

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

Pietro Costa

**Saggi di storia  
della cultura  
giuridico-politica**

V. Storie di concetti: sovranità



---

Quaderni fiorentini *ArchivO*\_APERTO\_saggi-itinerari  
*Centro di studi Paolo Grossi per la storia del pensiero giuridico moderno*

Open Access Publication <https://www.quadernifiorentini.eu/archivio/>  
*Creative Commons Attribution ShareAlike 4.0 International Licence (CC-BY-NC-4.0)*

*ArchivO*\_APERTO 2024/06\_Costa  
DOI: 10.69134/QFArchivO\_24\_06

---

Recommended citation:

Pietro Costa, *Saggi di storia della cultura giuridico-politica. V. Storie di concetti: sovranità*, 2024,  
[https://doi.org/10.69134/QFArchivO\\_24\\_06](https://doi.org/10.69134/QFArchivO_24_06)

PIETRO COSTA

SAGGI DI STORIA DELLA CULTURA

GIURIDICO-POLITICA



## Prefazione

È tradizione diffusa che uno studioso raccolga i suoi saggi, scritti in un lungo arco di tempo e dispersi nelle più varie riviste e opere collettanee. È una tradizione che intendo seguire. Non posso escludere che ad aderire a essa mi solleci un inconfessato narcisismo, ma confido che la motivazione prevalente sia un'aspettativa più disinteressata: l'aspettativa che rendere agevolmente disponibili scritti difficilmente accessibili contribuisca (sia pure in modo infinitesimale) allo scambio delle idee e allo sviluppo della ricerca.

In questa prospettiva, appare molto promettente una delle risorse messe a disposizione dalla 'rete': la possibilità di pubblicare i risultati delle proprie ricerche in 'open access', affidandoli a testi cui il lettore accede senza vincoli e restrizioni. Mi sembra quindi quanto mai opportuno che il Centro di studi dell'università di Firenze (dedicato alla storia del pensiero giuridico moderno) abbia deciso di creare al suo interno una Sezione che reca il significativo nome di Archivio aperto. Questa Sezione, infatti, è programmaticamente interessata a ospitare documenti diversi per struttura (volumi compiuti ma al contempo liberamente rivedibili e trasformabili, non meno di progetti di ricerca, di interventi puntuali, di scritti in itinere) e tuttavia accomunati dall'obiettivo di facilitare e incrementare il dialogo endo- ed interdisciplinare.

Ospitata nella nuova sezione del Centro fiorentino, la raccolta dei miei saggi vede la luce come un insieme di testi liberamente fruibili dai visitatori del sito e organizzati nella forma dell' 'auto-archiviazione'. La raccolta degli scritti, infatti, è, sì, organizzata in undici 'volumi', ma ciascuno di essi è, più che un vero e proprio 'libro', piuttosto un 'archivio': un assemblaggio di testi, che può essere, nel corso del tempo, modificato, incrementato, alleggerito, con una libertà e facilità di intervento improponibili per un 'libro' (anche in versione digitale).

I saggi sono 'archiviati' senza alcuna modifica (né nel testo né nelle note) rispetto alla loro versione originaria. Di ciascun saggio vengono indicati gli estremi bibliografici della prima pubblicazione. Ciascuno dei volumi (più esattamente, dei 'volumi-archivio') è corredato da un contrassegno DOI, che lo rende perfettamente individuato e inconfondibile.

Proprio perché i 'volumi-archivio' sono strutturalmente aperti e modificabili, sono gradite le proposte e i suggerimenti che i volenterosi 'utenti' vogliono proporre

per favorire la fruibilità della raccolta. Per quanto riguarda i suoi contenuti, invece, ho rinunciato a qualsiasi velleità di revisione e miglioramento: posso soltanto ripetere (con il famigerato procuratore romano) “quod scripsi, scripsi” e affidarmi all’indulgenza dei lettori.

# INDICE GENERALE

## *Vol. I*

**Scritti metastoriografici**

## *Vol. II*

**Storie di concetti: cittadinanza**

## *Vol. III*

**Storie di concetti: diritti**

## *Vol. IV*

**Storie di concetti: ordine, conflitti**

## *Vol. V*

**Storie di concetti: sovranità**

## *Vol. VI*

**Storie di concetti: Stato di diritto, Stato totalitario**

## *Vol. VII*

**Storie di concetti: popolo, nazione, rappresentanza**

## *Vol. VIII*

**La pena di morte**

## *Vol. IX*

**Diritto e interpretazione**

## *Vol. X*

**Secolarizzazione, storia della storiografia, diritto e arti**

## *Vol. XI*

**Ritratti**

## Volume V

Storie di concetti: sovranità



## Indice del volume

STATO .....	1
1. Cenni introduttivi: il 'tempo storico' dello Stato.....	1
2. La sovranità 'assoluta' .....	2
3. Lo sdoppiamento dell'ordine: la distinzione fra Stato e società .....	4
4. La ricomposizione dell'unità: fra rappresentanza e democrazia .....	6
5. Il fondamento di legittimità: nazione, popolo, potere costituente .....	8
6. I fini dello Stato e i diritti dei soggetti.....	10
7. I limiti della sovranità: lo Stato di diritto.....	12
8. Dallo Stato totalitario all'ordine giuridico europeo .....	15
IL 'MODELLO GIURIDICO DELLA SOVRANITÀ': CONSIDERAZIONI DI METODO E IPOTESI DI RICERCA .....	18
'IN ALTO E AL CENTRO': IMMAGINI DELL'ORDINE E DELLA SOVRANITÀ FRA MEDIOEVO ED ETÀ MODERNA.....	37
1. Cenni introduttivi.....	37
2. L'alto e il basso: l'immagine medievale della verticalità.....	39
3. Dall'alto in basso: modelli monistici nell'età moderna .....	45
4. Dal basso in alto (e viceversa): modelli dualistici nell'età moderna .....	51
5. In alto e al centro: la 'realtà' dell'ordine .....	56
6. L'esaurimento delle metafore: la crisi della rappresentazione moderna della sovranità .....	60
LA SOVRANITÀ NELLA CULTURA POLITICO-GIURIDICA MEDIEVALE: IMMAGINI E TEORIE ...	66
1. Esiste una 'sovranità medievale'? Qualche considerazione metodologica.....	66
2. Sovranità e regalità: alcune metafore ricorrenti.....	70
3. La <i>iurisdictio plenissima</i> dell'imperatore e la rappresentazione dell'ordine.....	75
4. L'uno e i molti: il <i>princeps</i> e le città.....	79

5. <i>Plenitudo potestatis e iurisdictio plenissima: il conflitto delle sovranità</i> .....	83
6. <i>La sovranità medievale fra potere e diritto</i> .....	88
LA REPUBBLICA DEGLI ANTICHI: LEGGERE I ‘CLASSICI’ NEGLI ANNI DELLA ‘RIVOLUZIONE AMERICANA’ .....	93
1. <i>«Che cosa è Ecuba per lui?»</i> .....	93
2. <i>I ‘classici’ fra i ‘classici’: lo studio degli antichi negli anni della rivoluzione</i> .....	97
3. <i>La repubblica degli antichi e dei moderni</i> .....	101
4. <i>Cenni conclusivi</i> .....	112
PRINCEPS IMAGO DEI? IL PROBLEMA DELLA SOVRANITÀ NELL’ORIZZONTE DELLA SECOLARIZZAZIONE.....	114
1. <i>Cenni introduttivi</i> .....	114
2. <i>Il ‘teorema della secolarizzazione’: la teologia politica di Schmitt</i> .....	115
3. <i>La fondazione della sovranità nella teologia politica schmittiana</i> .....	118
4. <i>Lo svuotamento della sovranità nella teoria giuridica kelseniana</i> .....	125
5. <i>La ri-sacralizzazione della politica: le religioni secolari secondo Voegelin</i> .....	131
6. <i>L’ordine fra metafora e concetto: una strategia contro ‘l’assolutismo della realtà’?</i> .....	137
«COSÌ LONTANO, COSÌ VICINO»: IL COMUNE MEDIEVALE E LA SUA ‘AUTONOMIA’ .....	142
1. <i>L’obiettivo e i limiti della ricerca</i> .....	142
2. <i>Il ‘grado zero’: l’‘autonomia’ della città nel lessico giuridico cinque-seicentesco</i> .	144
3. <i>Dall’antiquaria sei-settecentesca alle Antiquitates muratoriane: ‘autonomia’, ‘libertas’, ‘autocratia’</i> .....	149
4. <i>L’affiorare di un nuovo «Erwartungshorizont» nel secondo Settecento</i> .....	154
5. <i>La ‘libertà repubblicana’ della città: Adams e Sismondi</i> .....	160
6. <i>‘Autonomia-autogoverno’ e ‘autonomia-indipendenza’ nella prima metà dell’Ottocento</i> .....	166
7. <i>‘Autonomia-autogoverno’ e ‘autonomia-indipendenza’ fra Otto e Novecento</i> .....	179
8. <i>L’‘autonomia’ dei Comuni medievali nella storiografia giuridica fra Otto e Novecento</i> .....	192
9. <i>L’‘autonomia’ e l’‘autocefalia’ della città: il contributo di Max Weber</i> .....	200

10. Dall' 'autonomia' alla 'suità'? Strategie metalinguistiche dell'odierna storiografia fra vecchi e nuovi paradigmi .....	205
'OLTRE LO STATO': TEORIE 'PLURALISTICHE' DEL PRIMO NOVECENTO .....	220
1. Il 'gruppo sociale' e la rappresentazione dell'ordine: cenni preliminari .....	220
2. Fra individuo e Stato: il 'diritto sociale' di Georges Gurvitch .....	222
3. Una società senza Stato: la riscoperta del Medioevo fra Gierke e Maitland .....	225
4. La critica della sovranità e la tematizzazione dei gruppi sociali: il pluralismo inglese .....	227
5. La critica della sovranità e l'idea di 'istituzione': Duguit e Hauriou .....	231
6. Pluralismo e 'crisi dello Stato': Romano e Schmitt .....	237
7. Dalla teoria al progetto: immagini 'federalistiche' negli anni Trenta .....	242
IL 'PLURALISMO' POLITICO-GIURIDICO: UNA MAPPA STORICO-CONCETTUALE .....	249
1. Cenni introduttivi: 'pluralità' e 'pluralismo' .....	249
2. 'Pluralismo' vs. 'monismo': le prime avvisaglie .....	254
3. 'Pluralismo' vs. 'monismo': la messa a punto di una relazione antonimica .....	259
4. Un neologismo: il 'pluralismo' secondo Harold Laski .....	269
5. Il 'pluralismo' fra politica e diritto .....	272
6. Il 'pluralismo coloniale' .....	284
7. Il 'pluralismo' fra antropologia e sociologia giuridica. ....	298
8. Il 'pluralismo' e la storiografia .....	308
9. Cenni conclusivi .....	319
LO STATO SOCIALE COME PROBLEMA STORIOGRAFICO .....	324
1. Cenni introduttivi .....	324
2. Lo Stato sociale: il contributo della storia semantica .....	326
3. Lo Stato sociale: definizioni e tipologie. ....	329
4. Quale storia per lo Stato sociale? Un confronto fra tradizioni disciplinari .....	336
5. Quale teoria per lo Stato sociale? Un'analisi 'multilivello' .....	340
6. Lo Stato sociale come problema storiografico: alcuni punti critici. ....	346
7. Foucault: governamentalità e biopolitica. ....	351
8. Una storia dello Stato sociale 'senza' Stato? .....	364
9. Cenni conclusivi. ....	375

DEMOCRAZIA E BENI COMUNI .....	377
1. <i>Cenni introduttivi</i> .....	377
2. <i>'Comunanza' e democrazia: un rapporto problematico</i> .....	378
3. <i>Ripensare la democrazia?</i> .....	388
LO STATO FRA VIOLENZA E DIRITTO: UNA PARABOLA MODERNA .....	394
1. <i>Cenni introduttivi</i> .....	394
2. <i>L'aporia hobbesiana nel 'lungo Ottocento'</i> .....	394
3. <i>Il primo Novecento e l'assolutizzazione della violenza politica</i> .....	402
4. <i>L'aporia hobbesiana nel secondo Novecento</i> .....	407

# STATO

## 1. *Cenni introduttivi: il 'tempo storico' dello Stato*

‘Stato’ è un termine largamente impiegato tanto nella lingua comune quanto in numerose discipline specialistiche (dal sapere giuridico all’economia, dalla sociologia alla filosofia). Nell’impossibilità di dar conto dei molteplici usi del termine nei diversi ambiti del sapere, conviene introdurre, per delimitare il campo, una distinzione metodica di carattere generale: è possibile, infatti, impiegare il termine-concetto ‘Stato’ come uno *strumento* oppure come un *oggetto* di indagine. Nel primo caso, l’obiettivo è descrivere la forma politica di una determinata società e il termine ‘Stato’ vuol essere uno strumento funzionale a questo scopo: potremo parlare allora, ad esempio, dello Stato feudale o dello Stato assoluto, dello Stato francese o dello Stato italiano, oppure ancora (da un altro punto di vista) della crisi fiscale dello Stato o del rapporto fra Stato e mercato. Nel secondo caso, è proprio il concetto di Stato, la sua nozione storico-teorica, ad essere oggetto di analisi: si tratta allora di capire in che modo, e con quali caratteristiche, si è venuto determinando il termine-concetto Stato nell’ambito di quegli idiomi teorici che lo hanno posto al centro del loro campo teorico. È a questo secondo approccio che faremo riferimento.

Occorre tener presente questa distinzione per impostare una questione particolarmente tormentata: quale sia il ‘tempo storico’ dello Stato; se lo Stato sia una caratteristica propria di ogni società organizzata e sia corretto parlare di ‘Stato’ per la polis greca, l’impero romano, la città medievale, la monarchia assoluta e l’attuale repubblica italiana oppure se questo termine sia applicabile soltanto a una forma storicamente specifica di organizzazione politica.

Ora, la risposta a questo problema dipende dalla definizione previa di Stato che si intende utilizzare: se adottiamo una definizione generica, che faccia coincidere lo Stato con ogni forma di organizzazione o di ordine politico, potremo riferire il termine ‘Stato’ ai più diversi tipi di società; quanto più precisa è invece la definizione da cui muoviamo, tanto più delimitata è l’area cui possiamo applicarla. Quale che sia comunque la soluzione adottata, il problema in questione emerge all’interno di un approccio che impiega lo Stato come *strumento* della ricerca e non come suo *oggetto*.

Quando invece ci si interroghi sulla nozione storico-teorica dello ‘Stato’, il tempo storico dello Stato coincide con il processo di formazione e di affermazione del suo concetto.

---

P. Costa, *Stato*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica. V. Storie di concetti: sovranità*, 2024, [https://doi.org/10.69134/QFArchivio\\_24\\_06](https://doi.org/10.69134/QFArchivio_24_06), pp. 1-17.

Il termine 'Stato' ha una storia lessicale relativamente recente: è Machiavelli che nel *Principe* parla di «stati» (e «dominî») per riferirsi alla forma politica della società e solo gradualmente l'espressione 'Stato' si diffonde fino ad occupare il centro del discorso politico-giuridico ottocentesco. Nel lessico medievale erano altri i termini di riferimento: *civitas*, *respublica*, *regnum*, *imperium*. Per cogliere allora l'emersione storico-teorica del termine-concetto 'Stato' occorre capire le discontinuità da esso introdotte nei confronti della rappresentazione medievale e proto-moderna dell'ordine politico.

## 2. La sovranità 'assoluta'

Il discorso politico-giuridico medievale non ha un unico centro di gravitazione: nessun concetto svolge in esso una funzione paragonabile a quella dello Stato nella cultura ottocentesca, ma non per questo è indeterminata ed evanescente l'immagine di ordine da esso sviluppata.

L'immagine medievale dell'ordine politico è solidale con la visione di un cosmo gerarchicamente strutturato: come l'intero universo, anche la società umana è composta di ruoli diseguali, di poteri e obbedienze rigidamente stabiliti. L'unità dell'insieme si regge sulla disuguaglianza delle parti: la differenziazione sociale, politica e giuridica degli *status* dei soggetti e la loro disposizione gerarchica rendono possibile l'esistenza dell'ordine. L'ordine non dipende dalla volontà 'dispotica' del detentore del potere: è iscritto nella natura stessa degli esseri e riposa sulla loro 'oggettiva' differenziazione. È l'intera società umana che si dispone in una rete di supremazie e di obbedienze: l'ordine politico e l'ordine sociale sono due facce della stessa medaglia.

È in questo orizzonte che si colloca la complicata fenomenologia politica medievale: una pluralità di centri di potere (*civitates* e *regna*) sostanzialmente autonomi e tuttavia idealmente ricondotti all'unità di un ordine che trova nell'*imperator* il suo vertice simbolico, la sua condizione di legittimità.

Fra le varie entità politiche la *civitas* viene a godere di un particolare primato: la città (una città che nel basso medioevo sta conoscendo una stagione di straordinaria vitalità politica, economica e culturale) appare ai lettori medievali di Cicerone e di Aristotele come la forma primaria della convivenza. La dimensione umana è naturalmente politica, come voleva Aristotele; e la città, se riproduce al suo interno la differenziazione degli *status* e la logica del comando e dell'obbedienza, si regge anche sul senso di appartenenza e sull'impegno civico dei suoi membri.

È nel lento distacco da questa comune matrice che prende forma una nuova immagine di sovranità. Ne è tradizionalmente considerato un precoce esponente Bodin, la cui riflessione si sviluppa sullo sfondo di una monarchia francese già impegnata a rafforzare la sua forza centripeta.

È la sovranità del monarca, il suo potere originario e perpetuo, il perno dell'ordine. Certo, l'idea di un potere supremo non è inedita: Bodin la raccoglie da una tradizione giuridica medievale che, lavorando sul *Corpus Iuris*, aveva attribuito all'imperatore la *iurisdictio plenissima* (mentre ancora più incisivamente i giuristi 'curialisti' avevano teorizzato la *plenitudo potestatis* del pontefice). Per il giurista medievale però l'imperatore è soltanto il vertice simbolico di un ordine universale sostanzialmente autosufficiente.

Nei confronti della tradizione medievale, Bodin introduce notevoli differenze: in primo luogo, egli 'territorializza' la sovranità attribuendola al monarca; in secondo luogo, ne accentua il ruolo presentandola come l'anima, il sostegno imprescindibile, dell'ordine; in terzo luogo, la assume come il primario punto di riferimento per i sudditi: il cittadino per Bodin non è più il membro di una città, bensì è il suddito del sovrano. La sovranità, il rapporto di dominio-obbedienza, lo scambio fra protezione e soggezione, e non più l'appartenenza e l'impegno per la comunità, intervengono ora a definire il rapporto politico fondamentale.

Certo, siamo di fronte solo a un primo stadio del processo di formazione della sovranità 'moderna', e non già alla sua improvvisa e completa emersione. Appartengono infatti ancora al discorso bodiniano due elementi destinati ad esser spazzati via in futuro: l'esistenza di limiti al potere del sovrano (il diritto divino e naturale, quindi il rispetto dei patti conclusi con i sudditi; le *lois fondamentales*); l'idea di un ordine da sempre esistente, iscritto nella struttura stessa della realtà.

Una più forte discontinuità nei confronti della tradizione è introdotta dall'avvento di un nuovo paradigma: il giusnaturalismo, soprattutto nella declinazione offertane da Hobbes.

Cadono con il giusnaturalismo hobbesiano i principali capisaldi della tradizione: l'ordine non è iscritto nella natura della convivenza umana; lungi dall'essere spontaneamente ordinati, gli individui sono i detentori di un potere che non trova in se stesso limiti o freni e si traduce in un conflitto distruttivo. Naturale dunque è il disordine, naturale è il conflitto, mentre l'ordine deve essere costruito, inventato, deciso, entro un orizzonte ormai lontano dalla medievale *societas christiana* e segnato dalla svolta epocale della secolarizzazione (v. SECOLARIZZAZIONE). Lungi dall'essere il culmine di un ordine esistente, il sovrano è l'indispensabile tramite di un ordine artificiale; e può esserlo solo a patto di concentrare in sé i poteri di tutti i soggetti. All'assolutezza del potere di ciascun soggetto nello stato di natura deve corrispondere l'assolutezza del potere del sovrano nella società civile.

Viene così formulato un teorema caratteristico della visione moderna della sovranità: la sua costitutiva illimitatezza e la sua qualitativa distanza dai sudditi. Solo un potere cui niente possa resistere è sovrano: se qualcosa potesse contrastarlo, scoppierebbe di nuovo quel conflitto per impedire il quale la sovranità è stata inventata. Non si dà ordine senza l'istanza unificante di una sovranità irresistibile.

La sovranità assoluta è però anche una sovranità funzionale: destinata a rendere possibile la sicurezza di un soggetto minacciato dal conflitto (quel conflitto che per Hobbes e i suoi contemporanei coincideva con la drammatica esperienza delle guerre di religione). Il soggetto è il destinatario immediato dell'azione del sovrano, che cancella ogni diaframma che pretenda di frapporsi fra i due poli esclusivi del rapporto politico.

La sovranità trova nella legge la sua primaria espressione. La legge è l'espressione della volontà sovrana e la misura del giusto e dell'ingiusto: è la sovrana volontà legiferante la condizione necessaria e sufficiente dell'ordine.

Come è forte la cesura di Hobbes nei confronti della tradizione medievale, così è durevole il suo lascito alla visione moderna della sovranità, anche se mutano profondamente i contesti e i modelli ideologico-politici.

Si pensi a Rousseau. L'autore del *Contratto sociale* (in una prospettiva in qualche modo speculare rispetto a Hobbes) fa coincidere il sovrano con la totalità dei cittadini; non per questo però l'«io comune» ha un potere meno assoluto del *Leviathan*; né meno 'assoluto' è il potere di cui dispone, per Sieyès (e in genere per i protagonisti della rivoluzione francese), la nazione sovrana. Ed è ancora intorno al teorema hobbesiano – secondo il quale la sovranità statale non può che essere assoluta, pena la sua dissoluzione – che nell'Europa continentale i giuristi tardo-ottocenteschi (da Gerber a Jellinek, a Orlando, a Carré de Malberg) verranno elaborando la loro teoria dello Stato.

Certo, emergerà anche (e si affermerà nel corso dell'Ottocento) l'esigenza di porre limiti al sovrano in nome dei soggetti e dei loro diritti; ma questa esigenza non tanto darà luogo all'eliminazione in radice del 'dogma' della sovranità 'assoluta' quanto stimolerà (come vedremo) la messa a punto di meri correttivi interni.

### 3. *Lo sdoppiamento dell'ordine: la distinzione fra Stato e società*

L'idea di un sovrano dotato di un potere 'assoluto', qualitativamente distinto dai sudditi e al contempo in rapporto diretto con essi, è un tratto che caratterizza la visione del potere politico a partire da Hobbes. Un ulteriore elemento di novità è offerto dal graduale introdursi di una visione dualistica dell'ordine complessivo.



Ancora per Bodin l'ordine è unitario: è una piramide composta di molteplici gradini culminanti nel sovrano. Hobbes rompe con l'idea antica di un ordine iscritto nella natura della convivenza, ma continua a pensare l'ordine in termini 'monistici': è l'ordine del sovrano, l'ordine politico, l'unico ordine pensabile, mentre i soggetti, abbandonati a loro stessi, sono solo portatori di un incontrollabile conflitto.

Da questo punto di vista, un'importante soglia di discontinuità è introdotta da Locke. Per Locke l'auto-conservazione dell'individuo in stato di natura non si converte necessariamente nella distruzione dell'altro. Capace di un razionale e lungimirante autocontrollo, il soggetto deve e può soddisfare i suoi bisogni nella forma della proprietà; ed è appunto la libertà-proprietà la regola che già in stato di natura permette la convivenza ordinata dei soggetti. L'ordine complessivo si sdoppia dunque in due livelli o momenti distinti: un momento pre-politico, dove i soggetti, grazie al rispetto della libertà-proprietà, danno luogo ad una forma non conflittuale di convivenza, e il momento politico, dove il sovrano, su mandato dei soggetti, rispetta e rafforza le regole fondamentali dell'ordine pre-politico.

Certo, Locke si muove ancora nell'alveo della giusnaturalistica distinzione fra stato di natura e società civile: una distinzione che esprime il carattere fondante di un assetto attraverso la metafora della sua 'priorità' cronologica. Ben presto però, nell'Inghilterra e nella Scozia post-lockiane, il paradigma giusnaturalistico perderà molto del suo smalto e si moltiplicheranno approcci diversi ma confluenti nel dar conto delle regole costitutive della dinamica intersoggettiva. Da Mandeville a Hutcheson, da Hume a Smith e a Ferguson, si sviluppa una sofisticata rappresentazione di una società che trova negli interessi e nelle passioni dei suoi membri le forze capaci di stabilizzarla e di farla funzionare secondo regole indipendenti dalla volontà legiferante del sovrano; che resta indispensabile, ma interviene come strumento di rafforzamento coattivo di una dinamica sociale che trova in se stessa le proprie condizioni di possibilità. Si delinea dunque una rappresentazione dualistica dell'ordine complessivo. L'ordine si articola in due sottosistemi distinti ma connessi: la società e lo Stato.

Una siffatta visione dell'ordine non resta appannaggio di uno specifico indirizzo dottrinale, ma tende a riproporsi in forme diverse, ma convergenti, in numerosi idiomi teorici, sia di là che di qua dalla Manica già prima della rivoluzione francese (si pensi, ad esempio, alla fisiocrazia), per divenire infine uno schema obbligato della cultura politico-giuridica ottocentesca: valgano a riprova gli esempi di Hegel e di Marx; di Hegel, che fa della società civile un momento determinante del processo dialettico culminante nello Stato; di Marx che, se critica Hegel per avere capovolto il rapporto 'reale' fra Stato e società civile, gli riconosce il merito di aver colto, nella distinzione fra Stato e società civile, il contrassegno della

modernità. Converrà semmai notare un singolare slittamento semantico: la sfera extra-statuale (adombrata dal giusnaturalistico ‘stato di natura’) viene denominata impiegando quel termine di ‘società civile’ che nel lessico giusnaturalistico contrassegnava il momento della sovranità.

Di contro all’unitarietà della rappresentazione medievale e proto-moderna dell’ordine socio-politico, la visione moderna dello Stato include, come proprio polo dialettico, la tematizzazione di un ‘luogo’, la società, contraddistinto dal dispiegarsi di un’interazione sociale ed economica relativamente indipendente dalla sfera del politico.

#### 4. *La ricomposizione dell’unità: fra rappresentanza e democrazia*

La distinzione fra Stato e società introduce una visione ‘dualistica’ dell’ordine complessivo, in contrasto con la visione medievale. La cultura politico-giuridica pre-moderna aveva conosciuto però un’altra ‘dualità’: la dualità fra il monarca e l’organizzazione cetuale e corporatista del ‘popolo’. Il popolo era concepito non già come una somma di soggetti irrelati, ma come una totalità ordinata e organizzata, rappresentata dai suoi *meliores* di fronte al sovrano.

Ancora una volta, è Hobbes a introdurre una forte discontinuità facendo della rappresentanza una dimensione costitutiva della sovranità. Per Hobbes non si dà un popolo ‘prima’ del sovrano; è il sovrano che, creato dai soggetti, agisce al loro posto, li ‘rappresenta’ e così facendo li riconduce all’unità della *respublica*. Prima del sovrano esiste una apolitica molteplicità di soggetti ed è grazie al meccanismo della ‘sovranità rappresentativa’ che i molti vengono a formare un’unità.

È il sovrano che, in quanto rappresentativo, esprime la volontà dei soggetti. Emerge, nel nesso fra sovranità, rappresentanza e decisione politica, un tratto caratteristico della statualità moderna.

Certo, il quadro apparirà diverso con l’avvento, prima in Inghilterra e poi nel resto d’Europa, nel corso dell’Ottocento, del ‘parlamentarismo’. Si tratta di una svolta che incide a fondo sui meccanismi di legittimazione della sovranità: una legittimazione fondata sul consenso dei soggetti, espresso attraverso il meccanismo del suffragio. In questa cornice, la rappresentanza si presenta come il collegamento naturale fra i sudditi e il sovrano: è un’assemblea elettiva, un’assemblea di rappresentanti, a formulare la volontà sovrana.

In realtà, la vocazione monistica della sovranità moderna non scompare in presenza del meccanismo rappresentativo. È infatti un ‘dogma’ del parlamentarismo ottocentesco il divieto del ‘mandato imperativo’, il principio che i rappresentanti non sono la cassa di

risonanza delle volontà dei cittadini, ma possono tranquillamente prescindere, dal momento che incarnano ed esprimono la volontà nazionale.

Se dunque la rappresentanza, nella cornice del parlamentarismo ottocentesco, in prima istanza mette in scena una dualità (i soggetti e il sovrano), in seconda istanza la riassorbe facendo del sovrano l'unica espressione 'rappresentativa' della volontà dei soggetti. Questo assunto assume un'esemplare evidenza nella giuspubblicistica tardo-ottocentesca, che rifiuta la rappresentanza come 'ponte' fra il sovrano e i soggetti e la intende come una semplice articolazione interna dello Stato, un aspetto della sua organizzazione.

Facendo leva sul nesso rappresentanza-sovrano è dunque possibile insistere sull'unità, piuttosto che sulla dualità, dell'ordine politico. Al rifiuto del 'dualismo' si può pervenire però entro una prospettiva perfettamente speculare: attaccando la rappresentanza in nome di un nesso immediato fra i soggetti e il sovrano.

L'unità dell'ordine politico, che Hobbes aveva affidato alla valenza rappresentativa di un sovrano distinto dai consociati, esige per Rousseau il rifiuto del meccanismo rappresentativo e la coincidenza fra i soggetti e il sovrano. La rappresentanza, nella misura in cui spoglia i cittadini del loro diritto-dovere di partecipare alla vita della *respublica*, non è la forma moderna della libertà, ma è la perpetuazione di un'antica servitù. La libertà dipende al contrario dal superamento del 'dualismo' rappresentativo e dalla riconduzione della sovranità ai soggetti.

È in questa prospettiva che il giovane Marx critica, in nome della democrazia, la scissione (caratteristicamente moderna) fra Stato e società: occorre fare del popolo il soggetto reale della politica, cancellarne la 'trascendenza', la 'religiosa' separatezza, e vedere nella democrazia «l'enigma risolto di tutte le costituzioni». La democrazia è appunto la fine della scissione, la riappropriazione della politica da parte del *dèmos*. Ancora molti anni più tardi, Marx saluterà nella Comune parigina il tentativo di annullare la separazione (consacrata dai meccanismi rappresentativi) fra politica e società.

Certo, è solo nella prospettiva 'finale' della società senza classi che l'estinzione dello Stato (o piuttosto il superamento della scissione fra azione sociale e azione politica) deve essere collocata. È a questa ipotesi che Lenin fa ancora riferimento in *Stato e rivoluzione*. L'attacco leniniano alla rappresentanza avrà tuttavia un esito assai diverso: non già l'indebolimento dello Stato, ma un'inedita saldatura fra partito e Stato, in nome dell'opposizione fra democrazia borghese (formalistica, elettorale) e democrazia sostanziale; una democrazia che non ha che fare con il rispetto delle regole e dei voti, ma coincide con il legame 'oggettivo' fra il partito bolscevico e il proletariato come classe storicamente 'progressiva'.

Non è peraltro solo nel modello sovietico che il partito politico viene ad assumere nel primo Novecento un ruolo nuovo e incisivo, in conseguenza della sua trasformazione da 'partito di élite' a 'partito di massa'. È nella Germania del primo dopoguerra che emerge (con Schmitt e Leibholz) il senso di una radicale incompatibilità fra i partiti di massa e i principi della rappresentanza parlamentaristica. Questa, infatti, si regge sull'indipendenza dei rappresentanti, chiamati non già a farsi specchio della volontà dei singoli cittadini, ma a esprimere liberamente l'interesse nazionale. Sono però ormai i partiti i protagonisti della vita politica, mentre il parlamento diviene la cassa di risonanza delle loro decisioni. Non è dunque la sovranità 'rappresentativa' come tale a rendere possibile l'unità dell'ordine politico; è piuttosto una nuova forma socio-politica, la 'forma-partito', a proporsi come momento di sutura fra livelli diversi dell'ordine complessivo.

##### *5. Il fondamento di legittimità: nazione, popolo, potere costituente*

Per la cultura politico-giuridica medievale, il sovrano, i corpi, i ceti, i soggetti erano parti diverse di un'unità gerarchicamente strutturata, legittima in quanto iscritta nell'ordine stesso del creato. È con il dramma delle guerre di religione e con la diffusione del paradigma giusnaturalistico che l'ordine cessa di essere un dato per divenire un problema: un problema la cui soluzione richiede il protagonismo dei soggetti. Sono i soggetti che 'inventano' il sovrano e a questo scopo si accordano 'contrattualmente'. Il 'contratto sociale' è la figura retorica con la quale i giusnaturalisti introducono una nuova immagine di sovranità (una sovranità artificiale e funzionale ai bisogni dei soggetti) e reclamano un nuovo fondamento di legittimità: il consenso.

Certo, la trattatistica giusnaturalistica si muove spesso in un'atmosfera rarefatta, dalla quale non scaturiscono immediatamente rilevanti conseguenze costituzionali. Le conseguenze non tarderanno comunque ad emergere, nelle rivoluzioni (sia francese che americana) del tardo Settecento.

Si pensi alla Francia e a Sieyès. Sieyès utilizza ancora un frasario contrattualistico, ma lo sposta, per così dire, dal cielo alla terra, dall'originario stato di natura al conflitto politico-costituzionale divampato nella Francia del 1789. È il contratto, per Sieyès, il fondamento dell'ordine politico; ma i soggetti chiamati a siglarlo sono i francesi del suo tempo: quei francesi che, in quanto membri del Terzo Stato, giuridicamente eguali fra loro, non 'privilegiati', compongono la nuova e autentica nazione; ed è questa nazione il nuovo ente collettivo cui imputare il processo rivoluzionario e l'ordine che da esso scaturirà. Il punto di avvio è dato dalla volontà 'contrattuale' dei soggetti; questi però vengono a comporre

quell'ente collettivo – la nazione – che è l'unico possibile detentore di una sovranità legittima perché fondata sul consenso; e la nazione a sua volta si esprime in un'assemblea rappresentativa chiamata a realizzare l'ordine nuovo esercitando un vero e proprio potere costituente.

Si delinea con chiarezza in questo frangente rivoluzionario un nesso fra nazione e sovranità destinato a ottenere sempre nuove conferme. La nazione però, se nel corso dell'Ottocento e del Novecento continua a proporsi come l'indispensabile simbolo di legittimazione dell'ordine politico, diviene anche oggetto di interpretazioni profondamente diverse o addirittura incompatibili fra loro.

È soprattutto in Germania che si forma una visione della nazione, del popolo (del *Volk*), che prende esplicitamente le distanze dai modelli imputati (con semplificazione polemica) all'illuminismo e alla rivoluzione francese.

In questa prospettiva, la nazione non è riconducibile ad una somma di atti di volontà: la matrice contrattualistica del 'modello francese' deve essere respinta come un astratto, metafisico retaggio giusnaturalistico; ogni popolo è una complessa unità etico-spirituale che si forma nella storia e dalla storia trae le sue inconfondibili caratteristiche. La nazione non riposa sulla volontà dei soggetti, ma si forma spontaneamente, in un lungo processo storico; e i soggetti, lungi dall'imporre con la loro volontà una determinata forma alla nazione cui appartengono, traggono piuttosto da essa la loro più profonda identità. Ed è dal *Volk* che emerge, ad un determinato stadio del suo sviluppo storico-spirituale, lo Stato: che non è una macchina inventata ad uso e consumo dei soggetti, ma è un organismo vivente, l'espressione storicamente necessaria e visibile della nazione.

Resta fermo, comunque, anche nell'ambito del paradigma organicistico e storicistico, un nesso strettissimo e determinante fra la nazione e lo Stato: è la nazione il terreno storico-spirituale nel quale lo Stato affonda le sue radici.

Pur nella diversità delle rappresentazioni, dunque, la nazione continua a offrirsi come il principale simbolo di legittimazione dello Stato. Cambiano semmai le strategie retoriche da esso ispirate, a seconda che la nazione venga assunta come catalizzatore di un processo di *State-building* (come avviene in Germania e in Italia, entrambe impegnate nella fondazione di un nuovo Stato) oppure come strumento di integrazione dei soggetti entro uno Stato già solidamente costituito (come, ad esempio, in Francia o in Inghilterra).

Non è infine priva di conseguenze la diffidenza nei confronti di una declinazione 'volontaristica' dell'idea di nazione: una diffidenza che, tipica dei modelli storicistico-organicistici, finisce per essere condivisa, nel corso dell'Ottocento, anche da orientamenti di diversa ispirazione. È infatti abbastanza diffusa nell'Ottocento una presa di distanza da quella

forma di potere originario (vorremmo dire da quel 'grado zero' del potere) che oggi chiamiamo potere costituente e che Sieyès aveva messo a fuoco applicando *ad hoc* il frasario contrattualistico. Non si tratta di una diffidenza meramente 'dottrinarica': agiscono sullo sfondo lo spettro del 'giacobinismo', il timore delle maggioranze 'dispotiche' (quello stesso timore che generava resistenze nei confronti del suffragio universale), la percezione delle potenzialità 'eversive' del potere costituente.

Occorrerà aspettare il primo dopoguerra (in Germania) e soprattutto il secondo dopoguerra (quando la crisi irreversibile dell'ordine esistente impone un ricominciamento radicale) perché il potere costituente possa apparire di nuovo un indispensabile momento di fondazione e di legittimazione dell'ordine politico.

### 6. *I fini dello Stato e i diritti dei soggetti*

Quando, con le guerre di religione, l'ordine appare il problema decisivo, la soluzione più nuova e radicale sembra offerta dalla sovranità 'inventata', dalla sovranità 'rappresentativa' e assoluta teorizzata da Hobbes. È l'ordine, un ordine altrimenti impossibile, il fine esclusivo del sovrano. Il monopolio della forza fisica legittima (per usare le espressioni della famosa definizione weberiana) trae senso da una destinazione funzionale: l'instaurazione dell'ordine, che però a sua volta è reclamato per garantire la sicurezza dei soggetti. I soggetti emergono (per così dire) due volte nella visione hobbesiana della sovranità: nel momento della sua genesi come nella determinazione dei suoi fini.

Non meno preoccupata della sorte degli individui è la concezione lockiana della sovranità: cambia però la visione del soggetto e, con essa, la determinazione dei fini della sovranità. Non basta più mettere il soggetto al riparo dal conflitto. L'azione e l'interazione degli individui ruotano intorno all'endiadi 'libertà-proprietà' e il sovrano agisce legittimamente (rende onore al mandato che lo ha istituito) in quanto tutela e rafforza la libertà-proprietà dei cittadini.

Si delinea in Locke un modello destinato ad una lunga fortuna (pur con numerosissime varianti e con diverse fondazioni). Nel Settecento inglese e francese, nelle rivoluzioni di fine secolo e poi ancora in molteplici tradizioni culturali ottocentesche si diffonde quella visione 'dualistica' dell'ordine complessivo cui già accennavamo: se la società ruota intorno alla libertà e alla proprietà dei soggetti, il fine principale dello Stato coincide con la preservazione dei diritti individuali, mentre la sua forza coattiva si dispiegherà per impedire la violazione di quelle 'regole del gioco' (la libertà e la proprietà) da cui dipende il funzionamento della società.

Il fine dello Stato coincide, in questa prospettiva, con il limite del suo potere: l'autodeterminazione dell'individuo (si pensi a Kant e a Humboldt) è, al contempo, il primario oggetto della tutela dello Stato e l'insuperabile vincolo per la sua azione. Quando poi si accentui ulteriormente il carattere funzionale dello Stato (come farà Spencer), si può giungere a ipotizzare che l'intervento coattivo dello Stato decresca (o addirittura si estingua) quanto più avanzato è lo sviluppo industriale e quanto più razionali sono di conseguenza le scelte individuali.

Che il fine dello Stato coincida con la tutela della libertà-proprietà o con la massimizzazione dell'utile individuale è però un assunto fortemente controverso. Basta muovere da una diversa antropologia e da una diversa filosofia morale per attribuire allo Stato un ruolo più ampio e incisivo. Se, ad esempio, il fine dell'individuo e della collettività è la 'perfezione' (come sostiene Wolff e come ripeteranno i suoi numerosi allievi), non soltanto il singolo ma anche il sovrano saranno tenuti ad agire 'positivamente', a intervenire attivamente in vista di questo obiettivo (ed è proprio contro la tradizione dell' 'assolutismo illuminato', contro la pretesa di determinare autoritativamente la 'felicità' individuale e collettiva, che Kant e Humboldt invocheranno l'autonomia del soggetto).

È però possibile ridurre lo Stato al rango di un (sia pur robusto) custode dei diritti individuali? È possibile – per lo storicismo e per l'organicismo prevalenti nella cultura tedesca dell'Ottocento – solo a patto di fraintendere la natura stessa dello Stato; solo a patto di incorrere nei vizi (rimproverati alla tradizione illuministica) del contrattualismo, del meccanicismo, dell'utilitarismo.

Per Savigny come per Müller, per Fichte come per Hegel, pur nella diversità delle rispettive scelte filosofiche e politiche, lo Stato non è uno strumento, non è una macchina: è una realtà solidale con l'identità profonda del soggetto. Per Müller lo Stato non è un'istituzione artificiale, ma è una totalità vivente, la forma stessa della vita umana. Per Hegel lo Stato è il culmine del processo storico-sociale, il luogo di invero della libertà, la «realtà dell'idea etica».

Lo Stato, in questa prospettiva, include la libertà-proprietà, ma va molto oltre di essa e si presenta come il luogo di realizzazione dell'identità individuale. I suoi fini investono quindi l'intera società. Lo Stato, afferma il giurista Ahrens, non nasce da una 'decisione', ma promana dalla vita stessa del popolo; il suo fine è fornire all'essere umano le condizioni del suo sviluppo integrale, prendersi cura di tutto ciò che è umano e concorrere attivamente allo sviluppo della civiltà.

Che lo Stato debba andare oltre la tutela della libertà-proprietà dei soggetti è peraltro un'esigenza che, nel corso dell'Ottocento, emerge sospinta da urgenze tutt'altro che

‘dottrinarie’. A porre il problema dei fini dello Stato interviene infatti la ‘questione sociale’ provocata dalla rivoluzione industriale: una rivoluzione che non solo mutava profondamente il modo di produrre e di vivere, ma dava anche al conflitto un’inedita rilevanza.

Occorreva quindi ripensare i compiti dello Stato alla luce della nuova situazione. E se non mancavano le conferme di una visione che identificava i fini dello Stato con la tutela della libertà-proprietà e con la mera repressione di ogni ‘turbativa’ dell’ordine pubblico, si diffondeva anche la convinzione che lo Stato fosse chiamato a svolgere un ruolo più ampio e incisivo: ponendosi come mediatore del conflitto, sostenendo con l’azione amministrativa i soggetti ‘deboli’, agendo insomma come un potente fattore di integrazione sociale. In questa prospettiva, governare il conflitto e integrare le *classes dangereuses* appare il prioritario obiettivo dello Stato. Emerge insomma, nelle ultime decadi dell’Ottocento, una visione che sta alla base di quello Stato che sarà detto, nel Novecento, ‘sociale’.

Il conflitto ‘interno’ (e quindi l’importanza dell’intervento economico-sociale dello Stato) non è però l’unica emergenza messa a fuoco a fine secolo. Si delinea, in alcuni settori del discorso pubblico, una diversa preoccupazione, che fa leva sul conflitto internazionale e ripensa lo Stato come un organismo chiamato ad affermare la sua volontà di potenza e la sua capacità espansionistica. Si rafforza allora, in questa prospettiva, un tema, peraltro già presente nella tradizione (e segnatamente in Hegel): il nesso costitutivo fra lo Stato e la guerra. L’idea del carattere ‘assoluto’ della sovranità – un profilo caratteristico della modernità – si traduce allora nell’attribuzione allo Stato di un’incontenibile vocazione all’espansione e alla guerra: la natura e il fine dello Stato si riassumono in una vocazione ‘imperiale’ rispetto alla quale le rivendicazioni economico-sociali e l’attenzione ai diritti dei soggetti devono essere messi a tacere come espressione di un edonismo e di un individualismo incuranti degli interessi superiori della nazione.

### 7. I limiti della sovranità: lo Stato di diritto

È storicamente ricorrente l’esigenza di sottoporre il potere a regole che ne limitino e ne disciplinino l’esercizio. Si tratta di un’esigenza antica, che si è tradotta in forme diverse e difficilmente confrontabili, corrispondenti ai diversi modi nei quali il potere è stato organizzato e teorizzato nei vari contesti storici.

È comunque solo con la modernità che la sovranità si dispiega in tutta la sua ‘assolutezza’. Come già accennato, ancora Bodin (e in generale la cultura *ancien régime*) pone numerosi vincoli al sovrano, consapevole che il monarca deve fare i conti con gli *iura et privilegia* di



centri di potere ancora largamente autonomi, deve misurarsi insomma con un ordine ‘già dato’ e indisponibile di cui esso è solo il culmine.

La rottura con l’antico regime coincide appunto con la teorizzazione di una sovranità idealmente illimitata. È a questa sovranità che guarda Sieyès quando assume la nazione come il fondamento del processo costituente innescato dalla rivoluzione: la nazione sovrana, per Sieyès (come il sovrano per Rousseau) è tutto quello che può e deve essere per il solo fatto di esistere. Nessun vincolo, nessun ordine preesistente può essere opposto alla sua volontà costituente e legiferante.

L’onnipotenza della nazione sovrana è uno dei simboli costitutivi della rivoluzione francese. Certo, non meno importanti sono i diritti individuali, la libertà e la proprietà, assunti come la pietra angolare del nuovo ordine. È prevalente però nei dibattiti rivoluzionari (nonostante le premonizioni di Sieyès e di Condorcet) un atteggiamento ottimistico nei confronti della sovranità: è condivisa la convinzione (già tipicamente rousseauviana) che il sovrano (in quanto espressione della nazione degli eguali) agisca necessariamente per il bene del corpo politico ed esista quindi una sorta di armonia prestabilita fra sovranità e diritti, fra nazione e individui.

La fine dell’illusione è provocata dal terrore giacobino. È la drammatica esperienza della forza terribile e pervasiva del potere a far sì che il primo liberalismo (si pensi a Constant) tematizzi la tensione fra l’individuo e il sovrano e ponga all’ordine del giorno il problema dei limiti del potere: il sovrano ha dimostrato di essere esposto alla ricorrente tentazione del dispotismo; bisogna allora far leva sui diritti assoluti del soggetto e porre vincoli all’esercizio arbitrario del potere; occorre un potere *sub lege*, controllato in ultima istanza dal supremo tribunale dell’opinione pubblica.

Per tutelare i diritti, la libertà e la proprietà (quei diritti che appaiono alla maggioranza dell’opinione pubblica ottocentesca il perno dell’ordine e della civiltà) occorre limitare lo Stato; e tuttavia quest’ultimo appare il titolare di un potere per definizione sottratto al limite. È questa l’aporia che la giuspubblicistica del secondo Ottocento tenta di affrontare. L’assioma condiviso continua ad essere l’idea della costitutiva assolutezza del potere statale e il problema è appunto come fondare i diritti individuali, una volta rifiutata l’idea (giusnaturalistica) del loro nesso originario e ‘naturale’ con l’individuo.

La soluzione più articolata, proposta dal giurista Jellinek a fine Ottocento, riposa su due argomenti principali: in primo luogo lo Stato, proprio perché è onnipotente, può decidere liberamente di limitare il suo potere e di instaurare con i soggetti veri e propri rapporti giuridici, nei quali entrambe le parti del rapporto (lo Stato e i soggetti) siano egualmente sottoposti al diritto; lo Stato peraltro (e questo è il secondo punto) è onnipotente in quanto

sintesi e totalità di poteri; la sua attività però si esplica attraverso l'esercizio di specifiche funzioni (quali l'amministrazione e la giurisdizione) e queste possono essere sottoposte alle norme che lo Stato decida di emanare.

Si afferma dunque una teoria che mantiene il dogma dell'onnipotenza dello Stato, ma dimostra anche la possibilità di concepire lo Stato come 'Stato di diritto': come uno Stato cioè che sottopone se stesso (o più esattamente un suo organo, quale l'amministrazione) alla supremazia della legge.

Certo, il fondamento ultimo dei diritti è pur sempre lo Stato e niente, quindi, impedisce che esso decida di interrompere discrezionalmente quella 'autolimitazione' dalla quale dipende la sottoposizione di se stesso (o di un suo organo) al diritto. Allo stesso modo, proprio perché lo Stato è per sua natura onnipotente, il limite da esso stesso introdotto riguarda essenzialmente un organo – l'amministrazione – la cui attività è per definizione 'esecutiva' della volontà dello Stato; una volontà che si vuole primariamente consegnata alla forma della legge. In questa prospettiva appare allora assoggettabile a regole l'attività amministrativa, mentre il potere legislativo, assunto (per antica tradizione) come l'incarnazione stessa della sovranità, continua ad essere sottratto a qualsiasi vincolo giuridico.

Una svolta rispetto alla teoria ottocentesca dello Stato di diritto è impressa da Hans Kelsen negli anni Venti del Novecento. Per il fondatore della Scuola di Vienna, è infondata l'aporia con la quale si misura la tradizionale dottrina giuridica, costretta a destreggiarsi fra l'onnipotenza dello Stato e i diritti dei soggetti. L'aporia nasce da un equivoco epistemologico: dal considerare lo Stato come un *ens realissimum*, come persona, come un centro di volontà storicamente operante. Lo Stato è semplicemente, per Kelsen, un sistema di norme: non si dà allora una distinzione decisiva fra persone fisiche, persone giuridiche o organi statuali, essendo tutti egualmente destinatari di obblighi imposti loro dalle norme dell'ordinamento.

L'ordinamento non è però una somma indifferenziata di norme generali, ma è una *Stufenbau*, un edificio a gradini, dove la 'norma individuale', la sentenza, è applicazione di una norma superiore, la legge, e questa, a sua volta, rinvia ad un livello superiore, la costituzione. È possibile allora controllare, attraverso un apposito organo giurisdizionale, non solo la rispondenza della sentenza (o dell'atto amministrativo) alla legge, ma anche la congruità della legge con la norma costituzionale. Cade la difficoltà (propria della tradizione ottocentesca) di sottoporre l'attività legislativa a limiti e a controlli giuridici e si delinea l'ipotesi di uno 'Stato di diritto costituzionale': uno Stato dove tanto l'attività amministrativa quanto l'operato del legislatore siano sottoposti a vincoli controllabili da appositi organi giurisdizionali.

### 8. *Dallo Stato totalitario all'ordine giuridico europeo*

Lo Stato di diritto costituzionale teorizzato da Kelsen era destinato ad avere importanti riscontri istituzionali soltanto nel secondo dopoguerra. Negli anni Venti e Trenta, al contrario, si affermano in diversi paesi europei ideologie che oppongono allo Stato di diritto (e all'esigenza di porre limiti al sovrano in nome dei diritti dei soggetti) la visione di un potere illimitato e pervasivo.

È ancora un problema aperto la possibilità di ricondurre esperienze storiche specifiche (quali il fascismo, il nazionalsocialismo e il bolscevismo) a un 'tipo ideale' unitario: il 'totalitarismo'. È però indubbio che emerge un'idea di Stato (segnatamente nel fascismo e nel nazionalsocialismo) che fa esplicitamente leva sulla sua vocazione 'totalitaria'.

Abbiamo già accennato alla contrapposizione leniniana fra democrazia 'sostanziale' e democrazia 'formale', al rifiuto della rappresentanza borghese in nome di un partito che rappresenta 'oggettivamente' la classe storicamente trainante, il proletariato, si impadronisce dello Stato e lo usa come strumento di costruzione della nuova società socialista. In questa prospettiva lo Stato diviene una macchina burocratica al servizio di un potere che, per un verso, mira ad una capillare manipolazione dei soggetti e, per un altro verso, trasforma l'avversario politico in nemico e ne organizza l'eliminazione.

Nettamente diversi appaiono i presupposti della visione 'totalitaria' dello Stato elaborata dal fascismo e dal nazionalsocialismo, peraltro a loro volta differenziati da non trascurabili caratteristiche ideologiche. È centrale per entrambi il ruolo del partito: un partito unico, cementato da una medesima 'fede', refrattario a convivere con altre formazioni politiche. Se però, per il nazionalsocialismo, è il partito il perno del regime, mentre lo Stato ne è soltanto lo strumento, per il fascismo è il partito ad essere un momento, sia pure centrale, del nuovo Stato fascista. Ed ancora è diverso il fondamento di legittimità del potere: la comunità di razza, per il nazionalsocialismo, la nazione, per il fascismo (che solo nel corso degli anni Trenta assumerà la razza come elemento determinante dell'identità nazionale).

In entrambi i casi emerge comunque l'idea di un potere politico, e in particolare (per il fascismo) di uno Stato, che si pone come l'istanza unica e decisiva per l'individuo, per i gruppi sociali, per l'intera società. La vocazione moderna alla illimitatezza e alla potenza dello Stato trova ora la sua massima espressione, venendo meno ogni correttivo capace di frenare o compensare quella tendenza. Cade in particolare il nesso (dialettico e problematico, ma operante e decisivo nella cultura giuridica ottocentesca) fra l'istanza 'assoluta' della sovranità e l'esigenza di limiti funzionali alla salvaguardia dei soggetti. I diritti vengono svalutati come espressione di un individualismo anti-nazionale, in nome dell'irrelevanza delle

opzioni e delle volizioni del singolo. Lo Stato si pone come il culmine dell'ordine sociale, come il depositario dell'unica legittima 'fede' politica, come l'incarnazione della potenza espansionistica ed aggressiva della nazione. Cade ogni scudo protettivo che si frapponga fra l'individuo e il potere: l'obiettivo è la permanente 'mobilitazione delle masse' intorno alle parole d'ordine del regime, mentre il soggetto appare una realtà manipolabile da parte di un potere irresistibile e tecnologicamente sofisticato.

Se le parole d'ordine della visione totalitaria dello Stato sono l'onnipotenza del potere e l'irrelevanza dei soggetti e dei loro diritti, è comprensibile che i nuovi assetti politici che sorgono in Europa sulle ceneri dei regimi sconfitti dalla guerra vogliano fondarsi sul valore assoluto della persona e sui diritti (civili, politici e sociali) che ad essa devono essere garantiti.

In questo quadro, l'antica tensione fra il carattere 'assoluto' della sovranità e l'esigenza di limitarne la forza dirompente torna a proporsi in molteplici direzioni.

In primo luogo, la persona e i diritti appaiono il perno di un ordine che trova nello Stato non un fine ma uno strumento: torna a farsi sentire l'idea (in qualche modo consustanziale alle origini 'contrattualistiche' della sovranità moderna) di una legittimazione funzionale della sovranità.

In secondo luogo, si accentua il carattere 'neutrale' dello Stato, come tramite di un ordine caratterizzato dal politeismo dei valori, dalle molteplicità delle fedi, dalla valorizzazione delle differenze.

In terzo luogo, prende un nuovo slancio l'esigenza di ripensare criticamente la traiettoria principale della sovranità 'moderna': di quella sovranità 'hobbesiana' che appare ora intrinsecamente esposta alla tentazione di un'invasione eccessiva, pericolosa per la libertà degli individui e dei gruppi.

Appare insomma quanto mai attuale una visione 'alternativa' della sovranità: una sovranità liberata dai caratteri dell'assolutezza, indivisibilità, centralismo propri del paradigma 'hobbesiano'; una sovranità 'althusiana', piuttosto che 'bodiniana', una sovranità attenta al formarsi dell'unità dell'ordine politico 'dal basso', disposta a valorizzare la molteplicità; una sovranità insomma ridefinita alla luce di quella tradizione federalistica che aveva già conosciuto importanti manifestazioni (si pensi soltanto al *Federalist*, in America, e a un Proudhon e a un Cattaneo, in Europa), ma che ora trae nuova forza dal trauma dei 'totalitarismi'. Non è un caso infatti che già negli anni Trenta e Quaranta (valgano i nomi, per l'Italia, di Rosselli, Caffi, Trentin, Spinelli) si manifesti l'esigenza di mettere in questione il carattere 'assoluto' della sovranità moltiplicando le autonomie, immettendo lo Stato in unità politiche di raggio più vasto, cominciando a guardare, oltre gli Stati-nazionali, a un nuovo ordine europeo.

Non è in una direzione federalistica che l'ordine europeo si è venuto sviluppando: non si è formato un Superstato federale, ma nemmeno si è soltanto consolidata un'area di mera coesistenza fra vecchie e immutate sovranità nazionali; siamo piuttosto di fronte a un *tertium genus* la cui precisa definizione giuridica costituisce ancora un problema aperto. Quali che siano comunque le caratteristiche del nuovo ordine europeo, la crescente attenzione verso le dimensioni sovra-nazionali del fenomeno politico-giuridico può valere come un segnale di crisi di quella forma politica che, nella lunga traiettoria della modernità, si è in sostanza identificata con lo Stato-nazione e con la sua 'assoluta' sovranità.

### Bibliografia

- E. CASSIRER, *The Myth of the State*, Westport (Connecticut) 1946, TR. IT. di C. Pellizzi, *Il mito dello stato*, Milano 1950;
- E. ROTELLI - P. SCHIERA (a cura di), *Lo stato moderno*, Bologna 1971-74.;
- P. ANDERSON, *Lineages of the Absolutist State*, London 1974, tr. it di R. PASTA, *Lo Stato assoluto*, Milano 1980;
- P.-L. WEINACHT, *Staat. Studien zur Bedeutungsgeschichte des Wortes von den Anfängen bis ins 19. Jahrhundert*, BERLIN 1979;
- N. BOBBIO, *Stato, governo, società*, Torino 1985;
- M. STOLLEIS, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*, München 1988-99;
- O. BRUNNER - W. COLZE - R. KOSELLECK (a cura di), *Staat und Souveränität*, in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart 1990, pp. 1-154;
- N. MATTEUCCI, *Lo stato moderno. Lessico e percorsi*, Bologna 1991;
- G. POGGI, *Lo stato. Natura, sviluppo, prospettive*, Bologna 1992;
- M. TROPER, *Pour une théorie juridique de l'état*, Paris 1994;
- G. DUSO, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Milano 2003<sup>2</sup>.

IL 'MODELLO GIURIDICO DELLA SOVRANITÀ':  
CONSIDERAZIONI DI METODO E IPOTESI DI RICERCA

1. In una lezione, del 1976, al *Collège de France*, Foucault esordiva con l'assumere come proprio *thema demonstrandum* la tesi della improponibilità del «modello giuridico della sovranità» per «un'analisi concreta della molteplicità dei rapporti di potere»<sup>1</sup>; e non si trattava certo di un *apax legòmenon*. L'intera produzione foucaultiana degli anni Settanta<sup>2</sup> può essere letta lungo una traiettoria (non esclusiva, ma certo non secondaria) che fa della revisione o addirittura del rovesciamento delle più diffuse immagini del potere uno dei suoi punti di forza: si pensi, per un verso, all'idea di un potere 'produttivo' prima che repressivo, per un altro verso, alla tesi della frantumazione del potere in una molteplicità aperta di relazioni fluide e di strategie mobili di contro alla tradizionale rappresentazione del potere come 'luogo' sociale in qualche modo rigidamente strutturato e 'centrato'.

Certo, nessuna delle associazioni tematiche che costellano l'immagine 'pre-foucaultiana' del potere può imputarsi al pensiero giuridico e soltanto a questo; è anche vero però che i debiti, impliciti od espliciti, nei riguardi della cultura giuridica, non solo del pensiero politico sei-settecentesco, ma anche di teorie e ideologie politiche assai più 'moderne', e come tali apparentemente emancipate dall'incombenza del giuridico, sono probabilmente più consistenti di quanto correntemente si riconosca. Credo dunque che l'invito di Foucault a 'dimenticare i giuristi' fosse, dal punto di vista della sua specifica strategia conoscitiva, motivato e pertinente. E se il reciproco non può dirsi avvenuto, se i giuristi non hanno potuto dal canto loro 'dimenticare Foucault', ciò è avvenuto solo per il buon motivo che essi non lo hanno mai tenuto a mente, convinti di procedere per strade che potevano tranquillamente prescindere.

