo, il quale, in modo unitario e con una relativa autonomia, prende le decisioni politiche. Questo governo si deve, inoltre, confrontare con una pluralità di realtà tra di loro diverse, le quali, in questo modo, contribuiscono al processo complessivo di governo. Solo così, e non ricalcando la *legittimazione democratica* propria delle costituzioni statali, appare possibile rispondere alla duplice esigenza, che viene spesso avanzata

⁽⁸⁷⁾ Cfr. l'*Editoriale* del fascicolo 3/2019 di « *Filosofia politica* » dedicato a « secessione », e il saggio sulla secessione in Althusius, che è ora compresa in questo volume.

come un mantra, di un'Europa forte e unita, che riesca ad essere all'altezza delle grandi potenze e confrontarsi con i processi che hanno carattere mondiale, ma nello stesso tempo anche della valorizzazione della pluralità e delle differenze e del mantenimento della vita politica autonoma dei suoi membri.

Si presenta in questo quadro un modo di concepire la democrazia e la partecipazione politica dei cittadini diverso e non riducibile alle elezioni. Allora il problema non è tanto quello di conciliare una concezione federale dell'Europa con la democrazia — come propongono coloro che mantengono come presupposta la democrazia concepita nell'orizzonte della sovranità — ma piuttosto quello di approfittare del problema che l'Europa ci pone per pensare diversamente la democrazia, concependo il *federalismo* — *quale si è cercato qui di delineare — come nuovo modo di intendere la democrazia*. Per questa via, alla luce del problema radicale posto da Hasso Hofmann, appare forse possibile concepire istituzionalmente l'integrazione europea e la trasformazione della realtà degli Stati che essa comporta.

UNIVERSITÀ DI FIRENZE

CENTRO DI STUDI
PER LA STORIA DEL PENSIERO GIURIDICO MODERNO

PUBBLICAZIONI

QUADERNI FIORENTINI

« Per la storia del pensiero giuridico moderno »

Vol. 1 (1972), 8°, p. 486

Vol. 2 (1973), 8°, p. 798

Vol. 3-4 (1974-75) - Il « socialismo giuridico ». Ipotesi e letture, due tomi in 8°, p. 1041

Vol. 5-6 (1976-77) - Itinerari moderni della proprietà, due tomi in 8°, p. 1140

Vol. 7 (1978) - Emilio Betti e la scienza giuridica del Novecento, 8°, p. 648

Vol. 8 (1979), 8°, p. 564

Vol. 9 (1980) - Su Federico Carlo di Savigny, 8°, p. 590

Vol. 10 (1981), 8°, p. 584

Vol. 11-12 (1982-83) - Itinerari moderni della persona giuridica, due tomi in 8°, p. 1200

Vol. 13 (1984), 8°, p. 782

Vol. 14 (1985), 8°, p. 646

Vol. 15 (1986), 8°, p. 748

Vol. 16 (1987) - Riviste giuridiche italiane (1865-1945), 8°, p. 718

Vol. 17 (1988), 8°, p. 640

Vol. 18 (1989), 8°, p. 744

Vol. 19 (1990), 8°, p. 736

Vol. 20 (1991) - François Gény e la scienza giuridica del Novecento, 8°, p. 588

Vol. 21 (1992), 8°, p. 750

Vol. 22 (1993) - Per Federico Cammeo, 8°, p. 706

Vol. 23 (1994), 8°, p. 554

Vol. 24 (1995), 8°, p. 620

Vol. 25 (1996), 8°, p. 810

Vol. 26 (1997), 8°, p. 744

Vol. 27 (1998), 8°, p. 590

Vol. 28 (1999) - Continuità e trasformazione: la scienza giuridica italiana tra fascismo e repubblica, due tomi in 8°, p. 1180

Vol. 29 (2000), 8°, p. 578

Vol. 30 (2001), due tomi in 8°, p. 988

Vol. 31 (2002) - L'ordine giuridico europeo: radici e prospettive, due tomi in 8°, p. 950

Vol. 32 (2003), 8°, p. 796

Vol. 33-34 (2004-2005) - L'Europa e gli 'Altri'. Il diritto coloniale fra Otto e Novecento, due tomi in 8°, p. 1408

Vol. 35 (2006), due tomi in 8°, p. 1120

Vol. 36 (2007) - Principio di legalità e diritto penale (per Mario Sbriccoli), due tomi in 8°, p. 1562

Vol. 37 (2008), 8°, p. 744

Vol. 38 (2009) - I diritti dei nemici, due tomi in 8°, p. 1956

Vol. 39 (2010), 8°, p. 946

Vol. 40 (2011) - Giudici e giuristi. Il problema del diritto giurisprudenziale fra Otto e Novecento, due tomi in 8°, p. 1174