Per quanto mi riguarda, proponendomi, come storico del diritto, l'obiettivo di comprendere uno specifico, specialistico discorso di sapere (quel discorso di sapere storicamente individuato come 'giuridico'), l'impegno nel 'ricordare Foucault' può

<sup>1</sup> M. FOUCAULT, *Difendere la società. Dalla guerra delle razze al razzismo di Stato*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1990, p. 39

<sup>2</sup> Cfr. ad es. i saggi raccolti in M. FOUCAULT, *Microfisica del potere*, Torino, Einaudi, 1977; ID, *La volontà di sapere* (1976), Milano, Feltrinelli, 1978.

---

P. Costa, *Il modello giuridico della sovranità: considerazioni di metodo e ipotesi di ricerca*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica. V. Storie di concetti: sovranità*, 2024, [https://doi.org/10.69134/QFArchiviO\\_24\\_06](https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_06), pp. 18-36.

tradursi in una sorta di infedele utilizzazione del suo pensiero, in un tentativo di accoglierne alcune suggestioni, ma di rovesciare il suo punto di partenza: occorre allora, per un verso, situarsi in un punto di osservazione (foucaultianamente) 'esterno' rispetto a quella testualità giuridica che si vuole assumere come oggetto specifico di indagine; per un altro verso, però, occorre orientare la ricerca in una direzione perfettamente uguale e contraria a quella foucaultiana e considerare "un'analisi concreta della molteplicità dei rapporti di potere" sostanzialmente improduttiva ai fini della comprensione del "modello giuridico della sovranità".

2. Che cosa significhi e che cosa implichi comprendere il modello giuridico della sovranità non è però del tutto evidente. Credo che innanzitutto convenga essere consapevoli dei presupposti e delle conseguenze di uno stile concettuale, tanto diffuso quanto poco vagliato criticamente, che conduce a impostare il problema giuridico della sovranità come un problema di traduzione o trasposizione in termini giuridici di un oggetto linguistico-concettuale, il 'potere', già dato e definito *aliunde*.

In questa prospettiva il problema del rapporto fra il modello giuridico della sovranità e il potere rischia di essere risolto prima che impostato. Se il potere è un concetto definibile una volta per tutte, se esso è individuabile nella sua 'essenza' al di fuori di un cogente riferimento all'uno o all'altro spazio discorsivo, all'uno o all'altro sapere specialistico, il potere (una determinata definizione di potere) verrà assunto come punto di riferimento 'iassoluto' e le strategie particolari dell'una o dell'altra disciplina, piuttosto che indagate dall'interno della loro particolare logica, varranno piuttosto come 'scarti', come sistemi di differenze o di concordanze. Ciò che in una siffatta prospettiva viene ad essere eccessivamente semplificato è, da un lato, la spontanea polisemia delle espressioni lessicali, tanto più pronunciata quanto più ricca e complessa è la loro storia semantica, dall'altro lato, il rapporto fra discorso e 'realtà', che si dà per risolto una volta per tutte attribuendo al discorso, almeno in ultima istanza, il ruolo di rappresentare, e duplicare nel proprio ordine, la realtà per quello che essa 'essenzialmente' è. Ciò non toglie che sia senz'altro possibile, e possa dar luogo a risultati interessanti, lavorare intorno al "modello giuridico della sovranità" muovendo da una definizione teoreticamente impegnativa di 'potere', nella convinzione di cogliere per questa via lo strutturarsi del politico in un contesto dato. Basta essere consapevoli che, per questa via, l'analisi del discorso dei giuristi è condotta (implicitamente o esplicitamente) secondo una falsariga che vorrei dire di comparazione: fra due discorsi, innanzitutto, fra il discorso non

giuridico (filosofico, politologico) intorno al potere e il discorso giuridico; fra il discorso (i discorsi) e la realtà, in secondo luogo e di conseguenza.

Dal primo punto di vista, l'analisi del modello giuridico della sovranità finisce per coincidere con la comprensione delle modalità di *traduzione* del lessico politico nel lessico giuridico. Dal secondo punto di vista, dato e concesso che il discorso (non giuridico) intorno al potere colga il nucleo resistente della 'realtà', l'indagine sul discorso giuridico tenterà di capire che cosa della stessa realtà già altrimenti disvelata le rarefatte 'forme' del giuridico esprimeranno od occulteranno.

Una possibile alternativa ad una siffatta impostazione consiste nell'avvicinare il discorso giuridico sulla base di una diversa presupposizione ermeneutica: muovere verso il proprio discorso-oggetto assai più poveri e disarmati, disponendo, per così dire, non tanto di una filosofia 'positiva' quanto di una filosofia 'negativa' del potere; non tanto preoccupandosi di sapere che cosa il potere è, quanto orientandosi verso un grado zero della teoria, a partire dal quale guardare, per un verso, al disordine delle interazioni sociali e, per un altro verso, all'intreccio delle più diverse formazioni discorsive, nessuna delle quali può esser fatta valere come (implicito od esplicito) modello o punto di riferimento per nessuna delle altre. Se la frantumazione del potere nella molteplicità (concettualmente non ri-strutturata) delle relazioni intersoggettive è la presupposizione ermeneutica accolta, il problema della comprensione del modello giuridico della sovranità non procederà più secondo la logica (implicita od esplicita) della comparazione, ma tenterà semplicemente di capire in che modo, attraverso quali snodi e passaggi, una particolare formazione discorsiva ha prodotto se stessa, il proprio immaginario, il proprio paradigma.

In questa prospettiva, il problema della sovranità, per chi intenda comprendere storicamente il discorso giuridico, si converte, o si specifica, nella seguente domanda: se e in che modo il discorso giuridico (in un contesto dato) abbia incluso, nella messa a punto del suo oggetto, il termine-concetto 'sovranità'.

Non mi sarà possibile, in questa sede, impegnarmi in nessuna analisi 'sul campo'. Tenterò soltanto, non già lavorando 'dentro' la giuspubblicistica fra Otto e Novecento, ma solo riferendomi rapsodicamente ad essa, di delineare un abbozzo di tipologia la cui funzione si esaurisca nel permettermi di formulare qualche problema (senza volerne certo indicare la soluzione) e di prospettare qualche ipotesi (rinunciando però a qualsiasi tentativo di dimostrazione).

3. La domanda centrale che vorrei pormi è la seguente: vorrei non tanto chiedermi se è possibile individuare un'immagine della sovranità (o un fascio di immagini)



ricorrente nella giuspubblicistica otto-novecentesca quanto piuttosto interrogarmi sul ruolo che nell'organizzazione del campo disciplinare giuspubblicistico hanno svolto gli enunciati relativi a 'sovranità'.

Se noi riferissimo una siffatta domanda al discorso giuridico prodotto in una qualche società europea di antico regime, l'impostazione del problema e l'aspettativa di massima che potremmo nutrire potrebbero essere forse più semplici ed univoci: sarebbe legittimo attendersi un lavoro definitivo, lento, e anche vario e contraddittorio, ma comunque riferibile ad un modello soggiacente secondo il quale il momento giusdicente in parte si contrae per dar luogo all'evidenziazione piena del momento decidente-legiferante, in parte si organizza e si situa sempre più chiaramente in rapporto a quest'ultimo. Quali che fossero comunque i ritmi di emersione di quelle istanze, che oggi diremmo con eccesso di semplificazione legislative, giurisdizionali, amministrative, il modello di rappresentazione del 'politico' si presentava come strettamente gerarchico e proprio per questo unitario<sup>3</sup>.

Il momento di brusca discontinuità - continuo a ragionare nei termini di un'astratta tipologia, ma non è avventato intuirne un'attendibile contestualizzazione nelle crisi conclusive delle società di antico regime e nella emersione delle nuove forme politico-costituzionali - coincide con l'avvento, nel campo disciplinare giuspubblicistico, di una modellizzazione nettamente dicotomica del politico, che, se prima veicolata dal lessico teorico giusnaturalistico, si disponeva a sottrarsi all'egemonia di una precisa ascendenza culturale per essere riformulata, sempre diversa e sempre identica nella sua direzione di senso, entro i più diversi quadri di riferimento.

L'adozione di una modellizzazione dicotomica del politico da parte del discorso giuridico ha un significato, per quella formazione disciplinare, senza dubbio 'epocale'; non solo perché regge l'organizzazione del campo teorico, senza subire sostanziali smentite, per un lungo periodo, la cui odierna conclusione può darsi più per ipotesi che per sicura e concorde acquisizione<sup>4</sup>, ma anche e soprattutto perché produce in essa due effetti (apparentemente opposti, in realtà complementari) di uguale importanza e di sostanziale novità: da un lato, essa viene a costituire un

<sup>3</sup> Cfr., ad es., A. M. HESPANHA, *Représentation dogmatique et projets de pouvoir. Les outils conceptuels des juristes de jus commune dans le domaine de l'administration*, in *Wissenschaft und Recht der Verwaltung seit dem Ancien Régime* (a cura di E.V. HEYEN), ("Ius commune", Sonderhefte, vol. 21), Frankfurt, Klostermann, 1984, pp. 3. ss.

<sup>4</sup> Cfr. in questo senso A. ORSI BATTAGLINI, 'L'astratta e infeconda idea'. *Disavventure dell'individuo nella cultura giuspubblicistica* (A proposito di tre libri di storia del pensiero giuridico) in "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", XVII, 1988, pp. 591 ss.

momento essenziale del paradigma disciplinare, inducendo la giuspubblicistica a trovare la propria unità e tipicità organizzandosi intorno ad un oggetto teorico che si dà come sdoppiato nei due poli costitutivi di 'Stato' e di 'società'; dall'altro lato, la logica stessa di un oggetto teorico così concepito autorizza, se non obbliga, una distribuzione degli enunciati volta a volta orientata sull'uno o sull'altro polo, pur nella salvaguardia della complessiva, finale unità del campo teorico. L'apparente paradosso sta dunque nel fatto che la giuspubblicistica, quanto più chiaramente ed intransigentemente veniva strutturandosi come sapere tipico, unitario, individuato (quindi riconoscibile ed autorevole), tanto più esplodeva in una diaspora di rappresentazioni divergenti che sembrava spesso e volentieri rimettere in gioco non l'uno o l'altro concetto periferico, ma temi ed immagini di importanza 'strategica' decisiva.

4. È nel quadro di questo apparente contrasto (ed effettiva 'dialettica') che occorre, a mio avviso, situare il problema della rappresentazione della sovranità nella giuspubblicistica fra Otto e Novecento.

Le divergenze nella posizione del problema, che sono certo rilevanti se concentriamo il fuoco dell'analisi sul singolo testo, sul singolo autore, possono essere ridotte utilmente ad una combinatoria più circoscritta, ma pur sempre abbastanza varia, facendo leva sul gioco delle rappresentazioni associate volta a volta al polo 'statuale' o al polo 'sociale' dell'oggetto teorico e sulle diverse modalità di ricostituzione dell'unità del politico - un esercizio di 'riduzione della complessità' la cui legittimità coincide con la consapevolezza del carattere puramente orientativo e provvisorio della tassonomia proposta.

Per quanto riguarda il polo sociale del politico, mi sembra che principalmente si diano tre distinti, ma ricorrenti schemi di rappresentazione di esso.

Un primo schema, che potremmo riportare, geneticamente, alla cultura politica di un liberalismo 'originario', di suggestione giusnaturalistica, tende a pensare la società come un insieme non 'strutturato' di soggetti individuali, che si pongono come titolari 'in ultima istanza' di un insieme di diritti e poteri, o comunque di una sfera di intangibile 'privatezza', con cui lo Stato dovrà in qualche modo misurarsi. La rappresentazione della dinamica interattiva entro il contenitore 'società' tende di regola a passare in secondo piano rispetto alla raffigurazione (come ripeteranno monotonamente i critici della più varia formazione) 'atomizzata' della società stessa e del suo raccordo con lo Stato. Per i pochi che si spingano oltre questa soglia, gli schemi di interpretazione dell'interazione sociale tendono a giovare di un'immagine

'conflittualistico-individualistica' della società (non troppo lontana dalla 'socievole insocievolezza' di quella società civile che si era venuta costituendo lungo la linea, per intendersi, Ferguson-Hegel); e in sostanza finiscono per ritrovare i nuclei centrali della rappresentazione giuridica dell'interazione sociale – proprietà e contratto, innanzitutto.

Un secondo schema di rappresentazione del polo sociale organizza il proprio discorso sulla base di una frontale opposizione al modello giusliberale 'classico': il polo sociale viene rappresentato come 'popolo', unità organica, spiritualmente vivente, non riducibile alla somma dei soggetti che la compongono, quindi non analizzabile, non scomponibile in unità minori dotate di una loro teorica 'visibilità' e rilevanza. Cade anche, di conseguenza, la possibilità di tematizzare autonomamente la dinamica dell'interazione sociale: di essa, a rigore, non si offre né una versione conflittualistica né una consensualistica, dal momento che lo schema adottato preclude l'accesso alla stessa impostazione dell'alternativa. A differenza dello schema precedentemente ricordato, che mantiene una sua relativa fissità e immediata riconoscibilità nel periodo considerato, lo schema che vorrei dire, per intendersi, organicistico-savigniano, forse proprio perché tende a divenire in sostanza il principale punto di riferimento della tradizione giuspubblicistica, è sottoposto ad un processo di continua complicazione e di progressivo raffinamento che non ne cancella comunque i contrassegni originari e la fondamentale funzione 'strategica' nell'economia del discorso.

Il terzo schema condivide con il precedente l'uso di immagini organicistiche nella rappresentazione del polo sociale, ma tende a produrre una rappresentazione di esso nettamente diversa, in più sensi. Riferendosi (di regola, anche se non necessariamente) ad un quadro culturale a forte impronta positivista, il polo sociale cessa di essere rappresentato come unità 'vivente', non ulteriormente scomponibile ed analizzabile: l'unità del polo sociale, al contrario, viene postulata ed argomentata facendo ricorso alla descrizione del necessario strutturarsi di esso in articolazioni minori, in gruppi sociali variamente collaborativi o confliggenti fra di loro. Riemerge allora la possibilità di una diretta visibilità dell'interazione sociale e con essa il problema di una raffigurazione del conflitto, dei suoi possibili esiti, delle auspicabili 'terapie'.

Se poi rivolgiamo l'attenzione alla rappresentazione del polo statale del politico, il gioco combinatorio, or ora riassunto, si ripropone con le medesime cadenze. E di necessità: il modello di rappresentazione del politico operante al fondo della

giuspubblicistica sdoppia il proprio oggetto teorico, ma nello stesso tempo connette in uno stesso movimento di pensiero i suoi due poli costitutivi. Il giurista non pensa mai lo Stato come tale, o la società come tale, ma la relazione Stato-società, in un reciproco vincolo che rende ciascun termine determinante per l'altro.

Nel momento in cui dunque il giurista pensa la società come insieme di soggetti liberi, formalmente uguali, detentori di diritti e di spazi di libertà 'originari' e indisponibili, egli tenderà concepire lo Stato, da un lato (dal punto di vista della sua funzione), come un momento di controllo, di generalizzazione, di tutela di quella somma di azioni (diritti, aspettative) individuali nella quale la società si risolve, da un altro lato (dal punto di vista del suo fondamento, dello schema della sua legittimazione), come il termine finale di un processo di estrinsecazione delle volontà individuali che trova nel contratto la forma classica di realizzazione.

Quando invece sia il concetto (per intendersi, savigniano) di 'popolo' a rappresentare il polo sociale del politico, nel momento in cui viene smarrita la visibilità diretta del polo sociale, nel momento in cui l' 'individualismo' giusliberale classico cade travolto (sul piano argomentativo) dalla polemica antigiusnaturalistica, la rappresentazione del polo statale, per un verso, risolverà il problema del fondamento dello Stato escludendo ogni reminiscenza contrattualistica ed il 'mito' (preoccupantemente rousseauviano e giacobino) della 'sovranità popolare', per un altro verso, dislocherà, per così dire, dietro le quinte dello scenario giuspubblicistico il 'popolo' e concentrerà tutta la sua attenzione sullo Stato e sulle sue autonome articolazioni.

Quando infine il giurista vorrà piegare la componente organicistica della propria tradizione a rappresentare il polo sociale del politico come un campo di forze, di gruppi interagenti (e si avvarrà a questo scopo - spesso, ma non sempre ed obbligatoriamente - delle suggestioni culturali del positivismo) la rinnovata visibilità del polo sociale porterà a pensare lo Stato, per un verso, come il momento terminale, culminante dell'intero processo politico-sociale, per un altro verso, come il centro propulsore di un'azione che, proprio perchè radicata nel complesso delle forze socialmente agenti, deve rendersi a sua volta garante, oltre il conflitto, della solidarietà finale delle componenti e dell'unità complessiva del sistema.

5. Il gioco delle combinazioni (se mi si passa per buono il rapido compendio che ho tentato di delineare<sup>5</sup>, se pure mostra, a mio avviso, la possibilità di riportare ad alcune strategie principali la notevole varietà di accenti e percorsi individuali, rivela anche, al di là di ogni sforzo di riduzione della complessità, la permanenza, nella disciplina giuspubblicistica, di modellistiche fortemente divergenti: tanto da rendere problematica l'esistenza non certo della varietà delle voci, ma, semmai, dell'unità paradigmatica della disciplina.

Ora, in quale snodo di questo complesso gioco combinatorio si situano gli enunciati relativi a 'sovranità'?

In prima approssimazione, essi sembrano costituire non tanto il punto di origine e di gravitazione delle strategie disciplinari giuspubblicistiche, quanto piuttosto una variabile dipendente, anche se densa di suggestioni e di implicazioni, di un'autonoma organizzazione del campo teorico.

Si consideri, da questo punto di vista, la strategia statocentrica legata alla componente che ho convenuto di chiamare 'organicistico-savigniana': è nel suo ambito che viene sviluppandosi un'immagine della sovranità che, piuttosto che alludere ad un luogo di incontenibile e 'supremo', assoluto potere ne mette a fuoco la proiezione essenzialmente giuridica - e saranno esaltati allora i nessi fra la sovranità e la personalità giuridica dello Stato e la sovranità apparirà come un momento, essenziale ma difficilmente autonomizzabile, dell'armatura intrinsecamente giuridica dello Stato.

Si interrompa invece a qualsiasi titolo il nesso 'genetico' e logico fra 'popolo' e Stato; si pensi lo Stato non più come la realizzazione visibile di quel diritto spontaneamente, diffusivamente vivente nella spirituale unità del 'popolo', ma come il portato ultimo di una qualche dinamica conflittuale e comunque come la causa efficiente dell'equilibrio 'finale' fra le forze in campo; ed il discorso sulla sovranità varrà allora come biglietto di ingresso in una zona non più contenibile nelle maglie troppo strette dello Stato-ordinamento.

In prima approssimazione, dunque, sembra che gli enunciati intorno a 'sovranità' si distribuiscano secondo la logica propria delle grandi modellizzazioni caratteristiche della testualità giuspubblicistica senza giocare in nessun modo un ruolo strategicamente unificante.

<sup>5</sup> Per un'esposizione più ampia della modellistica adottata dalla giuspubblicistica italiana fra Otto e Novecento mi permetto di rinviare a P. COSTA, *Lo Stato immaginario. Metafore e paradigmi nella cultura giuridica italiana fra Ottocento e Novecento*, Milano, Giuffrè, 1986.

In seconda approssimazione, però, credo che un siffatto ruolo esista e lo si possa scorgere non appena si faccia attenzione ad aspetti, diversi ma confluenti, del discorso giuridico intorno alla sovranità.

In primo luogo, se è vero che le varie modellizzazioni ‘attivate’ all’interno della testualità giuspubblicistica appaiono per tanti versi incompatibili fra di loro, è anche vero che esse producono, sì, diversità, ma non generano incolmabili fratture. Mi si consenta un’immagine geometrica: raffiguriamoci pure i vari, divergenti modelli del politico come linee parallele che attraversano il campo teorico giuspubblicistico; queste linee non esauriscono però la topografia della disciplina, che è tracciabile nel suo complesso solo perché altre linee, perpendicolari alla precedenti, le incrociano tutte finendo per creare un fitto reticolo di spazi condivisi.

E allora: se è vero che il discorso intorno alla sovranità si struttura diversamente a seconda della modellizzazione del politico a cui si appoggia, è anche vero che, quale che sia la modellizzazione ‘attivata’, numerosi schemi argomentativi, immagini, teorie o spezzoni di teorie, circolano ampiamente fungendo da vero e proprio tessuto connettivo di parti, fra loro anche confliggenti, del discorso giuspubblicistico.

Ci si riferisca alla sovranità e si tenga presente una dicotomia che alla luce di schematizzazioni (relativamente) recenti potrebbe sembrare radicale, non conciliabile: l’opposizione fra un’immagine potestativa, ‘decidente’ (vogliamo dire, per brevità, ‘politica’?) della sovranità ed un’immagine strutturata, ordinamentale, ‘giuridica’ di essa. Una siffatta contrapposizione, se la si vuol intendere nei termini ‘forti’ di una relazione fra approcci metodicamente, qualitativamente inconciliabili, non è, a mio avviso, rintracciabile nella tradizione giuspubblicistica per un lungo periodo della sua storia: almeno fino a Jellinek (compreso), almeno fino ad Orlando (compreso). E infatti: chi si impegna nella costruzione della immagine (per intendersi, ‘giuridica’) dello Stato non mancherà di alludere alla sovranità come luogo di potere ‘puro’ e ‘decidente’, salvo concentrare i suoi sforzi intorno alla costruzione della teoria Stato-persona o dell’autolimitazione dello Stato; e viceversa, il giurista più legato all’antica (e sempre rinnovata) idea della intangibile *maiestas* del potere supremo non rifiuterà affatto di prendere in considerazione il processo di traduzione e realizzazione giuridica (e, se si vuole, limitazione o autolimitazione) della sovranità. Ed entrambi comunque attingeranno a piene mani ad un ricco, tradizionale deposito di immagini del potere che permetterà loro (fatte salve le diversità di accenti individuali e di prospettive ‘modellistiche’) di mantenere in gran

parte intatto lo spessore 'mitico' della tradizionale rappresentazione del politico senza dissolverlo integralmente nell'analisi giuridico-formale.

Si rifletta, in secondo luogo, su una circostanza che potrebbe sembrare singolare alla luce del dibattito successivo (a partire, approssimativamente, dagli anni Venti). Un problema che, nel dibattito delle prime decadi del nostro secolo, sembra un vero *experimentum crucis* del dibattito teorico-giuridico, non riveste, a mio avviso, un'importanza paragonabile nella giuspubblicistica del pieno e del tardo Ottocento: mi riferisco a quello che sarebbe stato detto il problema del 'portatore' della sovranità'. Per chi concordi in questo rilievo, avanzo un'ipotesi e tento di trarre una conseguenza. L'ipotesi: la domanda intorno al soggetto della sovranità non era cruciale perchè apparteneva più all'ordine dei dati presupposti al discorso, quindi degli enunciati 'primitivi', dispensati da qualsiasi dimostrazione, che non alla categoria delle questioni aperte ed inquietanti, per impostare, prima che per risolvere, le quali, occorresse riorganizzare la disciplina, individuare alleati ed avversari - e che d'altronde, nel 'mondo della sicurezza' <sup>6</sup>, anche per la giuspubblicistica il portatore della sovranità fosse più un dato che un problema bisognoso di 'decisione' non dovrebbe particolarmente sorprenderci.

Quali che fossero comunque le (immaginabili) radici storico-politiche della *tranquillitas animi* giuspubblicistica nei riguardi della titolarità 'soggettiva' del potere, il relativo disinteresse della tradizione giuridica nei confronti di un siffatto problema deve essere a mio avviso preso sul serio e indagato, sia pure sommariamente, nella sua condizione di senso e nei suoi effetti principali.

Rivediamo panoramicamente i passaggi del discorso giuspubblicistico intorno alla sovranità. Esso risente con evidenza dell'una o dell'altra modellizzazione del politico volta a volta adottata e appare, da questo punto di vista, come una variabile dipendente del modello attivato. Nello stesso tempo, però, il discorso intorno alla sovranità va oltre i binari segnati dal modello, almeno in due sensi: in primo luogo perchè, come ho già detto, esso attinge ad un deposito di immagini e di metafore sostanzialmente comune, estrinsecandosi in una serie di enunciati dove il momento potestativo ed il momento ordinamentale si connettono con accenti diversi, ma, di regola, non si escludono affatto l'un l'altro; in secondo luogo perchè, ed è forse questo il profilo decisivo, il discorso sulla sovranità non sembra affatto arrestarsi alle soglie del potere supremo, non sembra chiudersi ed esaurirsi nella domanda relativa al potere, alla sua legittimità, alle condizioni della sua titolarità, alle modalità della

<sup>6</sup> A. GUERRA, *Il mondo della sicurezza*. Ardigò, Labriola, Croce, Firenze, Sansoni, 1964.

sua esplicazione. Credo che occorra ipotizzare un punto ulteriore di gravitazione del discorso intorno alla sovranità, una sua ulteriore destinazione di senso: il giurista passa attraverso la sovranità per affrontare e risolvere il problema dell'*ordine*.

Il discorso giuridico intorno alla sovranità, insomma, non tanto contempla la sovranità come un culmine immobile di un processo politico che su di essa converge e in essa si conclude, quanto piuttosto usa la sovranità come il pernio intorno al quale far gravitare l'insieme delle forme, delle figure giuridiche nelle quali si articola e si esprime il campo teorico della disciplina. La rappresentazione dell'interazione sociale così come la domanda politica fondamentale (la consueta, elementare domanda relativa a 'chi comanda chi') si riflettono, nello specchio della giuspubblicistica, nella preoccupazione di stabilire relazioni fra figure variamente coordinate e subordinate, in un gioco dove il *porre ordine* (nel discorso) trascolora continuamente e inavvertitamente nel *rappresentare l'ordine* (della realtà): nel momento in cui il giurista 'mette ordine' fra le figure che egli viene dispiegando entro il campo teorico Stato-società, ed usa la sovranità come *deus ex machina* della sua (ordinante) narrazione, egli sembra anche, in un'operazione indisgiungibile dalla precedente, accogliere (nel discorso) un ordine già dato, e rappresentare, direttamente, l'ordine della 'realtà', anzi, la realtà come ordine.

Se questo è vero, se è vero che il giurista raggiunge la sovranità, ma procede oltre e la convoglia in un flusso discorsivo che si consolida intorno al problema dell'ordine, il discorso intorno alla sovranità appare distendersi in un moto caratteristicamente circolare. Esso si sviluppa all'interno dell'uno o dell'altro modello di rappresentazione del politico e sembra muoversi come una sua interna componente. Nello stesso tempo, però, esso è, per così dire, segnato da una interna teleologia che, nel momento in cui lo sospinge a trovare nella soluzione del problema dell'ordine la propria destinazione di senso, tende a riportare in piena luce, come elemento soggiacente alle più varie modellizzazioni, il nucleo portante, e la strutturazione unitaria, del campo teorico giuspubblicistico. Se dunque il discorso giuridico incontra nel proprio cammino la sovranità come uno dei propri momenti essenziali, ciò avviene perché esso nella sovranità trova non tanto un culmine, quanto un passaggio obbligato.

6. La rottura dell'equilibrio, e con essa l'emersione di tendenze ed aporie fino a quel momento latenti, rinvia, come al proprio scenario obbligato, agli anni Venti e Trenta del nostro secolo, dove rilevanti episodi di discontinuità emergono in tutta evidenza.



Annovererei fra questi il fenomeno Kelsen (almeno nella sua prevalente direzione di senso)<sup>7</sup>, ma non posso certo presumere di sciogliere in poche battute un nodo complicato. Mi preme soltanto di indicare qualche profilo generale.

a) Viene a saltare innanzitutto, nel vivace dibattito che contrappone Kelsen agli anti-kelseniani (che non sono certo un fronte, in sè, compatto, ma che finiscono per diventarlo non appena si guardi ai principali motivi della loro opposizione a Kelsen), una delle componenti, a mio avviso, più caratteristiche della giuspubblicistica fra Otto e Novecento: l'intreccio, mai fino a quel momento reciso e quindi sempre operante al fondo del discorso sulla sovranità, fra due 'logiche', che ho convenuto di chiamare, per rapidità di discorso, 'potestativa' ed 'ordinamentale'. Il discorso del giurista, dell'uno o dell'altro giurista, sceglieva, se si vuole, fra di esse, ma solo per stabilirne, per così dire, il dosaggio. La tradizione giuspubblicistica continuava in realtà ad includere comunque come propria strategia discorsiva una rappresentazione del politico che non rinunciava mai, per quanto spingesse avanti l'analisi delle forme giuridico-statali, alla contemplazione e riaffermazione degli antichi, e numinosi, contrassegni del potere. E anzi, a rigore, non già viveva in termini contraddittori il rapporto fra l'analisi delle forme giuridiche e la riaffermazione della grandezza 'mitica' dello Stato, ma anzi leggeva (implicitamente od esplicitamente) le forme e gli istituti come visibile, e razionale, concrezione e realizzazione della nascosta, ma decisiva, istanza potestativa. Di conseguenza, essa attribuiva al sapere giuridico il ruolo di intendere, nel momento in cui si faceva conoscenza specialistica delle forme, la corposa realtà che grazie ad esse si strutturava. Tanto poco dunque il sapere giuridico intendeva se stesso come sapere formale (o, peggio, formalistico) da potersi esso, al contrario, presentarsi, con apparente paradosso, come scienza di forme e proprio per questo come scienza di realtà.

Da questo punto di vista, la rottura che la proposta kelseniana induce nei riguardi della tradizione è netta. Il suo procedere non si limita affatto a ridurre al minimo storico fino ad allora raggiunto la componente 'potestativa' del discorso giuridico. Lungi dall'essere semplicemente 'più formalista' di Jellinek, egli compie un salto *oltre* la tradizione: decapita (epistemologicamente) quel sovrano<sup>8</sup> che la tradizione giuspubblicistica aveva sempre trattenuto come 'reale' termine della propria

<sup>7</sup> Acute, convincenti riflessioni in questa direzione in M. FIORAVANTI, *Kelsen, Schmitt e la tradizione giuridica dell'Ottocento*, in AA.VV., *Crisi istituzionale e teoria dello Stato in Germania dopo la Prima guerra mondiale* (a cura di G. Gozzi e P. Schiera), Bologna, Il Mulino, 1987, p. 51 ss.

<sup>8</sup> Cfr. G. MARRAMAO, *L'ossessione della sovranità*, in AA.VV., *Effetto Foucault* (a cura di P.A. Rovatti), Milano, Feltrinelli, 1986, pp. 171 ss

strategia discorsiva, lo getta fuori, per così dire, dall'orizzonte di visibilità del giurista<sup>9</sup>.

b) Da questo punto di vista, l'opposizione fra Kelsen, da un lato, e gli Heller, gli Schmitt, gli Smend, dall'altro lato, non potrebbe essere più netta e prevedibile<sup>10</sup>, senza che però il fronte (assai composito) degli 'antikelseniani' (se mi si passa, per esigenza di brevità, la formula semplificatoria) possa essere riportato, immediatamente, al ruolo di meri difensori della tradizione. Non solo perchè la tradizionale unità del campo teorico giuspubblicistico era già interrotta dalla proposta kelseniana e il dibattito si era spostato su un terreno ormai diverso, nel quale i termini tradizionalmente composti ad unità si fronteggiavano piuttosto come opposti non più facilmente mediabili; ma soprattutto perché ciascuno dei più robusti oppositori di Kelsen, ciascuno a suo modo, era dominato da un problema che, dato ottimisticamente per risolto dalla tradizione giuspubblicistica fra Otto e Novecento, costituiva invece la sfida principale per il giurista degli anni Venti: il problema del 'portatore', del soggetto della sovranità - un problema dove le preoccupazioni ideologico-politiche finivano per formare con le esigenze di ristrutturazione del campo teorico un nodo particolarmente intricato.

c) In questi termini (per quanto sommariamente riassunti), dunque, il contrasto fra queste due diverse linee di svolgimento del discorso intorno alla sovranità non potrebbe essere più netto, così come incolmabile sembra essere ormai il rapporto di entrambi i contendenti con aspetti essenziali della tradizione.

Esiste però un elemento o linea di tendenza del discorso giuridico intorno alla sovranità, al quale ho già accennato, che potrebbe essere di nuovo invocato non per stabilire forzate continuità o suggerire fragili collegamenti fra autori, testi,

<sup>9</sup> Sul problema della sovranità in Kelsen cfr. G. MARRAMAIO, *L'ordine disincantato*, Roma Editori Riuniti, 1985, pp. ss.; A. CARRINO, *Kelsen e il problema della scienza giuridica (1910-1935)*, Napoli, E.S.I., 1987, pp. 53 ss.; la Presentazione di A. Carrino a H. KELSEN, *Il problema della sovranità*, Milano, Giuffrè, 1989 e A. Carrino, *L'ordine delle norme. Politica e diritto in Hans Kelsen*, Napoli, E.S.I., 1990.

<sup>10</sup> Su Smend, Heller e il dibattito teorico-giuridico negli anni di Weimar cfr. W. BAUER, *Wertrelativismus und Wertbestimmtheit im Kampf um die Weimarer Demokratie. Zur Politologie des Methodenstreits der Staatsrechtslehre*, Berlin, Duncker & Humblot, 1968; C. ROBBERS, *Hermann Heller: Staat und Kultur*, Baden Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 1983; Introduzione di P. Pasquino a H. HELLER, *La sovranità ed altri scritti sulla dottrina del diritto e dello Stato* (a cura di P. Pasquino), Milano, Giuffrè, 1987; J. LUTHER, *Rudolf Smend: genesi e sviluppo della dottrina dell'integrazione*, in *Crisi istituzionale e teoria dello Stato*, cit., pp. 177 ss.; G. GOZZI, *La crisi della dottrina dello Stato nell'età di Weimar*, in *Crisi istituzionale*, cit., pp. 1-31 ss.; I. STAFF, *Forme di integrazione sociale nella Costituzione di Weimar*, in *Crisi istituzionale*, cit., pp. 11 ss.; Introduzione di G. Zagrebelsky a R. SMEND, *Costituzione e diritto costituzionale*, Milano, Giuffrè, 1988; B. SORDI, *Sovranità e integrazione: rileggendo due teorie dello Stato*, in "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", XVIII, 1989, pp. 643 ss.

aspettative teoriche troppo divergenti, ma solo per richiamare l'attenzione su possibili 'nervature' difficilmente eliminabili dal discorso giuspubblicistico.

Nella tradizione giuspubblicistica fra Otto e Novecento il discorso intorno alla sovranità si presentava complesso, ma compatto, caratterizzato da un dosaggio volta a volta diverso delle sue componenti, ma, nella sostanza, unitario. Esso però - e questa era una sua seconda, e forse meno evidente, caratteristica - non si poneva come il termine conclusivo del discorso giuspubblicistico, ma indicava un 'oltre' che ne costituiva insieme la destinazione di senso e la condizione di possibilità: il discorso giuridico passava attraverso la sovranità e si organizzava grazie alle immanenti esigenze dell'ordine.

Se questo è vero, il terremoto indotto dal kelsenismo, e dal conseguente dibattito sul terreno della epistemologia giuridica e della effettiva costruzione del sapere giuspubblicistico, sembra bruciare il tradizionale discorso intorno alla sovranità, ma solo per ottenere, in qualche modo, la risurrezione, da quelle ceneri, dell'autentica araba fenice del giurista, appunto quell'esigenza, quella destinazione di senso della strategia disciplinare riassumibile nel concetto (in un concetto) di ordine. In Kelsen l'operazione è, come è noto, esplicitamente tematizzata, al punto da costituire il filo conduttore della traduzione della 'mitica' o 'teologica' sovranità nel suo corrispondente nucleo 'razionale'<sup>11</sup>. Ma non diversa, al fondo, è la preoccupazione di tanti agguerriti anti-kelseniani: si legga Heller, si legga Smend e si troverà, tematizzato e ricorrente, il riferimento all'ordine come alla destinazione finale del discorso.

Si potrà da ciò inferire un'attenuazione delle differenze dei punti di partenza, un avvicinamento delle varie prospettive teoriche? In nessun modo, perché diversi sono i presupposti teorici, diversi i metodi, diverse le finalità; e coerentemente il concetto di ordine si riempie volta a volta di contenuti diversissimi, non solo quando ci si riferisca a Kelsen oppure ai suoi antagonisti, ma anche quando, fra questi ultimi, si prendano in considerazione, esemplificando, uno Heller o uno Smend, o, addirittura, si torni a guardare all'indietro, ai contenuti ottocenteschi della disciplina.

Al di là degli specifici contenuti, però, il ruolo che nel discorso giuspubblicistico il riferimento all'ordine ha finito per assumere suggerisce una linea di rilevante continuità: entro la giuspubblicistica ottocentesca, dove l'ordine funge da destinazione di senso della disciplina assai più *per facta concludentia* che per esplicite dichiarazioni, ma anche oltre di essa, negli autori della 'crisi', dove la

<sup>11</sup> Cfr. H. KELSEN, *Il problema della sovranità*, cit., pp.17 ss.

lacerazione del tessuto connettivo della disciplina fa uscire allo scoperto esigenze e strategie fino ad allora condivise e praticate piuttosto che esplicitate ed impone così la tematizzazione di quell'orientamento di fondo che la tradizione tendeva a dissimulare fra le pieghe del discorso.

Certo, la storia dei vari contenuti rappresentativi che, nel corso della tradizione giuspubblicistica, hanno segnato il concetto di ordine è ancora in gran parte da scrivere. Non è però questo il punto su cui in questa sede vorrei richiamare l'attenzione. Vorrei solo riferirmi al ruolo che la postulazione dell'ordine come destinazione di senso del discorso giuspubblicistico sembra avere esercitato sul 'modello giuridico della sovranità'. Per spiegarmi con una metafora: non so di quali edifici si componga e da chi sia abitata la capitale dello Stato di cui sto parlando; ma ritengo che una capitale vi sia e che essa svolga, in quello Stato, il ruolo che ad essa compete. Fuor di metafora, e in via di ipotesi, è appunto il concetto di ordine la capitale a cui mi riferisco, nel territorio dei giuristi.

7. Il giurista dunque, ricorrentemente in una lunga tradizione, discute del potere, lo assume come oggetto di una costante tematizzazione, lo include nel raggio della sua competenza disciplinare, ma non lo trasforma nel proprio orizzonte teorico: il potere supremo, la sua dimensione 'sovrana', è comprensibile per il giurista solo in rapporto ad un insieme complesso di figure, di forme, distaccandosi dalle quali (e rapportandosi alle quali) esso assume il suo profilo e la sua funzione.

L'ipotesi sulla quale vorrei richiamare l'attenzione presuppone una domanda di questo tenore: che cosa propriamente pensa la tradizione disciplinare giuspubblicistica quando pensa il proprio oggetto? È possibile indicare alcune caratteristiche proprie di quello spazio 'ordinato' (e ordinante) che il sapere giuspubblicistico crea nel momento in cui in esso (e attraverso di esso) dispone gli oggetti di sua competenza?

Per quanto siano vari gli oggetti, e le modalità della loro rappresentazione, è dominante l'obiettivo di stabilire relazioni, di indicare sfere di competenza, di fissare priorità: di creare, attraverso le forme, le figure dispiegate entro lo spazio disciplinare, un ordine. Certo, solo attraverso le figure, le forme, gli istituti giuridici, si arriva all'ordine: senza l'analisi delle forme nel dispiegarsi della loro varietà non si dà la possibilità di alcun ordine e di alcuna unità. Il giurista si sofferma dunque sulle singole forme, sull'uno o sull'altro istituto determinato, ma tende comunque a comprenderli in rapporto al loro 'ordinato' comporsi ad unità.

Ora, è facile intendere come, a partire da un siffatto rilievo, si possano diramare linee di ricerca che procedono in direzioni tanto feconde quanto complesse: da un lato, verso quella vocazione sistematica della giurisprudenza, che costituisce una componente di grande rilievo di tanta parte la cultura giuridica 'moderna' (e non solo 'moderna')<sup>12</sup>; dall'altro lato, verso i territori dell'epistemologia generale e dell'analisi storico-comparata delle strategie disciplinari variamente interessate alla problematica dell' 'ordine'. È altresì ovvia l'impossibilità di muovere, in questa sede, anche un solo passo in alcuna delle due direzioni. Posso soltanto tentare di indicare qualche traccia per un ipotetico, futuro approfondimento.

Innanzitutto: in questione non è la forma dell'espressione, ma la forma del contenuto. L'ordine evocato dal giuspubblicista viene riferito non allo stile del discorso, alle sue cadenze esplicitamente retoriche, ma all'oggetto di cui il discorso vuole essere una rappresentazione il più possibile 'pura'.

Le singole figure sono giuridicamente visibili in quanto proiettate su un orizzonte che, nel momento in cui le collega secondo le più varie relazioni, diviene la loro condizione di pensabilità. E quindi: al giuspubblicista interessano le singole figure non già in una loro irrelata autonomia, ma come centri di relazioni, come momenti di quel 'disporre in ordine' che finisce dunque per coincidere con la forma del contenuto teorico complessivo del sapere giuspubblicistico.

Occorrerebbe certo connotare un siffatto ordine e insieme storicizzare (individualizzare) le diverse rappresentazioni dei suoi contenuti. E le componenti dell'ordine perseguito dalle strategie disciplinari giuspubblicistiche apparirebbero subito radicalmente diverse a seconda che le forme da esso messe in relazione fossero le pure norme kelseniane o i diversi momenti di un processo integrativo *à la* Smend o, ancora, le interazioni politico-sociali colte da Mortati nella loro valenza costituzionale; mentre relativamente minore risulterebbe forse la diversificazione se non spingessimo l'analisi oltre i primi anni del nostro secolo. Ciononostante, è possibile forse, in via di ipotesi, indicare ancora, al di là delle macroscopiche (e in questa sede non analizzabili) diversità, qualche caratteristica propria di quell'ordine che la giuspubblicistica fra Otto e Novecento continua a pensare ostinatamente come proprio orizzonte teorico.

a) Pensare l'ordine è per il giurista privilegiare il momento dell'unità sul momento della pluralità: le figure possono, devono essere moltiplicate, il discorso giuridico non si dà confini materialmente invalicabili, ma la sua destinazione di

<sup>12</sup> Cfr. P. CAPPELLINI, *Systema iuris*, Milano, Giuffrè, 1984-1985.

senso e la sua condizione di possibilità è la rappresentazione dell'unità oltre e attraverso la molteplicità.

b) La proiezione delle figure molteplici sullo sfondo (e in funzione) dell'ordine non si limita a stabilire relazioni fra le parti, ma, fra le numerose relazioni possibili, tende a privilegiare relazioni gerarchiche: l'ordine organizza le figure soprattutto stabilendo livelli e priorità in una logica che rende possibile l'unità attraverso un trattamento diversificato delle parti.

c) L'ordine prodotto dalla giuspubblicistica come proprio orizzonte teorico è un ordine essenzialmente statico. Esso deve essere rappresentato non tanto come condizione di equilibrio quanto come stato di quiete. Riferirsi all'ordine come ad una condizione di equilibrio imporrebbe di tematizzare aa): l'azione di forze bb) il confliggere delle forze in azione cc) l'ordine come lo stato risultante dal reciproco neutralizzarsi di forze equivalenti. Mi sembra che nessuna di queste caratteristiche appartenga all'orizzonte teorico della disciplina giuspubblicistica. L'ordine a cui essa guarda come alla propria condizione di possibilità può essere piuttosto configurato come uno stato di quiete: la sua funzione ordinante si esercita su figure che possono anche essere date come risultanti di forze, ma che vengono comunque tematizzate come forme dotate di una qualche fissità o rigidità: e l'ordine dunque, più che come equilibrio di forze in movimento, deve essere inteso come disposizione gerarchica di figure statiche. Da questo punto di vista, per la tradizione giuspubblicistica fra Otto e Novecento, la possibilità consegnata all'affascinante ossimoro di una *forma fluens*<sup>13</sup> doveva costituire un sentiero mai iniziato, piuttosto che un sentiero interrotto - il che d'altronde non autorizza certo una sbrigativa svalutazione dello stile di pensiero caratteristico della tradizione giuspubblicistica; il problema semmai, per lo storico, sarebbe non già decidere se la tematizzazione del movimento possa vantare di per sé un qualche primato epistemologico sulla tematizzazione della stasi e delle sue forme, ma capire il fondamento e le modalità di una siffatta contrapposizione.

d) L'assunzione dell'ordine come orizzonte teorico non è una 'decisione' che si esaurisce sul terreno della 'pura' epistemologia, proprio perché 'ordine' è un'espressione semanticamente sovraccarica: ad essa occorre riferirsi non come ad una forma 'pura', ma come ad un crocevia storicamente frequentatissimo, o, se si vuole, come ad un gioco di scatole cinesi, dove alla prima valenza 'epistemologica'

<sup>13</sup>Traggo l'espressione dal suggestivo libro di R. PIERANTONI, *Forma fluens: il movimento e la sua rappresentazione nella scienza, nell'arte e nella tecnica*, Torino, Boringhieri, 1986.

seguono, inseparabili da essa, messaggi ideologico-politici, suggestioni simboliche, assonanze, in qualche modo, mitico-religiose - ed è probabilmente ad un intreccio così complesso che si deve la pregnanza e la durata nella tradizione giuspubblicistica del concetto di 'ordine'<sup>14</sup>.

e) Se l'ordine, infine, svolge, nella disciplina giuspubblicistica, il ruolo non già di contenitore, di ricettacolo passivo, ma di forma ordinante; se un siffatto processo di distribuzione delle figure avviene grazie alla disposizione gerarchica di esse; sarà facile intendere come l'ordine proceda ordinando intorno ad un *centro*: l'ordine postulato dal sapere giuspubblicistico è un ordine centrato, un ordine organizzato intorno (e attraverso) un centro, grazie al quale le singole figure possono gerarchicamente disporsi.

“Il potere del centro... agisce come centro equilibratore dell'intera composizione”<sup>15</sup>, ad esso si riferiscono le varie figure come al loro punto focale. La composizione a cui Arnheim si riferisce è ovviamente accessibile, innanzitutto, allo sguardo, ma il gioco strutturale fra centro e parti periferiche<sup>16</sup> mantiene le sue regole anche quando si svolge sul terreno 'invisibile' dell'epistemologia regionale giuspubblicistica.

Se poi, in un siffatto giuoco, il centro è tale anche “per il fatto che rappresenta ciò che vi è di supremo e di irriducibile”<sup>17</sup>, il centro delle figure, o, se si preferisce, la figura al centro, non può essere, per la tradizione giuspubblicistica, che la sovranità. Ritroviamo dunque, dopo un lungo giro, quella sovranità che il discorso giuridico sembrava attraversare per andare oltre, verso quell'orizzonte onnicomprensivo costituito dall'ordine come forma ordinante.

Individuato il gioco dei rapporti fra ordine e centro, il ruolo della sovranità nella tradizione disciplinare giuspubblicistica può apparire, in via di ipotesi, più definito nella sua complessità. Se, per un verso, la sovranità emerge come funzione

<sup>14</sup> Cfr., sul concetto di ordine, da punti di vista molto diversi, J. FREUND, *Der Begriff der Ordnung*, in “Der Staat”, XIX, 1980, pp. 325 ss.; R. ARNHEIM, *Entropia e arte. Saggio sul disordine e l'ordine*, Torino, Einaudi, 1974; G. MARRAMAIO, *L'ordine disincantato*, cit., pp. 30 ss.

<sup>15</sup> R. ARNHEIM, *Il potere del centro. Psicologia della composizione nelle arti visive*, Torino, Einaudi, 1984, p. 108.

<sup>16</sup> Cfr. le interessanti considerazioni di L. ORNAGHI, 'Crisi' del centro statale e 'disseminazione' di centri politici. Note su un indice di trasformazione dello Stato moderno, in “Quaderni sardi di storia”, IV, 1984, pp. 43 ss. Sul problema del centro cfr. le acute osservazioni di Remotti nella Introduzione a F. REMOTTI, P. SCARDUELLI, U. FABIETTI, *Centri, ritualità, potere. Significati antropologici dello spazio*, Bologna, Il Mulino, 1989, pp. 11 ss. Per considerazioni intorno alla costitutiva 'sacralità' del centro cfr. M. ELIADE, *Il mito dell'eterno ritorno*, Milano, Rusconi, 1975; C. GEERTZ, *Antropologia interpretativa*, Bologna, Il Mulino, 1988, pp. 153 ss.

<sup>17</sup> E. SHILS, *Centro e periferia. Elementi di macrosociologia*, Brescia, Morcelliana, 1984.

dell'ordine, se è quest'ultimo, e non la prima, la condizione di possibilità e la destinazione di senso delle più varie figure giuridiche, per un altro verso l'ordine, la strutturazione gerarchica delle forme in cui esso si risolve, esigono una logica di organizzazione del discorso, per così dire, essenzialmente con-centrica: che spinga al centro, che postuli *il* centro.

Che poi il centro sia la sovranità, che la sovranità sia al centro del discorso giuspubblicistico, non è, ancora una volta, un elemento della testualità giuspubblicistica che si esaurisce nel ruolo di garantire una (ordinata?) distribuzione degli enunciati: come l'ordine, così il 'centro' può esser visto come una sorgente di irradiazione mitopoietica talmente potente da non arrestarsi affatto alle soglie dello stile analitico-dimostrativo prevalente nella giuspubblicistica tra Otto e Novecento, ma da pervaderlo diffusivamente, anche se occultamente.

Certo, il modello giuridico della sovranità non può condurci all'analisi della molteplicità dei rapporti di potere, alla visione di una molteplicità di luoghi sociali 'a-centrata' e polimorfa<sup>18</sup>. Ciò non vuol dire, però, che quel modello non porti in alcun luogo; esso stesso, anzi, è un luogo, affollato, per una lunga sedimentazione storica, di teorie, di simboli, di miti.

<sup>18</sup> Dal discorso dei giuristi alla dispersione (foucaultiana) delle relazioni di potere (e viceversa), dunque, *no bridge*. Nello stesso tempo, però, è proprio la constatazione della reciproca irriducibilità dei due approcci che potrebbe rendere l'uno utilizzabile dall'altro, purché disposto ad assumerlo come 'grado-zero' del proprio strumentario teorico.



‘IN ALTO E AL CENTRO’:  
IMMAGINI DELL’ORDINE E DELLA SOVRANITÀ  
FRA MEDIOEVO ED ETÀ MODERNA

1. *Cenni introduttivi*

Si torna a discutere intensamente di sovranità. Ad attirare l’attenzione su di essa è la diffusa impressione del suo precario stato di salute: la lunga tradizione che faceva della sovranità il perno dell’ordine sembra allontanarsi rapidamente presentandosi come una stagione ormai conclusa; una stagione ‘moderna’ (tanto per usare una scansione o periodizzazione corrente), dalla quale la nostra cultura ‘post-moderna’ si vuole ormai nettamente separata<sup>1</sup>.

Il fenomeno (o il cluster di fenomeni) per lo più assunto come causa scatenante della disaffezione ‘post-moderna’ nei confronti della sovranità è la crisi dello Stato nazionale: una crisi in qualche modo annunciata già negli anni della seconda guerra mondiale e nell’immediato dopoguerra, quando la lotta contro il nazionalsocialismo e il fascismo induceva a vedere nello Stato totalitario l’estrema degenerazione dello statocentrismo della tradizione liberale<sup>2</sup> e a prefigurare un ordine trans-nazionale capace di ridurre le pretese ‘assolutizzanti’ delle sovranità statuali. È in questo clima che nasce la prospettiva federalistica di Carlo Rosselli, di Silvio Trentin, di Altiero Spinelli<sup>3</sup> e giunge (sia pure faticosamente) a maturazione la Dichiarazione universale

<sup>1</sup> In realtà, il problema è assai più complesso e ferve il dibattito fra i sostenitori dell’irrimediabile ‘inattualità’ del concetto di sovranità e i fautori dell’opportunità di una sua riformulazione. Cfr. le importanti considerazioni di N. Walker, *Late Sovereignty in the European Union*, in N. Walker (a cura di), *Sovereignty in Transition*, Hart, Oxford-Portland (Oregon), 2003, pp. 3-32. Tutto il volume è peraltro dedicato alla discussione di questo problema. Cfr. anche, ad es., M. Basciu (a cura di), *Crisi e metamorfosi della sovranità*, Giuffrè, Milano 1996; B. Badie, *Un monde sans souveraineté. Les États entre ruse et responsabilité*, Fayard, Paris 1999; C. Mongardini, *Ripensare la democrazia. La politica in un regime di massa*, FrancoAngeli, Milano 2002; O. Beaud, *La potenza dello Stato*, Prefazione di P. Perlingieri, Saggio conclusivo di L. Tullio, E.S.I., Napoli 2002.

<sup>2</sup> Così La Pira nel suo intervento all’assemblea costituente dell’11 marzo 1947 (in *La costituzione della repubblica nei lavori preparatori della Assemblea Costituente, vol. I, Sedute dal 25 giugno al 16 aprile 1947*, Camera dei deputati-Segretariato generale, Roma 1976, pp. 314-316).

<sup>3</sup> Cfr. C. Malandrino, *Sovranità nazionale e pensiero critico federalista. Dall’Europa degli stati all’unione federale possibile*, in «Quaderni Fiorentini», 31, 2002, pp. 169-244.

---

P. Costa, *In alto e al centro’: immagini dell’ordine e della sovranità fra medioevo ed età moderna*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica. V. Storie di concetti: sovranità*, 2024, [https://doi.org/10.69134/QFArchiviO\\_24\\_06](https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_06), pp. 37-65.

dei diritti dell'uomo, convinta di poter sganciare il riconoscimento dei diritti dall'orbita dei diversi e spesso contrapposti ordinamenti politici.

In realtà, i progetti federalistici dovettero presto fare i conti con la perdurante vitalità degli Stati nazionali, mentre le aspirazioni universalistiche della Dichiarazione del 1948 sembravano travolte dalla guerra fredda e dalla logica dei blocchi contrapposti. Sarebbe occorso ancora qualche decennio perché tornasse a diffondersi l'impressione che la sovranità statuale-nazionale avesse i giorni contati. A porre di nuovo, e con più forza, sul tappeto la questione della sovranità sono intervenuti due fenomeni di grande portata: la formazione di un ordine giuridico europeo che, pur lontano dall'ipotesi federalistica originaria, gode tuttavia di precise prerogative e mostra una forte capacità di incidenza sulla vita dei cittadini; la creazione di uno spazio di interazione socio-economica di portata 'mondiale' o 'globale', che mette in crisi antiche divisioni e costringe a ripensare i criteri dell'appartenenza e dell'identità<sup>4</sup>.

Certo, non manca il rischio di frettolose semplificazioni: il rischio di dar per morto un paziente colpito, sì, da vari acciacchi, ma ancora sostanzialmente in grado di badare ai suoi affari. In effetti, occorre guardarsi dal ridurre il problema odierno della sovranità ad una mera dichiarazione di morte (anche solo presunta) dello Stato. La mia impressione è che lo Stato sia un fenomeno politico-istituzionale e culturale con il quale occorre ancora fare i conti, senza che le nostre impazienze teoriche o un nostro eventuale *wishful thinking* inducano a dare per realizzate tendenze ancora aperte a esiti contraddittori e non facilmente prevedibili. Quali che siano comunque la diagnosi e la prognosi, certo è però che il problema della sovranità torna a porsi oggi con un'urgenza nuova, anche se non sempre appaiono chiari i termini della sua impostazione: se cioè siano in questione la 'cosa' o il 'nome'; se ad essere in crisi siano una determinata organizzazione politica e le sue consolidate strategie di dominio oppure lo statuto del discorso teorico sviluppato intorno al concetto di

<sup>4</sup> Cfr. ad es., da diversi punti di vista, J.A. Camilleri, J. Falk (a cura di), *The End of Sovereignty?. The Politics of a Shrinking and Fragmenting World*, Elgar, Aldershot 1992; M. Albrow, *The Global Age. State and Society beyond Modernity*, Polity Press, London 1996; K. Ohmae, *La fine dello Stato-nazione. L'emergere delle economie regionali*, Baldini e Castoldi, Milano 1996; Z. Bauman, *In Search of Politics*, Polity Press, London 1999; R. Jackson (a cura di), *Sovereignty at the Millennium*, Blackwell, London 1999; C. Galli, *Spazi politici*, Il Mulino, Bologna 2001; M. Wind, *Sovereignty and European Integration: Towards a Post-Hobbesian Order*, Palgrave, Basingstoke 2001; N. MacCormick, *La sovranità in discussione. Diritto, Stato e nazione nel Commonwealth europeo*, Il Mulino, Bologna 2003; G. Bonaiuti, *L'età globale e l'eclissi del sovrano*, in S. Simonetta (a cura di), *Potere sovrano: simboli, limiti, abusi*, Il Mulino, Bologna 2003, pp. 271-289; D. Zolo, *Globalizzazione. Una mappa dei problemi*, Laterza, Roma-Bari 2004.

'sovranità', la sua capacità di offrire una rappresentazione convincente dell'ordine politico-giuridico.

Come storico, non posso avventurarmi sul terreno della diagnosi e tanto meno della prognosi. Posso solo tentare di riflettere su alcuni aspetti della lunga stagione che sta alle nostre spalle, nella speranza che la ricognizione di tradizioni più o meno remote contribuisca indirettamente a chiarire (per analogia o per differenza) i termini del dibattito odierno<sup>5</sup>.

In questa prospettiva, tenterò di richiamare l'attenzione su due aspetti del 'discorso (medievale e moderno) della sovranità': su due temi (l'immagine di un potere eminente e l'idea di un ordine unitario) che in esso reiteratamente si intrecciano<sup>6</sup> e su due modalità che ne caratterizzano l'organizzazione retorica, continuamente oscillante fra analisi 'razionale' e suggestioni mitico-metaforiche.

## 2. *L'alto e il basso: l'immagine medievale della verticalità*

Potremmo riferire alla sovranità la tesi che un orientamento ormai largamente condiviso applica allo Stato e sostenere il carattere essenzialmente 'moderno' di entrambi i concetti<sup>7</sup>. E in effetti la sovranità, se guardata attraverso il filtro della giuspubblicistica ottocentesca, appare difficilmente separabile dall'armatura dello Stato moderno. È anche vero però che, se la storia lessicale dello 'Stato' (nel suo significato di 'ordinamento politico-giuridico') non inizia prima del Cinque-Seicento, l'immagine di un potere eminente, 'sovrano', ricorre ampiamente nella pubblicistica antica e medievale. Esiterei quindi a vedere nella tematizzazione 'moderna' della sovranità un inizio 'assoluto'. Nemmeno però la presenterei come

<sup>5</sup> Sono esempi in questo senso gli scritti di H. Quaritsch, *Souveränität. Entstehung und Entwicklung des Begriffs in Frankreich und Deutschland vom 13. Jh. bis 1806*, Duncker & Humblot, Berlin 1986; M. Terni, *La pianta della sovranità. Teologia e politica tra Medioevo ed età moderna*, Laterza, Roma-Bari 1995; L. Ferrajoli, *La sovranità nel mondo moderno. Nascita e crisi dello Stato nazionale*, Anabasi, Milano 1995; N. Matteucci, *Lo Stato moderno. Lessico e percorsi*, Il Mulino, Bologna 1993; H. Shinoda, *Re-examining Sovereignty. From Classical Theory to the Global Age*, St. Martin's Press, London-New York 2000; M. Peters, P. Schröder (a cura di), *Souveränitätskonzeptionen: Beiträge zur Analyse politischer Ordnungsvorstellungen im 17. bis zum 20. Jahrhundert*, Duncker & Humblot, Berlin 2000; Y. Ch. Zarka, *Figures du pouvoir. Études de philosophie politique de Machiavel à Foucault*, Puf, Paris 2001; G. M. Cazzaniga, Y. Ch. Zarka (a cura di), *Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine*, ETS-Vrin, Pisa-Paris 2001; D. Quagliani, *La sovranità*, Laterza, Roma-Bari 2004.

<sup>6</sup> Importanti per una riflessione storico-teorica sono i saggi di G. Marramao, *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità nella filosofia politica*, Giappichelli, Torino 1995.

<sup>7</sup> Sul problema v. da ultimo le lucide considerazioni di P.P. Portinaro, *Stato*, Il Mulino, Bologna 1999, pp. 31 sgg.

un mero slittamento semantico di un lessico consolidato, come un segmento fra i tanti di una linea continua. Siamo piuttosto di fronte a un episodio la cui forte e netta discontinuità nei confronti della tradizione medievale non esclude la compresenza di sotterranee continuità e di prestiti dissimulati.