Vol. 41 (2012), 8°, p. 940

Vol. 42 (2013), 8°, p. 804

- Vol. 43 (2014) - Autonomia. Unità e pluralità nel sapere giuridico fra Otto e Novecento, due tomi in 8°, p. 1144
- Vol. 44 (2015), due tomi in 8°, p. 1262
- Vol. 45 (2016), 8°, p. 778
- Vol. 46 (2017) - Giuristi e Stato sociale, due tomi in 8°, p. 1060
- Vol. 47 (2018), 8°, p. 816
- Vol. 48 (2019), 8°, p. 840
- Vol. 49 (2020), 8°, p. 914
- Vol. 50 (2021) - Il pluralismo giuridico: paradigmi ed esperienze. Cinquant'anni di 'Quaderni fiorentini', due tomi in 8°, p. 1014
- Vol. 51 (2022), 8°, p. 788
- Vol. 52 (2023) - Il diritto come forma dell'esperienza. Per Paolo Grossi, due tomi in 8°, p. 1256
- Vol. 53 (2024), due tomi in 8°, p. 1140
- Vol. 54 (2025), 8°, p. 840
- Vol. 55 (2026), due tomi in 8°, p. 1146

BIBLIOTECA

« Per la storia del pensiero giuridico moderno »

- 1 LA SECONDA SCOLASTICA NELLA FORMAZIONE DEL DIRITTO PRIVATO MODERNO
Incontro di studio - Firenze, 17-19 ottobre 1972
Atti, a cura di Paolo Grossi
(1973), 8°, p. 484
- 2 Mario Sbriccoli, CRIMEN LAESAE MAIESTATIS
Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna
(1974), 8°, p. 399
- 3 Pietro Costa, IL PROGETTO GIURIDICO
Ricerche sulla giurisprudenza del liberalismo classico
Vol. I: Da Hobbes a Bentham
(1974), 8°, p. XIII-414
- 4 Mario Sbriccoli, ELEMENTI PER UNA BIBLIOGRAFIA DEL SOCIALISMO GIURIDICO ITALIANO
(1976), 8°, p. 169
- 5 Paolo Grossi, « UN ALTRO MODO DI POSSEDERE »
L'emersione di forme alternative di proprietà alla coscienza giuridica post-unitaria
(1977), 8°, p. 392
- 6/7 Franz Wieacker, STORIA DEL DIRITTO PRIVATO MODERNO
con particolare riguardo alla Germania
Trad. di Umberto Santarelli e di Sandro A. Fusco
Vol. I (1980), 8°, p. 560
Vol. II (1980), 8°, p. 429
- 8 Maurizio Fioravanti, GIURISTI E COSTITUZIONE POLITICA NELL'OTTOCENTO TEDESCO
(1979), 8°, p. 432
- 9 Peter Stein-John Shand, I VALORI GIURIDICI DELLA CIVILTÀ OCCIDENTALE
Trad. di Alessandra Maccioni
(1981), 8°, p. 465

- 10 Gioele Solari, **SOCIALISMO E DIRITTO PRIVATO**
Influenza delle odierne dottrine socialistiche sul diritto privato (1906)
Edizione postuma a cura di Paolo Ungari
(1980), 8°, p. 259
- 11/12 **CRISTIANESIMO, SECOLARIZZAZIONE E DIRITTO MODERNO**
A cura di Luigi Lombardi Vallauri e Gerhard Dilcher
(1981), 8°, p. 1527
- 13 **LA « CULTURA » DELLE RIVISTE GIURIDICHE ITALIANE**
Atti del Primo Incontro di studio - Firenze, 15-16 aprile 1983
A cura di Paolo Grossi
(1984), 8°, p. VI-198
- 14 Franco Todescan, **LE RADICI TEOLOGICHE DEL GIUSNATURALISMO LAICO**
I. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Ugo Grozio
(1983), 8°, p. VIII-124
- 15 Emanuele Castrucci, **TRA ORGANICISMO E « RECHTSIDEE »**
Il pensiero giuridico di Erich Kaufmann
(1984), 8°, p. XIV-202
- 16 Pietro Barcellona, **I SOGGETTI E LE NORME**
(1984), 8°, p. IV-204
- 17 Paolo Cappellini, **SYSTEMA IURIS**
I. Genesi del sistema e nascita della « scienza » delle Pandette
(1984), 8°, p. XII-638
- 18 Luca Mannori, **UNO STATO PER ROMAGNOSI**
I. Il progetto costituzionale
(1984), 8°, p. XII-656
- 19 Paolo Cappellini, **SYSTEMA IURIS**
II. Dal sistema alla teoria generale
(1985), 8°, p. XII-416
- 20 Bernardo Sordi, **GIUSTIZIA E AMMINISTRAZIONE NELL'ITALIA LIBERALE**
La formazione della nozione di interesse legittimo
(1985), 8°, p. 483
- 21 Pietro Costa, **LO STATO IMMAGINARIO**
Metafore e paradigmi nella cultura giuridica fra Ottocento e Novecento
(1986), 8°, p. IV-476
- 22 **STORIA SOCIALE E DIMENSIONE GIURIDICA - STRUMENTI D'INDAGINE E IPOTESI DI LAVORO**
Atti dell'Incontro di studio - Firenze, 26-27 aprile 1985
A cura di Paolo Grossi
(1986), 8°, p. VIII-466
- 23 Paolo Grossi, **STILE FIORENTINO**
Gli studi giuridici nella Firenze italiana - 1859-1950
(1986), 8°, p. XV-230
- 24 Luca Mannori, **UNO STATO PER ROMAGNOSI**
II. La scoperta del diritto amministrativo
(1987), 8°, p. VIII-254
- 25 Bernardo Sordi, **TRA WEIMAR E VIENNA**
Amministrazione pubblica e teoria giuridica nel primo dopoguerra
(1987), 8°, p. 378

- 26 Franco Todescan, LE RADICI TEOLOGICHE DEL GIUSNATURALISMO LAICO
II. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Jean Domat
(1987), 8°, p. VIII-88
- 27 Paolo Grossi, « LA SCIENZA DEL DIRITTO PRIVATO »
Una rivista-progetto nella Firenze di fine secolo - 1893-1896
(1988), 8°, p. IX-206
- 28 LA STORIOGRAFIA GIURIDICA SCANDINAVA
Atti dell'Incontro di studio - Firenze, 22-23 maggio 1987
A cura di Paolo Grossi
(1988), 8°, p. VI-87
- 29 LA CULTURE DES REVUES JURIDIQUES FRANÇAISES
A cura di André-Jean Arnaud
(1988), 8°, p. IV-144
- 30 Adam Smith, LEZIONI DI GLASGOW
Introduzione a cura di Enzo Pesciarelli
Traduzione di Vittoria Zompanti Oriani
(1989), 8°, p. CXXVIII-766
- 31 Thilo Ramm, PER UNA STORIA DELLA COSTITUZIONE DEL LAVORO
TEDESCA
A cura di Lorenzo Gaeta e Gaetano Vardaro
(1989), 8°, p. 195
- 32 PIERO CALAMANDREI - Ventidue saggi su un grande maestro
A cura di Paolo Barile
(1990), 8°, p. 556
- 33 IL PENSIERO GIURIDICO DI COSTANTINO MORTATI
A cura di Mario Galizia e Paolo Grossi
(1990), 8°, p. 644
- 34/35 HISPANIA - ENTRE DERECHOS PROPIOS Y DERECHOS NACIONALES
Atti dell'incontro di studio - Firenze/Lucca 25, 26, 27 maggio 1989
A cura di B. Clavero, P. Grossi, F. Tomas y Valiente
Tomo I (1990), 8°, p. VI-530
Tomo II (1990), 8°, p. IV-531-1036
- 36 Osvaldo Cavallar, FRANCESCO GUICCIARDINI GIURISTA
I ricordi degli onorari
(1991), 8°, p. XXII-396
- 37 Bernardo Sordi, L'AMMINISTRAZIONE ILLUMINATA
Riforma delle Comunità e progetti di Costituzione nella Toscana leopoldina
(1991), 8°, p. 424
- 38 Franco Cipriani, STORIE DI PROCESSUALISTI E DI OLIGARCHI
La Procedura civile nel Regno d'Italia (1866-1936)
(1991), 8°, p. X-536
- 39 Bartolomé Clavero, ANTIDORA
Antropología católica de la economía moderna
(1991), 8°, p. VI-259
- 40 Giovanni Cazzetta, RESPONSABILITÀ AQUILIANA E FRAMMENTAZIONE
DEL DIRITTO COMUNE CIVILISTICO (1865-1914)
(1991), 8°, p. IV-564
- 41 Paolo Grossi, IL DOMINIO E LE COSE
Percezioni medievali e moderne dei diritti reali
(1992), 8°, p. 755