La cultura medievale ha un forte senso del potere perché ha un forte senso delle differenze e della gerarchia. La società si organizza come una rete di rapporti di signoria e di obbedienza che trova precisi riscontri nell'immaginario collettivo e nella riflessione teologica e giuridica: tanto il cosmo quanto la società umana sono concepibili come una rete di differenze che si traduce in un ordine di superiorità e di soggezioni<sup>8</sup>.

La *superioritas* di una posizione di potere non evoca però due elementi caratteristici della sovranità moderna: il momento volontaristico della decisione sovrana e il suo 'isolamento', la sua distanza radicale da ogni altro soggetto. La condizione di *superioritas* è infatti relativa: una posizione dominante rispetto ad un'istanza inferiore può essere a sua volta soggetta ad potere superiore; e quand'anche si guardi al vertice della scala, il potere è pur sempre una figura interna ad un ordine già dato e immutabile. L'immagine più frequentemente evocata dalla regalità è l'immagine del giudice. Il re è giudice: non crea dal nulla il diritto, ma lo esprime confermando un ordine sottratto alla volontà e alla decisione delle parti. Potere e giudicare si implicano a vicenda: chi domina giudica (e viceversa). È a questa obbligata associazione che si ricorre nei più vari contesti discorsivi. Anche quando è in gioco la rappresentazione del potere supremo, nel vivo del conflitto fra i sostenitori della *plenitudo potestatis* del papa e i difensori delle prerogative dei sovrani temporali, il segno della pienezza del potere è la sua sottrazione a qualsiasi giudice superiore: «ille omnia iudicabit, idest omnia dominabitur et non poterit a nemine iudicari [...]»<sup>9</sup>.

È in una società organizzata intorno a una miriade di rapporti di dominio e di soggezione (e in una cultura che fa delle differenze e della gerarchia il perno delle sue strategie di rappresentazione) che occorre situare la nascita di un nuovo sapere: quella *scientia iuris* che si propone come puntigliosa esegesi di un grande testo prescrittivo – il *Corpus Iuris* – ma ha una valenza in più sensi 'creativa'; creativa non solo perché si appropria del testo prescrittivo 'riscrivendolo' liberamente (vorrei

<sup>8</sup> Cfr. P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 80 sgg.; P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa, I., Dalla civiltà comunale al Settecento*, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 6 sgg.

<sup>9</sup> Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate*, a cura di R. Scholz, H. Böhlhaus Nachfolger, Leipzig 1961<sup>2</sup>, L. I, c. 2, p. 8.

dire, 'decostruendolo') in funzione dei suoi bisogni pratici e conoscitivi, ma anche e soprattutto perché è essa a 'inventare' (a imporre socialmente e culturalmente) il proprio testo prescrittivo di riferimento, quel *Corpus Iuris* di cui essa si propone come rispettosa interprete.

Ora, il *Corpus Iuris* è costruito intorno a un sovrano di cui esalta la *maiestas*, la *potestas condendi leges*, la sottrazione a qualsiasi potere concorrente. Il giurista medievale ne è perfettamente consapevole e sta al gioco: un gioco obbligato, se non altro perché è dall'imperatore che egli fa discendere (grazie alla  *fictio* della continuità dell'impero) il fondamento di validità dei testi prescrittivi che egli stesso ha rimesso in circolazione.

Quale è però l'impiego effettivo che il giurista fa della *maiestas* imperiale nella sua analisi *more iuridico* della società del suo tempo? I giuristi medievali si soffermano non tanto sul vertice sovrano quanto sul sistema giuridico complessivo di cui l'imperatore è la simbolica valvola di chiusura. Il loro problema è mantenere in piedi il sistema normativo che costituisce la condizione di possibilità del loro sapere e del loro ruolo sociale, ma al contempo sottoporlo ad una torsione interpretativa che lo renda idoneo alla rappresentazione e alla regolamentazione di una società caratterizzata da una molteplicità di ordinamenti politici sostanzialmente autonomi.

Non è la sovranità imperiale l'oggetto primario dell'attenzione del giurista. Il suo obiettivo è piuttosto rappresentare e legittimare le *civitates* e i *regna*, i molteplici ed effettivi centri di potere della società medievale: occorre valorizzarne l'autonomia, ma al contempo assumerli come snodi di un ordine complessivo, perché solo come momenti di quell'ordine le singole parti possono aspirare ad una piena visibilità giuridica.

La soluzione del dilemma sta nell'impiego di un termine: *iurisdictio*. *Iurisdictio* è la posizione di potere di un soggetto o di un ente: in quanto dotata di *iurisdictio*, una città può organizzarsi giuridicamente, dotarsi di un *ius proprium*, rendere giustizia. Certo, il potere supremo, la *iurisdictio plenissima*, è dell'imperatore. La *iurisdictio* però non è una totalità esclusiva, ma è una catena composta di molti anelli. Se solo l'imperatore possiede la pienezza del potere, ciò non impedisce che enti gerarchicamente inferiori dispongano di una loro *iurisdictio*, di una sfera di autonomia che coincide con le effettive capacità auto-ordinanti del singolo ente.

La *iurisdictio* è dunque l'asse intorno al quale si ordina la complessiva fenomenologia politico-giuridica medievale: essa serve a rappresentare un sistema

politico-giuridico internamente differenziato, che ha al suo vertice l'imperatore, ma si compone di numerosi anelli intermedi, di diversa rilevanza e consistenza<sup>10</sup>.

È alla molteplicità dei poteri, più che al potere del vertice, che va l'attenzione dei giuristi medievali; è la rappresentazione dell'ordine complessivo, più che la celebrazione della sovranità imperiale, il loro obiettivo principale. La sovranità imperiale viene evocata come fondamento di validità del sistema e come vertice simbolico di un ordine che trova in se stesso, nelle sue interne differenziazioni e gerarchizzazioni, le proprie strutture portanti.

Non manca dunque una rappresentazione medievale della sovranità. È una rappresentazione che non esita a raccogliere i contrassegni che nella cultura tardo-antica costellavano la maestà imperiale. I giuristi però accolgono questa eredità sottolineando le valenze simboliche della sovranità, assumendola come il vertice di un ordine gerarchico cui va la loro prioritaria attenzione. I giuristi quindi, da un lato, impiegano la sovranità come 'termine di passaggio' per rappresentare l'ordine (per rappresentare la società sotto forma di un ordine giuridico articolato, ma unitario), mentre, dall'altro lato, se pure non esitano a parlare di un vertice sovrano, non ne sottolineano l'assoluta distanza dalla massa indifferenziata dei 'sudditi', bensì lo assumono come il punto terminale di una catena omogenea e continua.

Si parla del potere (supremo) per parlare dell'ordine, anche se l'ordine a sua volta non è concepibile se non come un sistema di poteri stratificati e gerarchizzati, come un regime di differenze e di soggezioni. Il discorso politico-giuridico medievale passa attraverso la sovranità per rappresentare l'ordine.

Certo, rappresentare l'ordine non significa descrivere uno 'stato di cose', non significa registrare eventi disponendo di parametri univoci e di consolidate unità di misura. La rappresentazione politico-giuridica della sovranità e dell'ordine (quali che siano i rapporti che in essa vengano a esser posti fra questi termini) è piuttosto la costruzione di un universo di discorso che trasforma l'incessante fluire e l'enorme complessità della dinamica sociale nella rigidità e nella relativa semplicità di una teoria.

Non possiamo chiedere al discorso della sovranità una 'fisicalistica' corrispondenza con la 'realtà'. Possiamo chiedere ad esso il requisito dell'interna coerenza e della perfetta omogeneità argomentativa?

<sup>10</sup> Cfr. P. Costa, *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*, Giuffrè, Milano 2002 (ristampa); J. Vallejo, *Ruda equidad, ley consumada. Concepción de la potestad normativa (1250-1350)*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1992.

Per quanto riguarda la cultura politico-giuridica medievale (ma, come tenterò di mostrare, non solo per essa), dobbiamo, a mio avviso, prendere atto della grande varietà delle strategie retoriche impiegate e in particolare del nesso strettissimo che intercorre fra una serie di concetti precisamente definiti (ad esempio *iurisdictio*) e il substrato metaforico che offre ad essi la loro direzione di senso. Non si pensi all'esistenza di due registri separati: da una parte i concetti chiari e distinti, dall'altra parte le metafore nebuloze cui occasionalmente attingere quando la 'ragione' si assopisce. Al contrario, le metafore compongono la *humus* dalla quale i 'concetti' traggono nutrimento e senso.

Valga l'esempio, per l'appunto, di *iurisdictio*. La sua valenza 'strategica' nel discorso giuridico medievale sta e cade con la soggiacente concezione della regalità (l'immagine del re giudice), a sua volta strettamente legata a una visione sacrale e religiosa del potere: il re è un'immagine visibile del divino (e la divinità a sua volta viene connotata di attributi regali)<sup>11</sup>.

Certo, i giuristi ci offrono una rappresentazione coerente di un ordine unitario, composto da una pluralità di enti collocati lungo l'asse delle diverse *iurisdictiones*. Che però l'ordine coincida con una gerarchia di enti differenziati è un enunciato difficilmente separabile da un substrato metaforico che percorre l'intera cultura medievale: un substrato dominato dal senso della 'verticalità'.

Tanto il cosmo quanto la società si compongono di enti ontologicamente differenziati e ordinabili secondo una scala di complessità e di perfezione crescente e culminanti nel vertice. Il potere sta in alto: è il vertice di un ordine composto di una molteplicità di livelli differenziati. Il forte legame associativo fra regalità e divinità presuppone (e al contempo rafforza) il profondo radicamento, nell'immaginario medievale, della metafora della verticalità<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Il riferimento obbligato è a due 'classici' della storiografia quali J.N. Figgis, *The Divine Right of Kings*, Cambridge University Press, Cambridge 1922 e M. Bloch, *I re taumaturghi. Studi sul carattere sovranaturale attribuito alla potenza dei re particolarmente in Francia e in Inghilterra*, Einaudi, Torino 1973. Si tenga presente, peraltro, la tesi di Schmitt, per il quale «tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati» (C. Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino 1972, p. 61). Cfr. M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia, 1990; G. Buijs, *'Que les Latins appellent maiestatem': An Exploration into the Theological Background of the Concept of Sovereignty*, in N. Walker (a cura di), *Sovereignty in Transition*, cit., pp. 229-257.

<sup>12</sup> La metafora è antichissima e diffusa. Cfr. C. Ginzburg, *High and low: the theme of forbidden knowledge*, in «Past & Present», 1976, pp. 28-41; F. Rigotti, *Metafore della politica*, Il Mulino, Bologna 1989, pp. 85 sgg. Questa metafora assume una forma e un'importanza particolare nel medioevo: cfr. P. Zumthor, *La misura del mondo, La*

La metafora della verticalità non induce peraltro a concentrare l'attenzione soltanto sul vertice: quest'ultimo è semplicemente il punto più alto di un ordine che si regge su se stesso, sulla sua interna differenziazione. E infatti l'attenzione del giurista, lungi dall'esaurirsi nella descrizione della *iurisdictio* imperiale, muove da quest'ultima principalmente per dar conto dell'ordine complessivo e dei gradi intermedi che lo compongono: i *regna* e, soprattutto, le *civitates*.

La *civitas* è il nuovo (o rinnovato) ordinamento che il giurista riesce a tematizzare ricorrendo, ancora una volta, a un preciso concetto giuridico: il concetto di *universitas*<sup>13</sup>; un concetto complicato e difficile da maneggiare, ma essenziale per esprimere l'unità di un gruppo sociale (un *collegium*, una *civitas*) a fronte della molteplicità dei suoi componenti. Non si pensi però che esso funzioni per virtù propria: ancora una volta, esso sprigiona il suo senso pregnante in stretta connessione con un substrato metaforico di grande densità e suggestione: la metafora del corpo, la convinzione che l'ente politico dell'ente politico (e un gruppo sociale in genere) sia concepibile come un corpo vivente.

La metafora 'corporatista' viene da lontano e raggiunge la cultura medievale attraverso complicati itinerari testuali<sup>14</sup>, divenendo un luogo retorico estremamente frequentato. La *civitas* è un corpo: l'ente politico è un'unità composta di parti differenti e ciascuna di queste esiste solo in rapporto alla totalità. La rappresentazione dell'ordine trova nella metafora del corpo un potente strumento per sottolinearne l'intrinseca unità. Non si tratta peraltro di un'unità indifferenziata: il corpo è anch'esso un regime gerarchico, un ordine di differenze. La *respublica* è un corpo (come scriveva John of Salisbury, uno dei grandi artefici della diffusione medievale della metafora 'corporatista') e come parti di un corpo vivente devono essere intesi gli snodi istituzionali della comunità politica, per cui alla testa corrisponde il *princeps*, al cuore i suoi consiglieri, agli organi dei sensi i giudici, e

*rappresentazione dello spazio nel Medio Evo*, Il Mulino, Bologna 1993 e, di recente, T. Gregory, *Lo spazio come geografia del sacro nell'Occidente altomedievale*, in *Uomo e spazio nell'alto medioevo* (Settimane di Studi del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 50), Cisam, Spoleto 2003, pp. 27 sgg.

<sup>13</sup> Cfr. P. Michaud-Quantin, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le moyen-âge latin*, Vrin, Paris 1970.

<sup>14</sup> E.H. Kantorowicz, *The King's two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton 1957; D. Peil, *Untersuchungen zur Staats- und Herrschaftsmetaphorik in literarischen Zeugnissen von der Antike bis zur Gegenwart*, Fink Verlag, München 1983, pp. 302-488; F. Rigotti, *Metafore della politica*, cit.; A. Cavarero, *Corpo in figure: filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano 1995; C. Casagrande, S. Vecchio (a cura di), *Anima e corpo nella cultura medievale*, Edizioni del Galluzzo, Firenze 1999; G. Briguglia, 'Est respublica quoddam corpus'. Una metafora politica nel medioevo, in «Rivista di storia della filosofia», 54, 1999, pp. 549-571



così via<sup>15</sup>. Metafora corporatista e metafora della verticalità sono momenti complementari della rappresentazione dell’ordine.

La rappresentazione dell’ordine è dunque l’obiettivo prioritario del giurista medievale: una rappresentazione che, sul piano dei contenuti, si struttura assumendo come propria componente il discorso della sovranità, mentre, sul piano delle strategie retoriche, procede plasmando il proprio strumentario giuridico nella direzione determinata dall’immaginario socialmente condiviso.

### 3. *Dall’alto in basso: modelli monistici nell’età moderna*

La sovranità come momento di una linea continua e ascendente di poteri; la sovranità come fondamento simbolico dell’ordine; la sovranità e l’ordine come oggetti di una rappresentazione dove l’argomentazione ‘logico-razionale’ è sostenuta da un continuo rinvio ad un soggiacente substrato metaforico: se questi sono i profili caratteristici del discorso medievale della sovranità, quando e come nasce e si sviluppa un approccio che possiamo riconoscere come ‘moderno’?

È necessario evocare al proposito il nome di Bodin, tradizionalmente salutato come l’annuncio di una nuova visione della sovranità. Occorre però dosare con attenzione l’intreccio fra continuità e innovazione.

Per Bodin l’ordine si fonda, come vuole la tradizione medievale, su una catena di rapporti asimmetrici fra enti e soggetti differenziati. Il tessuto connettivo dell’ordine è la «puissance»<sup>16</sup>, il potere come rapporto fra un soggetto dominante e un soggetto tenuto all’obbedienza: «la parola ‘potere’ si usa propriamente per tutti quelli che si trovano in condizione di poter comandare ad altri»<sup>17</sup>. L’ordine coincide con una linea di poteri ascendenti: dalla famiglia ai corpi, alle città, al sovrano. La *république* è

<sup>15</sup> «Est autem respublica, sicut Plutarco placet, corpus quoddam quod divini muneris beneficio animatur et summae aequitatis agitur nutu et regitur quodam moderamine rationis [...] Princeps vero capitis in re publica optinet locum uni subiectus Deo et his qui vices illius agunt in terris, quondam et in corpore humano ab anima vegetatur caput et regitur. Cordis locum senatus optinet [...] Oculorum aurium et linguae officia sibi vendicant iudices et praesides provinciarum [...]» (John of Salisbury, *Policraticus*, a cura di C.C.I. Webb, rist. Minerva, Frankfurt a.M. 1965, L. V, c. 2, pp. 539d-540b). Cfr. T. Struve, *The Importance of the Organism in the Political Theory of John of Salisbury*, in M. Wilks (a cura di), *The World of John of Salisbury*, Blackwell, Oxford 1984, pp. 303-317.

<sup>16</sup> J. Bodin, *Les six livres de la république*, Jacques de Puis, Paris 1583 [Scientia, Aalen 1977], p. 29

<sup>17</sup> J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, a cura di M. Isnardi Parente, UTET, Torino 1964, I, iv, p. 205.

una comunità di comunità: «la differenza fra la famiglia e i corpi e collegi, e fra questi e lo Stato, è come quella del tutto rispetto alle parti»<sup>18</sup>.

Siamo di fronte ad un'immagine dell'ordine fortemente legata alla tradizione medievale. E tuttavia Bodin sostiene di essere il primo a riconoscere la portata della sovranità, mai adeguatamente compresa né dal «giurista» né dal «filosofo politico» pur essendo essa «il punto più importante e più necessario a comprendersi in qualsiasi trattazione sullo Stato»<sup>19</sup>.

L'orgogliosa affermazione di Bodin non è infondata: muta infatti, nella riflessione bodiniana, la rappresentazione del ruolo della sovranità e del suo rapporto con l'ordine.

In primo luogo, il sovrano non è più, come per il giurista medievale, il mero fondamento di validità del sistema normativo. La sovranità comincia a profilarsi come una condizione indispensabile dell'ordine. La pluralità si trasforma in unità solo grazie all'intervento determinante del potere sovrano: «così come la nave non è altro che un legno informe se le si tolgono lo schienale che sostiene i fianchi, la prua, la poppa, il timone, così lo Stato non è più tale senza quel potere sovrano che tiene unite tutte le membra e le parti di esso, che fa di tutte le famiglie e di tutti i collegi un solo corpo»<sup>20</sup>.

In secondo luogo, la sovranità cessa di essere un semplice termine di passaggio in vista della rappresentazione dell'ordine per divenire il luogo di un potere effettivo. Certo, nel caratterizzare questo potere Bodin attinge a piene mani al *Corpus Juris* e alla tradizione giuridica medievale. I segni del potere supremo vengono però ora riferiti non più a una figura simbolica, come l'imperatore medievale, ma al titolare di un potere 'reale', il re di Francia, investito del compito di ricondurre ad unità le diverse parti della *république*.

Se dunque sono forti i legami di Bodin con la tradizione, sono percepibili anche precisi segni di distacco da essa, caratterizzati da un'univoca direzione di senso: da un lato, l'approfondimento del contenuto potestativo della sovranità, dall'altro lato, il rafforzamento del nesso fra sovranità e ordine.

Si tratta di un processo destinato ad intensificarsi sullo sfondo dei sanguinosi conflitti politico-religiosi cinque-seicenteschi (le prime grandi 'guerre civili' europee) e a trovare la sua più rigorosa (e avveniristica) espressione in Hobbes.

<sup>18</sup> Ivi, III, vii, p. 245.

<sup>19</sup> Ivi, I, viii, p. 345.

<sup>20</sup> Ivi, I, ii, p. 175.

Il forte elemento di discontinuità introdotto da Hobbes riguarda la rappresentazione, prima che della sovranità, dell'ordine. L'ordine per Bodin è ancora iscritto nella struttura stessa dell'esistenza: è un ordine (di famiglie, di corpi e di soggetti) già dato, un ordine oggettivamente configurato che il sovrano si trova di fronte. Per Hobbes, la natura umana genera non già ordine ma conflitto. Solo le api o le formiche realizzano l'immagine aristotelica dello *zoon politikòn*, ma non l'essere umano, dominato dal bisogno e dalla ricerca del potere, sempre incline alla competizione e al conflitto. Saltano le 'naturali' disposizioni gerarchiche, le nervature dell'ordine 'antico': tutti sono eguali perché nessuno è 'per natura' al riparo dalle azioni distruttive di ciascun altro.

Naturale è il conflitto, mentre l'ordine può essere solo artificiale: frutto della decisione, dell'invenzione umana. Sono gli individui che inventano il sovrano e, con il sovrano, spezzano il cerchio magico della reciproca distruttività sostituendo l'ordine al conflitto. È il sovrano infatti che, raccogliendo i poteri di ciascuno dei suoi creatori, concentra in sé tutta la forza disponibile ed è in grado di garantire a ognuno una sicurezza altrimenti impossibile<sup>21</sup>.

Siamo di fronte a una svolta di cui occorre sottolineare la radicalità. In primo luogo, si rovescia il rapporto tra sovranità e ordine. Se per la visione medievale l'ordine è autosufficiente, iscritto nella struttura stessa della realtà, e la sovranità ne è solo un momento interno, per Hobbes l'ordine si dà soltanto come un effetto della sovranità. Se il giurista medievale distingue fra sovranità e ordine (e utilizza il primo elemento principalmente come termine di passaggio per il secondo), Hobbes introduce un rigoroso monismo che fa coincidere senza residui l'ordine con la sovranità. I soggetti sono gli «autori» che hanno attribuito al sovrano il compito di agire a loro posto, di essere il loro «attore», di rappresentarli. Il sovrano rappresentante però non si rapporta ad un ente politicamente pre-esistente: il popolo viene ad esistere come entità politica solo in quanto rappresentato dal sovrano. È il potere sovrano il *deus ex machina* dell'unità dell'ordine. Coestensivo con la sovranità, l'ordine coincide con l'insieme delle decisioni sovrane: è già chiaramente tematizzato in Hobbes quel nesso fra sovranità, legge e ordine destinato a divenire, a partire dalla Rivoluzione francese, uno dei luoghi più frequentati della cultura giuridica ottocentesca.

<sup>21</sup> Cfr. L. Jaume, *Hobbes et l'État représentatif moderne*, Puf, Paris 1986; Y. Ch. Zarka (a cura di), *Hobbes et son vocabulaire. Études de lexicographie philosophique*, Vrin, Paris 1992 (ivi in particolare i saggi di O. Nicastro e di S. Goyard-Fabre).

Muta, in secondo luogo, la rappresentazione dei contenuti della sovranità. Non siamo di fronte ad un ordine di corpi e soggetti differenziati e gerarchizzati. Il sovrano ha come suoi ‘autori’ gli individui e ha ancora gli individui come destinatari del suo potere ordinante<sup>22</sup>.

Assolutamente distinto da ogni altro soggetto, il sovrano dispone di un potere irresistibile. Caduta l’idea di un ordine già dato, ricondotto l’ordine alla sovranità, quest’ultima ripete in se stessa la medesima, irrefrenabile absolutezza che caratterizzava il potere ‘naturale’ di ogni individuo nello stato di natura. Parlare di un potere sovrano e ipotizzare limiti al suo esercizio appare una contraddizione in termini: se qualcosa limita il sovrano, il potere di quest’ultimo si vanifica.

Siamo, di nuovo, di fronte a un tema cruciale della rappresentazione moderna della sovranità. Che la sovranità abbia una vocazione all’assolutezza è una tesi hobbesiana che, lungi dall’esaurirsi con la cultura del (cosiddetto) assolutismo settecentesco, sarà accolta e riaffermata da Rousseau come da Bentham, da Austin come da Gerber, per divenire l’assioma centrale della giuspubblicistica tardo-ottocentesca: che sarà costretta a notevoli acrobazie concettuali per legittimare i diritti dei soggetti senza ledere il presupposto irrinunciabile dell’assoluto potere dello Stato (e a questo scopo formulerà, con Jhering e con Jellinek, l’immagine di uno Stato che, illimitato nel suo potere, può però liberamente decidere di ‘auto-limitarsi’).

Si delinea dunque con Hobbes un’immagine della sovranità destinata a impressionare profondamente la cultura sette-ottocentesca. Certo, non dobbiamo identificare la sovranità ‘moderna’ con la visione hobbesiana, data la complessità intrinseca della ‘modernità’ e la compresenza in essa di paradigmi diversi. Indubbiamente però il modello hobbesiano introduce alcuni profili seminali della sovranità moderna, sia sul piano della caratterizzazione dei contenuti che sul piano del nesso fra sovranità e ordine.

Si interrompe dunque con Hobbes un discorso che faceva della sovranità un momento dell’ordine. Possiamo al contempo affermare che si ostruiscono anche i canali metaforici che alimentavano la rappresentazione tradizionale della sovranità e dell’ordine? Occorre procedere con cautela prima di dare per esaurite le risorse

<sup>22</sup> Una diversa opinione in P. Pasqualucci, *Thomas Hobbes e Santi Romano ovvero la teoria hobbesiana dei corpi subordinati*, in «Quaderni Fiorentini», 15, 1986, pp. 167 sgg. Cfr. anche V. I. Comparato, *Mediazione politica e teoria dello Stato. Note su Bodin e Hobbes*, in «Archivio storico italiano», CXLIV, 1986, 1, pp. 17 sgg.; G. Soggi, *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, FrancoAngeli, Milano 1989, pp. 194 sgg.

metaforiche cui la cultura medievale (e prima di essa la cultura antica) avevano ampiamente attinto.

Certo, finisce l'immagine dell'ordine come gerarchia di corpi, finisce l'idea (non estranea a Bodin) della *respublica* come comunità di comunità, per essere sostituita da un approccio artificialistico, costruttivistico, volontaristico; e infatti si diffonderà, nel Sei-Settecento, il ricorso a un'immagine nuova e diversa: l'immagine dello Stato-macchina<sup>23</sup>; una metafora che conoscerà una larga diffusione e subirà infine un processo di 'lessicalizzazione' che dura fino a oggi; una metafora efficace nel richiamare l'attenzione sul carattere, per un verso, costruito e funzionale, e, per un altro verso, composito e sofisticato, dello Stato.

Dobbiamo allora sostenere che la metafora corporatista viene bruscamente congedata da Hobbes? Certo, quella metafora, se assunta come tale, proietterebbe sulla *respublica* un'ombra, per un verso, 'naturalistica', e, per un altro verso, solidaristica e partecipativa, incompatibile con il costruttivismo e l'imperativismo caratteristici del paradigma hobbesiano. Basta però leggere la pagina di apertura del *Leviathan* per accorgersi che il rapporto di Hobbes con la tradizione è più sottile e complesso. Anche per Hobbes la *civitas* è descrivibile attraverso la metafora del corpo; anche per Hobbes la differenziazione interna dell'organismo rinvia alle diverse funzioni dell'ordine politico. Il corpo della *respublica* è però ora per Hobbes un corpo artificiale, un 'corpo-macchina' (l'ossimoro è apparente) inventato dagli esseri umani che hanno creato l'ordine politico con il loro patto sociale così come Dio ha formato il mondo con il *fiat* originario<sup>24</sup>.

La metafora corporatista è, per un verso, accolta e, per un altro verso, radicalmente trasformata e piegata a comunicare un nuovo messaggio. Una sorte analoga è peraltro riservata anche alla metafora della verticalità. Se è vero che questa metafora dispiega nella cultura medievale tutta la sua potenzialità, è altrettanto vero che essa viene da lontano ed è destinata ad andare lontano, mostrando un'impressionante capacità di adattamento ai più diversi contesti. La metafora della verticalità, l'associazione del potere con l'altezza, con il vertice, con la posizione dominante, è una delle più antiche e diffuse metafore, come tanto gli antropologi

<sup>23</sup> Cfr. F. Borkenau, *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo: la filosofia del periodo della manifattura*, il Mulino, Bologna 1984; D. Peil, *Untersuchungen zur Staats- und Herrschaftsmetaphorik*, cit., pp. 489 sgg.; O. Mayr, *La bilancia e l'orologio*, Il Mulino, Bologna 1988.

<sup>24</sup> Th. Hobbes, *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, tr. di M. Vinciguerra, Laterza, Bari 1974, Introduzione, pp. 3-4.

quanto gli storici del mondo antico possono testimoniare<sup>25</sup>. Muta profondamente, a seconda dei contesti, la rappresentazione dei contenuti del potere, ma tornano a presentarsi con insistenza il gioco del 'basso' e dell' 'alto' e l'identificazione del supremo dominio con il vertice del sistema.

La visione hobbesiana della sovranità – e, a seguire, le dottrine giuspubblicistiche sette-ottocentesche che direttamente o indirettamente ne dipendono – continua a pensare l'ordine in rapporto a un vertice. Solo che il vertice è ora abissalmente lontano dalla base: non si dà più un'ascesa graduale, che dai gradi inferiori dell'ordine sociale conduca alla *iurisdictio plenissima*. Il basso e l'alto si fronteggiano senza termini medi; e sarà la necessità di 'riempire' questo inedito spazio metaforico a stimolare, per un verso, la formazione di un legame rappresentativo fra il sovrano e i soggetti, e, per un altro verso, a sollecitare l'idea di un impegno attivo e trasformativo del sovrano, l'immagine di un'azione governante.

È istruttivo in questo senso un passo del *De cive* che accoglie e al contempo corregge la tradizionale rappresentazione gerarchica dell'ordine politico, per la quale il detentore del potere supremo è la testa di quel corpo artificiale che è la *respublica*. La testa è piuttosto per Hobbes il consigliere o l'assemblea dei consiglieri del sovrano, mentre quest'ultimo dovrà essere concepito come l'anima del corpo politico, l'elemento propulsore capace di esprimerne la volontà<sup>26</sup>. La metafora della verticalità è conservata, ma è al contempo corretta per esprimere il principio dell'assoluta trascendenza del sovrano rispetto ad ogni componente del corpo artificiale (presentato peraltro come un «dio mortale»<sup>27</sup> e come tale capace di suscitare il brivido religioso della *tremenda maiestas* e di evocare l'immagine dell'inesauribile energia dominativa e trasformativa propria della divinità)<sup>28</sup>.

È questo complesso substrato metaforico ad accompagnare (sommessamente, dietro le quinte) una delle strategie fondamentali della rappresentazione 'moderna' della sovranità (a partire da Hobbes): la rappresentazione della 'persona' sovrana.

«Un'unione così fatta si chiama Stato, ossia società civile, e anche persona civile, poiché, essendo la volontà di tutti ridotta ad una sola, essa si può considerare come

<sup>25</sup> *Supra*, nota 12.

<sup>26</sup> Th. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di N. Bobbio, UTET, Torino 1959, VI, 19, pp. 172-73.

<sup>27</sup> Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., II, 17, p. 151.

<sup>28</sup> Cfr. la puntuale e convincente ricostruzione di G. Briguglia, *L'anima e il sovrano. Osservazioni sulla metafora Stato-corpo nel Leviatano di Hobbes*, in S. Simonetta (a cura di), *Potere sovrano*, cit., pp. 61-78. Cfr. anche Antimo Negri, *Hobbes: Stato come macchina e Stato come organismo*, in G. Sordi (a cura di), *Thomas Hobbes e la fondazione della politica moderna*, Giuffrè, Milano 1999, pp. 661-90.

una persona unica [...]. Volendo dunque dare una definizione dello Stato, dobbiamo dire che esso è un'unica persona, la cui volontà, in virtù dei patti contratti reciprocamente da molti individui, si deve ritenere la volontà di tutti questi individui; onde può servirsi delle forze e degli averi dei singoli per la pace e per la comune difesa»<sup>29</sup>.

L'ordine coincide con il sovrano e il sovrano a sua volta è un singolare-plurale, è una vivente unificazione del molteplice, è una persona; certo, una persona *ficta* (inventata, costruita); comunque un ente soggettivizzato i cui attributi vengono ricavati da un discreto ma continuo riferimento a un substrato metaforico-antropomorfico: lo Stato è una persona e quindi il suo potere potrà essere rappresentato come volontà.

Sovranità e volontà si sostengono e si spiegano a vicenda, in un rapporto di complementarità che continua in tutta la giuspubblicistica tardo-ottocentesca. «Lo Stato, come persona, ha una sua peculiare forza di volontà [...]. Esso è il diritto di dominare, cioè il diritto di manifestare una volontà che unisce in sé tutto il popolo per l'adempimento dei compiti che sono nello scopo dello Stato»<sup>30</sup>.

A partire da Hobbes, una tradizione notevolmente longeva, nel momento in cui rappresenta l'ordine 'attraverso' il sovrano, rappresenta la sovranità nella forma di una teoria il cui senso dipende ancora da un suo sotterraneo contatto con l'antica immagine di un divino e regale *macro-antropos*<sup>31</sup>.

#### 4. Dal basso in alto (e viceversa): modelli dualistici nell'età moderna

Il potere sta in alto: collocato, per la cultura medievale, al vertice di una piramide omogenea e compatta, composta di tanti gradini diversi, che conducono senza soluzione di continuità dal vertice alla base (e viceversa); oppure costretto, dal paradigma hobbesiano, a uno splendido isolamento, posto a una distanza 'assoluta' e incolmabile dai soggetti.

Mutano le immagini della sovranità e dell'ordine, ma regge, pur nella diversità dei contesti, una metaforica della verticalità che, nella misura in cui pone 'in alto' il potere, non può che collocare 'in basso' i soggetti. La metaforica della verticalità è

<sup>29</sup> Th. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, cit., V, 9, p. 150.

<sup>30</sup> C. F. von Gerber, *Lineamenti di diritto pubblico tedesco* (1865), in Id., *Diritto pubblico*, a cura di P.L. Lucchini, Giuffrè, Milano 1971, pp. 200-201. Cfr. M. Fioravanti, *Giuristi e costituzione politica nell'Ottocento tedesco*, Giuffrè, Milano 1979, pp. 243 sgg.

<sup>31</sup> Cfr. P. Costa, *Lo Stato immaginario. Metafore e paradigmi nella cultura giuridica italiana fra Ottocento e Novecento*, Giuffrè, Milano, 1986, pp. 224 sgg.

necessariamente 'dualistica': non è possibile situare qualcosa 'in alto' senza indicare la posizione corrispettiva di qualche altra cosa che è (relativamente alla precedente) 'in basso'. Il carattere relazionale del rapporto politico, nella idealtipica definizione weberiana (per la quale il potere è la relazione fra un soggetto che comanda e un soggetto che obbedisce<sup>32</sup>) si rispecchia compiutamente nella strutturazione dualistica della metaforica della verticalità.

Il potere è in alto, ma alto e basso si implicano a vicenda e niente impedisce che, pur entro il medesimo orizzonte metaforico, si faccia leva sull'uno piuttosto che sull'altro estremo. Peraltro, già nel paradigma hobbesiano i soggetti giocavano un ruolo determinante: sono gli essi gli «autori» da cui dipende la creazione del sovrano «attore». È anche vero però che il loro protagonismo si interrompe con l'atto di 'invenzione' della sovranità: creato il sovrano, i soggetti divengono gli abitanti di una città che, pur creata per la loro sicurezza, si organizza intorno a un piano urbanistico deciso dall'alto.

Non è comunque il *Leviathan* l'unica rappresentazione 'moderna' dell'ordine. Sempre in Inghilterra, a fine Seicento, viene sviluppata da Locke un'idea nettamente diversa di ordine e di sovranità. L'essere umano non è per natura condannato al conflitto. La soddisfazione del bisogno, l'auto-conservazione, lungi dal tradursi necessariamente nell'etero-distruzione, può essere controllata dalla ragione e compiuta nella forma (individualmente e socialmente utile) della proprietà. Per Locke, dunque, si dà nello stato di natura 'originario', prima dell'invenzione della sovranità, un ordine dei diritti, un ordine della libertà e della proprietà. È per rendere stabile e sicuro questo ordine che si crea il sovrano e lo si vincola 'fiduciarmente' al rispetto e alla salvaguardia dei diritti e delle regole fondamentali.

Emerge dunque nelle pagine lockiane uno schema di rappresentazione dell'ordine e della sovranità nettamente diverso dal modello hobbesiano. Se Hobbes faceva coincidere l'ordine con la sovranità, Locke assumeva come 'originaria' l'interazione spontaneamente ordinata dei soggetti e presentava il sovrano come un'invenzione 'successiva', l'indispensabile valvola di chiusura di un sistema che trovava già in se stesso le condizioni di funzionamento. Emerge quindi una visione più complessa dell'ordine: una visione 'dualistica', secondo la quale l'ordine complessivo si fonda sulla congiunzione-disgiunzione di due sottosistemi, di cui il primo, la società, predispone le funzioni del secondo, lo Stato, che proprio dal suo nesso funzionale con la società trae le proprie condizioni di legittimità.

<sup>32</sup>M. Weber, *Economia e società*, Ed. di Comunità, Milano 1968<sup>2</sup>, vol. I, p. 51.



Nell'impianto giusnaturalistico lockiano la distinzione-connessione fra i due 'sotto-sistemi' – l'ordine della proprietà e della libertà, già esistente in stato di natura, e la sovranità – è tutta giocata sull'asse della temporalità: ciò che viene 'prima', ciò che è presentabile come 'originario', vale come l'elemento determinante e immutabile cui la (successiva) invenzione della sovranità conferisce solo il finale perfezionamento.

Potremmo pensare che siamo di fronte a uno schema effimero, data la rapida eclisse del lessico teorico giusnaturalistico nell'Inghilterra e soprattutto nella Scozia settecentesche. Al contrario, è proprio nel Settecento e nell'Ottocento che in tutta la cultura europea la visione 'dualistica' dell'ordine complessivo, introdotta da Locke attraverso il suo frasario giusnaturalistico, troverà una sua consistente affermazione. Si getta via insomma l'acqua ormai stagnante del giusnaturalismo, ma si fa salva l'esigenza di distinguere e connettere al contempo, all'interno dell'ordine complessivo, il momento della società e il momento della sovranità.

Ora, la costruzione di un siffatto modello, la cui diffusione e importanza nel discorso moderno della sovranità non possono essere sottovalutate, passa attraverso un cambiamento delle coordinate metaforiche di riferimento. Si effettua una sorta di traslazione dall'asse della temporalità all'asse della verticalità. Lo schema giusnaturalistico lockiano si fondava su un 'prima' e su un 'dopo': l'ordine fondato sulla libertà e sulla proprietà era collocato ad un estremo di un asse temporale, mentre la sovranità era collocato all'altro estremo. Ciò che veniva 'prima', ciò che era 'originario', era il fondamento di ciò che veniva 'dopo'. Con l'esaurimento del paradigma giusnaturalistico, cambia la metafora di riferimento: l'asse della temporalità viene sostituita dall'asse della verticalità; non ci si 'muove' più nel tempo ma nello spazio; non si procede dal prima al dopo, dall'originario al derivato, ma dal 'basso' verso l'alto'. Ciò che connotava il prima e l'originario sull'asse della temporalità viene ora riferito a ciò che sta in basso sull'asse della verticalità. Fondante allora è ciò che sta in basso – la società – e fondato è ciò che sta in alto – la sovranità. Il potere politico è posto ancora al vertice, ma ciò che sta in basso, lungi dall'essere solo il destinatario e il recettore delle decisioni supreme, si presenta come la base, il fondamento, la causa efficiente.

Sostituita all'asse della temporalità l'asse della verticalità, ciò che sul primo asse valeva come 'originario' vale, nel secondo, come fondante-determinante. Società e Stato, soggetti e sovrano occupano 'luoghi' distinti dell'ordine complessivo: la sovranità non coincide con l'ordine; ciò che è in alto esercita ancora il potere

supremo, disciplina e governa ciò che è in basso, ma a sua volta ciò che è in basso non solo imprime a ciò che sta in alto la sua destinazione funzionale, ma ne costituisce anche la condizione di esistenza. È in questo orizzonte che può essere collocata la stessa distinzione marxiana fra *Basis* e *Überbau*<sup>33</sup>: ciò che sta sotto, lo strato inferiore, è il livello economico-sociale, mentre lo strato superiore coincide con lo Stato e i suoi apparati ideologici. La metafora è confermata, ma al contempo, rovesciata: ciò che sta sopra domina, ma ciò che sta sotto fonda; è quindi ciò che sta in basso a disporre di ciò che sta in alto e infine (nella futura società liberata) a ricomprenderlo in se stesso: la libertà realizzata viene rappresentata attraverso l'azzeramento della metafora della verticalità.

Ancora, è nel gioco della distinzione e della reciproca implicazione fra 'alto' e 'basso' che si collocano le strategie argomentative e i modelli elaborati dal nascente 'costituzionalismo'. Si pensi a Sieyès e al suo lucido progetto di fondazione di un ordine nuovo. Alla vigilia della rivoluzione, Sieyès individua il portatore della sovranità: la nazione, ridefinita come l'insieme dei soggetti (giuridicamente) eguali. Sieyès usa ancora uno schema contrattualistico imputando agli individui il potere di fondare l'ordine politico. Il modello contrattualistico viene però impiegato per trasformare gli Stati generali, l'organo dell'antica società cetuale, in un'istituzione completamente nuova: un'assemblea investita di un inedito potere costituente in quanto rappresentativa della nazione degli 'eguali'.

Sono i soggetti che 'dal basso' fondano l'ordine nuovo per mezzo dei loro rappresentanti. È la rappresentanza la forma politico-giuridica che Sieyès (svolgendo un tema che sarà reso celebre da Constant) considera il requisito indispensabile di una democrazia dei 'moderni'. È la rappresentanza lo strumento che permette di collegare ciò che sta in basso, ma è al contempo l'elemento che mette in moto l'intero processo politico – i molti, i soggetti, la nazione – con ciò che sta in alto, con il potere supremo di comando.

<sup>33</sup> K. Marx, Fr. Engels, *Werke*, (Karl) Dietz Verlag, Berlin 1961, Band 13, pp. 8-9: «In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewusstseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozess überhaupt». Sul lessico marxiano e l'impiego di *Basis* e *Überbau* in ulteriori contesti cfr. R. Guastini, *Marx: dalla filosofia del diritto alla scienza della società. Il lessico giuridico marxiano (1842-1851)*, Il Mulino, Bologna 1974.

«L’azione politica, in un sistema rappresentativo, si divide in due grandi parti: l’azione ascendente e l’azione discendente. La prima comprende tutti quegli atti per i quali il popolo nomina in modo diretto o indiretto le sue diverse forme di rappresentanza [...]. La seconda comprende tutti quegli atti attraverso i quali questi diversi rappresentanti concorrono a formare o a servire la legge»<sup>34</sup>.

La rappresentanza collega, dal basso verso l’alto, i soggetti con il sovrano, così come questi, ‘governando’ i soggetti, compie all’inverso il medesimo itinerario. È la metafora di questo doppio movimento, ascendente e discendente, che offre a Sieyès la possibilità, per un verso, di sottolineare l’unità complessiva ma anche la differenziazione interna dell’ordine e, per un altro verso, di rappresentare non soltanto la dimensione ‘statica’ del sistema politico-giuridico, ma anche la ‘dinamica’ del suo concreto funzionamento<sup>35</sup>.

Un movimento ‘fondativo’ e ‘rappresentativo’ che procede dal basso verso l’alto; un’attività sovrana e ‘governante’ che procede all’alto verso il basso: l’antica metafora della verticalità continua a dominare la rappresentazione sette-ottocentesca dell’ordine e della sovranità. Le oscillazioni al suo interno non mettono in questione la tenuta dell’asse metaforico, ma al contrario lo presuppongono e lo attivano a seconda che ci si orienti verso uno schema ‘monistico’ oppure ‘dualistico’ di rappresentazione del politico.

Quando si fa coincidere l’ordine con la statualità, quando si accoglie e si sviluppa in un coerente discorso giuridico l’antica premonizione hobbesiana del nesso fra ‘Stato’, ‘persona’, ‘volontà’ e ‘ordine’, ci si muove in un orizzonte metaforico che induce a porre il potere ‘in alto’ e a collocare ciò che sta in basso (i soggetti, i diritti) nel cono d’ombra proiettato dalla sovranità statale (si pensi, emblematicamente, ai famosi ‘diritti riflessi’ di gerberiana memoria; si pensi, ancora, alla riduzione della rappresentanza a momento dell’auto-organizzazione dello Stato, nella prospettiva jellinekiana e orlandiana). Quando invece si adotta un modello dualistico, quando si presentano lo Stato e la società come due ‘sotto-sistemi’ dell’ordine complessivo, ci si muove nell’orbita del doppio movimento immaginato da Sieyès: ciò che è in

<sup>34</sup> J.-E. Sieyès, *Opinione di Sieyès su alcuni articoli dei titoli IV e V del progetto di costituzione pronunciata alla convenzione il due Termidoro dell’anno III della repubblica* [20 luglio 1795], in J.-E. Sieyès, *Opere e testimonianze politiche*, I, *Scritti editi*, vol. II, a cura di G. Troisi Spagnoli, Giuffrè, Milano 1993, p. 788.

<sup>35</sup> Richiama l’importanza della metafora in Sieyès S. Mannoni, *Une et indivisible. Storia dell’accentramento amministrativo in Francia, I, La formazione del sistema (1661-1815)*, Giuffrè, Milano 1994, pp. 261 sgg.; Id., *La dottrina costituzionale di Sieyès*, in «Quaderni Fiorentini», 29, 2000, pp. 25-53.

‘basso’ si protende verso l’alto attraverso la rappresentanza e ciò che è in ‘alto’ regge e governa gli individui ad esso ‘sotto-posti’.

In entrambi i casi, l’antica metafora della verticalità continua a essere, pur nel drastico variare dei contesti, degli orientamenti culturali e delle strategie argomentative, l’orizzonte nel quale il discorso della sovranità si trova immesso.

##### 5. *In alto e al centro: la ‘realtà’ dell’ordine*

Alto e basso, movimento ‘ascendente’ e movimento ‘discendente’: sono metafore che Sieyès raccoglie da un’antica e sempre viva tradizione per riformularle in funzione del suo originale disegno politico-costituzionale. Non sono però queste le uniche immagini cui ricorre Sieyès per delineare il rapporto fra le diverse parti dell’ordine complessivo. Proprio nel testo prima ricordato, Sieyès introduce cursoriamente anche un altro riferimento: il riferimento al centro. Stabilire la costituzione è «organizzare il sistema centrale»; è ad esso come al loro «nucleo centrale» che le istituzioni subordinate devono raccordarsi; è infine il ‘centro’ il termine-chiave della massima per Sieyès risolutiva: «dividete per impedire il dispotismo; centralizzate per evitare l’anarchia»<sup>36</sup>.

Nella rappresentazione dell’ordine politico-giuridico la distribuzione delle parti non obbedisce soltanto alla logica dell’‘alto’ e del ‘basso’, ma mette in gioco un parametro ulteriore: l’opposizione fra ciò che è al centro e ciò che (rispetto ad esso) si trova ai margini o alla periferia di uno ‘spazio’ determinato. È al centro che viene disposto il potere, di contro alla collocazione più o meno distante da esso riservata alle altre componenti dell’ordine complessivo.

Non siamo di fronte a coordinate reciprocamente incompatibili. In primo luogo, entrambe appaiono sollecitate da una medesima e ricorrente Grande Domanda: come dar conto della misteriosa transustanziazione dei molti nell’uno, come rappresentare il passaggio da un magma pulviscolare di soggetti, gruppi, interessi, forme di vita a una comunità politica rigorosamente unitaria. In secondo luogo, le logiche che governano le metafore della verticalità e del centro, pur diverse fra loro, hanno in comune almeno una caratteristica: quella di comporsi di termini necessariamente complementari (non si dà una posizione dominante senza una posizione soggetta; non si dà un centro senza una periferia, e viceversa). Certo, in un caso ci si muove

<sup>36</sup> J.-E. Sieyès, *Opinione di Sieyès su alcuni articoli dei titoli IV e V del progetto di costituzione*, cit., p. 789.

sull'asse della verticalità, nell'altro caso sull'asse dell'orizzontalità. Le due dimensioni possono restare separate, ma anche combinarsi senza difficoltà.

La differenziazione fra le diverse strategie di rappresentazione del politico nasce non tanto dal privilegiare la metafora del centro o la metafora della verticalità, quanto dalla decisione di assumere, come termine 'primitivo' della costruzione, come punto di partenza del 'movimento', il basso o l'alto, la periferia o il centro

Rappresentare l'ordine come una serie di cerchi che hanno raggi diversi ma condividono lo stesso centro; rappresentare l'ordine come un'unità che si forma dal basso raggiungendo il vertice. La combinazione di queste due immagini è l'orizzonte di una lunga (e anti-hobbesiana) tradizione che da Althusius vediamo raggiungere (attraverso complicati passaggi nel giusnaturalismo continentale sei-settecentesco) addirittura Romagnosi. Il punto di origine del discorso (in Althusius) non è il soggetto 'come tale', lo hobbesiano, isolato, insocievole, conflittuale soggetto-di-bisogni, ma è l'interazione, la *communicatio*, la *symbiosis*; sono i gruppi sociali, dai più semplici ai più complessi, che, per un verso, procedono verso l'alto, lungo una scala crescente di poteri, fino alla determinazione del portatore della sovranità, mentre, per un altro verso, si dispongono a varia distanza dal centro, sul quale pure tutti convergono.

Dal basso verso l'alto, dalla periferia al centro: ancora per Romagnosi lo Stato è «un aggregato di comuni, come i comuni non sono che un aggregato di famiglie». La creazione dell'ordine complessivo richiede la formazione di una posizione centrale e dominante, che però è la risultante di un movimento proveniente dal 'basso' e dalla 'periferia'<sup>37</sup>. È questa ancora la metafora soggiacente a tante proposte federalistiche otto-novecentesche, che proprio grazie alla condivisione di quel soggiacente patrimonio metaforico possono essere ricondotte (magari a prezzo di qualche schematismo interpretativo) nell'alveo di un'alternativa alla logica 'discendente' del paradigma hobbesiano.

È dunque possibile raggiungere il centro partendo dal basso; ma è altrettanto possibile esaltare la posizione, al contempo, centrale e dominante del sovrano insistendo sulla necessità di mantenere sotto le sue ali le componenti periferiche dell'ordine. Si pone allora 'in alto' il potere e al contempo lo si assume come il centro dell'ordine: è questa la scelta di fondo del paradigma 'hobbesiano', ancora operante

<sup>37</sup> G.D. Romagnosi, *Istituzioni di civile filosofia ossia di giurisprudenza teorica*, Parte Prima, in G.D. Romagnosi, *Opere*, Tomo XIX, Piatti, Firenze, 1833, pp. 250-51. Cfr. anche G.D. Romagnosi, *Della cittadinanza, e della forensità*, in *Opuscoli su vari argomenti di diritto filosofico*, in G.D. Romagnosi, *Opere*, V, Piatti, Firenze 1833, pp. 51-100. Cfr. L. Mannori, *Uno Stato per Romagnosi, I, Il progetto costituzionale*, Giuffrè, Milano 1984, pp. 434 sgg.

– se mettiamo in parentesi le macroscopiche differenze dovute alla diversità dei contesti e delle fondazioni culturali – al fondo delle strategie ‘statocentriche’ della giuspubblicistica fra Otto e Novecento.

Per essa, sovrano e ordine si implicano a vicenda. È lo Stato-persona, il titolare di una volontà irresistibile, che impedisce il conflitto (fra soggetti, gruppi, classi) rendendo possibile l’ordine; ma perché l’ordine non sia una semplice assenza di conflitto, ma si presenti come l’unificazione del molteplice occorre disporre di un centro cui ricondurre ogni singola parte; ed è dunque al centro che il sovrano deve potersi collocare<sup>38</sup>.

La metafora del centro esercita un richiamo non certo più debole della metafora della verticalità. Nelle più varie culture, come ci avvertono gli antropologi, ricorre la connessione fra ordine e centro: il centro simboleggia l’alterità del potere rispetto alla società<sup>39</sup> e si ammantava di associazioni sacrali che ne sanciscono l’intangibilità e inviolabilità<sup>40</sup> e lo collocano al contempo in una posizione dominante<sup>41</sup>. L’aura sacrale e religiosa di cui si ammantava la metafora della verticalità, l’antico nesso fra regalità e divinità, si salda spontaneamente con il carattere numinoso del centro e insieme rafforzano l’immagine del sovrano come perno insostituibile dell’ordine.

Non si sottovaluti peraltro nemmeno la funzione ‘strategica’ che il centro svolge nella rappresentazione dell’ordine: è difficile immaginare un ordine a-centrato. Il ‘potere del centro’, per usare l’espressione di Arnheim, consiste nel fatto che esso

<sup>38</sup> Come scrive Francesco Filomusi Guelfi, *Enciclopedia giuridica* (1873), Jovene, Napoli 1917, «in quanto lo Stato è organismo, e risulta da molteplici forze vive e operanti, sorge la necessità di una forza centrale e signorile che riduca il molteplice all’uno». È ancora nell’orizzonte della dialettica fra centro e periferia che è possibile collocare la copiosa letteratura che, fra Otto e Novecento, si diffonde sulla ‘crisi dello Stato’: una crisi che per l’appunto teme la perdita di un ‘centro’ (e quindi la possibilità stessa dell’ordine) a fronte del crescente peso della periferia; e la periferia è in questo caso rappresentata dalla galassia dei ‘gruppi sociali’ e in particolare dei minacciosi ‘sindacati’. La metafora, frequentemente usata all’epoca, del ‘ritorno al medioevo’ evoca una situazione an-archica perché a-cefala e priva di un ‘centro’. È immersa in questo clima anche la famosa prolusione romaniana (*Lo Stato moderno e la sua crisi* (1909-1910), in S. Romano, *Scritti minori, I, Diritto costituzionale*, Milano, Giuffrè, 1950, pp. 312 sgg.).

<sup>39</sup> F. Remotti, P. Scarduelli, U. Fabietti, *Centri, ritualità, potere. Significati antropologici dello spazio*, Il Mulino, Bologna 1989, pp. 39-40

<sup>40</sup> Ivi, p. 42. Cfr. C. Geertz, *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 279-80.

<sup>41</sup> È suggestiva la narrazione dell’antropologo P. Scarduelli (*Centri rituali*, in F. Remotti, P. Scarduelli, U. Fabietti, *Centri, ritualità, potere*, cit., pp. 74 sgg.), secondo il quale, nell’isola di Nias, a ovest di Sumatra, la casa del capo è la prima abitazione del villaggio ad essere costruita e ne è il centro politico e cerimoniale. Questo centro si chiama *sibalo*: ciò che domina dall’alto. Il capo si chiama *balö si ulu*: grande fra coloro che stanno in alto. La casa del capo sovrasta l’abitato: mentre le case comuni non superano gli otto metri d’altezza, la casa del capo è alta quindici metri. I sudditi accedono alla casa del capo attraverso una botola che impone un movimento dal basso verso l’alto. Anche la disposizione dei notabili nelle assemblee è stabilita sulla base di rapporti gerarchici che ruotano intorno all’opposizione fra centro e periferia.

agisce come elemento «equilibratore dell'intera composizione»<sup>42</sup>, facilitando l'armonizzazione delle parti e la loro riconduzione all'unità. È l'individuazione di un centro insomma che promuove, nell'universo parallelo della rappresentazione, la trasformazione del disordine 'reale' in un ordine 'immaginato'<sup>43</sup>.

Anche da questo punto di vista, peraltro, la metafora della verticalità e la metafora del centro operano in sinergia: a renderle omogenee e complementari interviene infatti non soltanto l'aura numinosa che le circonda, ma anche il parametro generale che entrambe condividono: la loro comune proiezione nello spazio.

Verticalità e orizzontalità si presentano come gli assi cartesiani di uno 'spazio' che per molti secoli ha costituito la condizione 'trascendentale' del discorso della sovranità: questo discorso, nel momento in cui 'rappresenta' il proprio oggetto, lo colloca fuori di sé, in una realtà 'esterna' di cui descrive i luoghi, le pianure, gli avvallamenti, le asperità e le vette.

È la proiezione nello spazio dell'oggetto politico-giuridico rappresentato, infine, che produce un estremo e grandioso effetto retorico: l'effetto 'realtà'. Collocato 'in alto e al centro', il sovrano è il *deus ex machina* di un ordine 'realmente' esistente. Il sovrano e l'ordine (l'ordine sovrano o, se si preferisce, il sovrano ordinante) appaiono i riflessi che la realtà proietta nello specchio del discorso. Ancora nella pur raffinata pubblicistica tardo-ottocentesca la sovranità statuale appare, come scrive Ruffilli a proposito di Hintze, «il soggetto peculiare espresso dalla storia europea nell'età moderna»<sup>44</sup>: un soggetto, una 'persona che vuole', un *ens realissimum* (quale che sia poi il 'livello di realtà' nel quale viene collocato)<sup>45</sup>.

Certo, da molto tempo ormai il discorso politico-giuridico era riuscito a distaccarsi dalla persona del re per tematizzare l'ufficio del sovrano. E tuttavia almeno un attributo dell'antica regalità sembra resistere a lungo al riduzionismo dell'analisi concettuale: la sua incarnazione in una figura visibile e tangibile. Là fuori, insomma (fuori dal discorso che contempla *sine ira et studio* la realtà) deve esistere 'realmente' qualcosa, 'in alto e al centro', che produce quell'ordine di cui il

<sup>42</sup> R. Arnheim, *Il potere del centro. Psicologia della composizione nelle arti visive*, Einaudi, Torino 1984, p. 108.

<sup>43</sup> La metafora del centro e della periferia è peraltro ancora presente nel dibattito storiografico contemporaneo intorno alle cosiddette 'origini' dello Stato moderno. Cfr. L. Blanco, *Note sulla più recente storiografia in tema di 'Stato moderno'*, in *Storia Amministrazione Costituzione*, II, 1994, pp. 259-297. Cfr. anche, a riprova della fecondità euristica dell'immagine opposizionale 'centro/periferia', S. Rokkan, *Stato, nazione e democrazia in Europa*, Il Mulino, Bologna 2002.

<sup>44</sup> R. Ruffilli, *Introduzione a Crisi dello Stato e storiografia contemporanea*, a cura di R. Ruffilli, Il Mulino, Bologna 1979, p. 12.

<sup>45</sup> Cfr. P. Costa, *Lo Stato immaginario*, cit., pp. 248 sgg. e *passim*.

discorso si fa specchio. È vero che il ‘re non muore’; ma non muore proprio perché *esiste*.

#### 6. *L'esaurimento delle metafore: la crisi della rappresentazione moderna della sovranità*

Per tutta una lunga stagione della cultura politico-giuridica europea l'immagine del sovrano si è congiunta strettamente con la rappresentazione dell'ordine ed entrambe affondavano le radici in un terreno mitico-metaforico che, lungi dall'apparire incompatibile con l'analisi teorico-giuridica, si offriva come un suo indispensabile sostegno.

La connessione obbligata fra sovrano e ordine è, per così dire, già interamente data nel punto di origine del discorso moderno della sovranità: in Hobbes e, più in generale, nella drammatica emergenza (giustamente sottolineata da Koselleck<sup>46</sup>) delle guerre di religione. Occorre pensare, anzi ri-pensare l'ordine (dopo il collasso della *respublica christiana*) al di là e contro il conflitto: il conflitto è la sfida decisiva e la risposta (variamente orchestrata dai *politiques*, da Lipsius, da Montaigne e infine da Hobbes, ma univoca nella direzione di senso) è il sovrano. È il sovrano che, grazie al suo ‘assoluto’ potere, alla sua ‘assoluta’, qualitativa distanza dai sudditi, rende possibile l'ordine (e, con l'ordine, la sicurezza del singolo).

È questo l'imprinting che, nella lunga parabola della ‘modernità’, fissa saldamente il nesso fra ordine e sovrano: non si dà ordine senza sovrano perché solo quest'ultimo salva i singoli dal conflitto, difendendoli dal nemico esterno e soprattutto impedendo che il *bellum omnium* distrugga la *civitas*.

Certo, Hobbes è all'origine soltanto di uno dei paradigmi della ‘modernità’. Esiste anche, come ricordavo, un modello che possiamo ricondurre, geneticamente, alla riflessione lockiana: un modello che prevede l'esistenza di un ordine sociale, in sé compiuto prima dell'intervento del sovrano, e vede nella sovranità un momento di tutela ‘dall'esterno’ delle regole sociali fondamentali; un modello che imposta in termini ‘dualistici’ la rappresentazione dell'ordine complessivo. Nemmeno questo modello, però, trascura il rapporto fra sovranità, ordine e conflitto. È vero infatti che, in questa prospettiva, il conflitto non è ‘strutturale’, ma è solo una patologica deviazione da un ordine in sé compiuto. Ciò non induce però affatto a trascurare l'ipotesi della trasgressione e la necessità di una repressione; ed è appunto per

<sup>46</sup> Cfr. R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Il Mulino, Bologna 1979, pp. 17 sgg.



impedire la violazione dei diritti e delle regole sociali fondamentali che si inventa il sovrano, che vede quindi confermato il suo nesso costitutivo con il conflitto.