- 42 L'INSEGNAMENTO DELLA STORIA DEL DIRITTO MEDIEVALE E MODERNO
Strumenti, destinatari, prospettive
Atti dell'Incontro di studio - Firenze, 6-7 novembre 1992
A cura di Paolo Grossi
(1993), 8°, p. VIII-440
- 43 PERIODICI GIURIDICI ITALIANI (1850-1900) - Repertorio
A cura di Carlo Mansuino
(1994), 8°, p. XIV-368
- 44 Stefano Mannoni, UNE ET INDIVISIBLE
Storia dell'accentramento amministrativo in Francia - I
(1994), 8°, p. XXII-603
- 45 Luca Mannori, IL SOVRANO TUTORE
Pluralismo istituzionale e accentramento amministrativo nel Principato dei Medici
(Secc. XVI-XVIII)
(1994), 8°, p. VIII-486
- 46 Stefano Mannoni, UNE ET INDIVISIBLE
Storia dell'accentramento amministrativo in Francia - II
(1996), 8°, p. XVI-448
- 47 Bartolomé Clavero, TOMÁS Y VALIENTE
Una biografía intelectual
(1996), 8°, p. XXXVI-374
- 48 Costantino Mortati, L'ORDINAMENTO DEL GOVERNO NEL NUOVO DIRITTO PUBBLICO ITALIANO
Ristampa inalterata, con una prefazione di Enzo Cheli
(2000), 8°, p. X-234
- 49 Costantino Mortati, LA COSTITUZIONE IN SENSO MATERIALE
Ristampa inalterata, con una premessa di Gustavo Zagrebelsky
(1998), 8°, p. XXXVIII-212
- 50 GIURISTI E LEGISLATORI
Pensiero giuridico e innovazione legislativa nel processo di produzione del diritto
Atti dell'Incontro di studio - Firenze, 26-28 settembre 1996
A cura di Paolo Grossi
(1997), 8°, p. VIII-530
- 51 Pio Caroni, SAGGI SULLA STORIA DELLA CODIFICAZIONE
(1998), 8°, p. XX-270
- 52 Paolo Grossi, ASSOLUTISMO GIURIDICO E DIRITTO PRIVATO
(1998), 8°, p. X-474
- 53 Giovanni Cazzetta, PRÆSUMITUR SEDUCTA
Onestà e consenso femminile nella cultura giuridica moderna
(1999), 8°, p. IV-426
- 54 Stefano Mannoni, POTENZA E RAGIONE
La scienza del diritto internazionale nella crisi dell'equilibrio europeo (1870-1914)
(1999), 8°, p. IV-276
- 55/56 Sergio Caruso, LA MIGLIOR LEGGE DEL REGNO
Consuetudine, diritto naturale e contratto nel pensiero e nell'epoca di John Selden
(1584-1654)
Tomo I (2001), 8°, p. IV-432
Tomo II (2001), 8°, p. IV-433-1024

- 57 Franco Todescan, LE RADICI TEOLOGICHE DEL GIUSNATURALISMO LAICO
III. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Samuel Pufendorf
(2001), 8°, p. VIII-106
- 58/59 Maurizio Fioravanti, LA SCIENZA DEL DIRITTO PUBBLICO
Dottrine dello Stato e della Costituzione tra Otto e Novecento
Tomo I (2001), 8°, p. XXII-572
Tomo II (2001), 8°, p. IV-573-918
- 60 Raffaele Volante, IL SISTEMA CONTRATTUALE DEL DIRITTO COMUNE
CLASSICO
Struttura dei patti e individuazione del tipo. Glossatori e ultramontani
(2001), 8°, p. IV-502
- 61 CODICI
Una riflessione di fine millennio
Atti dell'incontro di studio - Firenze, 26-28 ottobre 2000
A cura di Paolo Cappellini e Bernardo Sordi
(2002), 8°, p. VIII-604
- 62 Pietro Costa, IURISDICTION
Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)
Ristampa
(2002), 8°, p. XCVI-412
- 63 Mario Piccinini, TRA LEGGE E CONTRATTO
Una lettura di *Ancient Law* di Henry S. Maine
(2003), 8°, p. XVI-286
- 64 Arturo Carlo Jemolo, LETTERE A MARIO FALCO
Tomo I (1910-1927)
A cura di Maria Vismara Missiroli
(2005), 8°, p. XVIII-592
- 65 Ferdinando Mazzarella, NEL SEGNO DEI TEMPI
Marchi persone e cose dalla corporazione medievale all'impresa globale
(2005), 8°, p. 530
- 66 Michele Pifferi, GENERALIA DELICTORUM
Il *Tractatus criminalis* di Tiberio Deciani e la "Parte generale" di diritto penale
(2006), 8°, p. 468
- 67 Maria Rosa Di Simone, PERCORSI DEL DIRITTO TRA AUSTRIA E ITALIA
(SECOLI XVII-XX)
(2006), 8°, p. XII-374
- 68 Franco Cipriani, SCRITTI IN ONORE DEI PATRES
(2006), 8°, p. XIV-502
- 69 Piero Fiorelli, INTORNO ALLE PAROLE DEL DIRITTO
(2008), 8°, p. XXXII-548
- 70 Paolo Grossi, SOCIETÀ, DIRITTO, STATO
Un recupero per il diritto
(2006), 8°, p. XX-346
- 71 Irene Stolzi, L'ORDINE CORPORATIVO
Poteri organizzati e organizzazione del potere nella riflessione giuridica dell'Italia fascista
(2007), 8°, p. IV-464
- 72 Hasso Hofmann, RAPPRESENTANZA - RAPPRESENTAZIONE
Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento
(2007), 8°, p. XL-586