Ordine e sovrano si connettono per rendere possibile l'eliminazione del conflitto. Il sovrano agisce perché cessi il conflitto e al suo posto sorga l'ordine. Si danno dunque due relazioni, entrambe obbligate: una relazione congiuntiva fra il sovrano e l'ordine e una relazione disgiuntiva fra l'ordine sovrano (fra il sovrano ordinante) e il conflitto. Non è possibile rappresentare il sovrano senza tematizzare il conflitto, ma nemmeno è possibile rappresentare l'ordine senza far uscire di scena il conflitto.

Certo, nell'arco della modernità, si danno modi profondamente diversi di immaginare la realizzazione dell'ordine e la cancellazione del conflitto: si può far leva sulla funzione meramente 'repressiva' del sovrano oppure sulle sue capacità 'governanti'; e queste a loro volta si dispiegano in contesti storico-culturali profondamente diversi (anche se non privi di sotterranei collegamenti), che vanno dall'immagine wolffiana del sovrano che persegue il perfezionamento individuale e collettivo ai solidarismi tardo-ottocenteschi che in nome dell'integrazione sociale chiedono allo Stato un crescente impegno 'interventista'. Si sviluppano dunque (come è ovvio, data la radicale diversità dei contesti) differenti strategie 'ordinanti'; queste però in ogni caso confermano e ripropongono il nesso costitutivo del discorso 'moderno' della sovranità: il nesso sovranità-ordine (*in presentia*)-conflitto (*in absentia*).

Una siffatta connessione tematica – sovranità-ordine-(conflitto) – si sviluppa lungo un asse metaforico di tipo 'spaziale': la rappresentazione dell'ordine è la descrizione di una serie di 'luoghi' politico-giuridici fra loro collegati e convergenti verso una posizione centrale e dominante, verso un ente collettivo, verso un macro-soggetto che con la sua 'volontà' irresistibile rende possibile la 'reale' unificazione del molteplice.

Siamo di fronte ad un apparato metaforico di straordinaria longevità. Possiamo interpretare la sua *longue durée* come un indizio dell'impossibilità di sottrarre il discorso della sovranità alla 'equivocità' del procedimento metaforico e possiamo quindi attribuire alla metafora della 'spazializzazione' il rango di 'metafora assoluta' (nel senso di Blumenberg<sup>47</sup>)?

Una risposta affermativa non terrebbe conto del fatto che, nel corso del Novecento, proprio i principali supporti metaforici del discorso 'moderno' della sovranità sono stati brillantemente smantellati da approcci profondamente diversi fra

<sup>47</sup> H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, Il Mulino, Bologna 1969, p. 139.

loro, ma convergenti nel ‘porsi fuori’ da una tradizione fino a quel momento largamente dominante.

Già agli inizi del ventesimo secolo Kelsen inaugura (alla luce della neokantiana distinzione fra essere e dovere) una drastica revisione della tradizione giuspubblicistica ottocentesca, demolendone l’idea centrale: l’idea di uno Stato-soggetto, capace di volontà e di scopi, effettivamente esistente e operante. Non esiste per Kelsen lo Stato come tale: lo Stato è un oggetto teorico costruito dal giurista. Lo Stato non crea (come soggetto ‘onnipotente’) il diritto: lungi dall’essere un ente ‘reale’, lo Stato coincide con diritto<sup>48</sup>, si risolve in un sistema di norme<sup>49</sup>.

Cade dunque l’antica immagine antropomorfa dello Stato come centro e soggetto di volontà: occorre de-mitizzare la giuspubblicistica per coglierne il ‘nucleo razionale’. L’immagine della divinità e l’idea di Stato sono strettamente apparentate. Per Kelsen esiste «una straordinaria parentela tra la struttura logica del concetto di Dio e quella del concetto di Stato»<sup>50</sup>: Dio sta al mondo come lo Stato al diritto. Enti trascendenti, assoluti, onnipotenti, dominanti<sup>51</sup>, tanto Dio quanto lo Stato appaiono figure arcaiche, collegate (come ha mostrato Freud, di cui Kelsen è un attento lettore<sup>52</sup>) alle pulsioni e ai conflitti dell’inconscio. Come le scienze della natura non ricorrono più a Dio per descrivere i fenomeni, così la scienza del diritto dovrà rinunciare all’immagine antropomorfa dello Stato per rappresentare l’ordine. Lo Stato non è un’entità reale; è una «finzione personificativa»<sup>53</sup> che deve risolversi nell’unico oggetto esattamente descrivibile dal giurista: il diritto come sistema di norme.

<sup>48</sup> H. Kelsen, *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale. Contributo per una dottrina pura del diritto*, a cura di A. Carrino, Giuffrè, Milano 1989, p. 20.

<sup>49</sup> H. Kelsen, *Stato e diritto. Il problema della conoscenza sociologica o giuridica dello Stato* (1922), in H. Kelsen, *Sociologia della democrazia*, a cura di A. Carrino, E.S.I., Napoli 1991, p. 69.

<sup>50</sup> H. Kelsen, *Il problema della sovranità*, cit., p. 33.

<sup>51</sup> H. Kelsen, *Il rapporto tra Stato e diritto dal punto di vista epistemologico* (1922), in H. Kelsen, *L’anima e il diritto. Figure arcaiche della giustizia e concezione scientifica del mondo*, Edizioni Lavoro, Roma 1989, pp. 19 sgg.

<sup>52</sup> H. Kelsen, *Dio e Stato* (1922/23), in H. Kelsen, *Dio e Stato. La giurisprudenza come scienza dello spirito*, a cura di A. Carrino, E.S.I., Napoli 1988, pp. 141 sgg. Cfr. M.G. Losano, *Forma e realtà in Kelsen*, Ed. di Comunità, Milano 1981, pp. 141 sgg.; A. Carrino, *L’ordine delle norme. Politica e diritto in Hans Kelsen*, E.S.I., Napoli 1984, pp. 151 sgg.

<sup>53</sup> H. Kelsen, *Sulla teoria delle finzioni giuridiche* (1919), in Kelsen, *Dio e Stato*, cit., p. 241. È interessante in proposito anche la polemica fra Kelsen e Alexander Hold-Ferneck, dal momento che una delle *quaestiones disputatae* riguardava proprio la ‘realtà’ dello Stato. Cfr. H. Kelsen, *Lo Stato come superuomo. Una risposta* (1926), in *Lo Stato come superuomo. Un dibattito a Vienna*, a cura di A. Scalone, Giappichelli, Torino 2002, pp. 113-156. Cfr. anche l’introduzione di A. Scalone, *Il diritto tra forma e osservanza: la polemica fra Hold-Ferneck e Kelsen*, ivi, pp. V-XVII.

Il sovrano non muore perché *non esiste*: esistono soltanto i concreti individui che si incontrano e si scontrano come portatori di interessi, aspettative, ideologie differenti. La realtà (il livello dell'essere) è irriducibilmente plurale e conflittuale, mentre l'ordine è riferibile soltanto alla sfera del dovere.

L'ordine continua dunque a catalizzare l'attenzione del giurista, che anzi lo assume come l'oggetto primario della sua indagine; si spezza però l'antico nesso fra l'ordine e il sovrano perché viene meno, sotto i colpi del 'riduzionismo' kelseniano, proprio quel substrato metaforico che faceva del sovrano un soggetto, un centro, una volontà 'realmente' operante 'dall'alto'. Salta, di conseguenza, un altro nesso tipico della tradizione: il nesso disgiuntivo fra ordine e conflitto, dal momento che conflitto e ordine non si pongono più sul medesimo piano, ma appartengono a livelli (l'essere e il dovere) reciprocamente incommensurabili. Solo un tratto della tradizione giuridica resta in piedi: la difficoltà di tematizzare il conflitto; se però nella tradizione ottocentesca il contatto fra l'ordine e il conflitto esisteva (sia pure nei limiti di una tradizione disgiuntiva), ed era anzi indispensabile per il discorso della sovranità, in Kelsen il contatto si interrompe e conflitto e ordine si muovono su linee perfettamente parallele.

È infatti facendo centro sul conflitto che Foucault attacca il concetto di sovranità e la teoria politica e giuridica costruita intorno ad esso: una teoria «ossessionata dal personaggio del sovrano». Ciò ha indebolito in più sensi l'analisi politica: ha indotto a sottolineare l'aspetto «giuridico-negativo» del potere, piuttosto che il suo modo «tecnico-positivo» di porsi e di dispiegarsi. «Ciò di cui abbiamo bisogno è una filosofia politica che non sia costruita intorno al problema della sovranità, dunque della legge, dunque dell'interdizione. Bisogna tagliare la testa al re: non lo si è ancora fatto nella teoria politica»<sup>54</sup>.

In realtà, alla decapitazione (simbolica) del re aveva già provveduto molti decenni prima Hans Kelsen (e può apparire singolare che Foucault non mostri di accorgersene). È però anche vero che nemmeno lo svuotamento kelseniano della sovranità permette di tematizzare i profili che stanno a cuore a Foucault: da un lato, la disseminazione dei rapporti di potere, l'esistenza di una rete di poteri «che passano attraverso i corpi, la sessualità, la famiglia, gli atteggiamenti, i saperi, le tecniche»<sup>55</sup> e non possono essere ricondotti a un centro ordinante, al palazzo del sovrano, a un

<sup>54</sup> M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977, p. 15. Cfr. G. Marramao, *L'ossessione della sovranità*, in *Effetto Foucault*, a cura di P.A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 1986, pp. 181-183.

<sup>55</sup> M. Foucault, *Microfisica*, cit., p. 16.

‘luogo’ centrale e culminante<sup>56</sup>; dall’altro lato, la rilevanza del conflitto, l’esigenza di intendere la storia assumendo come schema interpretativo non il modello «della lingua e dei segni, ma quello della guerra e della battaglia». L’intelligibilità della storia non ha a che fare con il senso e con il linguaggio: è «l’intelligibilità delle lotte, delle strategie e delle tattiche»<sup>57</sup>.

Se in Kelsen la sovranità si risolveva nell’ordine e quest’ultimo a sua volta rompeva ogni contatto con il conflitto, in Foucault al contrario è l’esigenza di dar conto del gioco dei poteri e delle azioni di resistenza, è la convinzione che la politica sia «la continuazione della guerra con altri mezzi»<sup>58</sup> che induce a sbarazzarsi dell’involucro della sovranità, a fuggire lontano dall’arcaico (dominante e centrale) palazzo del potere.

Porre ‘in alto e al centro’ la sovranità significa attendersi che essa possa esprimere, possa ‘rappresentare’ e infine realizzare l’unità dell’intera società; ed è proprio questa aspettativa a cadere di fronte all’approccio sistemico di Niklas Luhmann. L’ordine luhmanniano non è un ordine normativo, e tanto meno è un ordine che si sviluppa intorno a un centro sovrano, ma è un ordine che deve essere ricondotto alla differenziazione crescente di una società ormai sprovvista di vertici e di centri. Non sono le decisioni dei singoli individui a generare l’equilibrio del sistema né è la volontà di un macro-soggetto a porsi come sintesi della totalità sociale: la società è composta di una pluralità di sotto-sistemi, nessuno dei quali può porsi come ‘rappresentante’ della totalità<sup>59</sup>.

«Una società articolata in sottosistemi *non dispone di alcun organo centrale. È una società senza vertice e senza centro*»<sup>60</sup>: l’immagine del sovrano come centro

<sup>56</sup> Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978, pp. 81-87.

<sup>57</sup> M. Foucault, *Microfisica*, cit., pp. 8-9.

<sup>58</sup> Ivi, p. 17. Come scrive Y.-Ch. Zarka (*Figures du pouvoir*, cit., p. 156), il concetto foucaultiano di potere, essenzialmente legato al modello della guerra, rende «impossibile una pensée de l’arrêt de la guerre». Cfr. anche A. Honneth, *Critica del potere: la teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Dedalo, Bari 2002, pp. 217 sgg.; L. Bernini, *La ghigliottina di Foucault. Una decostruzione della sovranità*, in S. Simonetta (a cura di), *Potere sovrano*, cit., pp. 179-196; R. M. Fonseca, *O Poder entre o Direito e a ‘Norma’: Foucault e Deleuze na Teoria do Estado*, in R. M. Fonseca (a cura di), *Repensando a teoria do estado*, Fórum, Belo Horizonte 2004, pp. 259-281.

<sup>59</sup> Cfr. N. Luhmann, *Potere e complessità sociale*, Il Saggiatore, Milano 1979 e l’introduzione di D. Zolo (*Potere, complessità, democrazia*, ivi, pp. IX-XXX, ora in D. Zolo, *Complessità e democrazia*, Giappichelli, Torino 1987, pp. 29 sgg.). Cfr. anche B. Haller, *Repräsentation. Ihr Bedeutungswandel von der hierarchischen Gesellschaft zum demokratischen Verfassungsstaat*, Lit Verlag, Münster 1987, pp. 72 sgg. Alla critica della sovranità in Luhmann e Foucault è dedicata la dissertazione dottorale (inedita) di E. De Cristofaro, dal titolo *Sovranità in frammenti. La semantica del potere in Foucault e Luhmann*.

<sup>60</sup> N. Luhmann, *Teoria politica nello Stato del benessere*, a cura di R. Sutter, presentazione di R. Ardigò, FrancoAngeli, Milano 1983, pp. 54-55.

dominante e sintesi della totalità appare ormai a Luhmann irrimediabilmente vetero-europea<sup>61</sup>. Conviene prendere sul serio l'impetosa 'periodizzazione' suggerita da Luhmann: il discorso 'moderno' della sovranità (con la sua metaforica soggiacente e il suo caratteristico nesso con l'ordine) sembra effettivamente percorrere una parabola che trova prima nel riduzionismo kelseniano e poi nelle teorie foucaultiane e luhmanniane una battuta d'arresto o comunque una rilevante cesura. E ciò che 'mette in crisi' il tradizionale discorso della sovranità è per l'appunto l'essiccamento della fonte metaforica cui esso apertamente o segretamente attingeva.

Sono però forse plausibili anche due dubbi 'prognostici'. Potremmo chiederci se il pensare l'ordine senza il sovrano e senza il conflitto; oppure il conflitto senza l'ordine e senza il sovrano; oppure il sistema senza il sovrano e senza i soggetti siano prospettive che lasciano comunque qualcosa di 'impensato' e chiedono una prosecuzione e un allargamento del discorso<sup>62</sup>; e potremmo allora anche ipotizzare che nello sforzo di 'pensare l'impensato' quella profonda corrente mitico-metaforica apparentemente disseccata possa tornare a scorrere in superficie ricreando figure (antiche e pur diverse) di centralità e di dominanza.

<sup>61</sup> «Il poter indicare qui due concetti – centro e vertice – ha a sua volta fondamenti nascosti nella tradizione veteroeuropea [...]» (Ivi, nota 2, p. 55).

<sup>62</sup> Lo stesso Luhmann non manca di rilevare che «una delle questioni di fondo dell'orientamento teorico e politico del presente è [...] se si possa tollerare l'idea di una società senza centro [...]» (Ivi, p. 56).

LA SOVRANITÀ NELLA CULTURA POLITICO-GIURIDICA MEDIEVALE:  
IMMAGINI E TEORIE

1. *Esiste una 'sovrànità medievale'? Qualche considerazione metodologica*

È nota la frase programmatica di Foucault: «bisogna tagliare la testa al re: non lo si è ancora fatto nella teoria politica»<sup>1</sup>; una teoria – secondo il filosofo francese – ancora ossessionata dalla sovranità, dal ‘palazzo del monarca’, da un ‘luogo’ centrale e dominante, e per questo disarmata di fronte alla disseminazione dei poteri e dei conflitti che pervadono l’intera società.

Quale che sia il giudizio da pronunciare sulla teoria foucaultiana, essa esprime con efficacia la crisi odierna del concetto di sovranità e proprio per questo contribuisce ad acuire il senso della sua storicità: nel momento in cui intravediamo il possibile esaurimento di un concetto, cade ogni tentazione di assumerlo come una costante dell’azione e della riflessione politica.

Da questo rischio in realtà non solo il filosofo foucaultiano, ma anche lo storico della cultura politica dovrebbe essere esonerato, dal momento che la possibilità stessa di parlare di una sovranità medievale appare problematica. Non mancano gli argomenti per fare della sovranità un epifenomeno della modernità e collocarla entro un orizzonte compreso (tanto per dare qualche riferimento di massima) fra la teoria bodiniana e la crisi dello stalinismo ‘totalitario’ nel secondo dopoguerra. Il pre-moderno sembra congiungersi idealmente con il post-moderno in nome di una sovranità che, nel primo caso, ‘non è ancora’ e, nel secondo caso, ‘non è più’.

È dunque metodologicamente improprio perché gravemente anacronistico parlare di un’immagine medievale della sovranità? Una risposta affermativa nasce a mio avviso da un presupposto non sempre esplicitato: dal presupposto di una connessione obbligata fra l’idea di sovranità e l’idea di Stato.

Se la sovranità è inseparabile dal concetto di Stato, prende forza la tesi del suo carattere essenzialmente moderno. Certo, il dibattito sulla possibilità di riferire il concetto di Stato a realtà diverse dalle moderne società occidentali è annoso e ancora

<sup>1</sup> M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977, p. 15.

---

P. Costa, *La sovranità nella cultura politico-giuridica medievale: immagini e teorie*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica. V. Storie di concetti: sovranità*, 2024, [https://doi.org/10.69134/QFArchiviO\\_24\\_06](https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_06), pp. 66-92.

Orig. *La soberanía en la cultura político-jurídica medieval: imágenes y teorías*, in «Res Publica. Revista de filosofía política», X, 2007, n°. 17, pp. 33-58.

aperto e non lo posso risolvere con poche battute<sup>2</sup>. Vorrei però esprimere una mia preferenza. Occorre innanzitutto tener presente che ci stiamo interrogando sui discorsi e sui saperi e non sulle istituzioni e sugli apparati. Non mi chiedo quindi se il concetto odierno di 'Stato' sia uno strumento adeguato per descrivere la polis greca o il comune medievale come fenomeno complessivo. Mi chiedo se questo concetto è impiegabile per intendere (per tradurre, per rendere comprensibile nel nostro linguaggio) la *rappresentazione* dell'ordine politico sviluppata dalla cultura medievale, dai discorsi di sapere dei teologi, dei filosofi, dei giuristi dell'età di mezzo.

Occorre chiedersi insomma se il concetto odierno di Stato sia uno strumento *metalinguistico* adeguato a intendere e a tradurre uno specifico *linguaggio-oggetto*: nel nostro caso, il discorso sviluppato dai giuristi e dai teologi medievali. Da questo punto di vista, la mia impressione è francamente negativa: il concetto di Stato, così come definito dalla odierna giuspubblicistica, presenta tratti troppo lontani dall'esperienza e dalla cultura caratteristiche delle società medievali. Lo Stato significa assolutezza del potere, monopolio delle fonti del diritto, burocrazia, unità di comando sul territorio: il concetto odierno di Stato – compiutamente elaborato dalla giuspubblicistica ottocentesca a conclusione del secolare processo di costruzione di una sovranità unitaria e accentrata – è inseparabile da quella parabola della modernità di cui esso è un'espressione emblematica.

Di questo Stato la sovranità è una componente essenziale; e sovranità, entro l'orbita dello Stato moderno, significa assolutezza del potere, esclusività, refrattarietà ai limiti, distanza qualitativa fra il detentore del potere e i soggetti. Se non si dà altra immagine della sovranità se non quella sviluppata dai teorici dello Stato (da Bodin a Carré de Malberg o a Jellinek), è effettivamente una forzatura storica pretendere di rintracciare un'immagine medievale della sovranità. È però obbligata la connessione fra sovranità e Stato moderno? O piuttosto è possibile svincolare l'immagine della sovranità dalla teoria (moderna) dello Stato? Certo, non si dà una teoria dello Stato che non includa una teoria della sovranità. Non è però vero il reciproco: è possibile ipotizzare una rappresentazione dell'ordine politico che non ricorre al concetto di Stato, ma nondimeno include una qualche immagine di sovranità.

<sup>2</sup> Cfr., per una recente riflessione sul problema, P.P. Portinaro, *Stato*, Il Mulino, Bologna 1999; D. Quagliani, *La sovranità*, Laterza, Roma-Bari 2004.

Non sarei quindi favorevole a impiegare il termine ‘Stato’ per comprendere-tradurre il lessico politico medievale; manterrei invece aperta la possibilità che nella cultura medievale si sviluppi comunque, pur in assenza di schemi teorici assimilabili al nostro concetto di ‘Stato’, un vero e proprio ‘discorso della sovranità’.

Non mancano in effetti nel latino medievale, e poi nelle lingue volgari da esso derivate, antenati diretti del termine ‘sovranità’. Dal latino ‘super’ provengono le più tardive aggettivazioni ‘superus’ e ‘superanus’, direttamente influenti sul lessico di numerose lingue volgari<sup>3</sup>. Una storia semantica costruita intorno a ‘superanus’ e ai suoi derivati non può che fornire informazioni di grande interesse per la storia dei concetti politici. Occorre però chiedersi se sia appagante risolvere la storia della sovranità medievale nella storia lessicale del termine ‘sovranità’ (e dei suoi diretti antenati) o se piuttosto convenga impostare il nostro problema storiografico in termini parzialmente diversi, consapevoli che la storia di *una* parola può non bastare da sola a esaurire la storia di un problema.

È una preoccupazione di cui Koselleck era lucidamente consapevole quando avvertiva che, per scrivere una storia della ‘secolarizzazione’ moderna, non bastava fare la storia di quella parola: la secolarizzazione è infatti un fenomeno connesso a diverse branche del sapere (che vanno dalla filosofia alla teologia, al diritto, alla storia) e non può quindi darsi per esaurito da una singola ‘parola’, ma deve essere concepito come un ‘concetto fondamentale’, come un *historischer Grundbegriff*<sup>4</sup>.

L’esigenza di Koselleck è pienamente fondata, anche se, a mio avviso, non è necessario, per soddisfarla, instaurare una sorta di tensione fra ‘parola’ e ‘concetto’: è sufficiente, per un verso, tener presente che le parole formano, nella lingua, un tessuto compatto, una ‘struttura’, e, per un altro verso, che il problema storiografico esige, per essere impostato, l’impiego di ‘definizioni previe’, di costrutti metalinguistici che delimitino il campo di indagine e predeterminino le ‘condizioni di traduzione’ del linguaggio-oggetto nel linguaggio impiegato dallo storico-interprete.

Interrogarsi sulla sovranità nella cultura politico-giuridica medievale significa allora analizzare il suo ‘discorso della sovranità’ muovendo da una qualche definizione metalinguistica e poi individuando i principali campi semantici intorno ai quali il discorso-oggetto si struttura.

<sup>3</sup> Cfr. D. Klippel, *Staat und Souveränität*, in *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, a cura di O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Klett-Cotta, Stuttgart 1990, pp. 99 ss.

<sup>4</sup> Cfr. R. Koselleck, *Storia dei concetti e storia sociale*, in Id., *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova 1986, p. 104.



Dal primo punto di vista, conviene, a mio avviso, adottare una definizione contenutisticamente ‘debole’ di sovranità: conviene svincolarla da qualsiasi ingombrante parentela con lo ‘Stato moderno’ e assumerla come un termine che indica una qualsiasi posizione di eccellenza entro un determinato sistema politico. Impiegheremo così un termine metalinguistico il più possibile flessibile e aperto e come tale disponibile a riempirsi dei contenuti suggeriti dal linguaggio-oggetto.

Dal secondo punto di vista, dovremo sicuramente far tesoro dei significati veicolati dal campo semantico costruito intorno a ‘superus-superanus’, ma al contempo essere consapevoli che il discorso medievale della sovranità (la rappresentazione medievale di una posizione di eccellenza e di dominanza nell’ordine politico) non si esaurisce nella declinazione di ‘superanus’, ma mette in gioco una pluralità di lessemi (*potestas, imperium, auctoritas* ecc.), che si implicano a vicenda e tutti insieme producono la rappresentazione dell’ordine politico e del suo vertice (‘sovrano’).

È in una siffatta prospettiva che, a mio avviso, è possibile cogliere con un soddisfacente equilibrio il difficile gioco delle continuità e delle discontinuità, per un verso evitando di vedere nella modernità una frattura eccessiva, un ‘cominciamento assoluto’ privo di radici e di presupposti, ma anche, per un altro verso, cogliendo i nessi di continuità/discontinuità che collegano la rappresentazione medievale del ‘vertice’ dell’ordine politico, da un lato, con l’eredità del mondo antico e, dall’altro lato, con la costruzione moderna della sovranità. È possibile quindi ipotizzare una lunga storia (una ‘lunga durata’) dell’immagine della sovranità nella cultura politico-giuridica europea, dal mondo antico fino al Novecento, e al contempo individuare tutte le discontinuità che impongono di rappresentare quella storia non già come una linea continua ma come una linea spezzata<sup>5</sup>.

Ovviamente, non mi sarà possibile, nel breve spazio di una relazione congressuale, sviluppare i temi cui ho fatto riferimento: anche solo il modesto obiettivo di una ‘ rassegna storiografica ’ sarebbe irraggiungibile, data la centralità del problema e la quantità dei contributi ad esso dedicati. Il mio proposito è quindi semplicemente quello di presentare alcuni snodi del discorso medievale della sovranità: delineare insomma una mappa tematica, una carta geografica a larga scala, e non già offrire una ricognizione ravvicinata dei suoi luoghi canonici. Procederò

<sup>5</sup> Cfr. in questo senso M. David, *La souveraineté et les limites juridiques du pouvoir monarchique du IX<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, Librairie Dalloz, Paris 1954, pp. 13; M. Terni, *La pianta della sovranità. Teologia e politica tra Medioevo ed età moderna*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 3 ss.

quindi per semplificazioni ed astrazioni, consapevole che gli schemi che tenterò di proporre restano estremamente distanti dalla varietà e dalla complessità delle strategie retoriche di cui la cultura politico-giuridica medievale si compone.

## 2. *Sovranità e regalità: alcune metafore ricorrenti*

La cultura politico-giuridica medievale è attraversata da alcune idee ricorrenti, da alcuni principi guida che sorreggono la sua visione del mondo, ne costituiscono le condizioni di senso, valgono come regole (non sempre esplicitate) della sua sintassi teorica. Una di queste ‘forme simboliche’ è l’idea di gerarchia, un’idea che presiede alla rappresentazione delle realtà celesti e delle realtà terrestri, alla descrizione della natura umana come del mondo politico-sociale. Un ente, per essere una totalità unitaria e armonica, non può che essere composto di parti differenti disposte gerarchicamente. Gerarchia e ordine si implicano a vicenda e insieme producono il senso di un’unità armoniosa: l’ordine è l’armonizzazione gerarchica di parti differenti (di contro all’idea, tipicamente moderna, di un ‘ordine degli eguali’)<sup>6</sup>. Valga a riprova un’eloquente testimonianza lessicale: il *populus* è un’unità organica e ordinata grazie alla disposizione gerarchica delle sue componenti e proprio per questo si contrappone alla deprecabile *multitudo*, alla folla indifferenziata e tumultuante, caotica e refrattaria al buon governo.

La società è composta di parti diverse, ciascuna delle quali è collocata in un complesso organigramma di posizioni ‘superiori’ e ‘inferiori’: non si danno individui eguali; si danno piuttosto condizioni soggettive diverse, *status* differenziati, contraddistinti da specifici ‘pacchetti’ di oneri e privilegi.

L’ordine politico-sociale, e la differenziazione delle parti che lo compongono, non è un dato estrinseco e occasionale, disponibile a mutazioni e a trasformazioni: esso al contrario – e questa è un’altra ‘convizione previa’, un’altra condizione di senso, della cultura politica medievale – ha una dimensione e una fissità ontologiche. L’ordine sociale non è costruito o voluto, ma ha la medesima oggettività e inalterabilità degli eventi naturali. Vi sono i nobili e i plebei, i chierici e i laici, il padre e il figlio, l’uomo e la donna, il cittadino e il *rusticus*, il guerriero e il sacerdote e ciascuno di questi ruoli sociali contribuisce all’ordine del tutto, è parte di quella

<sup>6</sup> Cfr. P. Grossi, *L’ordine giuridico medievale*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 80 ss.; P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa, 1., Dalla civiltà comunale al Settecento*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 6 ss.

giustizia armonica, come ancora Bodin la chiamerà a fine Cinquecento<sup>7</sup>, che applica il sommo principio del 'suum cuique tribuere'. L'ordine è già dato e la sua intrinseca e armoniosa giustizia coincide con la differenziazione gerarchica delle sue componenti.

In questo orizzonte, l'immagine della legge come espressione di una volontà imperante non occupa il ruolo centrale che noi 'moderni' saremmo propensi ad attribuire ad essa. Non mancano certo, nella composita cultura medievale, orientamenti che tendono ad accentuare (in una prospettiva che dalla teologia si riverbera su altri aspetti dell'esperienza) il momento della volontà (basti pensare alla teologia francescana); e peraltro l'*interpretatio* civilistica non può non fare i conti con un *corpus* di *leges* fondate appunto sulla volontà legiferante dell'imperatore. Se dunque non è estranea alla cultura medievale l'idea di un diritto che per esistere postula il comando (la volontà) di un sovrano, la 'forma simbolica' dominante è l'immagine di un ordine che i soggetti accolgono come una realtà indisponibile ai contraccolpi della volontà. Se insomma la volontà del sovrano può essere posta a fondamento immediato di una norma o di un complesso di norme, queste a loro volta finiscono per essere concepite come momento interno di un ordine già dato, un ordine che precede e include le singole volontà legiferanti e ne costituisce il presupposto inalterabile.

È nella cornice di un ordine involontario, indisponibile, composto di parti gerarchicamente disposte, che si sviluppa il discorso medievale della sovranità. Se è vero che questo non coincide con la declinazione di 'superus-superanus', dal momento che per rappresentare il 'culmine' dell'ordinamento si ricorre ad un lessico vario e articolato, è anche vero che il campo semantico direttamente costruito intorno a 'superus-superanus' è efficacemente indicativo della sensibilità medievale. Esso, infatti, non si sviluppa intorno all'immagine di un potere assolutamente dominante. Il *superior*, al contrario, indica una posizione di dominanza relativa<sup>8</sup>, la detenzione di un potere superiore ad un altro, che però a sua volta può essere sovraordinato a un potere inferiore ad esso, così come il primo può soggiacere ad un potere sovrastante. La *superioritas* di un soggetto individuale o collettivo non è separabile dalla sua posizione entro una gerarchia e vale in rapporto ai diversi livelli di cui essa si compone: se la sovranità moderna ha una valenza assoluta ed esclusiva, la *superioritas* medievale è caratterizzata dalla relatività e dalla gradualità.

<sup>7</sup> Cfr. J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, a cura di M. Isnardi Parente e D. Quagliani, UTET, Torino 1997, vol.III, VI, vi, pp. 562 ss.

<sup>8</sup> Cfr. D. Klippel, *Staat und Souveränität*, cit., pp. 100-101.

Non si dà quindi un'immagine della sovranità 'come tale': essa piuttosto emerge all'interno di un discorso che rappresenta un assetto composto di differenziate posizioni potestative, un ordine di poteri e di funzioni che ha bisogno di un culmine per raggiungere la sua armoniosa unità, ma non si identifica con esso, come una piramide che ha ovviamente un vertice ma ha anche una sua autonoma e complessiva consistenza.

Come rappresentare la piramide e il suo vertice, l'ordine complessivo e la sua posizione culminante è un problema della cui difficoltà i teologi e i giuristi medievali sono consapevoli; ed è un problema cui vengono date risposte diverse a seconda del contesto, dell'orientamento, della disciplina: fra un giurista del XII secolo e un giurista del XIV secolo, fra un francescano e un domenicano, fra un teologo e un giurista le differenze sono rilevanti. È però forse possibile indicare, continuando a collocarsi sul piano degli 'schemi' o dei 'modelli', alcuni profili ricorrenti.

Un aspetto che conviene, a mio avviso, sottolineare è la rilevanza della *humus* metaforica cui la cultura medievale attinge per la rappresentazione dell'ordine complessivo e del suo vertice 'sovrano'. Questo substrato metaforico è particolarmente visibile quando è in gioco l'immagine della regalità, ma è in realtà attivo anche là dove viene compiuto un imponente sforzo (che grava primariamente sulle spalle dei giuristi) di costruzione 'logico-razionale' del discorso della sovranità.

Mi limito a menzionare rapidamente alcune delle più celebri immagini medievali della regalità.

In primo luogo, l'associazione fra il sovrano e il giudice. È come giudice supremo che il re viene insistentemente rappresentato e legittimato<sup>9</sup>. Incidono su questa scelta diverse componenti. Dobbiamo tenere presente sullo sfondo il pathos religioso ed escatologico che dal giudizio giusto e inappellabile di Dio si attende la fondazione dell'agostiniana Città di Dio: è in un giudizio, nel giudizio 'finale', che culmina la storia umana e l'onnipotenza divina si esplica conclusivamente nel 'dare a ciascuno il suo', nella perfetta trasparenza di una giustizia finalmente trionfante. È in quanto giudice, dunque, che il re è la più attendibile *imago dei*: la sovranità (di Dio come del monarca) si traduce nel potere di rendere giustizia. Che potere e giudicare si implicino a vicenda è peraltro una convinzione suggerita non soltanto dall'immaginario religioso, ma anche dalla visione complessiva dell'ordine: un ordine già dato, retto da norme consuetudinarie, lontano dall'essere identificato con

<sup>9</sup> Si tratta peraltro di un'associazione antichissima. Cfr. O. Loretz, *Götter - Ahnen - Könige als gerechte Richter: der Rechtsfall des Menschen vor Gott nach altorientalischen und biblischen Texten*, Ugarit-Verlag, Münster 2003.

la volontà legiferante del sovrano. Il sovrano esercita quindi il suo potere non tanto creando quanto ‘dicendo’, dichiarando, il diritto: il diritto già esiste, è una forma dell’essere, e il monarca è chiamato a proclamarlo, a riaffermarlo rendendo giustizia, esercitando il ruolo (insieme sacrale e giuridico) del giudice giusto.

Il re-giudice è l’espressione e il tramite di un’immagine sacrale della sovranità. Altre immagini comunque intervengono per rafforzare e comunicare il senso della sacralità del sovrano: si pensi, per un verso, al tema, reso celebre da Bloch, del re taumaturgo<sup>10</sup>, e, per un altro verso, ai riti (antichi e al contempo straordinariamente longevi) della consacrazione e dell’unzione del re. Si tratta di temi ampiamente studiati e tuttavia ancora fecondi di suggestioni per un’analisi storico-antropologica della regalità<sup>11</sup>.

Incide poi sulla rappresentazione della sovranità una delle grandi metafore costitutive del pensiero politico occidentale, dall’antichità classica fino alla modernità: la metafora ‘corporatista’, l’immagine della comunità politico-sociale come di un corpo vivente. La *respublica* è un corpo (scriveva John of Salisbury, uno dei grandi artefici della diffusione medievale della metafora ‘corporatista’) e come parti di un corpo vivente devono essere intesi gli snodi istituzionali della comunità politica, per cui alla testa corrisponde il *princeps*, al cuore i suoi consiglieri, agli organi dei sensi i giudici, e così via<sup>12</sup>. Metafora corporatista e immagine dell’ordine gerarchico si intrecciano e si sostengono a vicenda: il sovrano non è un ente ‘assolutamente’ distante e differenziato da ogni altro soggetto, ma è il vertice di una gerarchia composta di parti fra loro omogenee e solidali.

Si pensa la sovranità entro il binario della gerarchia e si rappresentano entrambi ricorrendo all’ausilio di metafore che, lungi dall’essere meri artifici stilistici,

<sup>10</sup> M. Bloch, *Les rois thaumaturges: étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre* (1924), Gallimard, Paris 1983.

<sup>11</sup> Cfr. in termini generali D. Cannadine and S. Price (eds), *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge University Press, Cambridge-London 1987; S. Bertelli, *Il corpo del re: sacralità del potere nell’Europa medievale e moderna*, Ponte alle Grazie, Firenze 1990; S. Bertelli, C. Grottanelli (a cura di), *Gli occhi di Alessandro. Potere sovrano e sacralità del corpo da Alessandro Magno a Ceausescu*, Ponte alle Grazie, Firenze 1992; A. Boureau, C.S. Ingerflom (a cura di), *La royauté sacrée dans le monde chrétien*, Éditions de l’École des Hautes Études en Science Sociale, Paris 1992.

<sup>12</sup> «Est autem respublica, sicut Plutarco placet, corpus quoddam quod divini muneris beneficio animatur et summae aequitatis agitur nutu et regitur quodam moderamine rationis [...] Princeps vero capit in re publica optinet locum uni subiectus Deo et his qui vices illius agunt in terris, quondam et in corpore humano ab anima vegetatur caput et regitur. Cordis locum senatus optinet [...] Oculorum aurium et linguae officia sibi vendicant iudices et praesides provinciarum [...]» (John of Salisbury, *Policraticus*, a cura di C.C.I. Webb, rist. Minerva, Frankfurt a.M. 1965, L. V, c. 2, pp. 539d-540b). Cfr. T. Struve, *The Importance of the Organism in the Political Theory of John of Salisbury*, in M. Wilks (a cura di), *The World of John of Salisbury*, Blackwell, Oxford 1984, pp. 303-317.

facilmente sostituibili da concetti rigorosamente definiti, sembrano piuttosto essere indispensabili strumenti conoscitivi. È ancora attraverso la metafora del corpo che è possibile introdurre la distinzione (magistralmente studiata da Kantorowicz<sup>13</sup>) fra i due corpi del re e concepire l'idea della perennità dell'ordine politico: il re, nella sua caduca fisicità, muore, e tuttavia esso può dirsi al contempo immortale, dal momento che è, nella sua essenza, l'incarnazione di un corpo politico costante nel tempo pur nel variare delle sue singole particelle.

Il sovrano giudice, *imago dei*, taumaturgo, immortale: sono numerose le metafore che cooperano nel rappresentare il culmine della gerarchia dei poteri<sup>14</sup>. Capo del corpo, vertice dell'ordine gerarchico, il sovrano viene costantemente collocato 'in alto', viene rappresentato ricorrendo ad un'ulteriore componente metaforica, che vorrei intitolare alla 'verticalità': il potere si associa con l'altezza, con il vertice, con la posizione dominante; chi è in alto giudica, domina, impone obbedienza a chi è in basso. Il lessico della sovranità, a partire dal suo nucleo elementare – la disposizione di un *superior* e di un *inferior* entro la medesima scala gerarchica – trae senso da una soggiacente metafora che dispone il sovrano in una posizione elevata, così come in alto (nell'alto dei cieli) è situato Dio. Anche attraverso la metafora della verticalità viene ribadito il rapporto (analogico) fra la sovranità terrena e la sovranità celeste e viene rafforzata la sacertà del potere<sup>15</sup>.

Certo, la teologia politica medievale si avvale anche di precisi passi scritturistici (dalla *XIII Epistula ad Romanos* di Paolo agli *Atti degli Apostoli*) per offrire al

<sup>13</sup> E.H. Kantorowicz, *The King's two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton 1957.

<sup>14</sup> Sull'impiego delle 'metafore politiche' (in generale, ma anche per la cultura medievale) cfr. D. Peil, *Untersuchungen zur Staats- und Herrschaftsmetaphorik in literarischen Zeugnissen von der Antike bis zur Gegenwart*, Fink Verlag, München 1983. Cfr. anche F. Rigotti, *Metafore della politica*, Il Mulino, Bologna 1989; A. Cavarero, *Corpo in figure: filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano 1995; C. Casagrande, S. Vecchio (a cura di), *Anima e corpo nella cultura medievale*, Edizioni del Galluzzo, Firenze 1999; G. Briguglia, 'Est respublica quoddam corpus'. Una metafora politica nel medioevo, in «Rivista di storia della filosofia», 54, 1999, pp. 549-571.

<sup>15</sup> La metafora è antichissima. Cfr. C. Ginzburg, *High and low: the theme of forbidden knowledge*, in «Past & Present», 1976, pp. 28-41; F. Rigotti, *Metafore della politica*, cit., pp. 85 ss. Per la cultura medievale cfr. in particolare cfr. O. von Simson, *La cattedrale gotica. Il concetto medievale di ordine*, il Mulino, Bologna 1989; P. Zumthor, *La misura del mondo, La rappresentazione dello spazio nel Medio Evo*, Il Mulino, Bologna 1993; G. Parotto, *Antropologia teologica e ordine politico nella Summa theologiae I Q. 96*, in R. Cubeddu (a cura di), *L'ordine eccentrico. Ricerche sul concetto di ordine politico*, E.S.I., Napoli 1993, pp. 169-170; M. Giansante, *Uomini e angeli. Gerarchie angeliche e modelli di potere nel Duecento*, in «Nuova rivista storica», LXXI, 1997, pp. 349-372; T. Gregory, *Lo spazio come geografia del sacro nell'Occidente altomedievale*, in *Uomo e spazio nell'alto medioevo* (Settimane di Studi del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 50), Cisam, Spoleto 2003, pp. 27 ss.

sovrano una legittimazione religiosamente forte del suo potere. Non è però soltanto dall'esegesi scritturistica che dipende l'investimento religioso caratteristico del discorso medievale della sovranità, dal momento che l'intero substrato metaforico che lo innerva proietta su di esso un'aura religiosa e numinosa.

Peraltro, che nel 'medioevo cristiano' anche il discorso della sovranità sia intriso di simboli religiosi non è certo sorprendente. Sarebbe però semplicistico immaginare l'emersione del 'moderno' nella falsariga di una radicale, ancorché graduale, fuoriuscita dei simboli del potere dalla sfera del 'sacro'. In realtà, se nel medioevo simboli religiosi si intrecciano con argomentazioni rigorosamente 'razionali' nella rappresentazione e nella legittimazione della sovranità, nemmeno la cultura politico-giuridica moderna appare priva di echi e di rinvii ad una dimensione 'religiosa' del potere. Da questo punto di vista, la 'secolarizzazione' moderna potrebbe forse essere concepita non tanto come una semplice 'amputazione' della sfera del 'sacro', quanto come una sua ridefinizione e ricollocazione entro le strategie di rappresentazione della sovranità<sup>16</sup>. E, per converso, potrebbe essere assunto come segnale di permanenza di una 'struttura di mentalità' tipicamente medievale l'idea di un ordine già dato, sviluppato intorno ad una scala gerarchica di posizioni di potere, riflesso, nel mondo storico-sociale, di un cosmo differenziato, gerarchico e orientato 'verso l'alto'.

### 3. *La iurisdictio plenissima dell'imperatore e la rappresentazione dell'ordine*

La sovranità medievale non è una stella solitaria, lontana anni-luce da qualsiasi altro soggetto, ma è piuttosto il culmine di una gerarchia continua ed omogenea di poteri differenziati, il momento più alto di un ordine già dato e imm modificabile. È su questo sfondo, intessuto di metafore e di simboli religiosi, che anche i giuristi si collocano nel momento in cui costruiscono il loro originale discorso della sovranità<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Di diaspora del sacro parla G. Filoramo, *Le vie del sacro. Modernità e religione*, Einaudi, Torino 1994, pp. 22-23; Id., *Che cos'è la religione. Temi, metodi, problemi*, Einaudi, Torino 2004, pp. 333 ss.; Id., *La sacralizzazione della politica tra teologia politica e religione civile*, in G. Paganini e E. Tortarolo (a cura di), *Pluralismo e religione civile*, Bruno Mondadori, Milano 2004, p. 202.

<sup>17</sup> Cfr. E. Cortese, *Il problema della sovranità nel pensiero giuridico medievale*, Bulzoni, Roma 1982; H. Quaritsch, *Souveränität. Entstehung und Entwicklung des Begriffs in Frankreich und Deutschland vom 13. Jahrhundert bis 1806*, Duncker & Humblot, Berlin 1986; E. Cortese, *Sovranità (storia)*, in *Enciclopedia del diritto*, Giuffrè, Milano 1990, vol. XLIII, pp. 205-24; K. Pennington, *The Prince and the Law, 1200-1600. Sovereignty and*

La sovranità è offerta loro, per così dire su un piatto d'argento, dal *Corpus Iuris*, data la sovrabbondanza dei passi dedicati all'imperatore e al suo assoluto potere. Si tratta però di una facilità di approccio più apparente che reale. La difficoltà nasce dal salto di civiltà che separa il mondo imperiale romano dalla società medievale: se Giustiniano e i suoi predecessori disponevano di un potere burocraticamente accentrato, gli imperatori medievali erano monarchi feudali in lotta volta a volta con i re, con la Chiesa, con le città e sprovvisti di un'effettiva capacità di governo della 'periferia'.

I giuristi allora vengono a trovarsi in una situazione singolare. Per un verso, essi sono costretti a dare a Cesare quel che è di Cesare e a proclamare l'assolutezza del potere imperiale; e sono costretti a ciò non tanto da una loro presunta miopia esegetica, da un supino ossequio nei confronti del testo romano, ma da una scelta di fondo, da cui dipende la legittimazione stessa del loro sapere: la scelta di considerare il *Corpus Iuris* non già soltanto come un testo autorevole (come avverrà ad esempio, a partire dalla seconda metà del Duecento, con la *Politica* di Aristotele), ma come un vero e proprio testo normativo, tanto da chiamare *leges* i frammenti del Digesto. Perché però il *Corpus Iuris* possa essere considerato norma vigente, occorre che esso sia presentato come l'espressione di una sovranità non già separata dal presente, ma ancora viva e vitale.

Per un altro verso, però, il giurista è immerso nella società e nella cultura del suo tempo: si muove nel gioco degli interessi contrastanti (volta a volta sensibile alle pretese dell'imperatore oppure del papa, di un *regnum* o di una *civitas*), condivide le principali 'forme simboliche' della cultura cui appartiene, è perfettamente consapevole del salto che separa la 'realtà effettuale' che gli sta di fronte dagli schemi teorici offerti dal *Corpus Iuris*.

La quadratura del cerchio (l'impiego di un testo storicamente, culturalmente remoto per rappresentare e regolamentare la società del Duecento e del Trecento) è realizzata dal giurista grazie all'impiego di un'ermeneutica indifferente al significato 'originario' del testo e impegnata in una lettura sfrenatamente creatrice (in una sorta di decostruzione *avant lettre*) del testo romano.

È di questa originale pratica ermeneutica che è espressione anche il discorso della sovranità sviluppato dalla civilistica medievale. È un discorso cui dobbiamo

*Rights in the Western Legal Tradition*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1993; A. De Benedictis, *Politica, governo e istituzioni nell'Europa moderna*, il Mulino, Bologna 2001; R. Kritsch, *Soberania: a construção de um conceito*, Humanitas FFLCH/USP, São Paulo 2002; M. Terni, *La pianta della sovranità*, cit.; D. Quaglioni, *Sovranità*, cit.



l'enunciazione di un'idea di sovranità di cui lo stesso alfiere (o presunto tale) della sovranità moderna – Jean Bodin – farà tesoro.

Il sovrano occupa una posizione culminante in una serie di rapporti di potere percorribili 'longitudinalmente' facendo ricorso a una parola-chiave del lessico politico-giuridico: *iurisdictio*. *Iurisdictio* non è soltanto una parola familiare alla cultura medievale, non è soltanto un termine tecnico del lessico giustiniano, ma è anche capace di evocare quelle associazioni fra 'regalità' e 'giustizia', fra potere e giudizio, che sono corde sensibili dell'immaginario medievale<sup>18</sup>.

Di *iurisdictio* è titolare il supremo detentore del potere, che può dirsi tale proprio in quanto è sottratto al giudizio, al potere, di qualsiasi altro: «ille omnia iudicabit, idest omnia dominabitur et non poterit a nemine iudicari [...]»<sup>19</sup>. Il re è giudice, il sovrano ha la *iurisdictio*: una *iurisdictio* che deve dirsi *plenissima* innanzitutto perché sottratta a qualsiasi controllo e giudizio superiore. La *iurisdictio* però non si esaurisce nel potere culminante dell'imperatore, ma si articola in gradi diversi: essa – scrive Azzone – «plenissima est in solo principe»<sup>20</sup>, mentre presenta un raggio di poteri minore nei diversi magistrati.

È nell'imperatore che la *iurisdictio* è *plenissima* proprio perché l'imperatore occupa il vertice della gerarchia. E pienezza del potere significa, secondo le prescrizioni del *Corpus Iuris*, per un verso, sottrazione del sovrano a ogni potere sovrastante, e, per un altro verso, piena potestà di legiferare.

La sovranità come potere perfettamente autonomo, libero da controlli e condizionamenti e la sovranità come potere di emanare norme vincolanti: sembrano i tratti di una 'sintassi eterna' della sovranità, declinata secondo regole costanti nel mondo romano come nella società medievale, nella Francia di Bodin come nella Germania di Jellinek. In realtà, i profili più generali ed astratti della sovranità – le sue 'costanti' – assumono valenze diverse a seconda dei contesti nei quali vengono tematizzati.

Il vertice dei poteri – la maestà imperiale, la sua sovranità – è certo importante per il giurista medievale, che raccoglie questa convinzione dal *Corpus Iuris* ed è comunque sensibile al fascino (tipicamente medievale) della regalità. È importante

<sup>18</sup> Cfr. P. Costa, *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*, Giuffrè, Milano 2002 (ristampa); J. Vallejo, *Ruda equidad, ley consumada. Concepción de la potestad normativa (1250-1350)*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1992.

<sup>19</sup> Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate*, a cura di R. Scholz, H. Böhlaus Nachfolger, Leipzig 1961<sup>2</sup>, L. I, c. 2, p. 8.

<sup>20</sup> Azzone, *Summa*, Venetiis, 1610, In III. Codicis, De iurisdictione.

però anche l'influsso di quella 'forma simbolica' che suggerisce un nesso obbligato fra ordine e gerarchia: il vertice non è separabile da una catena di cui esso è solo il primo anello e il suo potere è distinto non già qualitativamente ma solo quantitativamente dai poteri di altri enti o soggetti. Anche per questo *iurisdictio* è uno dei termini-chiave del lessico medievale della sovranità: perché essa indica plasticamente un potere 'misurabile', graduabile, organizzabile secondo un 'più' e un 'meno'.

Vengono dunque confermate, nello specchio del discorso giuridico, tanto l'immagine della gerarchia come spina dorsale dell'ordine quanto la valenza relativa e non già assoluta ed esclusiva della sovranità medievale. Interessato a rappresentare *more iuridico* l'ordine politico-sociale complessivo, il giurista trae dal *Corpus Iuris* la convinzione che l'ordine presuppone, come simbolo di validità, l'imperatore e si struttura lungo una catena di poteri decrescenti, di *iurisdictiones* di raggio diverso.

Certo, l'impero è un simbolo complesso che a un filosofo politico come Dante suggerisce l'idea di un ordine assunto come la forma politica dell'intera umanità. Nemmeno il giurista è refrattario ad attribuire all'impero qualcosa delle dantesche valenze cosmopolitiche (per Bartolo l'imperatore è «dominus mundi vere»). Ciò che però per lui è essenziale è impiegare il simbolo dell'impero in una direzione specificamente giuridica: fondare la validità di quelle norme – il *Corpus Iuris* – da cui dipende la possibilità di rappresentare l'ordine dei rapporti politico-sociali.

L'imperatore è per il giurista un simbolo di validità, la valvola di chiusura del sistema giuridico. Egli non è tanto l'incarnazione di una volontà onnipotente quanto è il fondamento di validità di un sistema normativo – il *Corpus Iuris* – sottratto al lontano passato della Roma imperiale e collocato in una sorta di eterno presente. Se è vero quindi che il *Corpus Iuris* è, quanto alla sua origine, il frutto di una volontà legiferante, è altrettanto vero che per il giurista medievale esso appare piuttosto l'espressione di una razionalità capace di racchiudere in se stessa l'essenza dell'ordine. Il momento 'volontaristico' dell'ordine giuridico si perde nelle nebbie delle origini, mentre diviene dominante, nella presentazione attuale (e attualizzante) della *lex giustiniana*, la componente della 'ragione': il diritto romano come *ratio scripta*, dunque, come dirà Baldo introducendo una denominazione destinata ad una grande fortuna.

L'imperatore è sovrano, ma viene valorizzato non tanto come solitario detentore della pienezza dei poteri, quanto come simbolo di validità di quell'ordine complessivo cui va l'attenzione del giurista. Certo, un aspetto tipico della sovranità

imperiale è la potestà legislativa. L'attribuzione all'imperatore della *potestas condendi leges* è però, per il giurista medievale, più un punto di partenza che un punto di arrivo. Egli insomma dà per scontato che l'imperatore possa creare norme giuridiche, mentre il suo più difficile e assillante problema è se e come soggetti ed enti diversi dall'imperatore possano in qualche modo essere a loro volta titolari di una (ancorché più limitata) *potestas statuendi*. Attraverso le maglie di un'apparente fedeltà al *Corpus Iuris*, il giurista piega il discorso della sovranità alla rappresentazione dell'ordine politico-sociale nel suo complesso e alla collocazione al suo interno di quella pluralità di centri di potere che costituisce la caratteristica più saliente dell'Europa medievale.

#### 4. *L'uno e i molti: il princeps e le città*

Tener ferma la *superioritas* dell'imperatore, attribuirgli la *iurisdictio plenissima*, ma al contempo, sfruttando il carattere flessibile e 'graduabile' di *iurisdictio*, rappresentare e legittimare le posizioni di potere di enti e soggetti diversi: è questo il compito nel quale numerose generazioni di giuristi si impegnano (e non si tratta di un impegno meramente 'teoretico', dal momento che sempre più spesso i giuristi erano coinvolti nella vita della città e nella sua impetuosa affermazione sulla scena economica e politica).

Le strategie argomentative impiegate sono molteplici e variano nel tempo e tuttavia mantengono alcune preoccupazioni di fondo, alcuni schemi di riferimento riconducibili alla specificità del sapere giuridico.

Una strada è suggerita direttamente dal *Corpus Iuris* e dai riferimenti, in esso contenuti, alla struttura burocratica dell'impero, dal momento che le antiche magistrature, nelle mani dei giuristi medievali, divengono l'occasione per alludere a realtà diverse, per gettare un ponte (per quanto improbabile) fra il nome antico e la nuova realtà.

Può allora essere usato, ad esempio, il termine *praetor*, dal momento che anticamente esso «praecipit, quod tale quid non fiat; si aliquis fecerit contra, ita puniatur»; è vero – si aggiunge – che l'antico *praetor* e i suoi «statuta» sono da tempo spariti, ma al suo posto sono comparsi «constituta civitatum, et quaterni, qui tota die conficiuntur in communi»<sup>21</sup>: le nuove istituzioni (le città e i loro *iura propria*)

<sup>21</sup> Roffredo Beneventano, *Tractatus Ordinis iudiciarii*, Lugduni 1561, P. III, *De edicto de albo corrupto*.

compaiono faticosamente e obliquamente nel discorso del giurista, senza sovvertire l'impianto gerarchico culminante nel sovrano imperatore, ma al contrario sfruttandolo a loro vantaggio, per emergere come momenti di una gerarchia assunta come la struttura portante dell'ordine complessivo; tanto che Azzone potrà apertamente dichiarare che, a suo avviso, «quilibet magistratus in sua civitate ius novum statuere potest»<sup>22</sup>. Quella *iurisdictio*, che scorre lungo l'asse gerarchico e discende dal vertice della piramide ai gradi intermedi, dall'imperatore ai *magistratus*, permette l'attribuzione a questi ultimi di una precisa competenza normativa.

Certo, si tratta di una legittimazione che nasconde la auto-nomia delle città (la loro capacità di imporsi come nuovi e originali centri di potere) dietro lo schermo simbolico della validità 'imperiale'. È però già indicata la traccia che i giuristi continueranno a percorrere impiegando creativamente il lessico giuridico del *Corpus Iuris*.

È ancora *iurisdictio* il concetto impiegato per mettere a fuoco una posizione di potere; appare però sempre più promettente la strada che si apre quando la si metta in connessione con un concetto difficile da maneggiare ma di grande portata: *universitas*<sup>23</sup>. Per mezzo di questo concetto è possibile trasformare una pluralità di soggetti in un'unità: un gruppo sociale cessa di essere un aggregato casuale e informe per divenire un ente individuabile e nominabile, un 'corpo'. Assistiamo, ancora una volta, alla sinergia fra il sapere giuridico e una delle grandi 'forme simboliche' della cultura medievale (la metafora corporatista): un gruppo sociale è un corpo e proprio per questo è concepibile come un ente unitario, come una *universitas*.

È appunto alla *universitas* che i giuristi attribuiscono la *iurisdictio*. «Universitas dat iurisdictionem», scrive Jacopo d'Arena<sup>24</sup>; ogni ente, ogni gruppo sociale, in quanto *universitas*, è titolare di un potere e come tale deve poter essere collocato nell'ordine complessivo.

Se ogni gruppo sociale è dotato di *iurisdictio*, a maggior ragione dovrà esserlo l'ente politico principale: la città. Attraverso il duplice nesso fra *iurisdictio* e *universitas* e fra *universitas* e *civitas* (senza dimenticare il rapporto fra *civitas* e

<sup>22</sup> Azzone, *Summa*, cit., In III. *Librum Codicis, De Iurisdictione*.

<sup>23</sup> Cfr. P. Michaud-Quantin, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le moyen-âge latin*, Vrin, Paris 1970. Cfr. anche J.P. Canning, *The Corporation in the Political Thought of the Italian Jurists of the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, in «History of Political Thought», 1, 1980, pp. 9 ss.; A. Black, *Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*, Methuen, London 1984.

<sup>24</sup> Jacopo d'Arena, *Commentarii in universum ius civile*, Lugduni 1541, ad l. *Per iniquum, C. De iurisdictione*.

*populus*), la città fa il suo ingresso nel discorso medievale della sovranità. Valga ad esempio un eloquente testo bartoliano, che, per un verso, presenta come *universitas* o *collegium* il *populus unius civitatis*, e, per un altro verso, lo assume come intrinsecamente giuridico<sup>25</sup>.

Non per questo però viene meno l'idea di un ordine giuridico complessivo organizzato gerarchicamente ('verticalmente'), culminante nell'imperatore assunto come simbolo di validità del sistema. È in questo orizzonte che dovrà leggersi la famosa distinzione fra due tipi di *civitates*: entrambi *superiorem non recognoscentes*, ma una *de iure* e l'altra *de facto*. Non divampa però, nell'ottica del giurista medievale, un conflitto fra sovranità. Non si ha conflitto nel primo caso, perché 'de iure' significa che la città ha ottenuto dal *superior* il riconoscimento della sua autonomia; e non lo si ha nel secondo caso, perché è solo nella dimensione dell'effettività, nell'esercizio *de facto* della sua *iurisdictio*, che la città esercita il suo autogoverno. In entrambi i casi non è in questione la *superioritas* imperiale; le *civitates* non sfidano la sovranità imperiale, ma la presuppongono.

L'imperatore è dunque il culmine di un ordine complessivo, ma, lungi dal concentrare ed esaurire in sé (per così dire, hobbesianamente) l'ordine, ne è parte integrante e lo rafforza 'chiudendolo' al vertice e ponendosi come garante della sua unità, mentre l'ordine, per parte sua, coincide con una complicata geografia di enti e soggetti dotati di poteri più o meno ampi. È solo attraverso il gioco combinato della gerarchia delle *iurisditiones* e del loro vertice sovrano che il giurista riesce a rappresentare, al contempo, l'unità dell'ordine e la molteplicità degli enti e dei soggetti politici.

Emerge quindi, nel singolare osservatorio del giurista, la *civitas*; ed emerge come ente fornito di *iurisdictio*: dotato di auto-nomia, investito del potere di emanare norme, di darsi quello *ius proprium* che costituisce uno dei segni più ambiti della sua libertà. Non la *civitas*, però, per quanto importante, ma l'ordine complessivo è il centro del discorso del giurista; comprendere giuridicamente la *civitas*, per il giurista, significa collocarla sullo sfondo dell'ordine complessivo in modo da fondarne l'autonomia e 'misurarne' il grado e le caratteristiche.

Perché alla *civitas* come tale sia dedicata un'attenzione esclusiva occorre rivolgersi a tradizioni diverse dalla civilistica: valga come esempio il riferimento a

<sup>25</sup> Bartolo da Sassoferrato, *In secundam Digesti Novi partem*, Venetiis 1585, ad l. *Sodales ff. De collegiis et corporibus illicitis*.

una tradizione che, anziché lavorare sul *Corpus Iuris*, assume come testo autorevole, come oggetto di amoroze visitazioni e interpretazioni, la *Politica* di Aristotele<sup>26</sup>.