- 73 Joaquín Varela Suanzes-Carpegna, GOVERNO E PARTITI NEL PENSIERO BRITANNICO (1690-1832)
(2007), 8°, p. VIII-156
- 74 Giovanni Cazzetta, SCIENZA GIURIDICA E TRASFORMAZIONI SOCIALI
Diritto e lavoro in Italia tra Otto e Novecento
(2007), 8°, p. X-388
- 75 Manuela Mustari, IL LUNGO VIAGGIO VERSO LA "REALITÀ"
Dalla promessa di vendita al preliminare trascrivibile
(2007), 8°, p. VI-284
- 76 Carlo Fantappiè, CHIESA ROMANA E MODERNITÀ GIURIDICA
Tomo I L'edificazione del sistema canonistico (1563-1903), (2008), 8°, p. XLVI-520
Tomo II Il *Codex iuris canonici* (1917), (2008), 8°, p. IV-521-1282
- 77 Rafael D. García Pérez, ANTES LEYES QUE REYES
Cultura jurídica y constitución política en la edad moderna (Navarra, 1512-1808)
(2008), 8°, p. XII-546
- 78 Luciano Martone, DIRITTO D'OLTREMARE
Legge e ordine per le Colonie del Regno d'Italia
(2008), 8°, p. X-228
- 79 Michael Stolleis, STORIA DEL DIRITTO PUBBLICO IN GERMANIA
I. Pubblicistica dell'impero e scienza di polizia 1600-1800
(2008), 8°, p. X-632
- 80 Paolo Grossi, NOBILTÀ DEL DIRITTO
Profili di giuristi
(2008), 8°, p. XII-742
- 81 Andrea Marchisello, LA RAGIONE DEL DIRITTO
Carlantonio Pilati tra cattedra e foro nel Trentino del tardo Settecento
(2008), 8°, p. XXIV-532
- 82 Bartolomé Clavero, GENOCIDE OR ETHNOCIDE, 1933-2007
How to make, unmake, and remake law with words
(2008), 8°, p. VIII-268
- 83 Paolo Grossi, TRENT'ANNI DI PAGINE INTRODUTTIVE
Quaderni fiorentini 1972-2001
(2009), 8°, p. XXVIII-252
- 84 Aldo Sandulli, COSTRUIRE LO STATO
La scienza del diritto amministrativo in Italia (1800-1945)
(2009), 8°, p. XVIII-324
- 85 DIRITTI E LAVORO NELL'ITALIA REPUBBLICANA
Materiali dall'incontro di studio Ferrara, 24 ottobre 2008
A cura di Gian Guido Balandi e Giovanni Cazzetta
(2009), 8°, p. IV-306
- 86 Pio Caroni, LA SOLITUDINE DELLO STORICO DEL DIRITTO
(2009), 8°, p. VI-252
- 87 Federigo Bambi, UNA NUOVA LINGUA PER IL DIRITTO - I
Il lessico volgare di Andrea Lancia nelle provvisioni fiorentine del 1355-57
(2009), 8°, p. IV-816
- 88 Mario Sbriccoli, STORIA DEL DIRITTO PENALE E DELLA GIUSTIZIA
Scritti editi e inediti (1972-2007)
Tomo I (2009), 8°, p. XVI-722
Tomo II (2009), 8°, p. IV-723-1338