Da Tommaso a Pierre d'Auvergne, da Tolomeo da Lucca a Nicole Oresme, a Marsilio da Padova, è la *civitas* a dominare la scena, la città come la comunità aristotelicamente perfetta, dove l'essere umano trova il suo pieno compimento, mentre scompare la preoccupazione, tipica del giurista, di determinare le coordinate di una rappresentazione dell'ordine politico-sociale complessivo.

In che modo si pone in questa tradizione, se si pone, il problema della sovranità? Pensiamo al caso, se si vuole 'estremo', ma proprio per questo efficace, di Marsilio da Padova. Potremmo essere tentati di applicare la distinzione introdotta da Walter Ullmann<sup>27</sup> e vedere nel *Defensor pacis* il trionfo della 'logica ascendente', di contro alla 'logica discendente' propria della civilistica. Credo però che una siffatta schematizzazione possa essere fuorviante.

A mio avviso non ci troviamo di fronte a risposte diverse alla medesima domanda; sono le domande (le prospettive di indagine, le preoccupazioni conoscitive, il metodo di lavoro) ad essere differenti. Il problema di Marsilio è interno alla rappresentazione della *civitas* 'come tale': occorre capire come si dispongono le sue diverse componenti; occorre decidere se il perno del governo cittadino siano i 'molti' o i 'pochi'; ed è in rapporto a questo dilemma che emerge l'originalità della posizione di Marsilio, che, contro l'opinione prevalentemente adottata dai commentatori della *Politica* di Aristotele (timorosi della *multitudo* e della sua inclinazione a essere 'bestiale' e 'servile'), sceglie 'i molti', fonda il governo sul consenso dei sudditi e fa coincidere il legislatore (la causa efficiente della legge) con il popolo<sup>28</sup>.

Non dobbiamo sottovalutare l'originalità di Marsilio. Non dobbiamo però nemmeno scorgere nel *populus* marsiliano inspiegabili e anacronistiche 'modernità'.

<sup>26</sup> Cfr. J. Schmidt, *A Raven with a Halo. The Translation of Aristotle's 'Politics'*, in «History of Political Thought», 7, 1986, pp. 295-319; Ch. Flüeler, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, Grüner, Amsterdam-Philadelphia 1992, Teil I.; G. Fioravanti, *La 'Politica' aristotelica nel Medioevo: linee di una ricezione*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 52, 1997, pp. 17-29.

<sup>27</sup> Cfr. W. Ullmann, *Il pensiero politico del medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1984.

<sup>28</sup> «Nos autem dicamus secundum veritatem atque consilium Aristotelis 3° Politice, capitulo 6° [Pol. 1281a, 11] legislatorem seu causam legis effectivam primam et propriam esse populum seu civium universitatem aut eius valencioem partem [...]» (Marsilius de Padua, *Defensor Pacis*, a cura di R. Scholz, Hahsche Buchhandlung, Hannover 1932, Dictio I, c. 12, 3). Cfr. V. Omaggio, *Marsilio da Padova: diritto e politica nel Defensor Pacis*, Editoriale scientifica, Napoli 1995; C.J. Nederman, *Community and Consent: The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis*, Rowman and Littlefield, Boston 1995; C. Dolcini, *Introduzione a Marsilio da Padova*, Laterza, Roma-Bari 1995; J. Coleman, *Giustizia e appartenenza politica in Marsilio da Padova*, in «Filosofia politica», XIV, 3, 2000, pp. 441-463.

Il *populus* marsiliano è concepito (secondo una ‘forma simbolica’ caratteristicamente medievale) non già come una somma di soggetti astrattamente eguali, ma come una totalità composita, ordinata perché intrinsecamente differenziata; una totalità dove il popolo si incarna nella *valencior pars* (che lo rappresenta, direbbe Hofmann, ‘identitariamente’<sup>29</sup>); e la *valencior pars*, a sua volta, è il risultato della combinazione di criteri quantitativi e qualitativi («considerata quantitate personarum et qualitate»<sup>30</sup>).

Il ‘basso’ e l’‘alto’ sono dunque per Marsilio momenti interni e complementari di un *populus* ordinato in quanto differenziato. Per la civilistica, al contrario, il discorso della sovranità si gioca non già all’interno di una *civitas*, di un ordinamento assunto ‘come tale’, ma all’esterno di essa. Per Marsilio la *civitas* (la sua auto-nomia, la sua capacità, direbbero i giuristi moderni, di ‘darsi un ordinamento’) è un dato e l’indagine si concentra sulla forma caratteristica della sua organizzazione (i ‘pochi’ oppure i ‘molti’). Per il giurista, al contrario, è proprio la *civitas* il problema: non la comunità politica ‘come tale’, ma la città come un ordinamento particolare accanto ad altri ordinamenti. Che la *civitas* abbia il potere di legiferare è un dato per Marsilio e un problema per il giurista; ed è per rispondere a questo problema che quest’ultimo sviluppa un discorso della sovranità costruito su una gerarchia culminante nell’imperatore. Non Marsilio ma il giurista ha bisogno di un discorso della sovranità che gli permetta di determinare le posizioni di potere dei diversi enti e soggetti.

##### 5. Plenitudo potestatis e iurisdictio plenissima: il conflitto delle sovranità

Porre il problema della sovranità è porre il problema di un rapporto fra il ‘superiore’ e l’‘inferiore’: è la logica immanente al campo semantico che si sviluppa intorno a ‘*superior-supremus*’ a sottolineare il carattere relativo della *superioritas* e a suggerire una differenza più quantitativa che qualitativa fra i diversi poteri. È in questo quadro che la civilistica medievale colloca al vertice l’imperatore e dispone i molteplici enti e soggetti lungo una scala di decrescenti *iurisditiones*, impiegando il culmine della gerarchia come simbolo di validità e piegando lo schema gerarchico a strumento di comprensione dei molteplici centri di potere.

All’interno di un siffatto modello si danno differenze di valutazioni e di argomentazioni, ma non conflitti radicali e spaccature decisive. Il conflitto piuttosto

<sup>29</sup> Cfr. H. Hofmann, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Duncker & Humblot, Berlin 1990<sup>2</sup>.

<sup>30</sup> Marsilius de Padua, *Defensor Pacis*, cit., Dictio I, c. 12, 3.

divampa quando si prenda in considerazione un diverso discorso della sovranità: un discorso che ha ancora a che fare con una gerarchia e con un vertice, ma identifica la prima con l'ordinamento della Chiesa e il vertice con il capo della Chiesa, con il papa.

L'unità del mondo politico-sociale cessa di essere il risultato facile e immediato della strutturazione gerarchica dell'ordine per divenire un delicatissimo problema, proprio perché non una ma due distinte catene di *iurisdictiones* vengono a insistere sul medesimo spazio. La difficoltà nasce dal fatto che, nel medioevo cristiano, se era centrale la distinzione fra il temporale e lo spirituale<sup>31</sup>, a partire dal brano evangelico (Mt 22, 21) e dal principio enunciato da papa Gelasio nel 494, nella sua lettera all'imperatore Anastasio, si veniva anche realizzando un complicato scambio ed intreccio fra impero e papato (una duplice 'imitatio'<sup>32</sup>) che rendeva il rapporto fra i due poteri inevitabilmente competitivo, se non apertamente conflittuale. Di conseguenza, nel momento in cui, nella cultura politico-giuridica basso-medievale, si sviluppa un discorso della sovranità, si apre anche, inevitabilmente, un conflitto delle sovranità; e si dà un conflitto perché due distinti ma (per certi aspetti) analoghi 'discorsi della sovranità' pongono la medesima domanda, ma danno ad essa risposte contenutisticamente diverse.

In entrambi i casi entrano in gioco, nella rappresentazione dell'ordine, gli elementi della gerarchia e del vertice: l'ordine implica una differenziazione dei poteri, una loro disposizione gerarchica e un culmine che 'chiude' la catena delle *iurisdictiones* e incarna un potere che 'giudica ma non può essere giudicato'. È vero dunque che, in termini generali, la civilistica e la canonistica condividono un medesimo paradigma. Ciò non toglie però che esistano alcune significative differenze nei rispettivi 'discorsi della sovranità'.

La tematizzazione della gerarchia dei poteri e del loro vertice, infatti, se per il commentatore del *Corpus Iuris* ha una valenza prevalentemente simbolica e retorica, per il canonista ha anche un immediato riscontro istituzionale, proprio perché è in corso di svolgimento un imponente processo di costruzione dell'assetto giuridico-potestativo della Chiesa. Di conseguenza, il vertice dell'ordinamento ecclesiastico,

<sup>31</sup> Cfr. il recente affresco di P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, il Mulino, Bologna 2000.

<sup>32</sup> Sulla duplice *imitatio (imperii e sacerdotii)* cfr. P.E. Schramm, *Sacerdotium und Regnum im Austausch ihrer Vorrechte: 'imitatio imperii' und 'imitatio sacerdotii'*. Eine geschichtliche Skizze zur Beleuchtung des 'Dictatus papae' Gregors VII. (1947), ora in Id., *Beiträge zur allgemeinen Geschichte*, Vierter Teil, I. Hälfte, Anton Hiersemann, Stuttgart 1970, pp. 57-106.



lungi dallo svolgere la semplice funzione di ‘chiusura’ del sistema, esercitava un potere effettivo che si traduceva in uno sforzo crescente di governo della ‘periferia’ (e, da questo punto di vista, il momento ‘volontaristico’ acquisiva inevitabilmente una maggiore visibilità e rilevanza nel complesso dell’esperienza giuridica)<sup>33</sup>.

Si tratta di differenze rilevanti, che impediscono di concepire lo sviluppo dei due ‘discorsi della sovranità’ come il procedere di linee parallele. Resta però ferma almeno l’adozione della medesima ‘forma simbolica’: il nesso fra gerarchia e vertice, la convinzione che la rappresentazione del potere ‘supremo’ non sia separabile dalla ricognizione del rapporto che esso intrattiene con tutti gli anelli della catena.

Il vertice è dunque connesso con tutti i gradini della scala ed è ancora ‘*iurisdictio*’ il concetto cui ricorrere per ‘misurare’ la diversa estensione dei rispettivi poteri. Nel momento però in cui ci si sofferma sul vertice della scala, è un nuovo concetto ad essere introdotto e sempre più valorizzato: *plenitudo potestatis*<sup>34</sup>. Con crescente chiarezza, la *plenitudo potestatis* appare non tanto un sinonimo della *iurisdictio* nel suo più alto grado (la *iurisdictio plenissima* dell’imperatore), quanto un potere eccedente, non riconducibile alla catena delle *iurisdictiones*. Come il figlio di Dio supera la natura («non solum praeter, sed et supra et contra humanam naturam conceptus et incarnatus est»), così il potere del pontefice ha una pienezza che trascende i limiti della ‘normale’ *iurisdictio*<sup>35</sup>: «[...] potest dici Papa uti plenitudine officii, quando secundum iura ius reddit, quando vero transcendit iura, tunc utitur plenitudine potestatis»<sup>36</sup>.

Non è il caso di sottovalutare la novità di questo approccio. Certo, la formula della *plenitudo potestatis* è un’arma immediatamente spendibile nel vivo del conflitto politico (si pensi a Bonifacio VIII e a Filippo il Bello), ma ha anche una portata più generale: è il segnale di un mutamento nel discorso della sovranità. Esso infatti, pur continuando a passare attraverso la ‘forma simbolica’ della gerarchia, accentua la rilevanza del vertice, ne esalta il carattere eccezionale, lo valorizza come effettivo potere di governo, anziché piegarlo a semplice strumento di legittimazione

<sup>33</sup> Cfr. in generale B. Tierney, *Origins of Papal Infallibility 1150-1350: A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages*, Brill, Leiden 1988.

<sup>34</sup> Sulla *plenitudo potestatis* del pontefice cfr. P. Costa, *Iurisdictio*, cit., pp. 262 sgg. e, di recente, A. Paravicini Bagliani, *Il corpo del Papa*, Einaudi, Torino 1994, pp. 82 ss. e Id., *Il trono di Pietro*, cit., pp. 169 ss.

<sup>35</sup> Enrico da Susa (Ostiense), *In quartam Decretalium Librum Commentaria*, Venetiis 1581, ad cap. *Per venerabilem, Qui filii sint legitimi*.

<sup>36</sup> Enrico da Susa (Ostiense), *Summa Aurea*, Venetiis, 1574, ad v. *Quid sit pallium, De auctoritate et usu pallii*.

e di rappresentazione dell'ordine complessivo<sup>37</sup>. Si tratta di un processo tutt'altro che pacifico, dato il suo carattere fortemente innovativo e la sua incidenza sulla rappresentazione complessiva della Chiesa: la Chiesa come «multitudo fidelium, universitas christianorum»<sup>38</sup>; o piuttosto una Chiesa che trova nel papa, nel *vicarius Christi*, il momento determinante della sua unità (tanto che uno scrittore curialista come Alvaro Pelayo potrà sostenere che «ubicumque est papa ibi est ecclesia romana [...]; nam petrus ecclesiam significat [...] non Ecclesia Petrum»<sup>39</sup>); oppure ancora, in un perfetto ribaltamento delle posizioni curialiste, la Chiesa del conciliarismo, la Chiesa come «fidelium congregatio», destinata a includere come propria componente, e a giudicare se necessario, il pontefice.

Il carattere relativo della sovranità comincia indubbiamente a essere messo in questione dai teorici della *plenitudo potestatis*, inclini a far emergere la valenza assoluta ed esclusiva della sovranità stessa. E tuttavia è ancora l'immagine del giudizio, l'associazione fra una posizione di dominio e il ruolo del giudice ad essere frequentemente impiegata: chi domina giudica e chi domina 'assolutamente' sfugge alla possibilità di essere a sua volta giudicato.

È ancora l'immagine del 'giudice supremo' ad essere impiegata nel medievale 'conflitto delle sovranità': un conflitto che difficilmente può dar luogo ad una qualche ipotesi di composizione delle rispettive pretese. Se è possibile attribuire alla *superioritas* imperiale un carattere 'relativo' quando è in gioco il rapporto fra il vertice della piramide e i poteri intermedi, non appena si apre il confronto fra la *iurisdictio* imperiale e la *potestas* pontificia la vocazione 'assolutistica' del discorso della sovranità si manifesta immediatamente.

Per evitare il conflitto delle sovranità non basta rifugiarsi nella distinzione fra le due sfere, lo spirituale e il temporale. Tenendo ferma questa distinzione, come fanno i 'dualisti', è possibile sostenere che l'autorità secolare gode di un suo autonomo e legittimo fondamento: abbiamo risolto il problema del 'fondamento', ma non disponiamo di nessun criterio per attribuire all'uno o all'altro sovrano il potere di decidere 'in ultima istanza'. E infatti anche un 'dualista' come Uguccio, quando si chiede se il papa possa o non possa deporre l'imperatore, risponderà

<sup>37</sup> Da ciò la tesi del carattere 'pionieristico', 'pre-statuale' dell'immagine canonistica della sovranità; una tesi già avanzata da Figgis, poi spesso confermata dalla storiografia successiva e infine ribadita dal fortunato libro di H. J. Berman, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) - London 1983.

<sup>38</sup> Ugo di S. Vittore, *De sacramentis christianae fidei*, P. II, c. II (ed. Migne, Patr. Lat., vol. CLXXVI, coll. 416-17).

<sup>39</sup> Alvaro Pelagio, *De Planctu Ecclesiae*, Venetiis, 1560, L.I, c. 31.

affermativamente, perché è comunque lo ‘spirituale’ che giudica il ‘temporale’ ed è quindi il papa come *vicarius Christi*, almeno in ultima istanza, il *superior*.

Il discorso della sovranità sospinge verso l’unità e questa a sua volta non la si ottiene se non decidendo a favore della superiorità dell’uno o dell’altro potere. Per impedire che il papa svolga la funzione di *iudex* supremo occorre allora non già semplicemente distinguere fra il temporale e lo spirituale, ma attaccare a fondo l’intero processo di costruzione della gerarchia ecclesiastica e del suo culmine sovrano. Occorre contestare, con Marsilio e con Ockham, l’attribuzione di una *iurisdictio coactiva* alla Chiesa; occorre insomma de-politicizzare la Chiesa, cancellarne la strutturazione gerarchica-potestativa e risolvere il conflitto delle sovranità azzerando uno dei termini della contesa.

È dunque nel vivo di un conflitto radicale fra incompatibili posizioni di supremazia che si sviluppa il discorso medievale della sovranità. Un dualismo ‘assoluto’ e irrisolto è infatti incompatibile con la logica di un discorso della sovranità che, giocando sul rapporto fra la gerarchia e il vertice, si attende la rappresentazione di un ordine perfettamente unitario. Il ‘paradosso’ medievale è che esistono non uno ma due discorsi della sovranità, ma che, al contempo, ciascuno di essi non può che postulare l’unità dell’ordine complessivo e a questo scopo è costretto ad attribuire all’uno o all’altro vertice una valenza (almeno in ultima istanza) assoluta.

Guardando al discorso medievale della sovranità occorre dunque prendere sul serio la frattura che lo attraversa e la duplicità dei piani che lo compongono (la sovranità imperiale e la *plenitudo potestatis* del papa, e i rispettivi ‘ordini’ in esse culminanti). Potremmo anzi ipotizzare che è proprio il conflitto fra le sovranità a stimolare la formazione di un’immagine ‘assolutistica’ del potere supremo, di contro al carattere ‘relativistico’ prevalente finché il discorso non usciva dalla rappresentazione del rapporto gerarchico fra un *superior* e un *inferior* (anche se occorre tener conto, come segnale in ‘controtendenza’, della pionieristica teorizzazione della *plenitudo potestatis* del pontefice).

Al contempo, però, il conflitto delle sovranità non cancella l’unitarietà di fondo del discorso medievale della sovranità, ma in qualche misura lo presuppone, stimolando le rispettive *imitatio imperii* ed *imitatio sacerdotii*; e i molteplici richiami e scambi incrociati fra i ‘due’ discorsi della sovranità sono in realtà possibili in quanto valgono per entrambi la ‘forma simbolica’ della gerarchia, la piramide dei poteri, l’esigenza di chiudere ‘verso l’alto’ la catena delle *iurisditiones*; e vale in

particolare per entrambi la tendenza ad attingere, per rappresentare e legittimare i processi di potere, a un patrimonio di immagini diverse ma convergenti nel sottolineare l'associazione obbligata fra sacertà e sovranità.

#### 6. *La sovranità medievale fra potere e diritto*

Esiste un'immagine medievale della sovranità; anzi, a rigore, ne esistono due, per certi aspetti analoghe e per altri aspetti diverse. Sono immagini che nascono dalla comune esigenza di indicare il vertice della gerarchia (di quella gerarchia da cui dipende l'esistenza stessa dell'ordine) e proprio per questo entrano in contrasto fra loro, sprigionando una 'vocazione all'assolutezza' altrimenti meno percepibile.

Occorre però intendersi sul senso dell' 'assolutezza' che il discorso medievale della sovranità viene progressivamente esplicitando. Il primo e principale significato è efficacemente compendiato dall'immagine (condivisa dai 'due' discorsi della sovranità) del giudice supremo: che è 'supremo' in quanto giudica senza poter essere a sua volta giudicato. Se *iurisdictio* è potere, la catena delle *iurisdictiones* si interrompe verso l'alto là dove il suo titolare non è sottoposto ad un potere (a una *iurisdictio*) superiore: non è, appunto, giudicabile.

L'assolutezza del potere supremo significa dunque la sua sottrazione ad una superiore istanza di giudizio: ha quindi una valenza essenzialmente negativa. Il risvolto 'positivo' del potere supremo può essere semmai ravvisato procedendo dall'alto verso il basso: il potere supremo, il potere che non può essere giudicato, si esplica 'positivamente' nel poter giudicare ogni altro anello della catena. Proprio per questo, il sovrano è titolare di un potere la cui estensione è la massima immaginabile, dal momento che nessuna altra *iurisdictio* ha un'estensione paragonabile alla sua.

Ancora una volta, la sovranità medievale coincide con il vertice di un ordine gerarchico e la sua 'assolutezza' si traduce nella sottrazione del sovrano a una qualsiasi istanza superiore e corrisponde in sostanza all'affermazione della sua 'unicità'. Potremmo in altri termini dire che la *superioritas* del sovrano medievale è 'relativa', quando si orienta verso il basso (è differenziata dai gradi inferiori della gerarchia quantitativamente più che qualitativamente) e invece, quando si orienta verso l'alto, è 'assoluta': 'sciolta', svincolata da poteri sovrastanti.

Se però guardiamo al contenuto della sovranità, niente è più lontano dalla cultura medievale dell'intenzione di sottrarre il potere supremo dall'osservanza di regole e limiti. Certo, attraverso il *Corpus Iuris* la pienezza della potestà legislativa è

attribuita all'imperatore ed è presentata come un contrassegno essenziale della sua sovranità (una 'costante' nel discorso della sovranità dal mondo antico fino all'età moderna). Conviene però insistere sulla necessità di situare la 'costante' nei diversi contesti, e quindi, nel nostro caso, di intenderla come momento del discorso medievale della sovranità: un discorso che trae dai giuristi romani l'immagine dell'imperatore *conditor legum*, ma ricorre assai più volentieri al simbolo del re giudice; che usa l'imperatore-legislatore come simbolo di validità del sistema giuridico, ma preferisce concentrarsi sul problema dell'autonomia delle *civitates* e dei *regna*.

Quale che sia comunque l'attenzione che l'uno o l'altro autore dedicano al sovrano legislatore, in ogni caso la sua attività legiferante non può che essere concepita in rapporto a un ordine che la legge non già crea, ma trova. È l'idea di un ordine già dato, non costruito ma 'trovato', iscritto nella natura stessa degli uomini e delle cose, che induce a privilegiare il momento 'giudicante' del potere e a rafforzare l'immagine del re-giudice, che dichiara un diritto che già esiste. E che le norme esistano prima e indipendentemente dalla statuizione sovrana, che l'ordine politico-sociale si regga su un intreccio di poteri, di gerarchie, di norme consolidate, pattizie, consuetudinarie, comunque non riconducibili alla precisa volontà di un 'potente' è una convinzione suffragata dall'effettiva organizzazione della società medievale<sup>40</sup>. L'opzione anti-volontaristica, che permea di sé non solo gli orientamenti teologici prevalenti, ma anche la cultura giuridica è a sua volta in sintonia con i caratteri di una società (relativamente) statica, rigidamente stratificata, priva di una forte autorità centralizzata e caratterizzata da un'eterogenea pluralità di centri di potere.

Quand'anche poi si prenda in considerazione, come uno dei poteri del *princeps*, la potestà di creare norme giuridiche, il principale problema sembra essere il rapporto che la legge deve intrattenere con l'*aequitas*: che non è soltanto l'esigenza che il giudice deve soddisfare nell'applicare la norma al caso; che non emerge soltanto nel momento in cui l'interprete si interroga sul senso di una norma scritta; ma è un insieme di principi e di valori metapositivi, che il legislatore assume (non può non assumere) come criterio e contenuto della sua produzione normativa; e quest'ultima, per converso, si presenta e si legittima come la 'messa in forma' dell'*aequitas*, come

<sup>40</sup> Cfr. F. Kern, *Kingship and Law in the Middle Ages*, Basil Blackwell, Oxford 1956.

il passaggio dalla «*aequitas rudis*» (non ancora trasfusa in norma giuridica) alla «*aequitas constituta*»<sup>41</sup>.

Quando il *princeps* legifera, non attiva un imperscrutabile processo volontario, ma traduce in norma un preesistente patrimonio valoriale: «*publicae ergo utilitatis minister et aequitatis servus est princeps*»<sup>42</sup>, scrive John of Salisbury, e in questa sua azione di formalizzazione dell'*aequitas* egli, ancora una volta, fa uso di un potere che il giurista non tanto evidenzia 'come tale', quanto presenta come parte della *iurisdictio* imperiale: quella *iurisdictio plenissima* concessagli dalla *lex Hortensia* «*ut ipse solus statuere generalem possit aequitatem [...]*»<sup>43</sup>. La legge, per un verso, deve essere considerata l'espressione, più che di un'assorbente e dominante potestà legislativa, di quella sintesi di poteri che il giurista chiama *iurisdictio*, mentre, per un altro verso, deve essere ricondotta all'*aequitas* come alla sua vera matrice: giudice e sovrano, ancora una volta, si richiamano a vicenda e fra la sentenza e la *lex* vi è una differenza di generalità (la *lex* è una '*aequitas generalis*'), di estensione, piuttosto che di intrinseca conformazione, dal momento che entrambe si ispirano (rispettivamente, per un singolo caso e per una classe di casi) a un preesistente, giusto 'ordine delle cose'.

Il *princeps* è il giudice supremo: come tale egli, se per un verso non è sottoposto al giudizio di nessun altro, per un altro verso, quando agisce, proprio perché 'giudice', presuppone l'equità e il diritto e agisce entro i loro confini. Tommaso esprime con la sua consueta chiarezza un principio ampiamente diffuso: «[...] princeps dicitur esse solutus a lege quantum ad vim coactivam legis, nullus enim cogitur a se ipso; lex autem non habet vim coactivam nisi ex principis protestate. Sic igitur princeps dicitur esse solutus a lege, quia nullus in ipsum potest iudicium condemnationis ferre si contra legem agat [...] Sed quantum ad viam directivam legis, princeps subditur legi propria voluntate [...]»<sup>44</sup>.

Un *princeps* emancipato dal giudizio, dal controllo, dalla coazione di sovrastanti poteri (e in questo senso pienamente sovrano), ma al contempo convinto di doversi muovere nell'alveo di una *lex* che egli (volontariamente, liberamente) assume come guida della sua attività di governo. Tommaso formula una nitida soluzione a un problema centrale nel discorso della sovranità: la tensione, se non la contraddizione, fra il potere e il diritto, fra l'istanza di una sovranità insofferente di limiti e l'esigenza

<sup>41</sup> Summa Trecensis, *Exordium* (Ed. H. Fitting, *Summa Codicis des Irnerius*, Berlin, 1894, pp. 3-4).

<sup>42</sup> John of Salisbury, *Policraticus*, cit., L. IV, c. 2, p. 515a.

<sup>43</sup> Azzone, *Summa*, Venetiis, 1610 In III. *Librum Codicis, De iurisdictione*.

<sup>44</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, Ed. Paulinae, Roma 1962, I-II, q. 96, a. 5.

di rendere in qualche modo regolata, limitata, prevedibile la sua azione. Lo stesso testo giustiniano offriva ai suoi commentatori medievali appigli per premere alternativamente sull'uno o sull'altro tasto. Se infatti la *lex Digna vox* (C. 1. 14. 4) faceva dipendere la *auctoritas* del *princeps* «de auctoritate iuris», la *lex regia*, che parla di una *translatio* dell'intero potere al popolo (Dig. 1, 4, 1), e il principio «quod principi placet, legis habet vigorem»<sup>45</sup>, sembrano far pendere la bilancia a favore della volontà legiferante dell'imperatore. Certo, nemmeno il discorso medievale della sovranità cancella alla radice la tensione fra il potere e il diritto, fra la volontà creatrice del *princeps* e la 'datità' dell'ordine giuridico. Credo però che un suo tratto tipico sia lo sviluppo di una retorica che associa strettamente la legittimazione della sovranità alla sua 'giudiziale' capacità di *dicere ius*, di confermare un ordine antecedente e superiore a qualsiasi 'atto di volontà'.

Ne è una prova indiretta ma eloquente la rappresentazione medievale del tiranno<sup>46</sup>. Il tiranno è il 'doppio' perverso, patologico, del *princeps*. Da John of Salisbury a Tommaso, a Ockham, fino all'impostazione rigorosamente giuridica di Bartolo, la 'irregolarità' del tiranno (soprattutto per quanto riguarda ciò che Tommaso chiama lo «usus praelationis») coincide con il prevalere della volontà capricciosa e privata del sovrano sul rispetto di un ordine già dato e inderogabile. Per John of Salisbury è tiranno chi violenta «dominatione populum premit», di contro al principe che governa «legibus»<sup>47</sup>; per Ockham il tiranno «dicitur principari et regnare secundum voluntatem suam et non secundum legem»<sup>48</sup>; mentre Tommaso, oltre che contrapporre il bene privato del tiranno al bene comune perseguito dal buon governante, si diffonde in una più precisa casistica, fino a ipotizzare un caso di esercizio tirannico del potere, là dove i reggitori «cogunt ad hoc quod ordo praelationis non se extendit; ut si dominus exigat tributa quae servus non tenetur dare, vel aliquid hujusmodi; et tunc subditus non tenetur obbedire»<sup>49</sup>. In ogni caso, la legge è funzione dell'ordine e non già espressione dell'onnipotenza della volontà.

<sup>45</sup> Cfr. E. Cortese, *Il problema della sovranità*, cit., cap. III e E. H. Kantorowicz, *The King's two Bodies*, cit., cap. IV.

<sup>46</sup> Cfr. J. Spörl, *La teoria del tirannicidio nel Medioevo*, in «Humanitas», VIII, 1953, pp. 1009-1019; K. L. Forhan, *Salisbury Stakes: The Uses of 'Tyranny' in John of Salisbury Policraticus*, in «History of Political Thought», 11, 1990, pp. 397-407 e in particolare Cl. Fiocchi, S. Simonetta, *Il Principatus despoticus nell'aristotelismo bassomedievale*, in D. Felice (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, Liguori, Napoli 2001, vol. I, pp. 71-94.

<sup>47</sup> John of Salisbury, *Policraticus*, cit., L. VIII, c. 17.

<sup>48</sup> Guglielmo d'Ockham, *Dialogus de protestate papae et imperatoris*, P. III, L. II, c. VI (ed. M. Goldast, *Monarchia S. Romani Imperii*, Francofordiae, 1614, vol. II).

<sup>49</sup> Tommaso d'Aquino, *II Sent.*, d. 44, q. 2, a. 2 (*Commentum in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, Parmae, 1856-58, tt. VI-VIII).

La cultura medievale non ignora la tensione fra il diritto e il potere né esclude l'ipotesi di un potere che spezza ogni limite e si identifica con la volontà irresistibile del suo detentore. Questa ipotesi però è immaginabile solo come una provvisoria perversione (che induce il salisberiese a vedere nel tiranno una «Luciferianae pravitatis imago»<sup>50</sup>). Il potere non può essere 'nudo', non può essere 'infondato', privo del sostegno di un ordine intangibile e già dato. La legittimità del potere coincide con il suo essere momento dell'ordine differenziato e gerarchico e il potere sovrano è semplicemente, della lunga catena di *iurisdictiones*, il momento culminante. Posto al vertice dell'ordine, il sovrano comunque vi appartiene e non può che agire nell'alveo da esso predeterminato. Certo, già all'interno del discorso medievale della sovranità è possibile rintracciare sollecitazioni, se non a spezzare, almeno a complicare il rapporto fra il sovrano e l'ordine complessivo, accentuando la rilevanza e l'indipendenza del primo e aumentandone la distanza dal secondo. A mio avviso, però, non si può dare interamente per esaurita l'immagine medievale della sovranità se non quando un radicale salto di paradigma introdurrà una nuova visione dell'ordine. Solo quando l'ordine cesserà di essere iscritto nella natura delle cose per divenire un'invenzione e un artificio – e ciò avverrà compiutamente con il giusnaturalismo hobbesiano – solo allora la sovranità potrà dispiegarsi nella sua illimitata potenza, proprio perché a questo punto essa, lungi dal presupporre un ordine ad essa esterno, ricondurrà a sé l'ordine, coinciderà con l'ordine, e segnerà un distacco qualitativo, assoluto, da quei soggetti che la hanno inventata per salvarsi dalla loro 'eguale', reciproca distruttività.

<sup>50</sup> John of Salisbury, *Policraticus*, cit., L. VIII, c. 17.



LA REPUBBLICA DEGLI ANTICHI:  
LEGGERE I 'CLASSICI' NEGLI ANNI  
DELLA 'RIVOLUZIONE AMERICANA'

1. «*Che cosa è Ecuba per lui?*»

Che cosa leggono i protagonisti della rivoluzione americana? In che modo si rapportano ai testi da loro assunti come 'autorevoli? Quali sono le idee-chiave, i valori, gli argomenti suggeriti da quei testi ed elaborati a partire da essi?

Mi sembrano queste le domande principali che posso indicare come l'orizzonte del mio intervento e al contempo presentare come 'impossibili': non perché improponibili, ma al contrario perché troppe volte proposte, perché ricorrentemente formulate da una storiografia tanto copiosa da essere ormai difficilmente dominabile. Assunte nella loro formulazione più generale, quelle domande alludono a un problema che (almeno in prima approssimazione) potrebbe essere presentato, prendendo in prestito il titolo di un vecchio libro di Christopher Hill<sup>1</sup>, come il problema delle 'origini intellettuali' della rivoluzione americana: il problema dell'incidenza esercitata da diverse tradizioni culturali (dai modelli e valori giuspolitici da esse trasmessi) sul discorso pubblico dei nascenti Stati Uniti d'America.

L'andamento del dibattito potrebbe essere sintetizzato ricorrendo a una sorta di imbastardito schema dialettico: prima dominano il campo i sostenitori della tesi A, poi hanno il sopravvento i fautori di una tesi B, perfettamente opposta, finché non spunta all'orizzonte l'esigenza di un pacificante superamento dei contrari. Ovviamente, sto scherzosamente semplificando una matassa intricata, che meriterebbe ben altra attenzione. È però sostenibile senza troppe forzature che sulle scelte interpretative dominanti nella prima come nella seconda fase incidono pregiudizi o paradigmi di carattere generale: il paradigma (potremmo dire) classicamente liberale e il paradigma (che prenderà a dirsi) repubblicano. A sostegno del primo punto di vista (più risalente nel tempo) viene affermata la tesi della forte

<sup>1</sup> Christopher Hill, *Intellectual Origins of the English Revolution*, Clarendon Press, Oxford 1965.

---

P. Costa, *La repubblica degli antichi: leggere i 'classici' negli anni della 'rivoluzione americana'*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica. V. Storie di concetti: sovranità*, 2024, [https://doi.org/10.69134/QFArchiviO\\_24\\_06](https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_06), pp. 93-113.

influenza, sulla cultura dei costituenti, di Locke, corifeo di una ‘liberty-and-property’ assunta come principio portante dell’ordine. Contro questa impostazione interviene una storiografia (da Fink<sup>2</sup> a Bailyn<sup>3</sup>, a Wood<sup>4</sup>, a Pocock<sup>5</sup>) che riconduce la cultura dei *framers* non già alla giusnaturalistica fondazione della libertà individuale, ma a una lunga tradizione repubblicana che da Aristotele, Polibio e Cicerone raggiunge Machiavelli, varca la Manica, feconda la rivoluzione inglese, attraversa il Settecento e sbarca in America. La rivoluzione americana è addirittura per Pocock l’ultimo capolavoro politico del rinascimento, più che il primo esito rivoluzionario dell’illuminismo. La cultura dei costituenti ruota intorno all’opposizione fra virtù e corruzione, esalta l’impegno civile, coltiva l’amore per la repubblica, raccoglie l’eredità del governo misto: Locke esce di scena ed entrano al suo posto le *Cato’s Letters* e la cultura *whig* dell’Inghilterra settecentesca<sup>6</sup> (momento terminale di una plurisecolare tradizione unificata intorno al paradigma del ‘repubblicanesimo’<sup>7</sup>).

Da queste rigide dicotomie la storiografia degli anni Ottanta-Novanta prende le distanze e, diffidando dalle contrapposizioni manichee, confluisce nella proposta di una tesi ‘intermedia’: la tesi che la cultura dei costituenti non sia riconducibile a un’unica matrice e si formi appropriandosi di tradizioni diverse e convogliandole in un discorso originale ed unitario. Nel discorso pubblico della rivoluzione vengono assunti come punti di riferimento egualmente indispensabili autori dati per reciprocamente incompatibili da una storiografia troppo sollecitata dai contrapposti ‘paradigmi’ del liberalismo e del repubblicanesimo. Sidney, Locke o Harrington vengono tutti equamente celebrati dai protagonisti della rivoluzione come voci di una tradizione unitaria: di una «tradition of liberty», come scrive, nel 1769, il

<sup>2</sup> Zera Silver Fink, *The Classical Republicans: An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth-Century England*, Northwestern University Press, Evanston 1962.

<sup>3</sup> Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London, 1992<sup>2</sup> (1° ed. 1967).

<sup>4</sup> Gordon S. Wood, *The Creation of the American Republic: 1776-1787*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1969.

<sup>5</sup> John Greville Agard Pocock, *The Machiavelli Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton 1975.

<sup>6</sup> Cfr. Brunella Casalini, *Nei limiti del compasso. Locke e le origini della cultura politica e costituzionale americana*, Mimesis, Milano 2002, pp. 45 ss.

<sup>7</sup> Sui significati del termine cfr. Marco Geuna, *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali*, in «Filosofia politica», 1998, XII, n. 1, pp. 101-32; Dario Castiglione, *Republicanism and Its Legacy*, in «European Journal of Political Theory», 4, 2005, pp. 453-65; Luca Baccelli, *Linguaggi e paradigmi: studi sul repubblicanesimo oggi*, in Elena Fasano Guarini, Renzo Sabbatini, Marco Natalizi (a cura di), *Repubblicanesimo e repubbliche nell’Europa di antico regime*, FrancoAngeli, Milano 2007, pp. 21-45.

«Bickerstaff's Boston Almanach», che annovera, uno di seguito all'altro, Platone, Aristotele, Livio, Cicerone, Sidney, Harrington e Locke<sup>8</sup>.

La guerra dei 'paradigmi' sembra allontanarsi a vantaggio di una ricognizione storiografica più disponibile a riconoscere la 'legittimità' intrinseca della nuova formazione discorsiva; una formazione che viene sviluppandosi proprio grazie all'appropriazione creativa (e disinvolta) di molteplici tradizioni testuali. Mi sembra quindi plausibile l'invito a consegnare al passato un dibattito ormai sterile<sup>9</sup> e a fare, di quel dibattito, un capitolo interessante, ma concluso, di storia della storiografia<sup>10</sup>.

Ciò non significa ovviamente che il problema della cultura dei costituenti sia esaurito e risolto in tutti i suoi aspetti. Anzi, proprio l'odierna opportunità di collocarci a distanza di sicurezza dalle sollecitazioni ideologiche dei grandi 'paradigmi' può stimolare e facilitare una più accurata ricognizione dei tanti percorsi lungo i quali procede la costruzione della nazione americana.

È questa, mi sembra, l'impostazione (oggi) più plausibile del tema delle 'intellectual origins' della rivoluzione americana. Non dobbiamo confrontare due presunti 'paradigmi' per decidere quali dei due abbia il sopravvento nel Nuovo Mondo. Dobbiamo piuttosto chiederci in che modo i costituenti si rapportino al passato, quali siano i testi circolanti, come quei testi vengano letti, interpretati, trasformati, se si vuole, 'cannibalizzati', degradati a materiali da costruzione per il nuovo edificio. Diamo per acquisita la compresenza di Locke e di Sidney nel Pantheon americano. Il punto è comprendere quale interpretazione diano (quale uso facciano) i costituenti dei loro autori; il punto è capire quale sia il punto di fusione a partire dal quale diverse tradizioni testuali perdono la loro autonoma riconoscibilità, subiscono una *metàbasis eis allo genos* e danno luogo a una formazione discorsiva non riducibile all'una o all'altra di esse. Proprio per questo, l'espressione 'intellectual origins' può essere fuorviante: perché pone l'accento sul punto di partenza e non sul punto di arrivo, come se il secondo fosse implicito e in qualche modo predeterminato nel primo.

<sup>8</sup> Citato in Carl J. Richard, *The Founders and the Classics. Greece, Rome, and the American Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1994, p. 83.

<sup>9</sup> Daniel T. Rodgers, *Republicanism: the Career of a Concept*, in «The Journal of American History», 79, 1992, 1, pp. 11-38.

<sup>10</sup> Alan Gibson, *Interpreting the Founding. Guide to the Enduring Debates over the Origins and Foundations of the American Republic*, University Press of Kansas, Lawrence (Kansas) 2006; Id., *Understanding the Founding. The Crucial Questions*, University Press of Kansas, Lawrence (Kansas) 2007.

La nostra domanda, al contrario, è la domanda di Amleto: «Che cosa è Ecuba per lui?»; che cosa sono Locke e Sidney, Blackstone e Coke, Nedham e Machiavelli, Polibio e Aristotele per gli abbonati del «Boston Almanach»?

Potremmo forse scomodare, a proposito di questi autori, il termine di ‘classico’, dando a questo termine – come scrive Mario Citroni – una «valenza assiologica», impiegandolo «per designare eccellenza stabilmente riconosciuta»<sup>11</sup>. Numerosi autori, da Platone a Locke, a Montesquieu vengono assunti, dai costituenti americani, come ‘classici’: ciascuno di essi è, per loro, un ‘classico’ nel senso che il termine assume nella testimonianza di Gellio, secondo il quale, come ci spiega Citroni, etichettare uno scrittore come «classicus» e «adsiduus», e non come «proletarius», significa presentarlo come eccellente e autorevole<sup>12</sup>.

Potremmo redigere, anche per i costituenti americani, una lista di *scriptores classici*, di «enkrithentes», di autori inseriti in una lista di ‘eccellenze’<sup>13</sup>. Potremmo immaginare un canone composto da testi appartenenti ai più diversi contesti storici, ma tenuti insieme dal fatto che a ciascuno di essi i costituenti americani attribuiscono una *auctoritas*: una lista di testi tutti indispensabili per affrontare gli impellenti problemi del *nation building*.

In questa prospettiva, Locke è un ‘classico’ esattamente come Platone, Aristotele e Polibio. È attraverso il continuo confronto con questi testi, con tutti questi testi, che i costituenti mettono a punto la loro visione della *polis* e la traducono in precisi e concreti progetti. Il loro atteggiamento ermeneutico è, a mio avviso, sostanzialmente unitario, proprio perché conseguente alla previa ascrizione dei testi in una lista di *auctoritates*. Ciò non significa ovviamente che i lettori americani dei testi ‘canonici’ non siano in grado di stabilire differenze e gerarchie o esprimere preferenze o condanne. I testi inseriti nel canone non hanno tutti, e per tutti i lettori, la medesima valenza: i testi non sono tutti eguali; sono soltanto tutti egualmente autorevoli e, come tali, imprescindibili.

In quanto testi ‘canonici’, essi valgono non tanto come testimonianze di realtà lontane e di esperienze concluse, bensì piuttosto come veicoli di ‘verità’ che occorre prendere sul serio. Da questo punto di vista, l’affermazione di Pocock (la rivoluzione americana come ultimo atto del rinascimento, piuttosto che momento inaugurale della modernità illuministica), ricusabile se riferita, come egli fa, ai contenuti del

<sup>11</sup> Mario Citroni, *I canoni di autori antichi: alle origini del concetto di classico*, in *Culture europee e tradizione latina*, a cura di Laura Casarsa, Lucio Cristante, Marco Fernandelli, Università di Trieste, Trieste 2003, p. 4 (pp. 1-22).

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 7.

*nation building* americano, appare plausibile se rapportata all'atteggiamento ermeneutico dei costituenti: che leggono Machiavelli con aspettative non troppo diverse da quelle che Machiavelli nutriva quando leggeva Livio; tutti egualmente convinti di avere a che fare con testi che era possibile battere e spremere in modo da trarne un distillato di verità in qualche misura perenne.

Ciò non significa, beninteso, che i costituenti americani non fossero in grado di 'storicizzare' i loro testi. Al contrario, essi disponevano di strumenti e nozioni<sup>14</sup> che permettevano loro di collocare con una qualche precisione i testi nei loro contesti originari e si servivano di queste informazioni per marcare le caratteristiche e anche le eventuali insufficienze di un testo. Il punto è però che l'orizzonte delle loro aspettative e la conseguente costruzione del canone non avevano molto a che fare con una 'disinteressata' comprensione del passato. Il criterio implicito che presiedeva alla compilazione del canone e determinava l'inclusione in esso di una lunga serie di testi era il giudizio sulla loro persistente attualità.

## 2. I 'classici' fra i 'classici': lo studio degli antichi negli anni della rivoluzione

Il rapporto dei *framers* con la tradizione (con le tradizioni) passava attraverso l'elaborazione di un canone che permetteva loro di selezionare alcuni testi, assumerli come autorevoli, scommettere sulla loro attualità e procedere con il loro ausilio all'impostazione e alla soluzione dei problemi etico-politici e politico-istituzionali del loro tempo.

In questa prospettiva, può apparire arbitrario soffermare l'attenzione su un autore o su un gruppo di autori, introducendo fratture che l'unità del canone sembra volere programmaticamente evitare. È legittimo allora interrogarsi sul rapporto che i *framers* vengono instaurando con il mondo antico, sull'interpretazione che essi propongono (sull'uso che intendono fare) dei 'classici' fra i 'classici', se mi si passa il bisticcio verbale?

È possibile proporre una risposta affermativa sulla base di due argomenti. Il primo argomento è di carattere generale: è plausibile sostenere che l'incombenza dell'antico sulla cultura moderna vale non solo per l'Europa, ma anche per le colonie americane. Il secondo argomento è legato al *case study* di cui intendo occuparmi: l'idea di repubblica (di governo repubblicano) messa a punto dai *Founding Fathers*;

<sup>14</sup> Cfr. David J. Bederman, *The Classical Foundations of the American Constitution*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2008.

un'idea dove assume un ruolo (retoricamente e concettualmente) strategico il confronto con l'immagine 'antica' della repubblica. Resta comunque fermo che il confronto fra antico e moderno si svolge all'interno del canone: si raggiunge l'antico ripercorrendo a ritroso i testi canonici, leggendo (per esemplificare) Polibio attraverso Machiavelli, Machiavelli attraverso Harrington e Harrington attraverso le *Cato's Letters*.

A supporto del primo argomento (la forte presenza del mondo antico nella cultura dei costituenti) disponiamo ormai di una consistente messe di dati che una storiografia (non sovrabbondante, ma sufficientemente ampia) ha messo a nostra disposizione.

L'apprendimento del latino e del greco era essenziale già nella fase dell'istruzione primaria e, a partire dall'età di otto anni, gli scolari erano tenuti a memorizzare le regole grammaticali e sintattiche indispensabili per leggere autori come Cicerone, Virgilio, Senofonte e Omero. Come in Inghilterra, vigeva una dura disciplina e non si esitava a ricorrere a punizioni corporali che colpivano l'alunno distratto o incapace<sup>15</sup>. L'ammissione al *college* – un grado di istruzione riservato a una ristretta élite – richiedeva una perfetta padronanza delle lingue classiche, tale da permettere agli studenti di sostenere dibattiti in latino<sup>16</sup>.

Il rapporto con i testi antichi era, per la classe dirigente, precoce e profondo, alimentato dalla diffusa convinzione che quei testi fossero uno strumento prezioso per la formazione etica e intellettuale dei giovani. Non stupisce quindi che le citazioni dei classici fossero un ingrediente obbligato del discorso pubblico e ricorressero con altrettanta frequenza nella corrispondenza privata dei *framers*. Citare i classici, mostrare una piena familiarità con le loro opere, era, al contempo, un'abitudine mentale profondamente radicata e uno *status symbol*, il segno di appartenenza a una classe che anche per questa via mostrava di avere le carte in regola per svolgere una funzione dirigente.

Un indizio eloquente della forte presenza del mondo antico nella vita politico-intellettuale americana è l'impiego di pseudonimi o *noms de plume* tratti da personaggi dell'antichità. I saggi del «Federalist» – uno dei testi fondativi della nuova repubblica rappresentativa – portano la firma di Publius; il Publius Valerius Publicola che, dopo la cacciata dell'ultimo re, inaugura il governo repubblicano a Roma. Lungi dall'essere una firma criptica ed esoterica, l'allusione all'eroe

<sup>15</sup> Carl J. Richard, *The Founders and the Classics. Greece, Rome, and the American Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1994, pp. 13 ss.

<sup>16</sup> David J. Bederman, *The Classical Foundations of the American Constitution*, cit., p. 8.

repubblicano trasmetteva un messaggio forte e trasparente per il pubblico cui il «Federalist» si rivolgeva; un pubblico che fra le sue letture obbligate includeva forse il più popolare dei testi classici in America: le *Vite* di Plutarco, che a Publius dedica uno dei suoi celebri profili. Né sono soltanto i raffinati autori del «Federalist» a evocare i fasti e le glorie della Roma repubblicana: non sono da meno i loro diretti antagonisti, dal momento che nomi ricorrenti nella pubblicistica antifederalistica sono i tirannicidi Bruto e Cassio. Trarre pseudonimi dal mondo classico è una tendenza ampiamente diffusa, condivisa da Adams come da Jefferson, da Hamilton come da Madison, dai protagonisti della rivoluzione come da attori di secondo piano. L'ammirazione per il mondo classico, peraltro, non informa di sé soltanto l'oratoria e la scrittura: Jefferson è anche il convinto promotore di un'architettura neoclassica e progetta gli edifici dell'università della Virginia e la sua stessa casa a Monticello ispirandosi al Palladio<sup>17</sup>.

Il discorso pubblico nei nascenti Stati Uniti d'America attinge alle fonti dell'antica sapienza. A una combattiva élite, impegnata a fronteggiare le difficili sfide del presente, i classici sembrano offrire un ricchissimo *thesaurus*: un concentrato di sapienza che include non soltanto i grandi principî della politica, ma suggerisce anche precisi modelli di comportamento. Il lettore americano vi trova regole enunciate diffusamente oppure (anche più efficacemente) incarnate in eroi (o anti-eroi) esemplari: l'eroe repubblicano che libera Roma dalla monarchia, Bruto e Cassio che lottano contro il tiranno. Il bene e il male, i valori e i disvalori vengono personalizzati in figure tratte dalla storia e dalla letteratura antica. Al di là dei personaggi esemplari, sono anche intere fasi della storia di Roma ad essere lette come una 'fabula' che 'narra' dell'immediato presente: la repubblica e l'impero, interpretati come un'allegoria storica di quella lotta fra la libertà e la tirannia che torna a presentarsi nel conflitto fra la virtù repubblicana delle colonie americane e l'espansionismo 'imperiale' dell'Inghilterra.

I testi antichi occupano un posto di indubbia rilevanza nell'orizzonte culturale dei *framers*. Certo, non mancano voci fuori dal coro che assumono posizioni iconoclastiche nei confronti dei classici: da Noah Webster, che, in nome del primato della lingua nativa, attaccava come *pedantry* il ruolo assegnato al latino e al greco nella formazione delle giovani generazioni a Benjamin Rush (uno dei firmatari della Dichiarazione di Indipendenza), implacabilmente ostile all'educazione classica, a Benjamin Franklin, che già nel 1749, in nome del suo credo utilitaristico,

<sup>17</sup> Carl J. Richard, *The Founders and the Classics*, cit., p. 45.

stigmatizzava l'idolatria dei classici come «the 'quackery of literature'»<sup>18</sup> e sosteneva che da un viaggio in Italia conveniva ricavare non già «ancient historical inscriptions», bensì «a receipt for Parmesan cheese»<sup>19</sup>. Non bastano però poche *dissenting opinions* a incrinare il fronte, sostanzialmente compatto, di una pubblicistica che continua a fare dei testi antichi un suo costante punto di riferimento.

Se la familiarità dei *framers* con il mondo antico può dunque essere data per acquisita, non è invece pacifica la valutazione dell'effettiva incidenza dei testi 'classici' sull'elaborazione del lessico politico-intellettuale cui i *framers* attendono, nel vivo di un processo che, per la rapidità del suo svolgersi e per la sua drammatica conflittualità, non sembra tollerare civetterie accademiche e divagazioni dotte.

Possiamo elencare tre autorevoli risposte a questo problema, due delle quali si situano agli estremi, mentre la terza cerca di collocarsi (come spesso accade) in una posizione 'mediana'. Sul primo fronte, Bernard Bailyn, pur riconoscendo la forte presenza dell'antichità classica nel dibattito americano del secondo Settecento, aggiunge anche che l'uso che dei classici facevano i coloni americani non soltanto era altamente selettivo, ma soprattutto svolgeva la funzione di un «window dressing», di un'attraente vetrina destinata ad attrarre l'attenzione del pubblico<sup>20</sup>: la sua conclusione è quindi che la cultura antica, pur onnipresente nel discorso della rivoluzione, era sempre e comunque «illustrative, non determinative, of thought»<sup>21</sup>. Se per Bailyn il ruolo dei classici è esornativo e retorico, sul fronte opposto Hannah Arendt<sup>22</sup> vede nei testi classici addirittura la condizione imprescindibile dell'avventura americana, i modelli senza i quali i *framers* non avrebbero potuto dare inizio alla loro audace invenzione del futuro. In una posizione mediana si colloca, ad esempio, Carl Richard<sup>23</sup> che riconosce il primato del presente, l'uso strumentale dei classici, la torsione cui essi erano di conseguenza sottoposti, ma al contempo ritiene che i testi antichi abbiano comunque inciso sulla messa a punto del nuovo lessico politico.

Non è facile prospettare un quadro complessivo del rapporto intrattenuto dai costituenti con la tradizione e con le tradizioni; ed è un quadro che non potrà nemmeno tentare di delineare, dal momento che esso richiederebbe un'analitica

<sup>18</sup> Citato in Meyer Reinhold, *Classica Americana. The Greek and Roman Heritage in the United States*, Wayne State University Press, Detroit 1984, p. 121.

<sup>19</sup> Citato in Richard M. Gummere, *The American Colonial Mind and the Classical Tradition: Essays in Comparative Culture*, Greenwood Press, Westport 1963, p. 128.

<sup>20</sup> Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, cit., pp. 23-24.

<sup>21</sup> Ivi, p. 26.

<sup>22</sup> Hannah Arendt, *On revolution*, Viking Press, New York 1963.

<sup>23</sup> Carl J. Richard, *The Founders and the Classics*, cit.



ricognizione delle più diverse componenti del discorso pubblico dell'epoca. Potrò soltanto comunicare alcune impressioni ricavabili da una sorta di *case study*, da una (rapida e cursoria) ricognizione di uno dei fili che legano i costituenti al mondo antico: l'immagine della repubblica e il conseguente confronto fra la repubblica degli antichi e la repubblica dei moderni.

### 3. *La repubblica degli antichi e dei moderni*

Che la nascente nazione debba darsi una forma repubblicana non è una *quaestio disputata*, per una élite che sta combattendo contro la corrotta e tirannica monarchia inglese in nome della libertà conculcata. Al contrario, la repubblica è al centro dell'attenzione proprio perché si presenta come la forma obbligata del nuovo ordine e si presta quindi a valere come collettore di un dibattito che si interroga sui dispositivi istituzionali, sui valori, sui simboli di legittimazione del futuro assetto. Discutere sulla repubblica è però al contempo porre una domanda più radicale: è cercare di capire se e come sia possibile vincere la difficile scommessa di creare un tipo di Stato di cui la storia aveva dimostrato la fragilità e la precarietà.

I *leaders* della rivoluzione americana erano consapevoli non solo della difficoltà dell'impresa, ma anche della sua portata epocale: avevano il senso (che i protagonisti della rivoluzione francese manifesteranno in modo anche più acuto e drammatico) di un loro ruolo 'prometeico', la convinzione di essere 'padroni' della storia, chiamati a imprimere ad essa una svolta decisiva e irreversibile. Posti di fronte a questa vertiginosa prospettiva, i *framers* hanno bisogno, al contempo, di mettere a punto i dispositivi istituzionali più adeguati al nuovo ordine e di trovare conferme sulla sua concreta realizzabilità e sulle sue possibilità di funzionamento.

È in questa prospettiva che il rapporto con il passato diviene una componente indispensabile dello *State building*: di fronte all'immane compito di inventare il futuro nel vivo di un duro conflitto, appare urgente chiedere al passato conferme e suggerimenti. Se è la repubblica la forma del nuovo Stato, occorre capire quali siano state le acquisizioni e gli errori accumulati dagli esperimenti repubblicani nel corso dell'intera storia precedente. È questa l'esigenza (direi esistenzialmente cogente) che induce i costituenti a leggere gli antichi testi e a impedire che la loro frequentazione si riduca a un innocuo *divertissement* o all'incetta di passi impiegabili per sfoggi oratori. Certo, le esigenze della retorica e la citazione dotta come *status symbol* avevano il loro peso. Determinante era però la diffusa convinzione che dal passato

potessero provenire suggestioni indispensabili per la comprensione del presente e per la progettazione del futuro.

Tenterò di dare una qualche concretezza a questa affermazione ricorrendo a due testi: la *Defence* di Adams e un saggio di Madison, il celeberrimo n. 10 del «Federalist». I testi non potrebbero essere più diversi, quanto alla tessitura e all'organizzazione del discorso (un'imponente opera in tre volumi, il libro di Adams, un agile e stringato intervento 'giornalistico', il saggio di Madison): essi tuttavia si mostrano egualmente sensibili all'esigenza di interrogare il passato intorno al 'se' e al 'come' di un governo repubblicano e, al contempo, traggono dal confronto con le antiche repubbliche conclusioni in parte diverse. Proprio per questo essi possono essere assunti come testi, in qualche misura, 'esemplari' per la nostra (inevitabilmente rapsodica) ricognizione.

### 3. 1 *La Defence di John Adams*

La *Defence* di John Adams<sup>24</sup>, scritta nel 1787-88, a ridosso della redazione della costituzione americana, trae spunto da una lettera di Turgot a Price e si propone di confutarne la tesi fondamentale. Turgot attaccava il bicameralismo (e apprezzava la soluzione monocamerale scelta dalla Pennsylvania) sostenendo che occorreva ricondurre «all'authority into one centre, the nation»<sup>25</sup>. Vittime di una supina acquiescenza al modello inglese, gli americani stavano invece propendendo verso una complessa articolazione dei poteri che, secondo Turgot (e anche secondo Condorcet<sup>26</sup>), non teneva conto di un elemento decisivo: l'eguaglianza dei soggetti e la conseguente opportunità di attribuire a un unico organo l'onere di rappresentarne la volontà. La risposta di Adams è imperniata sulla difesa del principio opposto: la necessità di far leva su molteplici, coordinati e complementari centri di potere, anche quando si condivida il principio basilare (da cui Turgot muove) della sovranità della nazione.

Per dimostrare questa tesi Adams ritiene indispensabile il ricorso alla storia, sulla base di un assunto: l'immutabilità della natura umana e delle sue passioni e la

<sup>24</sup> *A Defence of the Constitutions of Government of the United States of America, Against the Attack of M. Turgot, in his Letter to dr. Price, Dated the Twenty-second Day of March 1778*, in *The Works of John Adams*, Little and Brown, Boston 1851, vol. IV. Su John Adams cfr. Giuseppe Buttà, *John Adams e gl'inizi del costituzionalismo americano*, Giuffrè, Milano 1988.

<sup>25</sup> John Adams, *A Defence*, cit., vol. I, in *The Works of John Adams*, Little and Brown, Boston 1851, vol. IV, p. 301.

<sup>26</sup> Condorcet, *Lettres d'un bourgeois de New Haven à un citoyen de Virginia*, 1788

permanenza dei principî elementari dell'agire politico, non meno fissi e costanti delle leggi naturali<sup>27</sup>. «All nations, from the beginning, have been agitated by the same passions. The vegetable and animal kingdoms, and those heavenly bodies whose existence and movements we are as yet only permitted faintly to perceive, do not appear to be governed by laws more uniform or certain than those which regulate the moral and political world»<sup>28</sup>.

La varietà degli accadimenti e dei fenomeni storici non deve impedirci di cogliere le regolarità soggiacenti. Al contempo, però, la perenne validità di alcuni grandi principî non è incompatibile con il progresso. La tipologia delle forme di governo era perfettamente definita dai tempi di Erodoto e già gli antichi avevano invitato a diffidare dei regimi 'puri' e a realizzare una loro «mixture». È altrettanto vero però che questo obiettivo non è stato mai realmente raggiunto: solo l'Inghilterra vi si è avvicinata e resta ancora molto da correggere e perfezionare<sup>29</sup>. Nella storia è dunque possibile trovare, al contempo, l'enunciazione dei principî cardinali della politica e la riprova dei disastri che derivano dalla loro mancata o imperfetta applicazione.

Il principio base di una *respublica* è, per Adams, adombrato nella formula del governo misto; quella formula che, già prefigurata da Platone e da Aristotele, trova la sua espressione canonica nel VI libro delle *Storie* di Polibio. Potremmo allora attenderci che la *Defence* fosse imperniata sul dialogo a distanza fra l'autore e Polibio, fra il 'classico' inventore del governo misto e il moderno costituente, che raccoglie il messaggio dell'antica sapienza e lo ripropone, perfezionato, ai suoi contemporanei. Non è però questa la struttura dell'opera: Polibio è semplicemente un anello di una lunga catena che, senza soluzioni di continuità, parte dalla Grecia arcaica, attraversa Roma, percorre il medioevo e arriva all'Europa e all'America settecentesca.

Le *auctoritates* passate in rassegna da Adams sono organizzate in ragione della loro appartenenza a tre distinte categorie: «philosophers», «writers on government» e «historians». Come membri della prima categoria vengono presi in considerazione Swift, Franklin, Price; nella seconda classe vengono inseriti Machiavelli, Sidney, Montesquieu e Harrington; nella terza sezione vengono presentati, in questo ordine,

<sup>27</sup> Sono percepibili, anche su questo fronte, reminiscenze machiavelliane: cfr. i saggi raccolti in Paul A. Rahe (ed.), *Machiavelli's Liberal Republican Legacy*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

<sup>28</sup> John Adams, *A Defence*, cit., vol. III, in *The Works of John Adams*, Little and Brown, Boston 1851, vol. VI, p. 218.

<sup>29</sup> John Adams, *A Defence*, cit., vol. I, in *The Works of John Adams*, Little and Brown, Boston 1851, vol. IV, pp. 283-84.

Polibio, Dionigi di Alicarnasso, Platone, Locke, Milton e Hume. Ottiene infine un'autonoma e prolungata attenzione Marchamont Nedham, il singolare e discusso difensore dell'effimera (e unica) esperienza repubblicana della storia inglese. In questa lunga carrellata di autori sfumano le differenze e contano le testimonianze riconducibili al *thema probandum*, invocabili per indicare i requisiti necessari per la sussistenza della repubblica. Sarebbe artificioso cercare nel testo di Adams un primato dell'antico sul moderno o viceversa: l'antico, il medievale e il moderno sono semplicemente momenti di una storia continua, componenti di una tradizione che esiste in quanto *fabula* capace di illuminare, per continuità o per contrasto, il presente.

Le testimonianze dei grandi del passato sono importanti, per Adams, che riconosce apertamente che i loro scritti «were in the contemplation of those who framed the American constitutions»<sup>30</sup>. Determinanti però per trarre informazioni e suggerimenti sul 'se' e sul 'come' dell'attuale *State building* sono gli esperimenti istituzionali di cui il passato offre una ricchissima fenomenologia: repubbliche aristocratiche e democratiche, antiche e medievali, Atene e Sparta, Roma e Cartagine, i cantoni svizzeri e la repubblica olandese, e poi ancora Firenze, Venezia, Siena, Cremona, Bologna, Pistoia, Padova, San Marino; una panoplia repubblicana capace di illustrare i principî della politica soggiacenti al decorso del tempo e alla varietà delle esperienze.

È efficace l'apologo proposto da Adams per far intendere il senso del rapporto che conviene instaurare con il passato (remoto o prossimo):

«The history of Greece should be to our countrymen what is called in many families on the continent a *boudoir*, an octagonal apartment in a house, with a full-length mirror on every side, and another in the ceiling. The use of it is, when any of the young ladies, or young gentlemen if you will, are at any time a little out of humor, they may retire to a place where, in whatever direction they turn their eyes, they see their own faces and figures multiplied without end. By thus beholding their own beautiful persons, and seeing, at the same time, the deformity brought upon them by their anger, they may recover their tempers and their charms together»<sup>31</sup>. La storia della Grecia (come la storia di Roma o delle repubbliche medievali) è un mirabile gioco di specchi nel quale contemplare, rifranta in ogni direzione, la propria effigie in modo da cogliere, evidenziate e sottolineate, le proprie deformità e i propri difetti.

<sup>30</sup> Ivi, p. 435.

<sup>31</sup> Ivi, p. 469.

Ciò che per Adams l'intera tradizione (il *corpus* di testi autorevoli e il repertorio di *exempla* istituzionali) insegna è l'impossibilità della democrazia radicale (la «simple democracy», come la chiama Adams), la sua incompatibilità con una repubblica equilibrata e durevole, e la necessità di applicare e perfezionare la formula del governo misto: una formula che doveva la sua straordinaria durata e il suo fascino persistente alla promessa di garantire una equilibrata composizione fra il numero e la qualità, fra i molti e i pochi; una formula grazie alla quale una società differenziata in ceti sembrava trovare un puntuale rispecchiamento in una corrispondente organizzazione dei poteri.

La repubblica degli antichi è dunque, per Adams, un modello normativo immediatamente valido per la repubblica dei moderni? Credo che la risposta debba essere negativa, da due punti di vista. In primo luogo, non sembra applicabile ad Adams quella semplificazione dicotomica che apparirebbe più credibile se parlassimo di Sieyès o di Constant. Adams fa i conti con le repubbliche antiche, medievali e moderne non già esaltando differenze o antinomie, ma al contrario presupponendo la forte continuità ed omogeneità di quelle esperienze. Il moderno non si oppone all'antico e l'età di mezzo non è una strana terra di nessuno perché in ogni caso si presentano (pur con riconosciute diversità 'fenomeniche') i medesimi principi e i medesimi problemi strutturali. L'antico, il medievale e il moderno sono scansioni di una tradizione costruita sulla base della sua intrinseca unitarietà e della sua continuità con il presente.

La continuità fra presente e passato nell'unità della tradizione però – e questo è il secondo punto – non si traduce per Adams nella proposta di applicare al nuovo Stato i vecchi schemi in tutte le loro sostantive, contenutistiche determinazioni. Certo, quanto più ci si allontana dalla fase costituente, tanto più verrà rivolta ad Adams l'accusa di velleità 'restauratrici', addirittura filomonarchiche. In realtà, la difesa del governo misto non è per Adams la riproposizione nostalgica di un regime 'antico'. È la denuncia di una soluzione 'impossibile' e al contempo l'approntamento di strumenti correttivi.

La soluzione impossibile, come ricordavo, è la *simple democracy*, ma, al di là del rifiuto (largamente condiviso nel dibattito costituente) della soluzione 'democratica', agiva in Adams l'insofferenza verso ogni troppo facile celebrazione dell'eguaglianza. La materia del contendere (in seno agli stessi federalisti e, a maggior ragione, nel conflitto fra federalisti e anti-federalisti) è il rapporto fra eguaglianza e differenze e la traduzione istituzionale che di questo rapporto si

intenda proporre: il tema in questione è, in una parola, il ruolo dell'aristocrazia in una repubblica fondata (anche per Adams) sulla sovranità popolare.

È sul significato dell'aristocrazia che si svolgerà un serrato dibattito epistolare fra due protagonisti della rivoluzione americana, ormai in età avanzata, Adams e Jefferson (forse i migliori conoscitori del mondo antico nell'*entourage* dei *framers*): entrambi considerano importante l'aristocrazia (come già avevano sostenuto tanti dei loro autori 'canonici' e in particolare Harrington), ma Adams (a differenza di Jefferson, che la intende come eccellenza etica e intellettuale) la identifica con la preminenza sociale, economica e culturale di una determinata classe di cittadini. Per Adams, l'esistenza di una siffatta aristocrazia è un tratto obbligato di ogni società: occorre tener conto, progettando la macchina del governo, delle differenze e delle gerarchie sociali, per valorizzarle e al contempo per tenerle sotto controllo. La soluzione offerta dalla tradizione era il governo misto. Riproporne la validità per il presente significa soltanto avere appreso dalla storia la necessità di combinare, nello scenario della politica, la presenza dei molti con l'eccellenza dei pochi e al contempo di istituire meccanismi di controllo che non intacchino le supremazie 'naturali' (cioè socialmente determinate), ma impediscano le prevaricazioni.

Adams valorizza gli strumenti di una tradizione (costruita come) unitaria per portare a compimento, nello scenario della nuova repubblica, quel sistema di mediazione fra i 'pochi' e i 'molti' reclamato con insistenza dalla tradizione, ma non ancora realizzato. Lungi dal guardare nostalgicamente al passato, Adams non esita ad affermare che è proprio il nuovo Stato ad avere la possibilità di realizzare la quadratura del cerchio (l'armonizzazione della quantità con la qualità, la costruzione di una repubblica stabile e durevole) da sempre perseguita dagli scrittori canonici; questa possibilità però sta e cade con la capacità di tradurre la lezione del governo misto in un raffinato meccanismo istituzionale, in un efficace sistema di pesi e contrappesi. Anche questo, se si vuole, è un tema harringtoniano: l'attenzione alle «superstructures», agli architravi istituzionali della repubblica<sup>32</sup>. È su questo fronte, nella messa a punto dei più oculati dispositivi di governo, che gli *homines novi*, i costituenti americani, devono mostrare la loro capacità di superare la tradizione nel momento in cui ne prendono in consegna il principale lascito. E l'importanza attribuita da Adams all'ingegneria istituzionale è tale da indurlo a ipotizzare, nella conclusione della *Defence*, un rapporto fra la virtù e la *civitas* invertito rispetto a

<sup>32</sup> Cfr. Paul A. Rahe, *Republics Ancient and Modern, vol. II, Inventions New Modes And Orders in Early Modern Political Thought*, Chapel Hill-London, The University of North Carolina Press 1994, p. 182.

quanto sostenuto dalla tradizionale retorica repubblicana: «the best republics will be virtuous, and have been so; but we may hazard a conjecture, that the virtues have been the effect of the well ordered constitution, rather than the cause»<sup>33</sup>.

### 3.2 Il «Federalist» n° 10

Adams scriveva la *Defence* a ridosso del varo della costituzione, avvenuto il 17 maggio 1787. Una volta emanata, la costituzione però doveva essere ratificata dagli Stati e la ratifica era tutt'altro che tranquilla: la soluzione federale proposta – un organismo composito, ma unificato da un centro provvisto di rilevanti poteri – continuava ad essere discussa e osteggiata. È per convincere l'opinione pubblica ad approvare il nuovo Stato federale che Hamilton, affiancato da James Madison e John Jay, promuove la nascita del «Federalist». Il saggio che vi compare come decimo, dovuto alla penna di Madison, è il testo 'esemplare' che intendo ripercorrere rapidamente.

Uno dei perni dell'argomentazione ci è familiare: il confronto fra il presente e il passato allo scopo di intendere meglio, grazie alla comparazione fra esperienze diverse ma accomunate da una qualche soggiacente analogia, gli eventuali difetti e le formidabili *chances* del nuovo ordine. Madison sembra condividere con Adams un'aspettativa nei confronti del passato: l'aspettativa che i problemi dell'odierno *State building* si siano reiteratamente presentati nel corso di una storia millenaria. Il protagonista di questa storia è ancora una volta la repubblica; e la repubblica non è, di nuovo, Atene anziché Roma, Roma anziché Firenze; la repubblica è una forma che attraversa il mondo antico, l'età di mezzo e la prima età moderna confermando in questo lungo tragitto alcune sue essenziali caratteristiche. Al Publius che firma il saggio n. 10 del «Federalist» non interessa separare l'Atene del V secolo dalla Firenze del XIV secolo o dalla Venezia del Cinquecento non perché ne ignora le differenze, ma perché assume le diverse esperienze repubblicane come concrezioni di un modello unitario.

Ancora una volta, 'de te fabula narratur': la favola intessuta delle esperienze del passato riguarda il presente. La morale che da esse trae Madison è però diversa da quella ricavata da Adams: il passato, più che suggerire risposte, offre un'imponente dimostrazione di errori e di strade interrotte. Alla retorica della continuità, Madison

<sup>33</sup> John Adams, *A Defence*, cit., vol. III, in *The Works of John Adams*, Little and Brown, Boston 1851, vol. VI, p. 219.

preferisce la drammatizzazione del contrasto. Alle repubbliche antiche Madison non risparmia critiche: esse erano instabili e caduche; preda di conflitti che restavano irrisolti e le conducevano al collasso; incapaci di assicurare quei diritti fondamentali – la libertà-proprietà-sicurezza – che anche per Madison, come per la cultura dominante nel Settecento, costituiscono il perno della civiltà: esse insomma « have in general been as short in their lives as they have been violent in their deaths»<sup>34</sup>.

Madison non si limita però a denunciare i sintomi del fallimento della repubblica antica, ma ne indica anche le cause. La prima fra queste è un'erronea interpretazione dell'eguaglianza. Gli antichi hanno sopravvalutato l'eguaglianza politica: hanno creduto che l'eguale partecipazione di tutti i cittadini alla vita della polis (la «perfect equality in their political rights») fosse la condizione necessaria e sufficiente di una generale armonia: come se l'eguaglianza politica bastasse a cancellare qualsiasi differenza e a rendere i cittadini omogenei «in their possessions, their opinions, and their passions»<sup>35</sup>.

Nasce dalla sopravvalutazione dell'eguaglianza politica – e questo è il secondo vizio capitale della repubblica antica – la sottovalutazione dell'importanza, e della pericolosità, delle coalizioni, che originano dalle permanenti differenze (di orientamenti, di ricchezza, di interessi) fra i cittadini. A queste coalizioni Madison riserva un nome antico: 'fazioni'. «[...] By a faction, I understand a number of citizens, whether amounting to a majority or a minority of the whole, who are united and actuated by some common impulse of passion, or of interest, adversed to the rights of other citizens, or to the permanent and aggregate interests of the community [...]»<sup>36</sup>. La fazione è un gruppo sociale che, in nome di passioni o di interessi condivisi, si contrappone non solo ad altri gruppi, ma anche alla società nel suo complesso.

Si aggiunga a questi difetti strutturali della repubblica antica un'ulteriore caratteristica, quale la propensione per la *simple democracy* («by which I mean a society consisting of a small number of citizens, who assemble and administer the government in person [...]»<sup>37</sup>) e sarà facile comprendere come in tutto l'arco della loro storia le repubbliche siano state afflitte da un'irrefrenabile conflittualità che ne ha provocato l'insuperabile crisi.

<sup>34</sup> Alexander Hamilton, James Madison, John Jay, *The Federalist, with Letters of "Brutus"*, ed. Terence Ball, Cambridge University Press, Cambridge 2003, p. 102

<sup>35</sup> *Ibidem*

<sup>36</sup> Ivi, p. 98.

<sup>37</sup> Ivi, p. 101.



Fragile, conflittuale, instabile, la repubblica antica è anche una comunità politica di piccole dimensioni. Non è casuale che Madison sottolinei questo aspetto (che non ha affatto un rilievo soltanto quantitativo): egli infatti deve tener conto non soltanto del fallimento delle repubbliche antiche, ma anche della tesi sostenuta da un autore – il Montesquieu dell'*Esprit des lois* – che è un'*auctoritas* imprescindibile anche per i costituenti americani; la tesi secondo la quale il regime repubblicano è essenzialmente cittadino e può prosperare soltanto nella cornice di un piccolo Stato. È dunque con una doppia sfida che Madison deve misurarsi: con il collasso delle repubbliche antiche e con l'impossibilità – Montesquieu *docet* – di una repubblica di grandi dimensioni.

Per vincere la sfida, anche Madison si rivolge alla storia, per un verso, insistendo sulla contrapposizione e non sulla continuità fra presente e passato e, per un altro verso, facendo intendere che solo per un antico e ormai superato tipo di regime repubblicano la tesi di Montesquieu mantiene la sua validità.

A rendere fragile e insoddisfacente la repubblica antica sono l'esacerbata conflittualità innescata dalle fazioni e il carattere immediatamente democratico (la *simple democracy*) della sua costituzione. Dal momento che le fazioni sono ineliminabili (in quanto radicate nella stessa natura umana e comunque protette dal principio di libertà), l'unica possibilità di intervento è neutralizzarne gli effetti perniciosi. Ed è proprio questo obiettivo che la repubblica moderna, a differenza della repubblica antica, è in grado di centrare.

Gli strumenti idonei a questo scopo sono, per Madison, due, fra loro complementari: le grandi dimensioni dello Stato e la rappresentanza. La rappresentanza permette di affidare il governo a pochi, assegnando ai molti un compito di designazione che li rende politicamente attivi, ma al contempo li tiene a distanza dai processi decisionali neutralizzando la potenziale pericolosità della massa. Strumento in sé fondamentale, la rappresentanza trova in uno Stato di grandi dimensioni l'ambiente ideale nel quale dispiegare i suoi benefici effetti. In un piccolo Stato infatti, dove ciascuno agisce politicamente «in person», i conflitti incidono immediatamente, senza filtri, sulla tenuta della repubblica. Nel grande Stato invece l'impatto dei molti (e delle loro fazioni) sul governo della società è minore, dal momento che a un grande numero di elettori può corrispondere un piccolo numero di eletti. Come già aveva osservato Hume, il grande Stato accentua la distanza fra rappresentati e rappresentanti e proprio per questo, secondo Madison, contribuisce,

nel quadro del meccanismo rappresentativo, a valorizzare l'azione dei pochi rendendo più innocua la conflittualità innescata dai molti e dalle loro 'fazioni'.

Il dogma montesquieviano è rovesciato facendo leva su un elemento che permette di accentuare la distanza fra le forme politiche del passato e l'ordine del futuro: la rappresentanza. È ad essa che con crescente consapevolezza i costituenti prendono a rivolgersi per segnare una distanza incolmabile fra la repubblica degli antichi e la repubblica dei moderni. Un inno alla rappresentanza si alza dalle pagine che un inglese prestato alla rivoluzione americana (e a quella francese) – Thomas Paine – dedica nel 1791 ai *Rights of man*. Anche Paine indulge al confronto fra antichi e moderni e, pur mostrando una qualche simpatia per la democrazia *simple*, dove (come avveniva ad Atene) «the mass of the people met and enacted laws (grammatically speaking) in the first person», aggiunge che solo nel piccolo Stato quel regime poteva in qualche modo funzionare<sup>38</sup>. Né basta parlare di repubblica per trovare una soluzione del problema, dal momento che la forma repubblicana è compatibile con un governo aristocratico, dove i molti non hanno alcuna voce in capitolo. La soluzione del problema è la rappresentanza, tanto che Paine aggiunge alla tradizionale tripartizione (monarchia, aristocrazia, democrazia) una quarta forma di governo: il governo rappresentativo.

Il governo rappresentativo è per Paine la grande invenzione dei suoi tempi e la soluzione finalmente raggiunta del problema del governo in uno Stato di grandi dimensioni. La rappresentanza si innesta sulla democrazia *simple*, ne mantiene la caratteristica essenziale (l'idea di una società che governa se stessa), ma ne corregge i difetti: «By ingrafting representation upon democracy, we arrive at a system of government capable of embracing and confederating all the various interests and every extent of territory and population»<sup>39</sup>.

La rappresentanza è per Paine la soluzione ottimale del problema del governo: se Atene avesse conosciuto lo strumento della rappresentanza, i suoi risultati e la sua durata sarebbero stati nettamente superiori. Esiste comunque una nuova Atene nella modernità: i neonati Stati Uniti d'America. È l'America per Paine il modello cui guardare: «What Athens was in miniature America will be in magnitude. The one

<sup>38</sup> Thomas Paine, *The Rights of Man*, in *The Complete Writings of Thomas Paine*, ed. Philip S. Foner, The Citadel Press, New York 1945, p. 369. Cfr. Thomas Casadei, *Tra ponti e rivoluzioni. Diritti, costituzioni, cittadinanza in Thomas Paine*, Giappichelli, Torino 2012, pp. 98 ss.

<sup>39</sup> Ivi, p. 371.

was the wonder of the ancient world; the other is becoming the admiration of the present»<sup>40</sup>.

La rappresentanza è il salto di qualità che separa la nuova repubblica dalle repubbliche antiche ed è la grande invenzione della modernità: questa tesi, fortemente ribadita nel dibattito americano e sottolineata anche da Paine, permette di prendere le distanze dalla democrazia *simple*, concordando con il plurisecolare discredito che la ha colpita, e di imputare ad essa la fragilità e l'instabilità delle repubbliche antiche.

Il passato è però ormai sempre più lontano ed è sempre più netta l'impressione di appartenere a una nuova stagione della storia, inaugurata dalla rivoluzione. È in questo senso eloquente una lettera di Thomas Jefferson a Isaac A. Tiffany, del 26 Agosto 1816. Il confronto serrato con gli esempi antichi sembra ormai alle spalle, travolto dalle recenti, grandi acquisizioni del nuovo Stato. A rendere «useless almost everything written before on the structure of government» è intervenuto il nuovo principio della rappresentanza. Ed è proprio la mancata teorizzazione di quel principio la chiave della spiegazione del fallimento delle repubbliche antiche: esse infatti non conoscevano nessuna soluzione intermedia fra la democrazia, «impracticable beyond the limits of a town», e la resa all'aristocrazia o alla tirannia. La soluzione è la rappresentanza che permette l'esistenza di un governo, sì, repubblicano e popolare, ma di un tipo diverso e più elaborato rispetto alla democrazia 'semplice' o 'pura', dove i cittadini decidono dei loro affari «in person»<sup>41</sup>.

La democrazia *simple* era legata alla dimensione della città ed è solo per la repubblica antica che la tesi di Montesquieu manteneva la sua validità. Quella stagione è però ormai lontana. A cambiare drasticamente le regole del gioco è intervenuto il dispositivo della rappresentanza, che permette di realizzare, nella cornice di un grande Stato, un nuovo, più stabile e più armonioso, regime repubblicano. Montesquieu, come Platone, Aristotele, Polibio, Machiavelli, Locke e Harrington, appartengono al 'canone' costruito e utilizzato dai costituenti: è però il canone nella sua interezza che, impiegato come un'impalcatura indispensabile per la costruzione del nuovo edificio, può essere tranquillamente smontato e riposto una volta portata a compimento l'epica impresa.

<sup>40</sup> Ivi, pp. 371-72.

<sup>41</sup> Thomas Jefferson to Isaac H. Tiffany (August 26, 1816), in *The Writings of Thomas Jefferson*, Bergh, Washington 1907, vol. XV, p. 65.

#### 4. *Cenni conclusivi*

Mi chiedevo in che modo i *framers* leggevano i testi del passato e ho tentato di raccogliere qualche suggestione da una sorta di *case study*: l'immagine della repubblica 'antica' riflessa nello specchio del dibattito costituente. Le sollecitazioni che ne ho tratte possono essere compendiate nei punti seguenti:

a) La cultura antica, o almeno alcuni grandi testi del mondo antico, sono presenti nel dibattito costituente. Questa presenza è resa possibile e stimolata dall'intero sistema educativo così come dall'efficacia retorica attribuibile alla citazione dotta, ma la frequentazione dei classici non ha niente di estrinseco e di occasionale, bensì sembra essere parte integrante di un discorso che progetta il nuovo edificio politico-istituzionale in un costante e serrato confronto con la tradizione.

b) Il mondo antico è importante, ma il suo valore risiede non tanto nella sua storica specificità, quanto nella sua dimensione emblematica: esso include forme, principi, esperienze che (comunque valutate) non si esauriscono in un determinato spazio e in una specifica temporalità, ma valgono per uno spazio e per un tempo estremamente dilatati. La repubblica (nei suoi pregi e nei suoi difetti) è, insieme, antica, medievale e proto-moderna. Polibio, Machiavelli e Nedham sono espressioni diverse del medesimo principio; un principio che Adams giudica già definito una volta per tutte 'in origine' e poi continuamente confermato nella lunga storia successiva.

c) L'antico, il medievale e il moderno appaiono dunque scansioni di una tradizione che i costituenti vengono confermando nel momento in cui attendono alla progettazione dell'ordine nuovo. Ovviamente, la frequentazione dei classici è stata resa possibile da un lungo e complicato processo di circolazione di uomini e libri. I 'padri fondatori' però non ricevono passivamente una tradizione già pronta: agiscono in prima persona, si rapportano selettivamente all'immane repertorio del passato, compiono le loro scelte e di fatto (non con un programmatico ed esplicito intervento) creano un canone, una lista di *auctoritates* (da Platone a Montesquieu) che essi trattano, per così dire, in solido: non tanto stabilendo differenze, quanto cercando in tutti e in ciascuno materiali, schemi, principi spendibili al presente.

d) Tutti egualmente 'classici', gli autori iscritti nella lista sono collocati in un rapporto di congruenza o di incompatibilità con il presente che i costituenti stanno vivendo e con il futuro che stanno progettando. Per cogliere il rapporto fra il presente dei costituenti e il passato, quel passato trasfuso nel canone delle loro imprescindibili

*auctoritates*, potrebbe essere utile riferirci allo schema della domanda e della risposta. È uno schema che Jauss<sup>42</sup> raccoglie da Blumenberg e impiega per dar conto dell'interpretazione e della ricezione di una tradizione. Blumenberg mette a punto e applica lo schema 'domanda-risposta' per descrivere la ricezione che della filosofia antica fa la patristica e la scolastica medievale. La filosofia cristiana – scrive Blumenberg – trasforma «in domanda tutti i punti della vecchia tradizione dei quali pensava di poter essere la risposta. Tutto ciò che è nuovo deve potersi presentare come 'risposta'; esso perciò deve poter esibire come suoi contenuti tutte le presupponibili 'domande' nel patrimonio dell'antico, deve poterle rendere attuali e urgenti»<sup>43</sup>.

Sollecitata dai costituenti, la tradizione non dà risposte immediatamente applicabili. Il futuro non è presente *in nuce* nel passato, ma presuppone uno scarto e un nuovo inizio. È la percezione dello scarto che, al contempo, rende possibile la costruzione di una 'tradizione' e induce a considerarla come unitaria e coesa, a sdrammatizzare e a minimizzare le sue interne cesure. La repubblica rappresentativa del presente (e del futuro) trae forza dalla tradizione in quanto i costituenti non già trovano nel passato le tracce di una sua lunghissima incubazione e gestazione, bensì imputano alla tradizione una domanda inevasa di cui la rappresentanza vuol essere la compiuta soluzione.

<sup>42</sup> Hans Robert Jauss, *Esperienza estetica ed ermeneutica letteraria, II. Domanda e risposta: studi di ermeneutica letteraria*, il Mulino, Bologna 1988, pp. 53 ss. (*Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt 1982).

<sup>43</sup> Hans Blumenberg, *Kritik und Rezeption antiker Philosophie in der Patristik. Strukturanalysen zu einer Morphologie der Tradition*, in «Studium generale», 12, 1959, pp. 485-496.

*PRINCEPS IMAGO DEI?*  
IL PROBLEMA DELLA SOVRANITÀ  
NELL'ORIZZONTE DELLA SECOLARIZZAZIONE

1. *Cenni introduttivi*

*Princeps imago Dei.* Per molti secoli questa antica formula si è imposta come una convincente rappresentazione della regalità, come un'icastica espressione dell'alone sacrale che l'avvolgeva. La modernità al contrario sembra rendere improponibile un'immagine religiosamente connotata della sovranità, tanto da indurre a vedere nell'eclissi del sacro uno scontato elemento di discriminazione fra medioevo ed età moderna.

Credo che possa essere interessante riflettere su questo luogo comune. Certo, occorre essere consapevoli di procedere in un campo minato, dovendo fare i conti con una categoria che nell'Ottocento e nel Novecento è stata assunta, soprattutto dalla cultura tedesca, come la chiave di comprensione della modernità: la categoria della secolarizzazione. Da Hegel a Weber, a Schmitt, a Blumenberg, a Vögelin, a Böckenförde, si sono moltiplicate riflessioni e controversie di grande spessore intellettuale, animate dalla convinzione che nella partita della secolarizzazione fosse in gioco l'auto-comprensione dell'Occidente.

Non potrò comunque addentrarmi in questo complicato paesaggio intellettuale<sup>1</sup> e dovrò perseguire un obiettivo assai più determinato e circoscritto: prendere in considerazione alcuni punti di contatto fra secolarizzazione e teoria della sovranità e riflettere, in questa prospettiva, sul tema dell'oblio o della persistenza del sacro nella rappresentazione moderna dell'ordine giuridico-politico.

<sup>1</sup> Cfr. H. LÜBBE, *La secolarizzazione: storia e analisi di un concetto* (1965), il Mulino, Bologna 1970; O. TSCHANNEN, *Les théories de la sécularisation*, Droz, Genève 1992; G. MARRAMAO, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Laterza, Roma-Bari 1994; J.-Cl. MONOD, *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Vrin, Paris 2002; G.E. RUSCONI (a cura di), *Lo Stato secolarizzato nell'età post-secolare*, il Mulino, Bologna 2008. Un acuto commento a Blumenberg è offerto da A. RIVERA GARCÍA, *La secularización después de Blumenberg*, in «Res publica», VI, 2003, 11-12, pp. 95-142. Cfr. anche Ch. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009.

---

P. Costa, *Princeps imago Dei? Il problema della sovranità nell'orizzonte della secolarizzazione*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica. V. Storie di concetti: sovranità*, 2024, [https://doi.org/10.69134/QFArchiviO\\_24\\_06](https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_06), pp. 114-141.

Orig. in Gerhard Dilcher, Diego Quagliani (a cura di), *Gli inizi del diritto pubblico, 3, Verso la costruzione del diritto pubblico tra medioevo e modernità*, il Mulino-Duncker & Humblot, Bologna-Berlin 2011, pp. 315-345.

## 2. Il 'teorema della secolarizzazione': la teologia politica di Schmitt

Chiunque voglia riflettere sul rapporto fra secolarizzazione e sovranità non può non muovere da un testo seminale: il saggio, pubblicato da Carl Schmitt nel 1922, che già nel titolo<sup>2</sup> sancisce un nesso stringente fra 'teologia politica' e 'sovranità'. Se l'*incipit* del libro è costituito dalla celebre definizione di sovranità («sovrano è chi decide sullo stato d'eccezione»<sup>3</sup>), il cuore dell'argomentazione è situato nel terzo capitolo, dedicato al tema della secolarizzazione e contrassegnato dall'espressione che dà il titolo all'intero saggio: 'teologia politica'. La teologia politica è per Schmitt lo spazio tematico compreso nel perimetro segnato da 'sovranità' e 'secolarizzazione'<sup>4</sup>.

Che cosa intende Schmitt per 'secolarizzazione'? E in che modo la sua idea di secolarizzazione incide sulla comprensione storico-teorica della sovranità?

Non è una mera circostanza occasionale il fatto che il saggio di Schmitt sia stata pubblicato originariamente in una raccolta di studi in onore di Max Weber<sup>5</sup>. Il debito di Schmitt nei confronti di Weber non è solo di carattere metodologico (non si limita

<sup>2</sup>C. SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, Berlin 2004<sup>8</sup> (tr. ital. C. SCHMITT, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in *Le categorie del 'politico'*, il Mulino, Bologna 1972, pp. 27-86).

<sup>3</sup>C. SCHMITT, *Teologia politica*, cit., p. 33.

<sup>4</sup>Sulla teologia politica in Schmitt, cfr. I. STAFF, *Zum Begriff der politischen Theologie bei Carl Schmitt*, in L. LOMBARDI, G. DILCHER (a cura di), *Cristianesimo e diritto moderno*, Giuffrè, Milano 1981, vol. I, pp. 701-729; E. CASTRUCCI, *Teologia politica e dottrina dello Stato. Note sull'attualità del decisionismo giuridico*, ivi, pp. 731-54; J.M. BENEYTO, *Politische Theologie als politische Theorie. Eine Untersuchung zur Rechts- und Staatslehre Carl Schmitts und zu ihrer Wirkungsgeschichte in Spanien*, Duncker & Humblot, Berlin 1983; E. CASTRUCCI, *La forma e la decisione*, Giuffrè, Milano 1985; M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 1990; H. MEIER, *Die Lehre Carls Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologi und Politischer Philosophie*, Metzler, Stuttgart-Weimar 1994; C. GALLI, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero moderno*, il Mulino, Bologna 1996; G. PRETEROSSO, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 183 ss.; L. CIMMINO, *La 'teologia politica' di Carl Schmitt e il problema della normatività*, in «Filosofia politica», XVII, 2003, 1, pp. 85-105; S. FRANCHINI, *Teologia politica della sovranità. Contributo alla sociologia del potere*, in G. FILORAMO (a cura di), *Teologie politiche. Modelli a confronto*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 339-333; C. GALLI, *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, il Mulino, Bologna 2008, pp. 51-81.

Sulla teologia politica, in termini generali, cfr. L. SARTORI e M. NICOLETTI (a cura di), *Teologia politica*, EDB, Bologna 1991; G. FILORAMO, *Che cos'è la religione. Temi, metodi, problemi*, Einaudi, Torino 2004, pp. 322 ss.; G. FILORAMO, *La sacralizzazione della politica tra teologia politica e religione civile*, in G. PAGANINI e E. TORTAROLO (a cura di), *Pluralismo e religione civile*, Bruno Mondadori, Milano 2004, pp. 202-212; S. FORTI, *Totalitarismo e religioni politiche*, in G. PAGANINI e E. TORTAROLO (a cura di), *Pluralismo e religione civile*, Bruno Mondadori, Milano 2004, pp. 213-229; G. FILORAMO, *Che cos'è la religione. Temi, metodi, problemi*, Einaudi, Torino 2004, pp. 322 ss.; G. FILORAMO (a cura di), *Teologie politiche. Modelli a confronto*, cit., M. SCATTOLA, *Teologia politica*, il Mulino, Bologna 2007.

<sup>5</sup>Cfr. M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere*, cit., p. 182.

cioè all'intenzione, dichiarata da Schmitt, di volersi dedicare a una 'sociologia' dei concetti giuspolitici), ma riguarda anche aspetti non trascurabili dell'idea di modernità.

Sembra accolta da Schmitt l'idea weberiana di una progressiva *Entzauberung*, di una crescente riduzione del magico nel millenario transito dal mondo antico alla modernità. Questo processo è stato innescato dalle grandi religioni monoteiste, dal profetismo ebraico, prima, e poi dal cristianesimo, soprattutto nelle sue versioni luterana e calvinista. La scienza moderna interviene dando un ulteriore, e determinante, apporto a quella razionalizzazione del mondo che per Weber costituisce una caratteristica precipua dell'Occidente. Diviene caratteristica della modernità la convinzione di disporre di un potere pressoché totale di previsione e di controllo sull'esperienza, mentre scompare il senso di dipendenza da potenze misteriose e imperscrutabili.

La modernità occidentale si sviluppa all'insegna di una crescente razionalizzazione e questa a sua volta appare connessa con il fenomeno della secolarizzazione. La famosa tesi sostenuta da Weber nella sua celebre analisi dell'etica protestante<sup>6</sup> sembra fornirne un esempio emblematico: l'ascesi calvinista, in quanto ascesi intramondana, investe l'attività profana di aspettative soteriologiche; e queste aspettative restano vive e vitali nella moderna società capitalistica caratterizzandone l'ethos anche dopo l'affievolimento dei contenuti religiosi propri del calvinismo originario.

In realtà, il rapporto, in Weber, fra disincanto e secolarizzazione è meno lineare di quanto questi cenni potrebbero far credere<sup>7</sup>. È però a mio avviso plausibile ritrovare nella teologia politica schmittiana entrambi i motivi tematici, pur dotati di un diverso risalto. Sullo sfondo, resta ferma l'immagine di una modernità razionalizzata e disincantata. Al centro della scena si pone però un'idea di secolarizzazione, già presente in Weber, ma formulata da Schmitt con particolare incisività: la secolarizzazione come trasferimento di un contenuto, originariamente religioso e teologico, a un ambito profano. La divinità entra in un cono d'ombra, ma i suoi attributi restano intatti e vengono impiegati per connotare, ad insaputa degli attori coinvolti nel processo, realtà profane.

<sup>6</sup> M. WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-1905), in ID., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, Mohr, Tübingen 1920, pp. 17-206 (tr. ital. M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze, Sansoni 1945).

<sup>7</sup> Cfr. J.-Cl. MONOD, *La querelle de la sécularisation*, cit., pp. 115 ss.



Prende forma quello che Blumenberg ha chiamato il teorema della secolarizzazione: la secolarizzazione come un trasferimento, come un processo che riferisce a B le caratteristiche di A, con la conseguenza che sembra lecito affermare che B non è niente altro che A, è riducibile ad esso, ne è un 'riflesso' solo apparentemente autosufficiente. È questa la tesi che, nella sua celebre opera, Blumenberg attacca come responsabile della presunta 'illegittimità' dell'età moderna<sup>8</sup>. Applicata ai concetti politici, l'idea della secolarizzazione-trasposizione trova nell'incipit del quarto capitolo della *Teologia politica* una efficace formulazione: «tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati»<sup>9</sup>.

In realtà, il trasferimento di (antecedenti) determinazioni teologiche a (successive) entità profane è solo una delle componenti che caratterizzano per Schmitt il processo di secolarizzazione. La teologia politica non può esaurirsi nell'analisi di quel processo. Essa si traduce, sì, come scrive Schmitt, in una sociologia dei concetti politici (e con questa non perspicua espressione Schmitt intende non già un'analisi della 'genesi sociale' dei concetti, bensì la ricostruzione del loro intrinseco sviluppo), ma non ha una valenza meramente storico-ricostruttiva (o antiquaria, come avrebbe detto Nietzsche), bensì contribuisce alla comprensione intrinseca dei concetti giuspolitici mostrando le analogie che sussistono, per ciascuno di essi, fra il dissimulato, ma determinante, substrato teologico e la loro interna strutturazione.

Che cosa significhi però analogia e quali siano le condizioni che rendano possibile l'accostamento dei due termini non è evidente. Il chiarimento più esplicito sembra essere affidato a questo assunto: che ogni epoca trova nella metafisica (e nella teologia) il suo specchio più fedele, il tramite più efficace della sua autocomprensione, tanto che altre forme discorsive (e tra queste il sapere giuridico) tendono a strutturarsi secondo le medesime modalità. Potremmo parlare forse, più che di analogia, di un'omologia strutturale fra discorsi o saperi diversi riconducibili a una medesima cultura, a un medesimo *Zeitgeist*.

Entro il programma euristico che Schmitt affida alla 'teologia politica' la secolarizzazione svolge dunque una doppia funzione: per un verso, allude alla trasposizione di un contenuto originariamente sacrale a un ambito di realtà che lo accoglie, ma al contempo ne occulta la genesi e ne cancella la radice; per un altro

<sup>8</sup> H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1984 (tr. ital. H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992).

<sup>9</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica*, cit., p. 62.

verso, fa sì che i concetti politici moderni, e fra questi la sovranità, assumano la loro forma propria, apparentemente autonoma, ma in realtà analoga od omologa alla metafisica e alla teologia dominanti nella modernità.

Se la secolarizzazione-trasferimento si sviluppa essenzialmente sull'asse della diacronia, la secolarizzazione-omologia si manifesta nella dimensione della sincronia; ed è comunque dall'intreccio delle due componenti che dovrebbero emergere i tratti propri della sovranità moderna.

### 3. *La fondazione della sovranità nella teologia politica schmittiana*

È al transito fra medioevo e prima modernità che Schmitt riferisce il suo schema della secolarizzazione-trasposizione; ed è a Bodin e soprattutto a Hobbes che Schmitt guarda per cogliere *in statu nascenti* il nesso fra secolarizzazione e sovranità.

Nella *Teologia politica* del 1922 Schmitt assegna a Bodin il merito di introdurre una nuova visione della sovranità. Bodin infatti sottolinea un tema per Schmitt fondamentale: la sovranità come una suprema capacità decisionale, capace di intervenire, libera da vincoli precostituiti, per far fronte a una contingenza imprevedibile («selon l'exigence des cas, des temps et des personnes»). Il nesso fra il caso d'eccezione e la decisione suprema emerge secondo Schmitt già nei *Six livres de la république* presentandosi come il segno inequivocabile della sovranità moderna.

In realtà, lo stesso Schmitt tenderà a ridimensionare le innovazioni bodiniane per concentrarsi piuttosto sul pensiero di Hobbes: è Hobbes, assai più di Bodin, il punto di rottura della tradizione e l'atto di fondazione della modernità politica. Schmitt, se poteva tentare di fare di Bodin un proto-decisionista, non poteva trascurare la persistenza di un elemento che tratteneva il giurista francese a metà del guado fra medioevo e modernità: la concezione dell'ordine; l'idea (caratteristicamente medievale) dell'ordine politico-sociale complessivo come di un assetto già dato, di una naturale, immutabile gerarchia di enti e comunità unificata e vivificata, ma non creata e determinata, dal sovrano.

Per Hobbes, invece, prima del sovrano nessun ordine è possibile. Dalle guerre di religione (dalle guerre civili europee, come le chiamerà lo schmittiano Koselleck) Hobbes trae le conseguenze più radicali. Crolla l'immagine tradizionale di un ordine iscritto nella stessa natura sociale degli esseri umani. Capaci di un ordine siffatto sono soltanto gli animali sociali (le api, le formiche), ma non l'uomo, sospinto dal

primato del bisogno e dall'uso 'strumentale' della ragione verso un'inesauribile e distruttiva conflittualità.

Le guerre di religione travolgono l'antica fiducia in una verità 'cattolica' e in un ordine già dato: l'ordine è inventato, artificiale, creato da un sovrano che blocca il conflitto dei soggetti, dei gruppi, delle verità contrapposte esercitando il proprio irresistibile potere. Nel vuoto di un ordine preesistente e di una verità condivisa l'unica punto di riferimento è il sovrano: un sovrano che si assume il compito, inedito e smisurato, di creare dal nulla un mondo ordinato definendo i criteri del giusto e dell'ingiusto, riconducendo la *veritas* all'ombra della propria assoluta *potestas*.

Nasce, creato dal sovrano, l'ordine, mentre il disordine originario (la condizione naturale dell'umanità) viene dislocato *extra moenia*: dis-ordinati e conflittuali restano i rapporti fra sovrani (lo stato di natura è per essi ancora esistente), mentre all'interno della società civile vige l'ordine e la pace. Questa pace però non ha niente di automatico e spontaneo: si regge sul vigile intervento del sovrano, sulla sua capacità di fronteggiare l'imprevedibile neutralizzando attivamente le possibili resistenze. Il nemico è ormai essenzialmente esterno, mentre all'interno non si dà opposizione se non nella forma di una criminale trasgressione dell'ordine. È il sovrano che realizza l'ordine esautorando i poteri indiretti e superando la distinzione gelasiana fra spirituale e temporale per rendere possibile un'unità politica di cui egli è l'unico artefice e garante.

Se questa è in sintesi, per Schmitt, l'immagine hobbesiana della sovranità, occorre chiedersi in che modo essa venga a incrociarsi con il 'teorema della secolarizzazione'.

Se tutti i concetti giuspolitici sono concetti teologici secolarizzati, se l'idea hobbesiana di sovranità è alla radice della sovranità moderna, occorre individuare gli enunciati teologici ad essa soggiacenti; quegli enunciati coerenti con il merito maggiore della teoria hobbesiana: la sua inclinazione a 'personalizzare' la sovranità, a collegarla alla concreta, effettiva, insindacabile decisione di fronte all'eccezione.

L'immagine teologica che possa essere genealogicamente collegata con la visione hobbesiana della sovranità sembrerebbe dover coincidere con l'idea (ockhamiana o scotiana) della *potestas Dei absoluta*<sup>10</sup>, che esaspera l'assolutezza della volontà e della libertà creatrice di Dio, la sua infinita distanza dal creato. È però singolare che in realtà questa traccia resti marginale in Schmitt, che preferisce

<sup>10</sup> Cfr. E. RANDI, *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla 'potentia absoluta' fra XIII e XIV secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1986, p. 58.

guardare a un medioevo compattamente tomistico per opporre a esso la radicale discontinuità del moderno<sup>11</sup>. Il punto di riferimento più esplicito diviene allora il calvinismo (assumibile, da questo punto di vista, come un erede moderno dell'occamismo), cui Schmitt accenna rapidamente<sup>12</sup> dando per acquisito il nesso fra il «concetto calvinistico di Dio» e la visione hobbesiana della sovranità. Sembra però mancare in Schmitt un preciso sforzo ricostruttivo: il rapporto di analogia fra la rappresentazione teologica della *potestas absoluta* e la costruzione proto-moderna (hobbesiana) della sovranità sembra enunciato, piuttosto che dimostrato; affidato a una sua intrinseca suggestività e persuasività, piuttosto che argomentato rintracciando precisi itinerari testuali.

In realtà, il compito genealogico-ricostruttivo attribuito da Schmitt alla teologia politica appare secondario rispetto alle finalità concettuali-sistematiche apertamente perseguite. Il *trait d'union* fra questi due momenti è forse proprio l'impiego ermeneutico della categoria della secolarizzazione (suggerito da Gadamer e discusso da Blumenberg<sup>13</sup>); in questa prospettiva la teologia politica si proporrebbe di capire il moderno meglio di quanto esso riesca a fare *iuxta propria principia*: tentando di coglierne il senso nascosto, di mostrare «che il presente significa molto di più di quanto sappia di se stesso»<sup>14</sup>. In quanto categoria ermeneutica, il concetto di secolarizzazione servirebbe a esplicitare il non detto, il contenuto dimenticato od occultato, ma determinante, dei concetti giuspolitici moderni.

In effetti, nel sottolineare la valenza ermeneutica del concetto di secolarizzazione (in Schmitt come in Strauss o in Löwith) Gadamer ha colto nel segno, fatta salva la necessità di tener presente che gli esiti delle operazioni interpretative volta a volta compiute sono nettamente diversi. Se in Strauss ciò che la modernità crede (ingannandosi) di potersi lasciare alle spalle è l'esigenza di un ordine oggettivo e di un punto di riferimento trascendente, in Schmitt (al di là di alcune fuorvianti scelte lessicali) l'ordine 'antico', e con esso ogni fondamento sostantivo dell'ordine, appare ormai travolto e irrecuperabile<sup>15</sup>. Ciò che dal discorso teologico passa al discorso giuspolitico non è il monito o il ricordo di un ordine oggettivo e fondante, ma è

<sup>11</sup> C. GALLI, *Genealogia della politica*, cit., p. 430.

<sup>12</sup> C. SCHMITT, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico* (1938), in ID., *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. GALLI, Giuffrè, Milano 1986, p. 84.

<sup>13</sup> H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, cit., pp. 23-24.

<sup>14</sup> H.-G. GADAMER («Philosophische Rundschau», 15, 1968, pp. 201-202) (citato in BLUMENBERG, *La legittimità*, cit., p. 23).

<sup>15</sup> Faccio mia la magistrale interpretazione di Schmitt offerta da C. GALLI, *Genealogia della politica*, cit.

l'immagine di una potenza decidente. Ordine dato e potenza assoluta stanno anzi in un rapporto disgiuntivo: proprio perché l'ordine sostantivo è perduto per sempre, solo una potenza assolutamente ordinante può fronteggiare il disordine e la dissoluzione. Il non detto che la teologia politica deve, al contempo, recuperare genealogicamente e tematizzare concettualmente è l'immagine di un'istanza potestativa, libera da vincoli, capace di decisione, efficace nel creare dal nulla un ordine altrimenti impossibile (e peraltro continuamente minacciato dall'emergenza dell'eccezione).

Il risultato dell'operazione schmittiana non è dunque una ri-teologizzazione o una sacralizzazione di ritorno del politico, rimanendo ferma la *Entzauberung* giunta a compimento con la modernità. Il sottofondo teologico della sovranità (il risultato della traslazione della *potestas* assoluta dal Dio ockhamiano-calvinista al sovrano hobbesiano) è la dimensione potestativa-personale-decidente-ordinante della sovranità stessa. È questo substrato di senso, al contempo occultato e insuperabile, che pervade e qualifica la modernità giuspolitica a partire da Hobbes: che quindi, nei confronti di essa, assume il valore di un vero e proprio punto di origine.

Modellata o ispirata da una (ancorché implicita) teologia della *potestas absoluta*, la sovranità hobbesiana si alimenta di un'energia che travalica i limiti della 'pura' ragione e si iscrive nell'orizzonte del mito; e curiosamente Schmitt, lapidario e meramente assertivo quando è in questione il nesso genealogico fra teologia e sovranità, si diffonde in analisi che vogliono essere precise e puntuali quando si tratta di mostrare lo spessore mitico del grande Leviatano<sup>16</sup>.

Nel testo del '38, il rapporto fra teologemi e mitologemi, fra il 'residuo' teologico e l'immagine mitica del sovrano, non sembra messo a fuoco. Soltanto un trentennio dopo, quando Schmitt ripenserà (e ribadirà) il programma teologico-politico del '22 scrivendo la sua *Teologia politica II*<sup>17</sup>, questo problema verrà in qualche misura sfiorato. Gliene offre il destro il confronto con Topitsch<sup>18</sup>, di cui Schmitt respinge l'approccio neopositivistico, ma di cui apprezza il tentativo di mettere a punto categorie capaci di decifrare e ordinare la fluida fenomenologia dell'immaginario politico-religioso. Non è però il mito il concetto cui Schmitt fa riferimento, bensì la metafora: il tentativo di Topitsch è quello di introdurre una «morfologia della metaforizzazione», una classificazione delle sue diverse modalità

<sup>16</sup> C. SCHMITT, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, cit., pp. 66-82.

<sup>17</sup> C. SCHMITT, *Politische Theologie 2. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin 1984<sup>2</sup>.

<sup>18</sup> E. TOPITSCH, *Kosmos und Herrschaft. Ursprünge der politischen Theologie*, in «Wort und Wahrheit», 10, 1955, 1, pp. 19-30.

di realizzazione. Occorre però tener conto dei continui scambi e intrecci di schemi di metaforizzazione diversi, come proprio il Leviatano di Hobbes sta a dimostrare: un Leviatano che è al contempo dio, animale, macchina e essere umano. «Proiezioni ingenuie, fantasie numinose, che riflettono l'ignoto su qualcosa di noto, analogie dell'essere e dell'apparire, sovrastrutture ideologiche su di una infrastruttura si incontrano tutte nell'ambito sterminato e polimorfo della teologia politica o anche della metafisica»<sup>19</sup>.

Miti, metafore, analogie; tutto questo ridondante ed eterogeneo materiale viene assunto come campo di indagine di una teologia politica il cui scopo ultimo continua ad essere quello enunciato nel '22: cogliere il substrato in cui affondano le radici i concetti giuspolitici. Per diverse che siano le espressioni di questo substrato – il mito del grande animale marino oppure il teologumeno della *potestas absoluta* – in ogni caso si impone il compito di decifrarle in rapporto a quell'istanza sovrana dalla cui effettiva capacità decisionale dipende la possibilità dell'ordine.

Hobbes ha agganciato l'ordine alla potenza costruttiva del sovrano e, attraverso il mito del Leviatano, ha intuito qualcosa del substrato meta-razionale su cui riposa la decisione politica. Egli ha iniziato un percorso che poteva essere fecondo, se non si fosse trasformato rapidamente in un sentiero interrotto. Hobbes infatti, per Schmitt, non è solo l'evocatore della potenza leviatanica: è anche il teorico di uno Stato che può essere presentato come «il primo moderno meccanismo in grande stile», premessa essenziale, anzi prima espressione, «della nuova epoca della tecnica». Il momento personalistico della sovranità vede compromesso il suo ruolo demiurgico divenendo «una semplice componente di una macchina artificialmente costruita da uomini»<sup>20</sup>.

Per Schmitt Hobbes è (per così dire) due volte un punto di origine: con la mano destra egli sottolinea il carattere artificiale dell'ordine e la sua dipendenza dal sovrano, ma con la mano sinistra disegna i profili di uno Stato-macchina (*machina machinarum*), promuove un'impostazione meccanicistica che apre la strada alle 'neutralizzazioni passive' del razionalismo e del liberalismo. Sono poste le premesse per il culto della legge, per il positivismo giuridico, per il principio di legalità, per la pretesa neutralità della forma giuridica. È attraverso il varco originariamente aperto da Hobbes che un vasto «fronte ebraico» (da Spinoza a Mendelssohn, a Stahl) «si infiltra dentro lo Stato prussiano e dentro la Chiesa evangelica» e contribuisce a

<sup>19</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica 2. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, a cura di A. CARACCILO, Giuffrè, Milano 1992, p. 33.

<sup>20</sup> C. SCHMITT, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, cit., p. 86.

«castrare un vigoroso Leviatano»<sup>21</sup>. La deriva razionalistica e individualistica (che l'antiebraismo cattolico di Schmitt, occasionalmente rafforzato dall'antisemitismo di regime, non esita a collegare all'aggressiva «doppiezza» degli israeliti) è una componente del moderno che si annuncia nello stesso momento (nello stesso autore) in cui prende forma, sul vuoto di qualsiasi fondamento condiviso, la forza ordinante della *potestas* leviatanica.

La teologia politica è in grado di cogliere, nelle pieghe del moderno, le analogie che continuano a sussistere (dissimulate o riconosciute) fra gli assunti metafisici e le ideologie politiche: il progressivo oblio del ruolo decisivo e unificante del sovrano corrisponde al crescente abbandono dell'immagine di un Dio trascendente e onnipotente, così come l'idealizzazione dello Stato di diritto, il miraggio di un funzionamento 'automatico' dell'ordinamento giuridico, è l'espressione politico-giuridica di un'immagine deistica e infine panteistica di una natura governata da leggi impersonali.

Il compito genealogico è però soltanto uno degli obiettivi perseguiti dalla teologia politica schmittiana e non il principale fra questi. Se il suo scopo fosse essenzialmente storico-genealogico, essa si esaurirebbe nell'indagare i nessi fra il teologico e il politico senza poter trarre dall'analisi alcun suggerimento spendibile nell'elaborazione e nella valutazione dei concetti giuspolitici moderni. Esplicitare il substrato teologico-metafisico delle dottrine giuspolitiche serve invece a coglierne l'effettiva direzione di senso. Collegare ad esempio il normativismo positivisticò con il panteismo permette di mettere in evidenza l'assioma costitutivo (e l'illusione fatale) di quell'ideologia giuridica: l'idea di un sistema che si regge su se stesso, funziona da solo e non ammette scarti ed eccezioni.

Esplicitare la metafisica implicita delle diverse ideologie politiche significa sottolineare la loro radicale inconciliabilità e quindi la necessità ultimativa del conflitto. Da questo punto di vista, il quarto capitolo della *Teologia politica* del '22, dedicato ai controrivoluzionari e centrato sul pensiero di Donoso Cortés, imprime al saggio la sua conclusiva direzione di senso. Il retroterra metafisico del liberalismo e del decisionismo rende 'mortale' la loro contrapposizione, conferisce ad essa una radicale 'serietà'. È estraneo a Schmitt un atteggiamento di distaccata comprensione delle logiche della modernità: la ricostruzione genealogica è parte di un'argomentazione che muove da una previa assunzione di verità e ad essa torna rafforzandone la tenuta e ampliandone la profondità di campo.

<sup>21</sup> Ivi, pp. 118-19.

La teologia politica non teologizza la sovranità. È al contrario la sovranità che nel giocare la sua partita contro la ‘cattiva’ modernità (il normativismo, le neutralizzazioni passive) trova nel suo implicito (e occultato) retroterra teologico una riserva di senso cui attingere.

Hobbes continua a insegnare, sullo sfondo: «non jam frustra doces»<sup>22</sup>. Provengono da Hobbes temi per Schmitt decisivi: la drammatizzazione del conflitto; la rinuncia a un fondamento oggettivo, ontologico, del potere; la valorizzazione della decisione sovrana come fattore di creazione dell’ordine. La lezione di Hobbes è tanto più valida quanto più la modernità diviene consapevole della sua strisciante propensione nichilistica, della sua incapacità di attingere a una piattaforma ferma e stabile. Di fronte al conflitto e alla dissoluzione, l’unica risposta possibile è ritrovare la forza decisionale di un sovrano capace di creare un ordine fronteggiando lo stato di eccezione, nella consapevole assenza di un fondamento.

Non c’è niente di sacrale nel profilo (essenzialmente ‘moderno’) di una sovranità tesa alla realizzazione, sempre incerta, di un’unità politica altrimenti impossibile. Il retroterra teologico è semplicemente, da un lato, il modello che incide genealogicamente sulla sua messa a punto, mentre, dall’altro lato, è la matrice che ne accentua il carattere assoluto ed ultimativo.

La sovranità capace di realizzare l’unità politica esaltando la sua costitutiva contrapposizione al nemico è l’unica forza capace di impedire (o frenare o ritardare) la dissoluzione finale: una sovranità come *kat’echon* (se si vuole, è questo il teologumeno forse più esplicito nel lessico intellettuale schmittiano), come unico strumento di resistenza a un male che si annuncia, per Schmitt, come la fine, al contempo, della serietà morale e dell’unità politica<sup>23</sup>; un male che coincide con un «Aldiqua paradisiaco di vita immediata e naturale e di ‘corporalità’ senza problemi»<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Ivi, p. 133.

<sup>23</sup> È un profilo esattamente colto da L. STRAUSS, *Anmerkungen zu C. Schmitt, Der Begriff des Politischen*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», LXVII, 1932, 6, pp. 732-749 (tr. ital. L. STRAUSS, *Note sul ‘concetto di politico’ in Carl Schmitt*, in G. DUSO (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, FrancoAngeli, Milano 1988, pp. 329 ss.).

<sup>24</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica*, cit., p. 84.



#### 4. *Lo svuotamento della sovranità nella teoria giuridica kelseniana*

La teologia politica schmittiana procede sostenuta dal teorema della secolarizzazione (dalla convinzione che contenuti originariamente teologici siano stato trasposti sul terreno della sovranità mondana), ricostruisce un percorso genealogico e al contempo evidenzia soggiacenti analogie: fra la *potestas Dei absoluta* e il Leviatano; fra la dissoluzione panteistica del Dio personale e l'impersonale sistema giuridico del normativismo positivista. La ricostruzione genealogica è però solo una componente della teologia politica. Il suo obiettivo principale non è storiografico, ma è critico e propositivo: cogliere le crisi e le emergenze della modernità e indicare una via di uscita. Il pericolo mortale è per Schmitt la dissoluzione del politico e la cattiva neutralizzazione dei conflitti, cui occorre reagire compiendo, per così dire, a ritroso il percorso genetico illustrato dalla teologia politica: abbandonando il moderno panteismo per ritrovare il trascendente *Deus absconditus*, 'analogo' a quell'hobbesiana *potestas absoluta*, che nel vuoto di un ordine sostantivo costruisce l'unità politica, decide dell'eccezione, individua il nemico.

La teologia politica non intende restaurare la dimensione sacrale del sovrano; intende piuttosto dimostrare l'insuperabilità del suo assoluto potere, l'impossibilità di far coincidere l'ordine con gli automatismi meccanici di un sistema giuridico-formale: che è per l'appunto l'esito cui tende la costruzione giuridica di Hans Kelsen<sup>25</sup>.

Proprio nel 1922 (l'anno di pubblicazione della schmittiana *Teologia politica*) esce un'opera di Kelsen<sup>26</sup> che nei suoi capitoli conclusivi assume come asse dell'argomentazione l'analogia fra sapere teologico e sapere giuridico, fra Dio e Stato; un'analogia che non solo svolge un ruolo importante nell'economia dell'opera, ma viene sviluppata anche in altri saggi coevi dello stesso autore<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Sul confronto fra Kelsen e Schmitt sul terreno della 'teologia politica' cfr. M. WALTHER, *H. Kelsen und C. Schmitt im Kampf um die Ent- (Re)Mythologisierung des Staates*, in M. WALTHER (hrsg.), *Religion und Politik: zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplex*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2004, pp. 247-64; S. BAUME, *On Political Theology: A Controversy between Hans Kelsen and Carl Schmitt*, in «History of European Ideas», XXX, 2009 (doi: 10.1016/j.histeuroideas.2009.01.001).

<sup>26</sup> H. KELSEN, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff. Kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht*, Mohr, Tübingen 1922 (tr. ital. H. KELSEN, *Il concetto sociologico e il concetto giuridico dello Stato. Studio critico sul rapporto tra Stato e diritto*, a cura di A. CARRINO, E.S.I, Napoli 1997).

<sup>27</sup> H. KELSEN, *Gott und Staat* («Logos», Bd. 11, 1922-23, pp. 261-284) (tr. ital. H. KELSEN, *Dio e Stato*, in Id., *Dio e Stato. La giurisprudenza come scienza dello spirito*, a cura di A.

A differenza di Schmitt, Kelsen non dedica una particolare attenzione al concetto di secolarizzazione. I suoi interessi sono prevalentemente epistemologici e la sua attenzione verte non tanto sul nesso genealogico fra discorso teologico e discorso giuridico quanto sulle analogie strutturali che li caratterizzano. È però anche vero che queste analogie si manifestano storicamente, entro una cultura che si sviluppa pur sempre nel quadro di una weberiana *Entzauberung*, distaccandosi gradualmente dall'originario orizzonte religioso e teologico.