- 89 Arturo Carlo Jemolo, LETTERE A MARIO FALCO
Tomo II (1928-1943)
A cura di Maria Vismara Missiroli
(2009), 8°, p. IV-512
- 90 Sabino Cassese, IL DIRITTO AMMINISTRATIVO: STORIA E PROSPETTIVE
(2010), 8°, p. X-576
- 91 Marco Sabbioneti, DEMOCRAZIA SOCIALE E DIRITTO PRIVATO
La Terza Repubblica di Raymond Saleilles (1855-1912)
(2010), 8°, p. XXXVIII-682
- 92 Condorcet, DICHIARARE I DIRITTI, COSTITUIRE I POTERI
Un inedito sulla dichiarazione dei diritti dell'uomo
A cura di Gabriele Magrin
Edizione del manoscritto a cura di Mercurio Candela
(2011), 8°, p. VI-190
- 93 DIRITTI INDIVIDUALI E PROCESSO PENALE NELL'ITALIA REPUBBLICANA
Materiali dall'incontro di studio - Ferrara, 12-13 novembre 2010
A cura di Daniele Negri e Michele Pifferi
(2011), 8°, p. VI-442
- 94 Rodolfo Savelli, CENSORI E GIURISTI
Storie di libri, di idee e di costumi (secoli XVI-XVII)
(2011), 8°, p. XXXIV-410
- 95 ALESSANDRO GIULIANI: L'ESPERIENZA GIURIDICA FRA LOGICA ED ETICA
A cura di Francesco Cerrone e Giorgio Repetto
(2012), 8°, p. VI-848
- 96 Carlo Nitsch, IL GIUDICE E LA LEGGE
Consolidamento e crisi di un paradigma nella cultura giuridica italiana del primo
Novecento
(2012), 8°, p. X-342
- 97 Rodrigo Míguez Núñez, TERRA DI SCONTRI
Alterazioni e rivendicazioni del diritto alla terra nelle Ande centrali
(2013), 8°, p. X-360
- 98 Enrico Finzi, "L'OFFICINA DELLE COSE"
Scritti minori
A cura di Paolo Grossi
(2013), 8°, p. LXII-212
- 99 Michele Pifferi, L'INDIVIDUALIZZAZIONE DELLA PENA
Difesa sociale e crisi della legalità penale tra Otto e Novecento
(2013), 8°, p. IV-336
- 100 Paolo Grossi, SCRITTI CANONISTICI
A cura di Carlo Fantappiè
(2013), 8°, p. XLVI-314
- 101 Massimiliano Gregorio, PARTE TOTALE
Le dottrine costituzionali del partito politico in Italia tra Otto e Novecento
(2013), 8°, p. XIV-440
- 102 Emanuele Somma, JUGE NATUREL E ORDINAMENTO GIUDIZIARIO
FRANCESE (1790-1795)
(2013), 8°, p. VI-166

- 103 DALLA COSTITUZIONE “INATTUATA” ALLA COSTITUZIONE “INATTUALE”?
Potere costituente e riforme costituzionali nell’Italia repubblicana
Materiali dall’incontro di studio - Ferrara, 24-25 gennaio 2013
A cura di Giuditta Brunelli e Giovanni Cazzetta
(2013), 8°, p. VIII-430
- 104 STORIA E DIRITTO
Esperienze a confronto
Atti dell’incontro internazionale di studi in occasione dei 40 anni dei *Quaderni fiorentini*
Firenze, 18-19 ottobre 2012
A cura di Bernardo Sordi
(2013), 8°, p. VI-506
- 105 Michael Stolleis, STORIA DEL DIRITTO PUBBLICO IN GERMANIA
II. Dottrina del diritto pubblico e scienza dell’amministrazione 1800-1914
(2014), 8°, p. XVIII-766
- 106 Paolo Grossi, NOBILTÀ DEL DIRITTO
Profili di giuristi - II
(2014), 8°, p. XII-334
- 107 Irene Stolzi, LE INCHIESTE PARLAMENTARI
Un profilo storico-giuridico (Italia 1861-1900)
(2015), 8°, p. XXVIII-328
- 108 GIUSTIZIA PENALE E POLITICA IN ITALIA TRA OTTO E NOVECENTO
Modelli ed esperienze tra integrazione e conflitto
a cura di Floriana Colao, Luigi Lacchè e Claudia Storti
(2015), 8°, p. X-536
- 109 Giulio Abbate, «UN DISPOTISMO ILLUMINATO E PATERNO»
Riforme e codificazione nell’India britannica (1772-1883)
(2015), 8°, p. VIII-312
- 110 Piero Bellini, SUGLI USITATI PARADIGMI DELLA CANONISTICA OSSERVANTE
Considerazioni dissenzienti d’un canonista trasgressivo
(2016), 8°, p. VIII-284
- 111 Ferdinando Mazzarella, UN DIRITTO PER L’EUROPA INDUSTRIALE
Cultura giuridica ed economia dalla Rivoluzione francese al Secondo Dopoguerra
(2016), 8°, p. X-346
- 112 ATTUALITÀ E STORIA DELLE CIRCOSTANZE DEL REATO
Un istituto al bivio tra legalità e discrezionalità
a cura di Roberto Bartoli e Michele Pifferi
(2016), 8°, p. VI-334
- 113 Maria Sole Testuzza, “*IUS CORPORIS, QUASI IUS DE CORPORE DISPONENDI*”
Il *tractatus de potestate in se ipsum* di Baltasar Gómez de Amscúa
(2016), 8°, p. IV-370
- 114 Alberto Spinosa, “CIVILI IN DIVERSISSIMO MODO”
Modello napoleonico e tradizioni giuridiche nazionali nell’Italia dell’Ottocento
(2017), 8°, p. XVIII-278
- 115 Raffaele Volante, LA SOSTITUZIONE DEGLI EFFETTI NEGOZIALI NEL DIRITTO COMUNE CLASSICO
(2017), 8°, p. VI-192
- 116 Federico Bambi, SCRIVERE IN LATINO, LEGGERE IN VOLGARE
Glossario dei testi notarili bilingui tra Due e Trecento
(2018), 8°, p. IV-370

- 117 Valerio Torreggiani, STATO E CULTURE CORPORATIVE NEL REGNO UNITO
Progetti per una rappresentanza degli interessi economici nella riflessione inglese
della prima metà del XX secolo
(2018), 8°, p. IV-282
- 118 Maurizio Fioravanti, LA COSTITUZIONE DEMOCRATICA
Modelli e itinerari del diritto pubblico del ventesimo secolo
(2018), 8°, p. VIII-494
- 119 Francesco Saverio Nisio, LUCIEN LÉVY-BRUHL
Filosofia, scienze sociali, giustizia
(2019), 8°, p. VIII-796
- 120 Costantino Mortati, LA COSTITUZIONE DI WEIMAR
Con un saggio introduttivo di Maurizio Fioravanti
(2019), 8°, p. XXII-110
- 121 SINDACATI E DIRITTO DEL LAVORO TRA DITTATURE E DEMOCRAZIE
NELL'EUROPA MEDITERRANEA E LATINA DEL XX SECOLO
a cura di Irene Stolzi
(2019), 8°, p. VI-312
- 122 Paolo Passaniti, IL DIRITTO CANGIANTE
Il lungo Novecento giuridico del paesaggio italiano
(2019), 8°, p. XVI-246
- 123 Philipp Lotmar, LA GIUSTIZIA E ALTRI SCRITTI
a cura di Iole Fargnoli e Luca Nogler
(2020), 8°, p. XXII-358
- 124 Paolo Grossi, IL DIRITTO CIVILE IN ITALIA FRA MODERNO E POSMODERNO
Dal monismo legalistico al pluralismo giuridico
(2021), 8°, p. XII-170
- 125 Francesco Migliorino, LETTURE CORSARE DI TULLIO ASCARELLI
Penalisti e criminologi da Weimar al Terzo Reich
(2021), 8°, p. X-194
- 126 Floriana Colao, UN DIRITTO PER L'AGRICOLTURA
Itinerari giuridici-economici nella Toscana dell'Ottocento
(2021), 8°, p. XXXII-126
- 127 Franco Gaetano Scoca, RISORGIMENTO E COSTITUZIONE
(2021), 8°, p. XII-630
- 128 Gustav Radbruch, FILOSOFIA DEL DIRITTO
(2021), 8°, p. LXXII-234
- 129 Gianluca Russo, GOVERNARE CASTIGANDO
Le origini dello Stato territoriale fiorentino nelle trasformazioni del penale (1378-1478)
(2021), 8°, p. XXXII-362
- 130 WHAT IS EUROPEAN IN EUROPEAN PRIVATE LAW?
CHE COSA C'È DI EUROPEO NEL DIRITTO PRIVATO EUROPEO?
a cura di Hans-Wolfgang Micklitz e Giuseppe Vettori
(2022), 8°, p. XXXIV-368
- 131 Giandomenico Dodaro, GIULIANO VASSALLI TRA FASCISMO E DEMOCRAZIA
Biografia di un penalista partigiano (1915-1948)
(2022), 8°, p. XXXVI-402