Kelsen è impegnato a costruire una teoria giuridica rigorosamente monista, che dimostri l'inconsistenza della distinzione fra Stato e diritto facendo coincidere il primo con un coerente e concluso sistema di norme giuridiche. È in questa prospettiva che egli sottolinea l'analogia fra Dio e Stato (adombrata già in un saggio del 1913<sup>28</sup>). Per Kelsen, al «perfetto parallelismo di struttura logica tra il concetto di Stato e quello di Dio» corrisponde una stretta vicinanza fra sapere teologico e sapere giuridico. In particolare, il rapporto fra Dio e mondo va incontro, nella teologia, a difficoltà e ad aporie analoghe a quelle sperimentate dalla scienza giuridica a proposito del rapporto fra Stato e diritto<sup>29</sup>.

Queste analogie non sono per Kelsen occasionali od estrinseche, ma affondano le radici nelle stesse strutture cognitive degli esseri umani. Le culture arcaiche decifrano il mondo attivando due strategie essenziali: l'antropomorfismo, l'inclinazione a ricondurre il mondo all'esperienza immediata dell'io e ai contorni familiari della figura umana; l'ipostatizzazione, la tendenza a trasformare immagini e concetti in enti realmente esistenti.

Nel mondo antico e in genere nelle culture politeistiche, l'applicazione di questi schemi cognitivi dà luogo a mitologie che vedono dietro a ogni fenomeno naturale un'ascosa divinità che ne spiega le origini e la dinamica. Nell'impossibilità di padroneggiare il fenomeno come tale, lo si personifica e personificandolo lo si duplica. L'intervento del cristianesimo semplifica e razionalizza una siffatta visione del mondo (potremmo parlare di un contributo cristiano alla demitizzazione e alla

CARRINO, E.S.I, Napoli 1988, pp. 138-64); H. KELSEN, *Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie. Mit besonderer Berücksichtigung von Freuds Theorie der Masse*, in «Imago», VIII, 1922, 2, pp. 97-141 (tr. ital. H. KELSEN, *Il concetto di Stato e la psicologia sociale. Con particolare riguardo alla teoria delle masse di Freud*, in ID., *La democrazia*, il Mulino, Bologna 1981<sup>4</sup>, pp. 387-437). Cfr. M.G. LOSANO, *Forma e realtà in Kelsen*, Ed. di Comunità, Milano 1981; A. CARRINO, *L'ordine delle norme. Politica e diritto in Hans Kelsen*, E.S.I., Napoli 1984, pp. 151 ss.

<sup>28</sup> H. KELSEN, *Über Staatsunrecht*, in «Grünhutsche Zeitschrift für das Privat- und öffentliche Recht der Gegenwart», 40, 1913-1914, pp. 1-114. (tr. ital. H. KELSEN, *L'illecito dello Stato*, a cura di A. ABIGNENTE, E.S.I, Napoli 1988).

<sup>29</sup> H. KELSEN, *Il concetto sociologico e il concetto giuridico dello Stato*, cit., p. 231.

'mondanizzazione' dei fenomeni). I molti dei cedono il passo all'unico Dio, ma restano al fondo ancora operanti le antiche strategie cognitive: per intendere l'ordine del mondo, per rappresentare la coerente unità del cosmo continuano a essere impiegati i procedimenti della personificazione, dell'ipostatizzazione e della duplicazione<sup>30</sup>: da un lato il mondo, dall'altro Dio. L'unità del mondo è comprensibile soltanto in rapporto con una persona divina, che con un atto di volontà crea il mondo e resta al contempo infinitamente distante, assolutamente trascendente rispetto ad esso. Dio crea il mondo e lo 'abita', ma al contempo ne è abissalmente lontano: è questo il dualismo che crea, per la teologia, tensioni insuperabili, che possono essere sciolte soltanto dalla risoluzione dell'un termine nell'altro, come avviene con il panteismo, destinato a sostituirsi, nell'età moderna, all'antica immagine del Dio creatore.

Il superamento del dualismo e delle conseguenti aporie è reso possibile, per Kelsen, dallo sviluppo della scienza; dalla diffusione di saperi che, nei più diversi settori, realizzano il passaggio che Cassirer ha descritto come la trasformazione della sostanza in funzione<sup>31</sup>: l'arcaica tendenza alla ipostatizzazione, che era rimasta a lungo tenacemente in vigore sotto le vestigia di una 'sostanza' capace di governare dall'interno, invisibile ma determinante, i fenomeni (l'anima, per la psicologia, la 'forza', nelle scienze fisiche), cede il posto all'analisi dei nessi funzionali fra fenomeni.

Le arcaiche duplicazioni e ipostatizzazioni vengono spazzate via da una moderna epistemologia che porta fino in fondo il processo di demitizzazione, di comprensione disincantata e razionale dei fenomeni, faticosamente iniziato in epoche più risalenti. È appunto nell'alveo di questo processo che Kelsen vuole immettere anche il sapere giuridico.

Il sapere giuridico è a suo avviso ancora attardato a uno stadio prescientifico, continuando ad essere dominato, come la teologia, dai meccanismi della personificazione e dell'ipostatizzazione. Incapace di cogliere l'unità dell'ordinamento senza ricorrere a una figura antropomorfa, il sapere giuridico prima 'inventa' lo Stato come un soggetto, come un ente dotato di volontà, come una persona e poi lo ipostatizza presentandolo come un ente 'realmente' esistente. L'analogia con il sapere teologico è per Kelsen stringente: lo Stato persona sovrana

<sup>30</sup> Cfr. H. KELSEN, *Dio e Stato*, cit., pp. 139 ss. e ID., *Il concetto sociologico e il concetto giuridico dello Stato*, cit., pp. 215 ss.

<sup>31</sup> E. CASSIRER, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik* (1910), Meiner, Hamburg 2000 (trad. it. E. CASSIRER, *Sostanza e funzione*, La Nuova Italia, Firenze 1973).

svolge nei confronti del diritto la stessa funzione che il Dio creatore svolge nei confronti del creato; quella di offrire una rappresentazione personificata dell'unità dell'oggetto.

Una siffatta duplicazione degli enti non è però innocua, ma al contrario provoca gli inestricabili dilemmi che affliggono la teologia come la teoria giuridica: che parlano, rispettivamente, di un Dio infinitamente distante dal creato, ma al contempo intrinseco ad esso; e di uno Stato trascendente il diritto e tuttavia in rapporto con esso o addirittura sottoposto ad esso. Sono analoghe per Kelsen le aporie che conseguono dall'impostazione dualistica della teologia e del sapere giuridico e sono analoghe le (insoddisfacenti) soluzioni prospettate da entrambi: l'incarnazione, che, per la teologia, tenta di gettare un ponte fra i due mondi infinitamente distanti (il creatore e la creatura); e, per la giuspubblicistica, la teoria (jellinekiana e jheringhiana) dell'autolimitazione dello Stato, l'idea di uno Stato che liberamente si sottopone al diritto da esso stesso creato. Sono analoghe le soluzioni prospettate e sono analoghi i dubbi sempre risorgenti: come può un Dio onnipotente essere al contempo sottoposto ai vincoli della natura mortale? come può lo Stato, incontrollabile creatore dell'ordinamento, essere vincolato da una legge di cui resta interamente arbitro?

Non si esce dalle due (analoghe) aporie, per Kelsen, se non annullando uno dei termini del dilemma: risolvendo, rispettivamente, Dio nella natura e lo Stato nel diritto; rinunciando all'ultima mitologia pre-scientifica – l'idea di sostanza – e studiando le relazioni. Occorre insomma, sul fronte della scienza giuridica, dissolvere «il concetto di uno Stato differente dal diritto» e fondare «una dottrina dello Stato – senza Stato»<sup>32</sup>.

La medesima consapevolezza epistemologica che ha smantellato l'ultimo teologumeno annidato nelle scienze della natura (il concetto di 'sostanza') agisce, sul terreno della scienza giuridica, dimostrando l'inutilità (anzi, la nocività) di un residuo analogo: l'idea di uno Stato 'realmente' esistente e onnipotente.

Liberarsi dal fantasma dello Stato – adottare, come scrive Kelsen, una sorta di anarchismo gnoseologico – non è solo una strategia cognitiva, ma ha anche effetti pratici, etico-politici: emancipa egli esseri umani dalla convinzione che lo Stato sia un ente «che si contrappone fatalmente al singolo come qualcosa di semplicemente dato, indipendentemente da lui». Svuotare di senso questo antico mito significa

<sup>32</sup> H. KELSEN, *Dio e Stato*, cit., p. 163.

allora facilitare «il cammino di una riforma dello Stato nell'interesse dei governati»<sup>33</sup>.

Anche da questo punto di vista, si conferma per Kelsen l'analogia fra la teologia e il diritto: l'anarchismo metodologico combatte una battaglia analoga a quella dell'ateismo nella misura in cui entrambi attaccano i presupposti che hanno reso possibile la fede in entità trascendenti e dominanti. La portata emancipatrice della scienza investe i comportamenti e si traduce in una critica dell'ideologia.

Per quanto riguarda l'esperienza religiosa in particolare, Kelsen accoglie le suggestioni provenienti dall'analisi freudiana dei fenomeni psico-sociali<sup>34</sup> e le impiega per sottolineare e spiegare le affinità ricorrenti nella rappresentazione della sovranità e della divinità: è l'originario rapporto del figlio con il padre, amato e temuto, che si proietta sul rapporto fra il suddito e il sovrano, fra il credente e Dio, rende al contempo terribile e benefica l'immagine dell'entità onnipotente e rafforza la dipendenza emotiva dei soggetti nei suoi confronti<sup>35</sup>.

Sono queste le «maschere», fornite dalle diverse ideologie, con le quali gli esseri umani «recitano il dramma sociale o religioso»<sup>36</sup>. La funzione emancipatrice della scienza consiste allora nel venire a capo di questo meccanismo e svelare la nudità del re: mostrare che l'esistenza di Dio come dello Stato «risiede nella forza motivante di certe rappresentazioni normative. In questo senso Dio e Stato esistono solo se e nella misura in cui ci si crede, e vanno in fumo con la loro eccezionale potenza, che ha riempito la storia del mondo, non appena la mente umana si libera di questa credenza»<sup>37</sup>.

È dunque una compiuta de-sacralizzazione dei saperi e della società il punto di arrivo di un processo che, anche per Kelsen (come per Schmitt) si svolge all'insegna della *Entzauberung*. Per entrambi il mondo moderno è caratterizzato da una progressiva perdita od oblio del sacro: la loro riflessione sulla sovranità è dunque strettamente intrecciata con la secolarizzazione, almeno in uno dei suoi significati: la secolarizzazione come de-sacralizzazione.

Non appare invece sottoscritta da Kelsen l'idea della secolarizzazione come trasposizione o trasferimento ad ambiti profani di contenuti originariamente teologici. È a un siffatto processo di trasposizione che sembra alludere l'enunciato schmittiano secondo il quale i concetti giuspolitici sono concetti teologici

<sup>33</sup> Ivi, p. 163.

<sup>34</sup> Cfr. M. LOSANO, *Forma e realtà in Kelsen*, cit., pp. 138 ss.

<sup>35</sup> H. KELSEN, *Dio e Stato*, cit., p. 144.

<sup>36</sup> Ivi, p. 146.

<sup>37</sup> Ivi, p. 162.

secolarizzati. In realtà, la dimensione diacronica e processuale si intreccia in Schmitt con l'analisi sincronica: se per un verso i concetti giuridici sembrano essere genealogicamente riconducibili al loro substrato teologico, per un altro verso gli uni e gli altri appaiono piuttosto connessi in ragione della loro analogo o omologa strutturazione interna. Mentre Schmitt appare legato (non senza oscurità e reticenze) a entrambe le dimensioni (alla diacronia e alla sincronia, al processo e alla struttura), Kelsen opta decisamente per il secondo termine ed esalta le corrispondenze strutturali e sincroniche fra teologia e giuspubblicistica.

Per Kelsen teologia e giuspubblicistica procedono di pari passo, prima per lungo tempo dominate dagli arcaici meccanismi della personificazione e dell'ipostatizzazione e poi investite dai progressi della scienza, che polverizza i loro tradizionali referenti (Dio, lo Stato) e ne mostra l'insussistenza 'oggettiva' e la natura ideologica (o mitologica). Anche per Kelsen si dà un processo storico, caratterizzato da un (sia pur problematico e asintotico) avvicinamento alla verità reso possibile da un'aggiornata epistemologia. La logica di questo processo è univoca: è il passaggio dal mito al logos, all'insegna di una modernità impegnata a portare a compimento il progetto e le promesse dell'illuminismo. E altrettanto netto è l'esito atteso: non già un ordine delle azioni, un ordine iscritto nella 'realtà', ma un ordine delle norme, un universo giuridico-formale di cui i concreti individui (moderni e quindi tolleranti, disponibili al compromesso, alieni dal fanatismo della verità) si servono come di uno strumento di una condivisa disciplina sociale.

Portata a compimento la desacralizzazione del diritto e della scienza giuridica, la sovranità per Kelsen cessa di esistere come attributo di un ente 'realmente' (storicamente) esistente: non solo de-sacralizzata, ma anche de-mitizzata, essa coincide semplicemente con l'unità dell'ordine normativo.

Se dunque il processo della secolarizzazione-modernizzazione è univoco e unidirezionale in Kelsen (muovendo dal sacro al mondano, dal mito al logos, dall'autocrazia alla democrazia), esso appare invece agli occhi di Schmitt duplice e contraddittorio. Per un verso, la modernità è l'epoca delle cattive neutralizzazioni e sembra avanzare verso il perverso trionfo della tecnica e verso l'illusione di una forma giuridica autosufficiente e di un ordine sottratto alla sfida dell'eccezione; per un altro verso, però, proprio l'analisi genealogica e strutturale promossa dalla teologia politica denuncia il rischio della dissoluzione e la necessità di una sovranità 'leviatanica'. Per Schmitt occorre scegliere; occorre bloccare la dissoluzione

affidandosi a un sovrano che crei l'ordine controllando l'eccezione e individuando il nemico.

Alla kelseniana de-mitizzazione della sovranità Schmitt contrappone l'esigenza di una sua ri-mitizzazione. È comunque decisiva, tanto per Kelsen quanto per Schmitt, l'esigenza di pensare, in qualche modo, l'ordine: facendolo coincidere con la sovranità, per Kelsen, o facendolo dipendere interamente da essa, per Schmitt. Entrambi gli autori però sostanzialmente convergono nel ritenere irreversibile la desacralizzazione portata avanti dalla modernità e pensano l'ordine a partire da una 'nichilistica' accettazione della sua infondatezza.

##### *5. La ri-sacralizzazione della politica: le religioni secolari secondo Voegelin*

Convinti entrambi di muoversi in un mondo ormai irreversibilmente disincantato, Schmitt e Kelsen divergono nella valutazione della modernità e nella concezione dell'ordine, ma non prendono in considerazione l'ipotesi di una implicita o esplicita ri-sacralizzazione della sovranità. Lo stesso Schmitt, pur convinto di dover contrastare con tutti i mezzi la 'cattiva' modernità (per l'appunto la modernità apprezzata da Kelsen), non invocava a questo scopo una rifondazione sacrale del potere e ne reclamava piuttosto il distacco qualitativo dalla società, la 'trascendente' potestà decisionale, pur nell'assenza di un ontologico *ubi consistam*. Solo un nuovo Leviatano poteva arrestare o ritardare la dissoluzione dell'ordine, secondo Schmitt (e la sua stessa apertura di credito nei confronti del nazionalsocialismo poteva verosimilmente essere stata influenzata da una simile aspettativa).

È invece proprio il confronto con il nazionalsocialismo a indurre Eric Voegelin a sviluppare una visione diversa e originale del rapporto fra sovranità e religione nell'orizzonte della secolarizzazione.

Esce nel '38 a Vienna un breve saggio voegeliniano dedicato alle 'religioni politiche'<sup>38</sup>. L'autore ha alle spalle una consistente riflessione sui fenomeni e sui concetti politico-giuridici, caratterizzata dall'esigenza di andare oltre il normativismo di Kelsen per cogliere le forze produttive dell'ordinamento<sup>39</sup>, senza

<sup>38</sup> E. VOEGELIN, *Die politischen Religionen*, Springer, Wien 1938 (tr. ital. E. VOEGELIN, *Le religioni politiche*, in E. VOEGELIN, *La politica: dai simboli alle esperienze*, a cura di S. CHIGNOLA, Giuffrè, Milano 1993, pp. 17-76).

<sup>39</sup> Cfr. S. CHIGNOLA, *La pratica del limite. Saggio sulla filosofia politica di Eric Voegelin*, Unipress, Padova 1998, pp. 68 ss.; P. J. OPITZ, *Voegelin's Political religion in the Contemporary Political Order*, in G. HUGHES, St. A. MCKNIGHT, G.L. PRICE (eds.), *Politics, order and history: essays on the work of Eric Voegelin*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2001, p. 52.

tuttavia riconoscersi nella posizione schmittiana, ancora per Voegelin troppo interna al cerchio magico della modernità politico-giuridica<sup>40</sup>. Nel saggio del '38 Voegelin compie un passo importante nel tentativo di guardare 'dall'esterno' la sfera giuspolitica per coglierne le caratteristiche più riposte (ed è appunto in questa direzione che egli procederà nelle opere della maturità).

*Le religioni politiche* si aprono mettendo in discussione proprio una delle acquisizioni canoniche della modernità: la separazione fra Stato e religione, fra la sfera secolare e la sfera sacrale. L'approccio adottato da Voegelin per revocare in dubbio questa apparente ovvietà include già, *in nuce*, gli elementi caratteristici della sua metodologia: andare oltre le macrostrutture politico-giuridiche per individuare le radici antropologiche e simboliche dell'agire politico.

L'esigenza di prendere sul serio la fenomenologia religiosa superando le sbrigative semplificazioni post-illuministiche per coglierne tutta l'importanza psico-sociale era già ampiamente diffusa nella cultura europea fra Otto e Novecento (a tacere della sociologia durkheimiana e weberiana, valga il riferimento alle opere di Rudolf Otto, e poi di Gerardus van der Leeuw, Mircea Eliade, di Roger Caillois)<sup>41</sup>. Particolarmente attraente per Voegelin appare comunque la dimensione antropologica del fenomeno religioso, studiata da Max Scheler<sup>42</sup>. Pur nella varietà delle sue manifestazioni, l'esperienza religiosa si racchiude essenzialmente per Voegelin nel senso della creaturalità: un'emozione originaria, un'apertura al fondamento, un legame con «un qualcosa di sovrapersonale, di superiore», «un sentimento di dipendenza assoluta», che possono tradursi, nel momento alto di contatto con il divino, in una «esperienza di riunificazione» e di illuminazione<sup>43</sup>.

Questa riserva di senso, questa fluttuante energia non scorre però in un alveo predeterminato: può indirizzarsi su qualsiasi contenuto di esperienza, su qualsiasi oggetto, «nel corpo e nello spirito, nell'uomo e nella comunità, nella natura ed in

<sup>40</sup> Cfr. E. VOEGELIN, *Die Verfassungslehre von Carl Schmitt. Versuch einer konstruktiven Analyse ihrer staatsrechtlichen Prinzipien*, in «Zeitschrift für öffentliches Recht», XI, 1931, 1, pp. 89-109 (tr. ital. E. VOEGELIN, *La dottrina della costituzione di Carl Schmitt. Tentativo di analisi costruttiva dei suoi principi teorico-politici*, a cura di G. ZANETTI, in *Filosofia politica e pratica del pensiero*, cit., pp. 291-314).

<sup>41</sup> Cfr. H. MAIER, *Konzepte des Diktaturvergleichs: 'Totalitarismus' und 'politische Religionen'*, in H. MAIER (hrsg.), *'Totalitarismus' und 'Politische Religionen'. Konzepte des Diktaturvergleichs*, Schönningh, Paderborn 1996, p. 244.

<sup>42</sup> M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Reichl, Darmstadt 1928. Sull'importanza di Scheler per Voegelin cfr. W. PETROPULOS, *The Person as Imago Dei: Augustine and Max Scheler in Eric Voegelin's Herrschaftslehre and Political Religion*, in G. HUGHES (ed.), *The Politics of the Soul: Eric Voegelin on Religious Experience*, Rowman and Littlefield, Lanham 1999, pp. 87-114.

<sup>43</sup> E. VOEGELIN, *Le religioni politiche*, cit., p. 29.



Dio». Non ci sono oggetti naturalmente predisposti a un investimento religioso. Quando però un qualsiasi oggetto viene attratto nel cerchio della religiosità, quando viene esperito come «qualcosa di sacro», esso viene collocato al centro (o al vertice) del reale: «diventa ciò che vi è di più reale, un *realissimum*»<sup>44</sup>.

Propria degli esseri umani è appunto la possibilità di percepire come sacri i più diversi oggetti: «mondi di simboli, segni linguistici e concetti si dispongono attorno a quel centro sacro; si consolidano nella forma di sistemi, si caricano dello spirito dell'emozione religiosa e vengono difesi come il 'vero' ordine dell'essere». Secondo Voegelin conviene comunque distinguere, pur nella grande varietà delle possibili 'sacralizzazioni', fra due classi o tipi di esperienze religiose: le «religioni ultraterrene», che cercano il divino oltre la sfera del visibile, oltre la natura e oltre la polis, e le «religioni intramondane», che «trovano il divino in parti del mondo»<sup>45</sup>.

Quando a essere investito dell'afflato religioso è un determinato assetto o una data forma politica siamo di fronte a quello specifica sottoclasse di religioni intramondane che Voegelin chiama 'religioni politiche'. La religione politica non è un fenomeno recente: Voegelin anzi (anticipando anche da questo punto di vista un suo modo di procedere che sarà caratteristico dei suoi scritti successivi) delinea un quadro sintetico che dal culto solare dell'antico Egitto arriva alla modernità. È comunque nella modernità che la sacralizzazione dell'ordine politico acquista una pregnanza particolare.

È nella modernità che la diffusione dei saperi, la sempre più capillare conoscenza dei fenomeni drasticamente ridotto la tensione verso una divinità invisibile e trascendente. La modernità è dunque anche per Voegelin iscritta nell'orizzonte della secolarizzazione: una secolarizzazione che deve essere intesa un crescente oblio del divino, incalzato dalla sempre più ingombrante presenza del visibile e dell'esperibile. L'eclissi di Dio (per dirla con Buber) è però soltanto una componente – la più evidente – della secolarizzazione; l'altra componente, decisiva, è una tendenza apparentemente opposta, ma in realtà complementare: la sacralizzazione dei contenuti mondani. Dio scompare, ma il bisogno religioso, radicato nella struttura antropologica degli esseri umani, resta vivace e cerca nuovi canali di espressione: «se Dio è diventato invisibile dietro al mondo, allora i contenuti del mondo diventano nuovi dei. Se i simboli della religiosità ultraterrena vengono messi

<sup>44</sup> Ivi, p. 30.

<sup>45</sup> Ivi, p. 31.

al bando, al loro posto ne subentrano di nuovi, elaborati a partire dal linguaggio scientifico intramondano»<sup>46</sup>.

Alla schiera delle nuove divinità appartengono le religioni politiche: il flusso del sacro investe la sfera della politica senza uscire allo scoperto, imprimendo ai saperi 'secolari' una tensione e una direzione originariamente riferite a contenuti trascendenti. Il primo grande esempio cui Voegelin si riferisce è la mondanizzazione della prospettiva apocalittica. L'attesa dei nuovi cieli e della nuova terra, che nel medioevo aveva trovato un'originale espressione nella teologia di Gioacchino da Fiore, si trasfonde nelle filosofie della storia e nei movimenti rivoluzionari della modernità: l'antica tensione religiosa verso l'al di là resta intatta ma si dirige ora verso «una condizione terrena di umanità compiuta»<sup>47</sup>. Voegelin si riferirà alla gnosi (sulla cui importanza da tempo la cultura tedesca richiamava l'attenzione) per cogliere la sotterranea valenza soteriologica del messianismo politico moderno (e presentarlo di conseguenza come la versione secolarizzata di un'eresia cristiana): l'idea di una auto-redenzione dell'uomo che in virtù del sapere individua il male ed è in grado debellarlo con le sue sole forze<sup>48</sup>.

Voegelin sta applicando lo schema della secolarizzazione-trasposizione (l'ipotesi che la secolarizzazione consista nel trasferire contenuti originariamente teologici ed extramondani a linguaggi e ad esperienze mondane) alla filosofia della storia prevalente nel XIX secolo (in una direzione simile a quella seguita dal celebre contributo di Löwith<sup>49</sup>). Le religioni politiche non si identificano comunque con il messianismo secolarizzato: anche la comunità politica nel suo complesso può divenire l'oggetto di un'implicita sacralizzazione.

<sup>46</sup> Ivi, p. 60.

<sup>47</sup> Ivi, p. 61.

<sup>48</sup> Cfr. E. VOEGELIN, *The New Science of Politics*, Chicago University Press, Chicago 1952 (tr. ital. E. VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968). È radicalmente diversa la tesi di Blumenberg. Sul nesso fra gnosi e secolarizzazione cfr. G. G. MARRAMAO, *Cielo e terra*, cit., pp. 131 ss., J.-Cl. MONOD, *La querelle de la sécularisation*, cit. Utilizzano spunti voegeliniani la visione della secolarizzazione e la delegittimazione del moderno sviluppate da A. DEL NOCE, *Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità*, in E. VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, cit., pp. 7-34. In questo senso anche F. MERCADANTE, *La democrazia plebiscitaria*, Giuffrè, Milano 1974, pp. 211 ss. Cfr S. CHIGNOLA, *La pratica del limite*, cit., pp. 184 ss.

<sup>49</sup> K. LÖWITH, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, The University of Chicago Press, Chicago 1949 (tr. ital. K. LÖWITH, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Il Saggiatore, Milano 1991<sup>2</sup>). Sul nesso fra escatologia e filosofia della storia nell'orizzonte della secolarizzazione cfr. di recente M. BORGHESI, *L'era dello Spirito: secolarizzazione ed escatologia moderna*, Studium, Roma 2008.

Alle origini di questo specifico tornante del moderno si colloca, anche per Voegelin, Hobbes, che a suo avviso svolge, per la comunità politica intramondana, lo stesso ruolo epocale svolto dall'apostolo Paolo per la comunità cristiana. L'unificazione della comunità nella persona sovrana (dio mortale) rende possibile, infatti, la maturazione del presupposto principale di una «religione intramondana della comunità»: la «autocomprensione di una comunità quale unità in sé autocentrata»<sup>50</sup>.

Con Hobbes, con la creazione di un particolare Stato-Chiesa, con il ricorso al simbolo pagano-sacrale del Leviatano, inizia quel processo di sacralizzazione moderna della comunità politica che si rafforza con la filosofia hegeliana e trova la sua più conclamata realizzazione nel fascismo e nel nazionalsocialismo. Al posto di Dio (ancora presente nella teologia politica hobbesiana) subentra una «Ecclesia intramondana completamente conchiusa», fonte di una fede e di un entusiasmo che Mussolini stesso non esita a chiamare religiosi<sup>51</sup>. È la comunità il *realissimum* capace di suscitare «l'emozione fondamentale dell'abbandono creaturale»<sup>52</sup>, scatenare l'odio nei confronti del nemico e al contempo esigere l'annullamento della persona, degradata a strumento «di servizio del contenuto sacrale del mondo»<sup>53</sup>.

La sacralizzazione della politica, «la religiosità intramondana che esperisce il collettivo – sia esso l'umanità, il popolo, la classe, la razza o lo Stato – come *Realissimum*», è per Voegelin un episodio di quel «distacco da Dio» che caratterizza la modernità. La condanna di una modernità chiusa nella sua auto-legittimazione (una condanna che non è certo isolata nel panorama intellettuale dell'epoca<sup>54</sup>) diviene in Voegelin il presupposto di una ricerca volta a recuperare il patrimonio che la modernità ha dilapidato.

La «restaurazione» della scienza politica non propone una rigorosa teoria dell'ordine né tenta di frenare le derive del moderno facendo leva (come ancora Schmitt) su uno dei suoi punti di origine. Anche per Voegelin, come per Schmitt, Hobbes è l'archè della modernità politica. Se però Schmitt ritiene di poter giocare, per così dire, Hobbes contro Hobbes (la *potestas absoluta* del Leviatano contro il

<sup>50</sup> E. VOEGELIN, *Le religioni politiche*, cit., p. 54.

<sup>51</sup> Ivi, pp. 65-66.

<sup>52</sup> Ivi, p. 68.

<sup>53</sup> Ivi, p. 64.

<sup>54</sup> Valga l'esempio di Maritain (richiamato da D. HERZ, *Der Begriff der 'politischen Religionen' im Denken Eric Voegelins*, in H. MAIER (hrsg.), *'Totalitarismus' und 'Politische Religionen'. Konzepte des Diktaturvergleichs*, cit., p. 197), anch'egli impegnato, proprio negli anni trenta-quaranta, nella condanna congiunta dell'umanesimo antropocentrico e dei totalitarismi in nome di una persona aperta al trascendente.

formalismo legicentrico), Voegelin lo consegna nella sua interezza a una modernità dalla quale occorre uscire contestando la sua chiusa auto-legittimazione e la conseguente sacralizzazione delle sue forme politiche.

Prendere congedo dalla modernità significa per Voegelin riscoprire le radici antropologiche della politica e l'esigenza di trascendenza dell'essere umano e da questo nuovo punto di vista riconsiderare il percorso della secolarizzazione<sup>55</sup>. Che i concetti giuspolitici moderni siano concetti teologici secolarizzati è un enunciato che anche Voegelin potrebbe, in prima battuta, accogliere, salvo aggiungere di ritenerlo insufficiente e riduttivo. A Voegelin non interessa cogliere il timbro dei concetti giuspolitici moderni usando come cassa di risonanza il loro retroterra teologico; non gli basta capire la sovranità moderna sullo sfondo della *potestas Dei absoluta*; gli preme piuttosto esplicitare come cifra della modernità l'azzeramento della distanza fra il divino e l'umano e denunciare la conseguente sacralizzazione della politica.

Se dunque in apparenza la modernità ha sancito il carattere integralmente secolare della sovranità, in realtà essa ha ri-divinizzato la sfera politica, nella forma di una gnostica auto-salvazione attivistica dell'umanità così come nella celebrazione 'hobbesiana' della forza inglobante della comunità politica. Nasce da un siffatto impiego della categoria della secolarizzazione (e dal nesso, che si viene instaurando al suo interno, con la sovranità) quella categoria di religione politica che, a distanza di molti decenni dalla sua prima formulazione, sta dando frutti di grande interesse sul terreno della concreta analisi storiografica<sup>56</sup>.

<sup>55</sup> Cfr. A. BIRAL, *Voegelin e la restaurazione della politica*, in G. DUSO (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero*, cit., pp. 53-67; G. DUSO, *Filosofia pratica o pratica della filosofia? La ripresa della filosofia pratica ed Eric Voegelin*, in ID. (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero*, cit., pp. 159-91.

Su Voegelin cfr. anche G. ZANETTI, *La trascendenza e l'ordine. Saggio su Eric Voegelin*, Clueb, Bologna 1989; G.F. LAMI, *Introduzione a Eric Voegelin. Dal mito teo-cosmogonico al sensorio della trascendenza: la ragione degli antichi e la ragione dei moderni*, Giuffrè, Milano 1993; B. COOPER, *Eric Voegelin and the foundations of modern political science*, University of Missouri press, Columbia-London 1999.

<sup>56</sup> Cfr. E. GENTILE, *Il culto del littorio: la sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Laterza, Roma-Bari 2001; E. GENTILE, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari 2001. Un interessante contributo al concetto di religione politica (e alle sue applicazioni) è offerto dalla rivista «Totalitarians Movements and Political Religion». Cfr. ad es. E. GENTILE, *Political Religion: A Concept and its Critics. A Critical Survey*, ivi, VI, 2005, 1, pp. 19-32; R. MORO, *Religion and Politics in the Time of Secularisation: The Sacralisation of Politics and Politicisation of Religion*, ivi, VI, 2005, 1, pp. 71-86; K. VONDUNG, *National Socialism as a Political Religion: Potentials and Limits of an Analytical Concept*, ivi, VI, 2005, 1, pp. 87-95; S. G. PAYNE, *On the Heuristic Value of the Concept of Political religion and its Application*, ivi, VI, 2005, 2, pp. 163-74.

Nella prospettiva voegeliniana, un ordine sottratto alla crisi auto-distruttiva del moderno implica, per un verso, un essere umano aperto al trascendente<sup>57</sup>, ma, per un altro verso, e di conseguenza, postula la netta distanza da una qualche teologia civile<sup>58</sup> coinvolta in quella immediata sacralizzazione della politica che è la manifestazione primaria del dis-ordine della modernità.

6. *L'ordine fra metafora e concetto: una strategia contro 'l'assolutismo della realtà'?*

L'auto-comprensione della modernità ha trovato nel nesso fra secolarizzazione e teoria della sovranità un tramite importante (o addirittura un passaggio obbligato) e ha messo in questione la *fable convenue* di una meccanica, automatica cancellazione della dimensione sacrale o religiosa della politica.

Il problema del rapporto fra sovranità e secolarizzazione è apparso centrale, ma anche caratterizzato da impostazioni e soluzioni assai diverse. In Kelsen, pensare Dio e pensare lo Stato sono strategie, fra loro omologhe, di un sapere arcaico, caratterizzato da schemi conoscitivi destinati a cadere sotto i colpi della critica scientifica. Secolarizzazione, modernizzazione e progresso della conoscenza procedono di conserva e investono anche la rappresentazione della sovranità: separato dal suo retroterra teologico, però, il sovrano non cessa di essere soltanto *imago dei*, bensì, semplicemente, cessa di essere, cessa di esistere: con l'arcaica acqua della sacralità viene gettata via l'ingombrante figura di un sovrano come tramite, storicamente operante, dell'ordine. Il sovrano si dissolve in un ordine normativo per il quale (e soltanto per il quale) vale la caratteristica dell'intrinseca unitarietà (di contro all'inafferrabile pluralità dei concreti soggetti agenti 'sul piano dell'essere').

Anche per Schmitt il mondo moderno è immerso nell'orizzonte di una secolarizzazione che impedisce di ricondurre l'ordine a un saldo e sostantivo fondamento. Decisiva per Schmitt è «la questione del modo di abitare l'epoca dell'assenza di Dio»<sup>59</sup>: la sua risposta è segnata non tanto dalla nostalgia per il 'mondo che abbiamo perduto', quanto dalla disperata esigenza di ritrovare, nel nesso

<sup>57</sup> Determinante è per Voegelin «la scoperta dell'essere trascendente come fonte dell'ordine nell'uomo e nella società» (E. VOEGELIN, *Ordine e storia, vol. I, Israele e rivelazione*, a cura di G.F. LAMI, Aracne, Roma 2003, p. 187).

<sup>58</sup> R. ESPOSITO, *Voegelin e la 'teologia politica'*, in R. RACINARO (a cura di), *Ordine e storia in Eric Voegelin*, E.S.I., Napoli 1988, p. 67.

<sup>59</sup> C. GALLI, *Genealogia della politica*, cit., p. 359.

fra *potestas Dei* e sovranità, un forte argomento storico-teorico a sostegno del ruolo insostituibile del Leviatano. La teologia politica, se dunque per un verso conferma, attraverso il suo programma genealogico, il progressivo ritrarsi del sacro, per un altro verso dimostra l'insuperabile ('metafisico') ruolo di un potere supremo nel promuovere un ordine concreto bloccando o frenando la dissoluzione dell'unità.

Mentre Kelsen e Schmitt impostano il problema della sovranità intrecciandolo con il teorema della secolarizzazione e si chiedono in che modo si proponga l'ordine in un mondo ormai lontano dalle sue antiche radici teologiche; mentre insomma non solo per Kelsen ma anche per Schmitt l'ordine moderno, in quanto secolarizzato, è essenzialmente de-sacralizzato, per Voegelin, al contrario, la modernità, proprio perché coinvolta nel processo di secolarizzazione, è caratterizzata da una sua specifica dimensione religiosa. La secolarizzazione, nel momento in cui recide il rapporto con la trascendenza, attiva un movimento di ri-sacralizzazione dell'ordine politico che proprio da quell'afflato religioso (intramondano) trae la sua principale (anche se perversa) energia unificante. Ed è proprio la sacralizzazione della politica la causa principale della crisi che attanaglia la modernità (tanto che la fuoriuscita da essa è pensabile per Voegelin solo a patto di rompere il guscio che chiude la politica moderna nella totalitaria immanenza delle religioni intramondane).

Se Voegelin illustra (e condanna) la ri-sacralizzazione (moderna) della politica, non mancano interventi che mettono in luce (e denunciano) un processo speculare (ma in qualche misura convergente): è il caso del teologo (prima protestante e poi cattolico) Erik Peterson, che denuncia un impiego meramente ideologico-politico della teologia, l'appiattimento del messaggio cristiano a sostegno di un ordine politico. È quanto è accaduto, secondo Peterson, con Eusebio di Cesarea, che ha utilizzato il monoteismo (l'immagine di un unico Dio sovrano) a sostegno dell'impero romano<sup>60</sup>; ed è quanto avviene, nella Germania degli anni Trenta, con i tentativi di legittimazione cristiana del Terzo Reich<sup>61</sup>.

L'affermazione del nazionalsocialismo, che aveva offerto a Voegelin una verifica puntuale del suo concetto di religione politica, stimola Peterson a difendere l'assoluta trascendenza di Dio contro ogni tentativo di un uso politico della sua

<sup>60</sup> Cfr. E. PETERSON, *Il monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia 1983. Cfr. G. RUGGIERI, *Resistenza e dogma. Il rifiuto di qualsiasi teologia politica in Erik Peterson*, ivi, pp. 5-26 e F. FATTI, *Fra Peterson e Schmitt. Gregorio Nazianzeno e la "liquidazione di ogni teologia politica"*, in G. FILORAMO (a cura di), *Teologie politiche. Modelli a confronto*, cit., pp. 61 ss.

<sup>61</sup> Valga il riferimento a Gogarten, a Hirsch e ai 'Deutsche Christen'.

immagine. In una direzione analoga il teologo protestante Karl Barth<sup>62</sup> aveva sostenuto la distanza incolumabile fra Dio e la sfera politica. E a Barth allude (senza nominarlo) Schmitt (nella premessa alla nuova edizione, del 1934, della sua *Teologia politica*), sostenendo il carattere onnipervasivo della politica, capace di attrarre nella sua inesorabile logica conflittuale ogni aspetto dell'esistenza<sup>63</sup>.

Per Voegelin, dunque la politica moderna è soggetta a una intramondana sacralizzazione. Per Peterson è piuttosto la sfera del sacro ad essere continuamente esposta al rischio di un'indebita politicizzazione. In ogni caso, pur nel divario delle premesse e delle prospettive, viene prospettata una visione dell'ordine politico moderno secondo la quale esso (nonostante o addirittura a causa della secolarizzazione) trova nella religione una sua nervatura essenziale.

In nessun caso, il rapporto fra sovranità e ordine, il problema del loro fondamento, il ricorrente appello a una legittimazione forte e tendenzialmente 'religiosa' costituiscono una preoccupazione costante, direi anzi un nervo scoperto della riflessione giuspolitica novecentesca. Non è dunque un fulmine a ciel sereno la scoperta o riscoperta della 'religione civile' formulata da Robert Bellah in un suo saggio del 1967<sup>64</sup>, destinato a una straordinaria fortuna: non solo perché la tradizione durkheimiana e parsonsiana (influyente sulla formazione dello stesso Bellah) aveva mantenuta viva l'attenzione sul nesso fra società e religione; non solo perché l'enfasi religiosa e profetica, la continua miscelazione fra simbolismo biblico e reminiscenze romano-repubblicane erano componenti macroscopiche dell'identità statunitense, a partire dal suo momento fondativo<sup>65</sup>; ma anche perché l'idea di un compiuto divorzio fra il *princeps* e l'*imago Dei* e di una auto-fondazione dell'ordine politico non mancava di apparire problematica anche là dove il concetto di secolarizzazione veniva assunto come una delle chiavi esplicative della modernità.

È un problema che ancora nei nostri giorni Ernst-Wolfgang Böckenförde ha riproposto alla nostra attenzione: e lo ha riproposto proprio ricostruendo i significati

<sup>62</sup> K. BARTH, *L'epistola ai Romani*, a cura di G. MIEGGE, Feltrinelli, Milano 1974.

<sup>63</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica*, cit., pp. 29-30.

<sup>64</sup> R. N. BELLAH, *Civil Religion in America*, «Daedalus», 96, 1967, 1 (tr. ital. in R. N. BELLAH, *La religione civile in Italia e in America*, a cura di M. BORTOLINI, Armando, Roma 2009). Cfr. anche R. N. BELLAH, *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*, Seabury Press, New York 1975.

<sup>65</sup> Cfr. T. BONAZZI (a cura di), *La costituzione statunitense e il suo significato odierno*, Il Mulino, Bologna 1988 e ID. (a cura di), *La Dichiarazione di indipendenza degli Stati Uniti d'America*, Marsilio, Venezia 1999.

e il percorso della secolarizzazione<sup>66</sup>. È lo stesso cristianesimo medievale che, per Böckenförde, rende possibile il *saeculum* e dà impulso a un processo che sfocia nello smantellamento della dimensione sacrale della politica. Anche per Böckenförde, come per Schmitt, un siffatto processo è irreversibile, ma non per questo è pacifico e indolore: il punto cruciale è la possibilità stessa di una polis che pretenda di reggersi su se stessa, di garantire l'unità delle sue componenti in assenza di fondamenti incrollabili. È il problema che Böckenförde ha efficacemente formulato in un enunciato divenuto celebre: «lo Stato liberale, secolarizzato, vive di presupposti che esso di per sé non può garantire»<sup>67</sup>. Per uscire dall'*impasse*, non basta il riferimento ai principi e ai valori costituzionali. Essi infatti rinviano infatti a una interpretazione che resta unitaria soltanto nella misura in cui vige, finché vige, di fatto, una *opinio communis*. Se il consenso dei soggetti è l'unico fondamento dell'ordine, è sempre aperta la possibilità concreta del conflitto e della dissoluzione dell'unità. Restando allora ferma l'impossibilità di un ritorno a una fondazione forte e sostantiva dell'ordine<sup>68</sup>, è comprensibile allora che si faccia strada l'esigenza di una fede condivisa, di una religione civile, che dia all'ordine una (altrimenti impossibile) unità<sup>69</sup>.

Ancora una volta, emergono, come tratti dell'ordine moderno nell'orizzonte della secolarizzazione, due caratteristiche che appaiono ricorrenti, pur nell'affollarsi di teorie fra loro incompatibili: da un lato, si insiste sulla fragilità e sulla precarietà dell'ordine moderno, mentre, dall'altro lato, si postula che l'ordine si presenti come una totalità unitaria e durevole.

Potremmo allora interrogarci, conclusivamente, sulla possibile complementarità di questi due tratti. Potremmo chiederci insomma se la denuncia della fragilità e della problematicità dell'ordine secolarizzato sia l'effetto ultimo di una tendenza tanto

<sup>66</sup> Su questo percorso cfr. la sintesi offerta da P. PRODI, *Dalle secolarizzazioni alle religioni politiche*, in G.E. RUSCONI (a cura di), *Lo Stato secolarizzato nell'età post-secolare*, cit., pp. 55-92.

<sup>67</sup> E.-W. BÖCKENFÖRDE, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione* (1967), in ID., *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, a cura di G. PRETEROSSO, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 53.

<sup>68</sup> Cfr. G. PRETEROSSO, *Prefazione*, in E.-W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione*, pp. IX-X. Cfr. anche A. LATTARULO, *Stato e religione: gli approdi della secolarizzazione in Böckenförde e Habermas*, Progedit, Bari 2009.

<sup>69</sup> E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Osservazioni sul rapporto fra Stato e religione in Hegel*, in ID., *Diritto e secolarizzazione*, cit., p. 81; E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Il futuro dell'autonomia politica*, in ID., *Diritto e secolarizzazione*, cit., p. 223; E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Lo Stato secolarizzato, la sua giustificazione e i suoi problemi nel secolo XXI*, in G.E. RUSCONI (a cura di), *Lo Stato secolarizzato nell'età post-secolare*, cit., pp. 31-53. Sulla religione civile cfr. le interessanti considerazioni di G.E. RUSCONI, *Possiamo fare a meno di una religione civile?*, Laterza, Roma-Bari 1999.



costante quanto implicita: la tendenza a ricondurre la sfera politica nell'*hortus conclusus* di un ordine che per essere tale, per svolgere la sua funzione, deve essere contrassegnato dai caratteri dell'unitarietà e della stabilità. Identificato con un sistema di norme oppure promosso da una decisione sovrana, chiuso nell'immanente sacralizzazione di se stesso oppure sostenuto dall'afflato religioso dei suoi membri, l'ordine sembra vivere della sua contrapposizione alla molteplicità e all'instabilità: pensare l'ordine sembra in sostanza pensare l'unico possibile baluardo contro il nulla<sup>70</sup>.

Pensare l'ordine nell'orizzonte della secolarizzazione potrebbe allora essere l'espressione di uno sforzo che non si esauriva nella messa a punto di categorie chiare e distinte, ma attingeva a uno strato 'precategoriale'<sup>71</sup>, a un substrato metaforico o mitico, a una metafora assoluta<sup>72</sup> che imprimeva al lavoro del logos la sua direzione di senso: presentare come controllabile, attraverso l'immagine di un ordine unitario e durevole, l'imprevedibile fluire della realtà; far fronte alla paura «dinanzi all'ignoto e all'innominato», sconfiggere «l'assolutismo della realtà»<sup>73</sup>, trasformare l'inquietante casualità e molteplicità del reale nello splendore di una città, magari 'invisibile', ma perfettamente ordinata.

<sup>70</sup> Cfr. F. VOLPI, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2004.

<sup>71</sup> R. BODEI, *Introduzione*, in H. BLUMENBERG, *La leggibilità del mondo*, il Mulino, Bologna 1984, p. 21.

<sup>72</sup> Nel senso definito da H. BLUMENBERG, *Paradigmi per una metaforologia* (1960), il Mulino, Bologna 1969. Cfr. A. R. B. MAJ (a cura di), *Hans Blumenberg e la teoria della modernità*, «Discipline Filosofiche», XI, 2001, XI, 1.

<sup>73</sup> H. Blumenberg, *Elaborazione del mito*, il Mulino, Bologna 1991, p. 35. Cfr. A. RIVERA GARCÍA, *La filosofía del mito de Hans Blumenberg. De la politización del mito al esteticismo moderno de la realidad*, in «Analecta malacitana», XXVII, 2004, 1, pp. 32-63.

«COSÌ LONTANO, COSÌ VICINO»:  
IL COMUNE MEDIEVALE E LA SUA 'AUTONOMIA'

Il tempo è un servo, se tu sei il suo padrone.  
Il tempo è il tuo dio, se tu sei il suo cane.  
Noi siamo i creatori del tempo, le vittime  
del tempo e gli assassini del tempo. Il  
tempo è senza tempo: sei tu l'orologio.  
(W. Wenders, *Così lontano, così vicino*)

1. *L'obiettivo e i limiti della ricerca*

Che cosa significa 'autonomia' negli enunciati che affermano che i Comuni medievali sono (definibili come enti politico-giuridici) 'autonomi'? E quali caratteristiche vengono attribuite ai Comuni medievali nel momento in cui essi vengono contrassegnati come (enti politico-giuridici) 'autonomi'?

Delle vicissitudini del termine 'autonomia' Luca Mannori ha tracciato di recente una limpida mappa<sup>1</sup>, che darò per nota. Il mio obiettivo è il medesimo – contribuire a una storia semantica di 'autonomia' – ma è molto più circoscritto: ricostruire il significato di 'autonomia' entro quelle formazioni discorsive che, fra Settecento e Novecento, lo hanno impiegato per cogliere le caratteristiche essenziali del Comune medievale.

Per comprendere un oggetto del passato, rappresentarlo e 'narrarlo' ai propri interlocutori era indispensabile (come in ogni operazione ermeneutica) disporre di un lessico, di un apparato linguistico-concettuale che funzionasse come un 'ponte' fra il passato e il presente, come uno strumento capace di 'tradurre' l'oggetto nel metalinguaggio dell'interprete. L'obiettivo che mi propongo è appunto capire in che modo 'autonomia' sia venuta a far parte del campo lessicale, del metalinguaggio impiegato per rispondere alla domanda 'che cosa è' il Comune medievale.

Di un siffatto 'programma' euristico occorre subito indicare i limiti. È essenziale determinarli con chiarezza perché tanto il termine ('autonomia') quanto il fenomeno

<sup>1</sup> L. MANNORI, *Autonomia. Tracciato di un lemma nel vocabolario amministrativo italiano dal settecento alla costituente*, in «Rivista di Studi sullo Stato», 2012.

---

P. Costa, «*Così lontano, così vicino*»: il Comune medievale e la sua 'autonomia', in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica. V. Storie di concetti: sovranità*, 2024, [https://doi.org/10.69134/QFArchiviO\\_24\\_06](https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_06), pp. 142-219.

(i Comuni medievali) sono massicciamente presenti in una galassia discorsiva talmente varia e densa da rendere impossibile una ricognizione complessiva.

Un primo limite è suggerito dalla differenza esistente fra due grandi tipologie di discorsi, distinti in ragione del rapporto da essi intrattenuto con il passato: un rapporto (vorrei dire) di 'uso' del passato oppure di 'interpretazione' del passato stesso<sup>2</sup>. Si pensi, ad esempio, al conflitto – centrale nel dibattito politico-giuridico degli ultimi secoli – fra opposte visioni ('pluralistiche' o 'monistiche', 'discendenti' o 'ascendenti') della sovranità: in quel dibattito le parti in causa potevano trovare nell'esperienza comunale materiali suggestivi a difesa delle loro tesi. In questo caso, però, è all'urgenza del conflitto e della progettazione politica che la rappresentazione del passato viene resa funzionale. Non potrò dar conto delle immagini del Comune medievale circolanti in questa densissima galassia discorsiva e mi riferirò soltanto a testi caratterizzati da una logica in qualche modo rovesciata: dove i comuni medievali non sono momenti di una strategia retorica funzionale al sostegno di una tesi ideologico-politica, ma al contrario costituiscono l'oggetto primario, il 'tema', di un discorso autenticamente interessato alla comprensione del passato.

Un secondo limite è imposto dall'obiettivo perseguito. Attraverserò diversi saperi specialistici (quali la storiografia e la giuspubblicistica) senza poter dar conto della loro specifica tessitura, perché l'obiettivo è comprendere i costrutti discorsivi nei quali il lemma 'autonomia' è stato coinvolto allo scopo di offrire una qualche rappresentazione degli ordinamenti politico-giuridici medievali. Darò inoltre una netta prevalenza alla cultura italiana, pur concedendomi, dove indispensabile, qualche escursione transalpina. Infine, non è una formula di maniera avvertire che potrò procedere non a ricognizioni esaurienti di una letteratura vastissima, che per più di due secoli si è cimentata con il fenomeno comunale, ma soltanto a 'campionamenti', a 'carotaggi' che offrano indizi (spero) sufficienti ad intendere le principali caratteristiche del territorio sondato.

<sup>2</sup> Cfr. U. ECO, *Lector in fabula*, Milano, Bompiani, 1979 e U. ECO, *I limiti dell'interpretazione*, Milano, Bompiani, 1990. Mi permetto di rinviare a P. COSTA, *In search of legal texts: Which texts for which historian?*, in *Reading Past Legal Texts*, D. MICHALSEN ed., Oslo, Unipax, 2006, pp. 158-181.

## 2. Il 'grado zero': l' 'autonomia' della città nel lessico giuridico cinque-seicentesco

I discorsi con i quali avremo a che fare si pongono a una qualche distanza dal loro oggetto: lo 'storicizzano' impiegando a questo scopo diversi strumenti metalinguistici (e, fra questi, anche il termine 'autonomia').

'Autonomia' però fa la sua comparsa già dentro discorsi che, lungi dal porsi a una qualche distanza 'storiografica' dagli ordinamenti medievali, si muovono in continuità con un sapere giuridico che di quegli ordinamenti aveva offerto una prima teorizzazione. 'Autonomia' è già presente, sia pure marginalmente, entro discorsi che costituiscono una sorta di 'grado zero' rispetto a quella letteratura sette-ottocentesca che, per 'storicizzare' le antiche città, non mancherà di attingere alle risorse lessicali della tradizione politico-giuridica medievale.

Nella *Politica* di Althusius, il paragrafo 41 del capitolo VI («De civitatis speciebus et civium communicatione») ha il titolo seguente: «Αὐτονομία civitatis, jurisdictio, territorium, tribunalia». Althusius ha già posto le basi, nei capitoli precedenti, del suo lessico teorico. Ha parlato, nel capitolo V, della «consociatio publica» e del «politeuma» – lo «jus symbioticum publicum» (definito come «jus et potestas, communicandi et participandi utilia et necessaria»)<sup>3</sup> – e ha introdotto un termine di grande portata teorico-giuridica: *universitas*.

*Universitas* è per Althusius uno strumento concettuale, che egli raccoglie dalla tradizione giuridica medievale attraverso l'indispensabile mediazione di Nicolò Losa<sup>4</sup> e impiega originalmente come una delle nervature del suo edificio teorico. *Universitas* è un nomen iuris che dà conto del passaggio dalla pluralità all'unità, da una molteplicità di soggetti a un'entità non riducibile alla loro meccanica giustapposizione. Proprio per questo la «consociatio publica» «vocari potest universitas»<sup>5</sup> e può esser detta immortale perché «nec personarum singularum mutatione variatur»<sup>6</sup>. Dove sia in gioco il passaggio dalla molteplicità all'unità, per intenderne la legittimità e le modalità conviene ricorrere al concetto di *universitas*,

<sup>3</sup> J. ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta...*, a cura di C. Malandrino, Apparato critico di F. Ingravalle e M. Povero, Torino, Claudiana, 2009, V, 5, p. 324. È prezioso il quadro complessivo delineato da C. MALANDRINO, *Introduzione: la Politica methodice digesta di Johannes Althusius*, ivi, pp. 9-130.

<sup>4</sup> Come ha dimostrato in modo convincente A. TORRE, *Universitas (Losaeus)*, in *Il lessico della Politica di Johannes Althusius*, a cura di F. Ingravalle e C. Malandrino, Firenze, Olschki, 2005, pp. 339-360.

<sup>5</sup> ALTHUSIUS, *Politica*, cit., V, p. 322.

<sup>6</sup> Ivi, V, 3, p. 322.

che quindi si attaglia alla consociatio universalis, alla provincia e alla città, cui è dedicato l'intero capitolo VI dell'opera althusiana.

Che cosa fosse, in generale, una civitas era stato già chiarito da Althusius nelle pagine precedenti e il fulcro del discorso ora ruota sugli elementi che ne caratterizzano e ne illustrano l'esistenza: da un lato, la communicatio, la comune collaborazione nello scambio dei beni e dei servizi, la simbiosis, l'impegno per il bene comune; l'esistenza di risorse e di beni di uso collettivo e tutto ciò che permetta l'autosufficienza della città; infine i diritti, anch'essi assunti come una sorta di 'bene comune' della città: «Jura civitatis, privilegia, statuta et beneficia civibus etiam communicantur, quae civitatem amplam et celebrem reddunt»<sup>7</sup>.

È in questo contesto che compare il termine ἀὐτονομία, che si connette a quanto fino a quel momento era stato scritto: «quo refero etiam jus territorii, ἀὐτονομίαν et usum regalium, aliaque jura publica cum jurisdictione et imperio»<sup>8</sup>. Althusius fa un ampio uso di espressioni greche e ἀὐτονομία è una di queste. Il suo significato è reso trasparente dal contesto cui inerisce: autonomia si colloca al centro di un campo semantico che include vari lemmi, quali iura regalia, iurisdictio e imperium. Queste espressioni, lungi dall'essere casualmente elencate, formano un coerente plesso semantico: Althusius sta associando ἀὐτονομία a un insieme di lemmi (iurisdictio-imperium-potestas statuendi) che la civilistica medievale aveva introdotto per rappresentare e legittimare il potere di governo della città comunale.

Althusius accoglie questo lessico, lo impiega per descrivere il governo della città e lo associa ad 'autonomia'. Non è peraltro il solo a suggerire questo nesso. Valga a riprova un riferimento a Johann Schilter, attivo alla corte di Sassonia-Weimar, che nella sua Praxis, del 1675, a proposito del rapporto fra legge del princeps e statuto cittadino, suggerisce di impostare il problema chiedendosi «an civitas quae statutum condidit, habeat generatim ἀὐτονομίαν et ius condendi, aut non», per concludere che il princeps non può derogare allo statuto cittadino «si vero statutum iure ἀὐτονομίας conditum est»<sup>9</sup>. Il nesso fra ius, potestas statuendi, iurisdictio e civitas, instaurato secoli prima in un contesto sensibilmente diverso, da un lato, viene sostanzialmente confermato e, dall'altro lato, rende semanticamente chiaro e inequivoco un 'grecismo' ancora abbastanza esoterico.

<sup>7</sup> Ivi, VI, 39, p. 388.

<sup>8</sup> Ivi, VI, 41, p. 388.

<sup>9</sup> J. SCHILTER, *Praxis iuris romani in foro germanico iuxta ordinem Edicti perpetui et Pandectarum Justiniani. Opus Theoretico Practicum*, Francofurti ad Moenum, apud Franciscum Varrentrapp, 1733, Tomus Primus, *Exercitatio ad Pand.* II, § 11, p. 18.

‘Autonomia’, dunque, rinvia alla città e all’insieme dei poteri che permettono ad essa di governarsi. Non sembra determinante, in Althusius, la collocazione della città in un sistema di relazioni (in qualche modo) gerarchiche, che pure egli tiene perfettamente presente. L’autonomia infatti (nel senso prima precisato) riguarda tanto la «*civitas etiam agnoscens superiorem*», che quindi per certi aspetti almeno è sottoposta al controllo del superior, quanto la città «*prorsus libera, nullum praeter Caesarem superiorem agnoscens*». Non solo: se per il presente Althusius non sembra prendere in considerazione l’ipotesi di città sottratte a qualsiasi tipo di gerarchia, non manca di avvertire che in altri tempi (ad esempio «*in politia Judaica*» e presso altri popoli) «*civitates suam autonomiam, politiam et regem proprium habuisse constat*»; e anche in questo caso, nel caso di una città che governa se stessa senza alcun legame estrinseco, può ricorrere senza difficoltà all’espressione (questa volta traslitterata) ‘autonomia’.

‘Autonomia’ è un neologismo, ma il suo spazio semantico sembra pre-determinato dalle medesime coordinate che definiscono la libertà della città. L’autonomia della città è la sua *libertas*; ed è proprio con la definizione di «libera civitas» che si apre il capitolo nel quale Althusius fa uso dell’inconsueto termine greco. Una città è libera per Althusius in quanto, esente dalla soggezione a poteri ‘intermedi’, riconosce soltanto «*immediate summum magistratum superiorem*». Una città libera «*in politia Germanica*» prende il nome di città imperiale: «*membrum imperii*», libera da qualsiasi altro vincolo di soggezione<sup>10</sup>.

Una siffatta idea di ‘città libera’ affonda le radici nella cultura giuridica medievale ed è confermata e riproposta in tutta la letteratura cinque-seicentesca<sup>11</sup>. Anche Christoph Besold (citando Menochio) parla delle città imperiali come di città «*ab omni onere Imperii [...] immunes atque ab omni homagii, fidelitatisque praestatione liberae: reservata tamen nihilominus ut putat Imperii in eas superioritate*» e assume come esempio le «*Italicae Civitates*» «*libertatem suam a tempore Friderici secundi praetendentes*»<sup>12</sup>. La libertà è esenzione, immunità (libertà da...), ma è al contempo titolarità di quella *iurisdictio* e di quegli *iura regalia* dai

<sup>10</sup> J. ALTHUSIUS, *Politica*, cit., V, 2, p. 364.

<sup>11</sup> Cfr. L. BIANCHIN, *Le libere città imperiali nella giuspubblicistica tedesca del primo Seicento*, in *Challenging Centralism. Decentramento e autonomie nel pensiero politico europeo*, a cura di L. Campos Boralevi, Firenze, Firenze University Press, 2011, pp. 89-98.