- 132 Stefano Malpassi, LA «DEMOCRAZIA ECONOMICA» AMERICANA
Alla ricerca di un ordine giuridico del mercato, tra cultura individualistica e tentazioni corporativistiche (1919-1939)
(2022), 8°, p. VI-424
- 133 Lorenzo Serafinelli, U.S. LAW SCHOOLS
Una visione alternativa della formazione del giurista negli Stati Uniti
(2023), 8°, p. XXVI-362
- 134 PLURALISMO GIURIDICO
Itinerari contemporanei
Atti dell'incontro di studi - Firenze, 20-21 ottobre 2022
A cura di Paolo Cappellini e Giovanni Cazzetta
(2023), 8°, p. IV-316
- 135 Domenico Siciliano, «DEFENSIVE AUFKLÄRUNG»: IL CONFLITTO TRA FILOSOFIA, POLITICA E GIURISPRUDENZA NELL'ARTICOLO SEGRETO PER LA PACE PERPETUA DI IMMANUEL KANT
(2023), 8°, p. X-208
- 136 Piero Fiorelli, LA TORTURA GIUDIZIARIA NEL DIRITTO COMUNE
Ristampa inalterata con prefazione dell'autore settant'anni dopo, e due appendici
(2023), 8°, p. X-776
- 137 Alberto Predieri, LINEAMENTI DELLA POSIZIONE COSTITUZIONALE DEL PRESIDENTE DEL CONSIGLIO DEI MINISTRI
Ristampa inalterata con Prefazione di Giuseppe Morbidelli e Introduzione di Augusto Barbera
(2023), 8°, p. XXII-164
- 138 Giacomo Pace Gravina, LA TERRA E IL CODICE: L'ENFITEUSI
(2023), 8°, p. XIV-126
- 139 LO STATO COSTITUZIONALE
Radici e prospettive
Atti della giornata di studi in memoria di Maurizio Fioravanti
Firenze, 10 marzo 2023
A cura di Massimiliano Gregorio e Bernardo Sordi
(2023), 8°, p. VI-320
- 140 Lorenzo Pacinotti, L'INGRANAGGIO DELLA CITTADINANZA SOCIALE
Il Welfare State britannico tra National Insurance e National Health Service
(2023), 8°, p. XLVI-358
- 141 WEIMAR 1919
Alle origini del costituzionalismo democratico novecentesco
A cura di Massimiliano Gregorio e Paolo Corona
(2023), 8°, p. IV-244
- 142 Filippo Ruschi, GUERRA AEREA E RAZIONALITÀ GIURIDICA (1899-1938)
La protezione degli inermi nel prisma della filosofia del diritto internazionale
(2024), 8°, p. XIV-516
- 143 Piero Fiorelli, ADDENTRO ALLE PAROLE DEL DIRITTO
(2025), 8°, p. VIII-422
- 144 Paolo Grossi - Mario Sbriccoli, CARTEGGIO (1962-2004)
A cura di Luigi Lacchè
(2025), 8°, p. IV-364
- 145 Andrea Orsi Battaglini, ALLA RICERCA DELLO STATO DI DIRITTO
Per una giustizia "non amministrativa" (*Sonntagsgedanken*)
Ristampa inalterata con Prefazioni di Bernardo Sordi, Leonardo Ferrara e Aldo Travi
(2025), 8°, p. XCII-196

- 146 Gianluca Russo, **UNA GRANDE TELA DI RAGNO**
La via toscana del diritto comune (secoli XVI-XVIII)
(2025), 8°, p. XII-550
- 147 Luigi Nuzzo, **SIMULACRI DI SOVRANITÀ**
Una storia del diritto internazionale a Tianjin
(2026), 8°, p. X-394

ARCHIVIO APERTO - SAGGI ITINERARI

Per la storia del pensiero giuridico moderno

- 1 **ORDO IURIS**
Storia e forme dell'esperienza giuridica
(2003), 8°, p. XIV-420
- 2 **Pietro Costa, SAGGI DI STORIA DELLA CULTURA GIURIDICO-POLITICA**
I. Scritti metastorici
(2025), 8°, p. XIV-436
II. Storie di concetti: cittadinanza
(2025), 8°, p. XIV-528
III. Storie di concetti: diritti
(2025), 8°, p. XVI-538
IV. Storie di concetti: ordine, conflitti
(2025), 8°, p. XIV-342
V. Storie di concetti: sovranità
(2025), 8°, p. XIV-450
VI. Storie di concetti: Stato di diritto, Stato totalitario
(2025), 8°, p. XIV-452
VII. Storie di concetti: popolo, nazione, rappresentanza
(2025), 8°, p. XIV-326
VIII. La pena di morte
(2025), 8°, p. XII-198
IX. Diritto e interpretazione
(2025), 8°, p. XII-232
X. Secolarizzazione, storia della storiografia, diritto e arti
(2025), 8°, p. XIV-226
XI. Ritratti
(2025), 8°, p. XIV-396
- 3 **Paolo Slongo, ORDINE E COSTUME**
Leggi e modi di vita da Machiavelli a Bergson
(2025), 8°, p. XXXIV-372
- 4 **Giuseppe Duso, IL FEDERALISMO DI ALTHUSIUS**
Per la lettura della Politica
La lezione di Althusius: per un nuovo federalismo
(2026), 8°, p. VIII-414

SAGGI IN ITERA per la storia del ARCHIVIO



ArchiviO
APERTO
saggi-itinerari

€ 59,00
024228613

ISBN 978-88-28-88607-5



Des. Rhiannon Naddaf