<sup>12</sup> Ch. BESOLD, *Dissertatio Collectanea de civitatibus Germaniae liberis et mixtis*, Tubingae, Apud Eberhardium Wildium, 1621, cap. V, p. 9.

quali dipende la «potestas statuta condendi. Statutum est illud jus, quod unaquaeque civitas sibi constituit, quod etiam jus municipale dicitur»<sup>13</sup>.

La libertà allude a una condizione di totale sottrazione alla *iurisdictio* di un *superior*, ma non si esaurisce in essa. Possono esser dette libere anche le città «qui non plane sed in quibusdam, Caesaris Imperiique potestatem declinant exempti» e quindi, in senso generale, «liberum dici potest subjectum alias quatenus certis quibusdam gloriatur immunitatibus et praerogativis»<sup>14</sup>. La libertà è un concetto flessibile e 'misurabile', che permette gradazioni molteplici lungo un asse che procede da immunità parziali e settoriali alla pienezza dei poteri. Viene ancora evocata in proposito l'antica tesi bartoliana «de civitatibus Italiae sive Rebuspublicis, quae olim plurimae fuerunt, nunc paucissimae sunt, eas tantum posse in suo populo ac territorio, quantum Imperator in suo imperio: neque aliter de tali civitate, quam de ipso principe et Caesare iudicandum esse»<sup>15</sup>.

Torna con insistenza il caso paradigmatico delle città italiane, accompagnato dalla convinzione che non sia sostanzialmente diversa la condizione, in Germania, delle città imperiali<sup>16</sup>: città libere, respublicae, sia le prime che le seconde, fra loro tanto simili quanto lontane dalle loro antiche progenitrici, dal momento che, secondo Gentili, nel mondo antico solo a Roma spettava la qualifica di respublica (e quindi di civitas in senso proprio), mentre tutte le altre, «quantumvis magnae et opulentae», venivano considerate «privatorum loco»<sup>17</sup>. Quando si guardi alle città collocate al vertice dell'asse delle 'libertates', esse, in quanto «superiorem non agnoscant», detengono il «merum imperium». Né è determinante che la pienezza dei poteri spetti loro per concessione imperiale oppure per un effettivo e continuativo esercizio, cui la «praescriptio» può egualmente fornire un titolo di legittimità<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> Ivi, cap. VI, p. 58.

<sup>14</sup> Ivi, cap. V, p. 26.

<sup>15</sup> S. GENTILI, *De iurisdictione Libri III*, Francofurti, Apud haeredes Claudii Marnii, 1613, L. III, c. 22, pp. 415-16. Cfr. L. MANNORI, *Per una 'preistoria' della funzione amministrativa. Cultura giuridica e attività dei pubblici apparati nell'età del tardo diritto comune*, in «Quaderni Fiorentini», 19, 1990, p. 398 e ss. L. BIANCHIN, *Il diritto pubblico nel rinnovamento della tradizione dottrinale. Il 'De iurisdictione' di Scipione Gentili*, in *Gli inizi del diritto pubblico*, 3, *Verso la costruzione del diritto pubblico tra medioevo e modernità*, a cura di G. Dilcher e D. Quaglioni, Bologna-Berlin, il Mulino-Duncker & Humblot, 2011, vol. III, pp. 425-47.

<sup>16</sup> GENTILI, *De iurisdictione*, cit., L. III, c. 22, p. 416. Viene citato a conferma anche il parere del «gravissimus prudentissimusque historicus Franciscus Guicciardinus historiarum 2. Liber 7».

<sup>17</sup> Ivi, p. 415.

<sup>18</sup> J. MYNSINGER, *Responsorum iuris, sive consiliorum decades decem, sive centuria integra*, Basileae, Ex officina Hieronymi Gemusaei, 1596, *Responsum XVI*, p. 134. Il riferimento è a D.50.16.15: «Bona civitatis abusive publica dicta sunt: sola enim ea publica sunt, quae

Se 'libertas' è strettamente collegata a 'communitas', 'universitas', 'civitas', quest'ultima è a sua volta saldamente associata a 'respublica'. Per Losaeus, «communitas» è un «nomen generale» applicabile «ad universitatem civitatis, castrorum et villarum et cuiuslibet municipii», proprio come «respublica»: riferibile, in origine, solo all'impero romano nella sua totalità oppure alla sola città di Roma, ma poi usato estensivamente per ogni città e addirittura «pro quolibet municipio, castro et villa». Se quindi un tempo solo il popolo o l'impero romano era una respublica, oggi lo è «quaelibet civitas, quae superiorem non recognoscit»; e le stesse città soggette, se non possono «proprie et stricte habere Rempubicam», lo possono «improprie et largo modo»<sup>19</sup>.

Allo stesso modo Althusius qualifica la «consociatio universalis», in senso lato, come «politia, imperium, regnum, respublica, populus»<sup>20</sup>, salvo specificare che «respublica» è un termine riferibile a una «civitas» e a «quaelibet politia», «uti Respublica Atheniensium, Lacedaemoniorum et Hebraeorum et Romanorum», anche se molte di esse «suis regibus non caruerunt»<sup>21</sup>.

Da un lato, 'iurisdictio' ('imperium', 'potestas condendi statuta'), dall'altro lato 'universitas' ('communitas', 'civitas', 'respublica'): sono queste le principali componenti di un campo semantico entro il quale fa una sua timida comparsa il neologismo 'autonomia'. Ovviamente, l'occorrenza di 'autonomia' in quel contesto non esclude la simultanea presenza di questo lemma in campi semantici diversamente composti (penso ad esempio al dibattito sulle confessioni religiose richiamato da Luca Mannori<sup>22</sup>).

L'«autonomia» dunque (almeno all'interno del campo semantico prima menzionato) sembra strettamente collegarsi, senza significative discrasie, con 'libertas'. Proprio perché associata a 'libertas', 'autonomia' si presta ad essere impiegata secondo due diverse, ma non incompatibili modalità: come autonomia (per dirla con un'antica terminologia) in senso assoluto (simpliciter) oppure come autonomia in senso relativo (secundum quid). Libera o autonoma può esser detta tanto un'entità politico-giuridica priva di qualsiasi vincolo nei confronti di

populi Romani sunt». Su alcuni passaggi dell'itinerario che ha condotto la cultura giuridica medievale a individuare come 'respublica' la città cfr. E. CONTE, *Res Publica. Il modello antico, la politica e il diritto nel XII secolo*, in *Iuris Historia. Liber amicorum Gero Dolezalek*, Berkeley, Robbins Collection Publications, 2008, pp. 193-212.

<sup>19</sup> N. LOSAEO, *Tractatus de iure universitatum*, Lugduni, Antonii Chard, 1627, Pars I, c. 2, pp. 38-39.

<sup>20</sup> ALTHUSIUS, *Politica*, cit., IX, 3, p. 508.

<sup>21</sup> Ivi, IX, 4, p. 508.

<sup>22</sup> MANNORI, *Autonomia*, cit.



un'istituzione (a qualche titolo) sovrastante quanto una comunità tenuta al riconoscimento di un 'superior' (quale l'imperatore). In entrambi i casi resta fermo il decisivo nucleo semantico: una civitas o respublica è libera o autonoma in quanto dispone degli elementi necessari e sufficienti per esistere come entità unitaria (come un'universitas non riducibile ad una mera molteplicità di elementi), quale che sia il regime dei rapporti da essa intrattenuti con altri centri di potere.

Connotare come 'autonoma' (o 'libera') una 'universitas', che è una 'civitas' e una 'respublica', permette dunque di sottolineare il carattere unitario e coeso di questa entità politica e la sua capacità di governare se stessa, ma non induce a 'drammatizzare' il rapporto con un'entità superiore (l'impero) né a raccomandare (per la 'civitas' o 'respublica') un determinato regime politico.

### 3. Dall'antiquaria sei-settecentesca alle Antiquitates muratoriane: 'autonomia', 'libertas', 'autocratia'

Althusius, Losaeus, Gentili sono voci di una tradizione discorsiva che si confronta direttamente con le realtà politico-giuridiche dei loro tempi: queste realtà hanno un 'passato', ma, per questi autori, il passato è, sì, un'esperienza di cui dar conto, ma non è l'oggetto di una specifica e autonoma attenzione. Al contrario, è un'onnivora 'curiosità' nei confronti di mondi lontani (soprattutto del mondo greco e romano) che stimola la letteratura 'antiquaria' sei-settecentesca e favorisce, nel corso del Settecento, una vera e propria tematizzazione 'storiografica' delle città medievali.

Gli studiosi sei-settecenteschi del mondo antico (e in particolare delle monete e delle iscrizioni greco-romane) sono prodighi di informazioni sul significato del termine 'autonomia'. Ne è un importante esempio Ezechiel von Spanheim, nato a Ginevra nel 1629, impegnato in missioni politico-diplomatiche in varie capitali europee e autore di opere che continueranno ad essere ampiamente utilizzate in tutto il Settecento.

Spanheim non si occupa delle città medievali e dei loro privilegi, ma, interessato al mondo greco e romano, non può non imbattersi nel termine 'autonomia' (che ricorre con molta frequenza nella letteratura come nelle iscrizioni e nelle monete) e si interroga sul suo significato. La sua risposta è univoca: autonomia significa libertà. Il titolo del capitolo IX del suo *Orbis romanus* esprime in sintesi la sua tesi: «De Autonomia seu libertate suarum legum variis gentibus aut civitatibus relicta, post

Antonini constitutionem»<sup>23</sup>. Le pagine che seguono portano numerosissimi esempi testuali che servono a dimostrare che ‘libertas’ traduce puntualmente ‘αὐτονομία’.

I greci usano indifferentemente ‘libertà’ e ‘autonomia’<sup>24</sup> e ‘libertas’ a sua volta coincide con lo spazio semantico dell’uno e dell’altro termine greco. Data la soverchiante potenza romana, la fonte della libertà o autonomia è ovviamente una concessione della potenza dominante, un privilegio<sup>25</sup>, ma ciò che interessa Spanheim è la determinazione del suo contenuto. Il suo nucleo essenziale è la «cupiditas suarum legum», lo «jus illud suarum legum (prout a Romanis Scriptoribus, Caesare, Cicerone, Livio, aliisque, quod a Graeci una αὐτονομίᾱς voce dicitur) [...]»<sup>26</sup>. La ‘libertà-autonomia’ è la possibilità (concessa dalla potenza dominante a un popolo a qualche titolo da essa dipendente e con essa collegato) di far uso delle proprie leggi. A questo nucleo essenziale può però aggiungersi anche il potere di creare magistrature proprie e anche di essere esonerato dall’intromissione di qualsiasi potere esterno (come è avvenuto per Cartagine dopo la seconda guerra punica<sup>27</sup>).

È dalle documentatissime pagine di Spanheim che dipendono le considerazioni svolte da Ottaviano Guasco in una dissertazione del 1748, dedicata all’autonomia delle città sottomesse a una potenza straniera<sup>28</sup>. L’autore utilizza ampiamente il materiale già messo in luce dalla letteratura ‘antiquaria’ precedente e in particolare da Spanheim. Anche per Guasco, ‘libertà’ e ‘autonomia’ in Grecia sono sostanzialmente sinonimi e ‘libertà’ conferma i significati già acquisiti: «la principale partie de cette liberté qu’on désignoit par le mot Autonomie, consistoit dans le libre usage de ses anciennes loix [...], le choix libre des Magistrats qui administrassent la Justice et gouvernassent la chose publique, l’indépendance de la Ville Autonome à certains égards des Magistrats envoyées dans les Provinces par la Puissance dominatrice [...], la conservation des Terres ou Domaine de ces espèces de Républiques»<sup>29</sup>.

<sup>23</sup> E. SPANHEMII *Orbis Romanus*...., Halae et Lipsiae, Ernest Gottlieb Crugii, 1728, p. 189.

<sup>24</sup> «[...] promiscuo usu apud Graecos vocum αὐτονόμου pro ἐλευθέρου [...]» (ivi, p. 203).

<sup>25</sup> «Illud Libertatis vel Autonomiae privilegium [...] » (E. SPANHEMII *Dissertationum de praestantia et usu numismatum antiquorum volumen alterum*, Amstelaedami, Apud Wetstenios, 1718, Dissertatio Decima Tertia, II, De liberis seu foederatis urbibus et populis in nummis Caesarianis, p. 584).

<sup>26</sup> SPANHEMII *Orbis Romanus*, cit., p. 191.

<sup>27</sup> «Plena vero existit et mera autonomia, qualis in belli Punici secundi exitu, Carthaginiensibus est a Romanis relicta, ut liberi legibus suis viverent et quidem liberi, sicut antea fuerant» (ivi, p. 195).

<sup>28</sup> O. GUASCO, *Dissertation sur l’autonomie des villes et des peuples soumis à une Puissance étrangère*, in ID., *Dissertations historiques, politiques et littéraires*, Tome Second, Tournai, Chez la veuve D. Varlé, 1756. Cfr. MANNORI, *Autonomia*, cit.

<sup>29</sup> Ivi, p. 186.

Di nuovo, la libertà-autonomia sembra indicare, da un lato, la capacità di una città o di un regno di agire immuni da qualsiasi vincolo e controllo, e, dall'altro lato, la possibilità che una potenza dominante concede a una città o a un regno di preservare il loro assetto politico-giuridico. In questo caso, la libertà-autonomia può essere più o meno ampia (dal mantenimento delle proprie leggi all'esonazione da qualsiasi intromissione esterna) ed ha come limite soltanto il riconoscimento della «majesté et puissance»<sup>30</sup> dell'entità dominante.

Cambiano le realtà di riferimento, le fonti e soprattutto la 'domanda previa' e il senso dell'operazione interpretativa, in questa antiquaria sei-settecentesca, ma la semantica di 'autonomia' e di 'libertà' non è troppo diversa da quella ricavabile da Althusius o da Schilter: 'autonomia' equivale a '*libertas*' e '*libertas*' è un'espressione a geometria variabile, capace di espandersi da un minimo a un massimo senza bisogno di ulteriori specificazioni.

Sono però proprio la flessibilità e la latitudine del termine che cominciano a sollevare qualche perplessità. Nella sua *Dissertation* Guasco dà conto di una lettera inviata da un suo amico e interlocutore d'eccezione – Montesquieu<sup>31</sup> – che lamenta l'insufficiente distinzione fra realtà diverse (fra una Cartagine totalmente indipendente e una qualsiasi città soggetta al dominio di Roma) e suggerisce – senza peraltro convincere l'autore della *Dissertation*<sup>32</sup> – di introdurre a questo scopo una qualche significativa differenza fra libertà e autonomia.

Peraltro, già qualche anno prima delle osservazioni di Montesquieu, anche Scipione Maffei manifestava la sua insoddisfazione nei confronti «degli studiati volumi de' moderni dotti»<sup>33</sup>, rei di avere confuso fra loro cose diverse: a partire proprio da Spanemio, per il quale la libertà di una città consisteva «nell'aver i proprj Magistrati e nel viver con le sue leggi»<sup>34</sup>. In questo caso però non di libertà, ma di autonomia conviene parlare. Autonome, «suilege»<sup>35</sup>, furono numerosissime città sotto i Romani e poche invece le libere. «In che dunque consisteva, e che inferiva propriamente la libertà? Inferiva l'esonazione e l'indipendenza da' Presidi»<sup>36</sup>. La libertà non coincide per Maffei con la preservazione dell'ordinamento, ma con l'esonazione dal controllo di un superior (e

<sup>30</sup> Ivi, p. 197, p. 242.

<sup>31</sup> Ivi, pp. 281-84.

<sup>32</sup> Ivi, p. 284 e ss.

<sup>33</sup> S. MAFFEI, *Verona illustrata*, Parte Prima, Milano, Dalla Società Tipografica de' Classici Italiani, 1825, p. 8.

<sup>34</sup> Ivi, p. 82.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> Ivi, p. 83.

infatti, si chiede retoricamente Maffei, «a quante città oggi giorno ancora si lasciano i loro Statuti, che non per questo son libere?»<sup>37</sup>). Nemmeno Maffei però sembra mettere in discussione la possibilità che una città possa dirsi libera pur riconoscendo la «majesté et puissance» (per dirla con Guasco) di un'entità dominante.

Non sembra dunque che la lettura antiquaria delle fonti greche e romane giunga, pur battendo strade diverse, a conclusioni molto diverse dalla trattatistica politico-giuridica cinque-seicentesca (a sua volta attenta ad utilizzare le *opinionēs* della civilistica medievale): in ogni caso, là dove si parla (sporadicamente) di 'autonomia', essa viene fatta coincidere con una '*libertas*' che ruota intorno alla capacità di autogoverno di una comunità, senza che una siffatta '*libertas*' entri in rotta di collisione con il potere sovrastante (essenzialmente con il ruolo dell'impero).

È in questo contesto che prende forma la grande impresa muratoriana: non una raccolta di curiosità erudite, ma il tentativo di ricostruire uno sviluppo coerente, un vero e proprio 'processo' sociale e politico; non un'analisi del mondo antico, ma uno studio ravvicinato dei 'secoli bui'; non una ricognizione del passato dall'interno di un discorso funzionale al presente, ma un'attenzione al passato sospinta da una *curiositas* che può dirsi ormai ('modernamente') storiografica. Se si aggiunge a ciò l'interesse muratoriano per gli aspetti giuridici e istituzionali del processo storico, sarà facile condividere l'invito di Giovanni Tabacco a «cogliere nelle *Antiquitates* principalmente una prima forma di *Verfassungsgeschichte*»<sup>38</sup>.

In questa antesignana storia politico-costituzionale il sorgere del Comune cittadino gode di una particolare visibilità. Quali siano le scelte lessicali di cui Muratori si avvale è già chiaro dal titolo della *Dissertatio Quadragesima*: «De assumpta a civitatibus italicis reipublicae forma atque origine libertatis in iis». I due termini chiave sono '*libertas*' e '*respublica*'. Il lento e graduale distacco (e sulla complessità e gradualità del processo Muratori non manca di insistere) delle città dall'obbedienza «Comiti aut Castaldo» giunge a compimento quando esse assumono

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> G. TABACCO, *Muratori medievista*, in «Rivista Storica Italiana», LXXV, 1973, 1, p. 203. Cfr. anche G. TABACCO, *La città italiana fra germanesimo e latinità nella medievistica ottocentesca*, in *Italia e Germania. Immagini, modelli, miti fra due popoli nell'Ottocento: il Medioevo*, a cura di R. Elze e P. Schiera, Bologna-Berlin, il Mulino-Duncker & Humblot, 1988, pp. 23-42; S. GRASSI, *Città e identità nazionale nelle Dissertazioni di L.A. Muratori*, in A. BARTOLI LANGELI, G. CHAIX, *La mémoire de la cité: modèles antiques et réalisations renaissantes*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1997, pp. 245-289; E. TAVILLA, *Ludovico Antonio Muratori*, in *Il contributo italiano alla storia del pensiero. Diritto*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2012, pp. 237-40; I. BIROCCHI, *Muratori, Ludovico Antonio*, in *Dizionario biografico dei giuristi italiani (XII-XX secolo)*, Bologna, il Mulino, 2013, vol. II, pp. 1397-1400.

«reipublicae formam ac regimen» ovvero divengono capaci di esercitare tutti quei poteri «quae ad liberas, suique juris urbes pertinent»<sup>39</sup>.

Muratori segue da vicino la parabola dei Comuni cittadini: il loro progressivo distacco dai poteri sovrastanti, il conflitto con l'imperatore, le trasformazioni istituzionali (dai consoli al podestà), le aspirazioni espansionistiche. Per dar conto di questo variegato processo, egli si avvale di strumenti lessicali che gli permettono di cogliere l'effettiva dinamica di cui intende dar conto. L'espansione del comune (sollecitata, nei «rerum publicarum Rectores» da una «dominationis cupido»<sup>40</sup> dalle assonanze machiavelliane) si traduce nell'acquisizione della «iurisdictionem cum territorio». Il governo della città si regge sulla pienezza dei poteri di cui le istituzioni dispongono: l'autorità del podestà «suprema fuit, qualem principes exercere solent» (tanto coloro che erano chiamati a quella funzione «dicebantur 'andare in Signoria', hoc est ire ad dominandum»<sup>41</sup>).

Muratori impiega un lessico collaudato per sottolineare l'effettività del potere esercitato dalle città. Non è la dimensione 'partecipativa' che egli valorizza in esse, ma la loro capacità di governare se stesse senza interferenze esterne: il conseguimento della «libertas» e l'assunzione della «reipublicae forma» ('libertas' e 'respublica' formano ricorrentemente un'endiadi) si traducono nella nomina di magistrati capaci di trattare della pace e della guerra, di fare patti con le potenze vicine e di tenere a bada «domi potentes ac seditiosos»<sup>42</sup>. È la capacità governante e autogovernante del comune che viene ad essere compendiata dal nesso '*libertas-respublica*'.

Ed è proprio applicando questo decisivo parametro che Muratori allarga lo sguardo oltre l'Italia per informare il lettore che il processo di affermazione del potere cittadino nasce in Italia, ma si diffonde anche altrove: in Germania, dove pure le città assumono «reipublicae formam ac iura», in Francia, in Belgio. Viene seguito ovunque l'«Italicorum exemplum», ma con minore audacia. Anche in questi paesi le fonti parlano di «Communia, Communitates, sed saepius Communiae», ma ciò che differenzia le comunità transalpine dai Comuni italiani è, di nuovo, la «jurisdictio» e lo «jus dominandi». I Comuni francesi nominano, sì, i loro magistrati, ma il loro potere è assai inferiore a quello delle «Civitates Italicae», la cui libertà coincide con

<sup>39</sup> L.A. MURATORI, *Antiquitates Italicae Medii Aevi sive Dissertationes...*, Tomus Quartus, Mediolani, Ex typographia societatis Palatinae, 1741, Dissertatio Quadragesimaquinca, cc. 3-4.

<sup>40</sup> Ivi, Dissertatio quadragesimaseptima, c. 159.

<sup>41</sup> Ivi, Dissertatio quadragesimasexta, c. 74.

<sup>42</sup> Ivi, c. 49.

la pienezza dei poteri, con il «principatus», di cui esse godono. È questo l'elemento qualificante, tanto da indurre Muratori a introdurre, per esprimerlo efficacemente, un'espressione insolita: «autocrazia»<sup>43</sup>.

È in una siffatta espressione che il nesso 'iurisdictio-libertas-respublica' trova una sua efficace determinazione: l'elemento cui guarda Muratori per indicare la caratteristica peculiare delle città italiane è il *kratos*, più che il *nomos*, la capacità di governare efficacemente se stesse. È questa per Muratori la posta in gioco nella formazione dei Comuni in Italia, tanto che addirittura «Terra et Castella non pauca paribus animis ad autocratiam anhelarunt [...]»<sup>44</sup>. È l'autocrazia l'elemento che permette di riferire alla comunità cittadina il termine '*respublica*'. Muratori è consapevole della sua risalente polisemia<sup>45</sup>, ma non esita ad attribuire alla città una '*Reipublicae forma*'<sup>46</sup> non appena emerga in essa un'effettiva capacità di autogoverno. È questo il tratto che egli ritiene decisivo al punto da introdurre, per esprimerlo, un'espressione ricalcata sulla lingua greca, come 'autonomia', ma più forte: 'autocrazia'.

#### 4. L'affiorare di un nuovo «*Erwartungshorizont*» nel secondo Settecento

Muratori pone le basi di una futura *Verfassungsgeschichte* (e si propone come un indispensabile riferimento per tanta letteratura sette-ottocentesca). Al contempo, il lessico di cui egli fa uso per mettere a fuoco il processo di formazione e di affermazione dei Comuni medievali affonda le radici in una lunga tradizione, certo non immobile, ma fortemente conservativa delle proprie categorie. Facendo leva su un lessico sperimentato ('*iurisdictio*', '*imperium*', '*potestas*' ecc.) Muratori fa coincidere la '*libertas*' della '*respublica*' cittadina con la pienezza dei suoi poteri di governo (e non esita a ricorrere a questo scopo a un'insolita espressione quale 'autocrazia').

Quale è la visione del passato e del suo rapporto con il presente che sta prendendo forma in modo tanto più netto quanto più ci si addentra nella seconda metà del Settecento? Credo che sia illuminante la celebre distinzione koselleckiana fra

<sup>43</sup> *Dissertatio Quadragesimaquincta*, c. 31.

<sup>44</sup> *Ivi*, c. 38.

<sup>45</sup> Con il termine '*respublica*' si è inteso «Principatus, Regnum, Imperium, Fiscus, neque aliud fuit Romana Respublica, nisi ditio Imperatoris Romanorum» (L.A. MURATORI, *Antiquitates Italicae Medii Aevi, sive Dissertationes...*, Tomus Primus, Mediolani, Ex Typographia Societatis Palatinae, 1738, *Dissertatio Decimaoctava*, cc. 987-88).

<sup>46</sup> Tanto da avanzare l'ipotesi che già addirittura prima dell'XI secolo potesse essersi in qualche modo conservata «*reipublicae sive Communitatis forma in Urbibus*» (*ivi*, c. 1009).

«Erfahrungsraum» ed «Erwartungshorizont», fra lo «spazio dell'esperienza» e «l'orizzonte dell'aspettativa»<sup>47</sup>. Per Koselleck queste due categorie hanno una valenza metastorica, sono elementi trascendentali (in senso kantiano) dai quali dipende la possibilità stessa di un 'tempo storico'. Tuttavia, anche se l'«Erfahrungsraum» e l'«Erwartungshorizont» hanno il carattere di vere e proprie costanti antropologiche, muta storicamente il peso specifico attribuita all'una o all'altra. Per il fondatore della Begriffsgeschichte, un drastico mutamento ha luogo fra Sette e Ottocento e coincide con l'avvento della modernità: se nel mondo premoderno prevale la certezza che la tradizione (lo spazio dell'esperienza trascorsa) dia le chiavi della comprensione del presente e indichi i binari lungo i quali scorrerà l'esperienza futura (assunta come sostanzialmente continua con l'esperienza passata), nel passaggio alla modernità il rapporto fra passato e futuro viene rovesciato e il passato viene interrogato a partire da un presente che si protende verso il futuro, viene immesso in un 'orizzonte di aspettative' che dà senso alle esperienze trascorse in quanto le proietta in un futuro diverso e 'migliore'.

In questo profondo rimescolamento delle categorie della temporalità anche i concetti politico-giuridici e politico-sociali vengono sottratti alle loro radici, allo spazio dell'esperienza consolidata, per essere ridefiniti, plasmati dallo slancio verso il futuro, costretti a trasformarsi in Erwartungsbegriffe e in Bewegungsbegriffe.

In Muratori una siffatta trasformazione sembra essere ancora agli albori. La sua attenzione al mutamento e la sua acuta percezione del carattere 'processuale' della dinamica storico-sociale coesistono con un atteggiamento umanisticamente 'curioso' nei confronti del passato, più che proteso a immergerlo nel vortice della 'futurizzazione'. Proprio per questo, 'libertas' (costantemente associata a 'respublica') trae il suo significato principale (la 'autocrazia') dalla tradizione, che viene ricostruita dal suo interno, piuttosto che sollecitata verso esiti nuovi e impreveduti.

In testi di poco successivi compare però qualche segnale di un più netto mutamento di clima: se non è ancora drasticamente mutato il regime dei rapporti fra passato, presente e futuro, nuove domande sembrano tuttavia emergere. A favorirne la formulazione è anche il diverso angolo visuale: se Muratori si era concentrato sulle

<sup>47</sup>R. KOSELLECK, 'Spazio di esperienza' e 'orizzonti di aspettativa': due categorie storiche, in ID., *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova, Marietti, 1986, pp. 300-322. Cfr. L. SCUCCIMARRA, *La Begriffsgeschichte e le sue origini intellettuali*, in «Storica», 10, 1998, pp. 7-99; L. SCUCCIMARRA, *Temporalità ed esperienza storica. Note sulla Historik di Koselleck*, in «Storica», 38, 2007, pp. 65-89; D. FUSARO, *L'orizzonte in movimento: modernità e futuro in Reinhart Koselleck*, Bologna, il Mulino, 2012.

‘repubbliche’ italiane pur dando conto della parabola delle città transalpine, avviene il reciproco in testi anglo-scozzesi e francesi degli anni sessanta-settanta del Settecento.

Nella sua *History of the Reign of the Emperor Charles V*<sup>48</sup>, pubblicata nel 1769, William Robertson descrive lo sviluppo delle città in Europa a partire dall’XI secolo: le città vengono formando, in Inghilterra come in Francia, Germania, Spagna ed Italia, «communities, corporations, or bodies politick» dotate di una «municipal jurisdiction»<sup>49</sup>, divengono «little republicks» e assumono la libertà come «an essential and characteristic part in their constitution»<sup>50</sup>. Da un lato, ‘universitas’, ‘communitas’, ‘respublica’, dall’altro lato, ‘libertas’: il lessico sembra ‘muratoriano’ (e in effetti lo storico scozzese non manca di onorare il suo debito nei confronti di Muratori) e tuttavia si profilano interessanti slittamenti semantici. Per Robertson l’accento cade sullo «spirit of industry» rivitalizzato dalla svolta ‘comunale’ e sull’ispirazione anti-feudale che la pervade e la libertà evoca non tanto la ‘autocrazia’ muratoriana, quanto uno spazio soggettivo favorevole al fiorire dei commerci. Oppressi dalla «arbitrary jurisdiction» dei signori feudali, «deprived of the natural, and most unalienable rights of humanity», gli individui «could not dispose of the effects which their own industry had acquired» e di conseguenza «became impatient to shake off the yoke of their insolent lords, and to establish among themselves such a free and equal government as would render property secure, and industry flourishing»<sup>51</sup>.

L’esperienza comunale è un passo verso una nuova (potremmo dire ‘moderna’) libertà che ruota intorno alla proprietà e ai commerci, ha bisogno di un «free and equal government» in modo da «render property secure, and industry flourishing» e trova il suo completamento in una costituzione rappresentativa che permette alla città di divenire «a decisive voice in enacting laws»<sup>52</sup>.

Pochi anni dopo la pubblicazione della *History* di Robertson, un’opera di un altro scozzese – l’*Inquiry*<sup>53</sup> di Adam Smith, del 1776 – procede nella stessa direzione. Il terzo capitolo del Libro Terzo, dedicato al «Rise and Progress of Cities and Towns, after the Fall of the Roman Empire», si muove in una prospettiva analoga a quella

<sup>48</sup> W. ROBERTSON, *History of the Reign of the Emperor Charles V with a View of the Progress of Society in Europe*, vol. I, London, Straham, 1769.

<sup>49</sup> Ivi, p. 31.

<sup>50</sup> Ivi, p. 36.

<sup>51</sup> Ivi, pp. 31-32.

<sup>52</sup> Ivi, p. 37.

<sup>53</sup> A. SMITH, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, E. Cannan ed., London, Methuen, 1904.



illustrata da Robertson: le città medievali – e innanzitutto le città italiane<sup>54</sup> – creano e diffondono una nuova ricchezza e a dare un indispensabile impulso alla nuova economia urbana è la libertà, associata alla «security of individuals» e all'«order and good government»<sup>55</sup>.

Una siffatta libertà è destinata a scontrarsi con l'assetto e con i valori della società feudale. Nella lotta contro i signori feudali però le città non sono sole: «the burghers naturally hated and feared the lords. The king hated and feared them too [...]. Mutual interest, therefore, disposed them to support the king, and the king to support them against the lords»<sup>56</sup>. La libertà delle città (che coincide con il fiorire dei commerci e con la sicurezza dell'individuo), lungi dall'essere ostacolata da un potere sovrastante (il potere del re), trova in esso un tramite provvidenziale.

È proprio il rapporto con un'autorità superiore che differenzia, per Smith, le città francesi e inglesi dalle città italiane. Queste ultime, dal momento che il sovrano – l'imperatore – «came to lose the whole of his authority», «generally became independent republics», mentre in Francia e Inghilterra, data la permanenza dell'autorità sovrana, «the cities had no opportunity of becoming entirely independent». In Italia però le città sono divenute, sì, indipendenti, ma hanno pagato la loro supremazia con la fragilità e hanno concluso la loro parabola nel XVI secolo, mentre in Inghilterra e in Francia esse sono divenute parte organica del regno inviando «deputies to the general assembly of the states of the kingdom».

Anche per Smith è la libertà il prisma attraverso cui guardare alla città medievale, a patto però di non identificare la 'libertà' con la (muratoriana) 'autocrazia'. La libertà della città trova nell'indipendenza non la sua immanente destinazione di senso, ma la radice della sua dissoluzione. La libertà fiorisce nella misura in cui la città, che ne è indubbiamente la culla e l'alfiere, si apre a un rapporto positivo, sinergico, con un potere sovrastante. Distinta concettualmente dall'indipendenza, la libertà è non tanto il contrassegno di una 'universitas' (come la tradizione di 'ius commune' aveva continuamente ripetuto) quanto la condizione di vita dei cittadini. La libertà è nella città, piuttosto che della città.

È la 'libertà dei moderni' lo schema che Smith impiega per gettare un ponte fra il passato e il presente e di questa libertà le città medievali sono state un tramite

<sup>54</sup> «The cities of Italy seem to have been the first in Europe which were raised by commerce to any considerable degree of opulence» (ivi, p. 378).

<sup>55</sup> Ivi, p. 376.

<sup>56</sup> Ivi, pp. 374-375.

importante nella misura in cui hanno accettato di essere parti di una totalità che le include e le valorizza (attraverso il dispositivo della rappresentanza).

Nella Francia coeva, l'atmosfera dominante è profondamente diversa: se in Inghilterra Blackstone non esitava ad affermare la sostanziale continuità e armonia fra il *common law* e i dettami del diritto naturale, in Francia si moltiplicano le denunce dell'insopportabile discrasia fra i diritti dell'uomo e l'esistente assetto politico-sociale. La drammatica contrapposizione fra ciò che dovrebbe essere e ciò che è pervade la letteratura riformatrice e incide sulla rappresentazione non solo del presente ma anche del passato della Francia. L'Inghilterra è un'isola (un'isola felice, per molti dei riformatori continentali) e tuttavia nella storia dei due paesi non mancano contatti e analogie.

Un punto di contatto è il ruolo della città. Il tema della formazione delle comunità cittadine era stato illustrato da una letteratura erudita di cui il *Glossarium* di Du Cange<sup>57</sup> (utilizzato e citato anche da Muratori) era la più celebre testimonianza. Nella prospettiva dei riformatori settecenteschi però il fiorire delle città dopo il Mille diveniva un fenomeno che occorreva comprendere raccordandolo alla critica del presente e alle aspettative di un futuro diverso. E lo schema cui ricorrere non è diverso da quello adottato negli stessi anni dalla letteratura d'oltre Manica: tanto per gli inglesi quanto per i francesi è decisivo il rapporto fra le città e il re.

Mably nelle sue *Observations sur l'histoire de France*<sup>58</sup>, del 1765, accoglie sostanzialmente questa impostazione. Le scelte terminologiche e il quadro di insieme sono ormai collaudati e ruotano intorno a 'comunità', 'repubblica', 'libertà'. «Les Villes devinrent en quelque sorte de petites Républiques», gestite dai cittadini stessi, disposti a formare milizie e a difendersi da soli. «Les Communes, en un mot, acquirent le droit de guerre»<sup>59</sup> e «se firent des Officiers, une Jurisdiction et des droits»<sup>60</sup>. Il nemico sono i signori feudali e un interlocutore indispensabile è il re: a partire da quel Luigi VI il Grosso cui tradizionalmente si attribuiva il ruolo di primo artefice dell'affranchissement dei comuni. Su Luigi il Grosso, Mably non risparmia l'ironia accennando alle motivazioni venali del suo operato<sup>61</sup>. Il re ha avuto un suo ruolo comunque, anche per Mably, ma ciò che più conta è che, con la rivoluzione

<sup>57</sup> Ch. du Fresne DU CANGE, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, Lugduni, Rigaud, 1688.

<sup>58</sup> G. BONNOT DE MABLY, *Observations sur l'histoire de France*, Tome Second, Geneve, Par la Compagnie des Libraires, 1765.

<sup>59</sup> Ivi, Tome Seconde, pp. 99-10.

<sup>60</sup> Ivi, p. 102.

<sup>61</sup> Ivi, p. 97.

comunale, si comincia a distinguere fra «les droits de la souveraineté» e «le rapines de la tyrannie»<sup>62</sup>.

Le istanze del presente inducono a concentrare l'attenzione su un triangolo (città-sovrano-signori feudali), nella convinzione che nei rapporti fra i suoi vertici si fosse sviluppata una dinamica la cui portata andava ben oltre i confini del medioevo. Era possibile rintracciare in essa un'iniziativa dal basso che può aver bisogno del sovrano come alleato, ma ha in sé la consapevolezza di essere portatrice «des droits que la nature donne à tous les hommes» e che si chiama «le droit de Commune ou de Communauté»<sup>63</sup>. La libertà che la città rivendica è un episodio nella faticosa riappropriazione dei diritti denegati dalla tirannia e un momento di una «révolution générale des esprits»<sup>64</sup> e la città stessa deve essere considerata come lo snodo di un processo politico più ampio.

La libertà della città è ormai qualcosa di più e di diverso della sua 'autocrazia' e comunque, quali che siano il suo significato e la sua portata storica, non può più essere compresa e definita restando nei confini della *respublica* cittadina. Nella letteratura francese e inglese tale convinzione emerge in tutta evidenza, suggerita dal rapporto effettivamente sviluppatosi fra le città e il sovrano in Francia e in Inghilterra. Anche in Italia, comunque, la necessità di collocare la 'libertà' in un rapporto di tensione con un potere sovrastante comincia a lasciare qualche traccia. Certo, anche Muratori non manca di informarci sui conflitti fra i Comuni e gli imperatori e sul rapporto fra la *iurisdictio* della città e la *iurisdictio* imperiale, ma non sembra fare di questo rapporto un elemento decisivo nella messa a punto del concetto di 'libertà', in qualche misura memore dell'antica tradizione, per la quale una città 'libera' è una città sottomessa – soltanto – all'imperatore.

Sembra già più incline a una più esplicita problematizzazione di questo aspetto Carlo Denina, nella sua fortunata opera sulle *Rivoluzioni d'Italia*<sup>65</sup>, nonostante la sua dichiarata dipendenza dall'opera muratoriana. Per Denina, è legittimo un parallelo fra le «repubbliche Italiane de' mezzi tempi» e le «Italice antiche». Siamo di fronte a comunità, in entrambi i casi, fiere, avvezze a una vita dura, dominate dal medesimo «sovrano amor della patria»<sup>66</sup>, caratterizzate dai medesimi conflitti (dalle «querele

<sup>62</sup> Ivi, p. 101.

<sup>63</sup> Ivi, pp. 97-98.

<sup>64</sup> Ivi, p. 101.

<sup>65</sup> C. DENINA, *Delle rivoluzioni d'Italia Libri Venticinque*, Venezia, Tipografia di Alvisopoli, 1816.

<sup>66</sup> Ivi, vol. III, p. 377.

continue della plebe contro i patrizi»<sup>67</sup>). Vi sono però due differenze: da un lato, l'incidenza della Chiesa e, dall'altro lato, l'irrisolto problema del rapporto con l'autorità superiore. Le repubbliche medievali sono 'libere', ma il contenuto di questa libertà è rimasto incerto, perché non è stata spezzata la dipendenza da un potere sovrastante, da «un estero potentato, qual era il re di Germania»; e da ciò nascevano «le dispute eterne che quasi d'anno in anno si levavano tra gl'Italiani e i Tedeschi, e che fecero sempre camminar brancolando e a passi dubbi e mal sicuri il governo delle nuove repubbliche [...]»<sup>68</sup>.

##### 5. La 'libertà repubblicana' della città: Adams e Sismondi

Qualcosa comincia a cambiare, nel secondo Settecento, nelle aspettative che si nutrono nei confronti dei comuni medievali, ma una decisiva 'accelerazione' (nel senso koselleckiano del termine) interviene con la prima 'rivoluzione' di fine Settecento, quando le ex-colonie inglesi nel Nord-America decidono di dar vita a una nuova repubblica: a un grande Stato, che fosse capace di smentire nei fatti la tesi di Montesquieu, che pretendeva di legare la forma della repubblica al 'piccolo Stato' (ormai al tramonto). Nel tumultuoso slancio progettuale che anima i dibattiti nel corso della guerra d'indipendenza e del processo costituente, l'esigenza di interrogare il passato per affrontare le urgenze del presente e costruire il futuro è forte e diffusa. È ai grandi testi greci e latini che si rivolgono i 'padri fondatori' (una élite culturale e sociale educata a una frequentazione diretta dei 'classici'<sup>69</sup>), ma non meno utilizzata è la letteratura filosofico-politica e giuridica dell'Inghilterra seicentesca e, attraverso la sua mediazione, è rilevante anche l'influenza di Machiavelli<sup>70</sup>.

L'Italia (l'Italia medievale) sembra restare in ombra. In realtà, non mancano riferimenti ad essa, favoriti da scambi culturali molto intensi fra i 'coloni' americani e l'Europa. Se però gli accenni all'Italia medievale sono per lo più rapidi ed esemplificativi, un'approfondita illustrazione dei Comuni italiani è offerta da un celebre testo: la *Defence*<sup>71</sup> di John Adams. Occasionata dall'esigenza di respingere

<sup>67</sup> Ivi, p. 375.

<sup>68</sup> Ivi, p. 378.

<sup>69</sup> Cfr. D.J. BEDERMAN, *The Classical Foundations of the American Constitution*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2008.

<sup>70</sup> Cfr. *Machiavelli's Liberal Republican Legacy*, P.A. Rahe ed., Cambridge University Press, Cambridge 2006.

<sup>71</sup> J. ADAMS, *A Defence of the Constitutions of Government of the United States of America*, in ID., *Works*, Boston, Little and Brown, 1851, voll. IV-VI.

le critiche di Turgot al bicameralismo, l'opera di Adams va ben oltre lo spunto iniziale e si dedica, in più di un migliaio di pagine, a un'impegnativa ricostruzione tanto delle principali teorie del governo repubblicano (dagli autori antichi fino a Harrington, a Sidney, a Needham) quanto delle repubbliche, da Atene e Sparta fino a Firenze, Venezia e altre numerose città italiane. Le città italiane occupano addirittura più spazio, nell'opera, delle repubbliche antiche, ma l'obiettivo dell'autore è il medesimo: studiare le repubbliche del passato (antiche e medievali che siano) nella convinzione che le loro caratteristiche e i loro difetti siano simili e che occorra conoscerli a fondo allo scopo di costruire una repubblica nuova e diversa.

In questa prospettiva, Adams offre una descrizione ravvicinata (anche) delle repubbliche italiane (impara a questo scopo l'italiano e fa incetta a Londra di libri italiani<sup>72</sup>) e trae da questo cospicuo materiale continue conferme delle sue tesi di fondo (condivise dagli altri 'costituenti'): il carattere irrimediabilmente conflittuale delle antiche repubbliche, l'impossibilità dell'egualitarismo radicale, il ruolo dell'aristocrazia e – tesi centrale, ancorché destinata a minori fortune nell'ambiente americano – l'eccellenza del 'governo misto'.

Non possiamo seguirlo in questa direzione. Ciò che preme sottolineare è soltanto l'immagine della città medievale tratteggiata (o meglio presupposta) dalle pagine di Adams: la città come 'repubblica'. Certo, Muratori (ben noto anche ad Adams) aveva studiato il processo attraverso il quale la comunità cittadina aveva gradualmente conseguito la 'libertà' e la *reipublicae forma*. La *respublica* per Muratori è la città libera in quanto capace di governare se stessa, rimanendo fermi, sullo sfondo, i temi della distinzione fra 'fatto' e 'diritto' e del rapporto della città con un'autorità superiore.

Le diverse gradazioni della 'libertà' e la collocazione della città in una complessa geografia di poteri non interessano ad Adams. Egli muove dalla 'convinzione previa' che gli ordinamenti antichi, medievali e moderni abbiano la medesima 'essenza', salvo differire per dimensioni e assetti, e proprio per questo meritino di essere attentamente studiati. Atene e Sparta, Firenze e Venezia sono molto vicine. Esse narrano una favola che ci riguarda direttamente. Ci riguarda tanto per le analogie quanto per le differenze.

<sup>72</sup> P. DEL NEGRO, *John Adams e le repubbliche italiane: Venezia e Firenze*, in A.M. MARTELLONE, E. VEZZOSI, *Fra Toscana e Stati Uniti. Il discorso politico nell'età della costituzione americana*, Firenze, Olschki, 1989, p. 170. Cfr. anche E. GABBA, *L'eredità classica nel pensiero di John Adams*, in «Rivista storica Italiana», 108, 1996, pp. 872-896.

Analoghe per ‘essenza’, in quanto tutte entità politiche perfettamente compiute, le repubbliche, antiche e moderne, sono simili fra loro anche per i principi e i valori che sottendono: quei valori che una lunga tradizione, appunto, ‘repubblicana’, ha consegnato nelle mani dei costituenti in America. Certo, le differenze sono rilevanti: il piccolo Stato del mondo antico e medievale ha difficoltà e risorse diverse dal grande Stato del presente; e le soluzioni costituzionali adottate dalle antiche repubbliche sono state fallimentari e hanno contribuito a determinare la loro fragilità e caducità. Registrare le differenze e denunciare le insufficienze ha però senso proprio perché, al di là delle apparenze, il presente (e il futuro) sono strettamente collegati al passato, anche cronologicamente remoto.

Le città medievali (e antiche) sono dunque ‘repubbliche’ che possono esser dette ‘libere’ in due distinte, ma connesse accezioni: in quanto entità politiche indipendenti e padrone del loro destino e in quanto capaci di governarsi attraverso la partecipazione attiva dei cittadini. La doppia valenza (‘esterna’ ed ‘interna’) si conferma come una caratteristica saliente di un ‘modello repubblicano’ che vale per Adams come il filo conduttore di una lunghissima storia. Il passato si rende vicinissimo a un presente che tenta di trarre da esso i materiali necessari per costruire il futuro.

Il futuro non nasce spontaneamente dal passato. Il futuro è plasmato dall’attività demiurgica dei soggetti, che devono far ricorso a tutti i mezzi disponibili per svolgere un compito della cui epocale novità sono orgogliosamente consapevoli: tutti gli osservatori in buona fede – scrive Adams – «will consider this event as an era in their history». Il popolo americano e i suoi rappresentanti, tuttavia, nel creare il nuovo Stato, non svolgono un’attività diversa da qualsiasi scienziato o artigiano. Per creare il nuovo assetto essi si comportano come un «wise architect» che, chiamato a costruire un palazzo per un sovrano, consulta «Vitruvius, Palladio, and all other writers of reputation in the art», esamina gli antichi edifici e infine «adopt the advantages and reject the inconveniences of all»<sup>73</sup>.

È un’immagine ‘costruttivistica’ del processo politico che presiede al rapporto che Adams instaura fra passato e presente. In Europa però il ‘costruttivismo’ e il contrattualismo non avrebbero avuto molto seguito. Certo, in Francia, nel clima della rivoluzione, erano altrettanto forti lo slancio progettuale e la convinzione di poter ‘inventare’ liberamente il futuro: in quel caso però l’esigenza prioritaria di segnare una radicale frattura con il ‘dispotismo’ del passato induceva, più che a cercare

<sup>73</sup> J. ADAMS, *A Defence*, cit., vol. I, in ID., *Works*, cit., vol. IV, p. 293.

continuità con le città medievali, a sottolineare l'improponibilità di antiche ascendenze e a ripensare alla radice la collocazione delle comunità locali nel nuovo assetto rivoluzionario<sup>74</sup>. In ogni caso, l'esaurimento dell'ondata rivoluzionaria coincide con il diffondersi di stili di pensiero profondamente diversi dal contrattualismo settecentesco. Emergono orientamenti che, per un verso, fanno i conti con il lascito della rivoluzione e, per un altro verso, si misurano con problemi nuovi che (soprattutto in Italia e in Germania) ruotano intorno al tema dell'identità nazionale e dell'unificazione politica. L'orizzonte del futuro continua ad essere determinante: diviene però minoritaria la convinzione di poter compiere un balzo nel futuro con un atto di volontà, con una decisione 'contrattuale', e prendono piede paradigmi storicistici, pur diversi fra loro ma convergenti nell'indicare nel passato le radici dei processi che danno forma al presente e lo sospingono verso il futuro.

Di queste realtà seminali i comuni medievali appaiono una componente decisiva. Un notevole contributo in questa direzione proviene dalla *Histoire des Républiques italiennes du moyen âge*, pubblicata da Jean-Charles-Léonard Simonde de Sismondi fra il 1807 e il 1818. L'opera, pur analitica e diffusa nella descrizione degli eventi, lascia emergere con chiarezza le sue tesi di fondo: valorizzare il medioevo «come oggetto o anche come pretesto per la costruzione di una memoria storica»<sup>75</sup> funzionale alla formazione di una rinnovata e rafforzata identità nazionale; e indicare nella città il fulcro della civiltà medievale e il tramite di un prezioso patrimonio etico-politico.

Anche per Sismondi la *fabula* medievale parla di noi; e di questa *fabula* è protagonista la città. Certo, anche Adams (la cui influenza su Sismondi è indubbia) guardava alle antiche repubbliche, ma le assumeva come reperti, come 'rovine' che l'architetto studia (con attenzione, ma dall'esterno) per costruire un edificio preservato dai vecchi difetti. L'opera di Sismondi invece, è «un grande manifesto ideologico»<sup>76</sup> nella misura in cui è una ricostruzione storica che mira a ricomporre la molteplicità delle esperienze comunali nell'unità di una nazione 'in statu nascenti'<sup>77</sup>.

<sup>74</sup> Cfr. l'intelligente e documentata ricerca di F. PROIETTI, *Il tema del Comune nel dibattito politico francese (1807-1830)*, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 2002, p. 37 e ss.

<sup>75</sup> P. SCHIERA, *Presentazione*, in S. de SISMONDI, *Storia delle repubbliche italiane*, Torino, Bollati Boringhieri, 1996, p. LXVII.

<sup>76</sup> G. TABACCO, *Egemonie sociali e strutture del potere nel medioevo italiano*, Torino, Einaudi 1979, p. 25.

<sup>77</sup> A. G. RICCI, *Il Sismondi delle Repubbliche Italiane*, in *Sismondi e la nuova Italia*, a cura di L. Pagliai e F. Sofia, Firenze, Polistampa, 2011, p. 28. Un confronto fra Sismondi e Mazzini in F. SOFIA, *Repubbliche allo specchio: Sismondi e Mazzini*, ivi, pp. 217-36.

Collocati nell'orizzonte di una nazione alla ricerca di se stessa, i comuni medievali vengono compresi da Sismondi attraverso una rete lessicale che ci è ormai familiare: 'repubblica' e 'libertà'. La città medievale è una repubblica di cui dar conto ricorrendo al concetto di 'libertà', che si propone, al contempo, come il principio ispiratore del Comune, come la direzione di senso del processo storico di cui esso è il motore e come il messaggio etico-politico che per suo tramite giunge fino a noi.

La libertà dei comuni è innanzitutto l'obiettivo e l'effetto della lotta da essi condotta contro gli imperatori per sottrarsi al loro dominio<sup>78</sup>. È proprio nella lotta che la parabola dei comuni tocca il suo apice e addirittura si profila, nel momento della formazione della lega lombarda, la possibilità che istituzioni più stabili e durature vedano la luce. Questa possibilità però tramonta e presto compaiono le patologie – i dissidi interni e l'eccesso di conflittualità – che alla lunga avrebbero minato la libertà. Alla libertà si sostituisce la tirannide e inizia la decadenza.

In questa accezione, dunque, la libertà del Comune implica un rapporto fra il Comune e un'entità (originariamente) dominante, ma questo rapporto è di frontale contrapposizione: la libertà del Comune inizia nel momento in cui il rapporto con l'impero si spezza. La libertà è esclusiva e non ammette gradazioni e contemperamenti. La 'libertà' però non ha soltanto questa valenza 'esterna'. Essa serve a cogliere l'essenza del Comune cittadino e le caratteristiche della sua forma di governo.

Nell'VIII volume della sua *Histoire* Sismondi si sofferma conclusivamente sulla «liberté des Italiens» offrendone un quadro sfaccettato. Sono innanzitutto i frutti di questa libertà che egli esalta e fa coincidere con ciò che Romagnosi avrebbe chiamato l'«incivilimento»: la messa a frutto del terreno, la moltiplicazione dei beni, il raffinamento dei costumi, che facevano dell'Italia comunale una nazione all'avanguardia in Europa, di contro alla successiva e (e fino ad oggi perdurante) miseria<sup>79</sup>. Da questo punto di vista, Sismondi sembra essere memore non tanto di Adams e della tradizione 'repubblicana', quanto di Smith (e di Robertson), che

<sup>78</sup> E. OCCHIPINTI, *I comuni medievali nella storiografia italiana del Risorgimento*, in «Nuova Rivista Storica», XCI, 2007, 2, pp. 466-68.

<sup>79</sup> S. DE SISMONDI, *Histoire des Républiques italiennes du moyen âge*, Bruxelles, Société Typographique Belge, 1839, Tome Huitième, pp. 459-60.



avevano salutato nei Comuni italiani l'avvio di uno slancio produttivo già presago della futura 'liberty and property'<sup>80</sup>.

Sismondi sente però il bisogno di esaminare più a fondo il concetto di libertà utilizzando un topos frequentatissimo fra Sette e Ottocento (da Montesquieu a Sieyès, ai costituenti americani, a Constant): il raffronto fra la libertà degli antichi e la libertà dei moderni. Con molta finezza (che non ha niente da invidiare alle più celebri riflessioni constantiane) Sismondi osserva «qu'il y a une erreur capitale dans le langage; que ce que nous nommons liberté, n'est point ce que les Italiens nommaient ainsi» e «que la liberté des Grecs et des Romains, des Suisses ou des Allemands, aussi bien que des Italiens, n'était nullement la liberté des Anglais»<sup>81</sup>. La 'libertà dei moderni' è fatta iniziare con la 'libertà degli inglesi'. Questa libertà per Sismondi è un'acquisizione importante perché protegge dagli abusi dell'autorità e garantisce l'indisturbata pluralità delle opinioni e delle fedi. Non è però questa la libertà di cui godeva la città medievale. La libertà moderna è «purement défensive», «toute négative»<sup>82</sup>, mentre «les Italiens ne connaissant que la liberté politique»<sup>83</sup>. La libertà per loro era non già la sicurezza dei governati, ma la pienezza di potere dei governanti, «l'expression des droits politiques de la nation considérée en corps»<sup>84</sup>, sorretta da un principio fondamentale: «toute autorité exercée sur le peuple est émanée du peuple»<sup>85</sup> e come tale è revocabile dal popolo e responsabile di fronte ad esso. La libertà-sovrantà è stato il fine perseguito da tutte le repubbliche, ma le città italiane sono state, in questo senso, più libere di tutte le altre, forse anche delle città antiche: esse infatti «faisaient procéder tous les pouvoirs du peuple, et les faisaient tous se résoudre dans la souveraineté du peuple, bien plus que celles d'origine allemande»<sup>86</sup>.

La libertà dei Comuni medievali è la sovranità della repubblica cittadina: una sovranità che, da un lato, si forgia nella contrapposizione ai poteri sovrastanti e, dall'altro lato, riposa sulla 'virtù', sull'attivismo dei cittadini che fanno coincidere la loro libertà con il libero governo della comunità politica cui appartengono.

<sup>80</sup> Cfr. la puntuale analisi di M. MINERBI, *Introduzione a J.C.L. Sismondi, Recherches sur les constitutions des peuples libres: texte inédit* (1965), ora in ID., *La cultura politica nell'età dei lumi. Da Rousseau a Sismondi*, a cura di R. Minuti, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2009, pp. 3-88 (in particolare p. 78 e ss.).

<sup>81</sup> S. DE SISMONDI, *Histoire des Républiques*, cit., p. 461.

<sup>82</sup> Ivi, p. 469.

<sup>83</sup> Ivi, p. 465.

<sup>84</sup> Ivi, pp. 477-78.

<sup>85</sup> Ivi, p. 478 e ss.

<sup>86</sup> Ivi, p. 462.

Come Adams, Sismondi fa propri i principî e i valori di un modello repubblicano che si era venuto sviluppando lungo molteplici e intricati percorsi e manteneva, anche dopo le rivoluzioni di fine Settecento, un'indubbia vitalità. A differenza di Adams, però, per Sismondi i Comuni italiani non sono meri case studies, concrezioni fra le tante di un modello repubblicano sempre eguale a se stesso. Non sono 'materiali' da studiare a distanza, ma sono il punto di avvio e il motore di un processo che si è arrestato, ma può e deve riprendere vigore e giungere a compimento. La libertà-sovranità, allora, se, per un verso, è lo schema concettuale necessario e sufficiente per cogliere l'essenza del Comune medievale, per un altro verso trova il suo orizzonte di senso in un processo – la formazione dell'identità nazionale – entro il quale un lontano passato e un imminente futuro vanno incontro a un nuovo e vincolante rapporto.

Certo, il lessico impiegato da Sismondi per comprendere la civiltà comunale – 'libertà' e 'repubblica' – non è inedito e rinvia a quella letteratura settecentesca che di quei lemmi aveva già fatto ampio e circostanziato uso. Sismondi adotta un collaudato 'modello repubblicano', ma interviene creativamente su di esso in più direzioni: amplia e raffina il ventaglio semantico di 'libertà'; esplicita il collegamento fra il passato e il presente facendo della civiltà comunale la matrice di un processo ancora in corso di svolgimento; imprime una forte tensione etica alla narrazione storiografica evocando scenari di 'decadenza' e di 'rigenerazione'.

Al di là dei consensi e delle prese di distanza nei confronti dell'una o dell'altra tesi sismondiana, nel suo complesso l'opera dell'autore ginevrino lascia comunque tracce importanti nel dibattito dell'epoca; e una di queste è l'assumere i Comuni medievali come oggetto di una narrazione che mira a un'effettiva comprensione del passato, ma al contempo intende presentarlo come tappa di un processo che punta dritto al futuro. In Sismondi è ormai forte e visibile la tendenza (destinata a confermarsi nei decenni successivi) alla 'futurizzazione' dei concetti: a una visione della temporalità che opera come una sorta di cornice meta-metalinguistica entro la quale si iscrive la storiografia otto-novecentesca.

#### 6. *'Autonomia-autogoverno' e 'autonomia-indipendenza' nella prima metà dell'Ottocento*

La stretta sinergia fra passato, presente e futuro vale per l'Italia come per altre zone d'Europa. Cambiano però, a seconda della collocazione degli osservatori, le visioni del processo storico e i profili tematici evidenziati. Anche per la Francia

potremmo parlare di un 'effetto Sismondi', provocato non soltanto dalla sua *Histoire des républiques italiennes*, ma anche dalla successiva (e ancora più monumentale) *Histoire des Français*. Sismondi mette a fuoco le differenze fra le città lombarde e le coeve città francesi, ma, al contempo, ravvisa in entrambe il medesimo slancio verso la libertà, tanto da relativizzare (in ideale continuità con le osservazioni di Mably) il ruolo provvidenziale tradizionalmente attribuito a Luigi il Grosso<sup>87</sup>.

Libertà e repubblica continuano ad essere i parametri impiegati e tuttavia i due lemmi, messi alla prova in un diverso 'contesto di situazione', si prestano ad assumere valenze diverse. Quando Augustin Thierry, nella sua Lettre XIII, si sofferma sull'«affranchissement des Communes»<sup>88</sup>, indica in Sismondi una fortunata eccezione e lo contrappone ai più, che «travestissent en réforme administrative l'un des mouvements les plus énergiques de l'esprit de démocratie». È un movimento 'dal basso', assai più che una concessione 'dall'alto', il presupposto della nascita di quei comuni che anche Thierry chiama «les républiques du moyen-âge»<sup>89</sup>.

Ancora 'repubblica' e 'libertà'; ancora la convinzione di trovare nella libertà 'antica' il seme di un albero capace di crescere impetuosamente. La libertà comunale finalmente capace di sbocciare coincide però in sostanza con ciò che «aujourd'hui nous comprenons sous le mot de constitution». La libertà comunale è l'annuncio programmatico di una nuova classe, il 'terzo stato', destinato a rifondare la nazione francese e a introdurre il regime rappresentativo. Allo stesso modo, François Guizot riconosce la compiutezza politica dei comuni medievali – «en un mot, ils se gouvernent; ils sont souverains»<sup>90</sup> – ma la loro 'libertà' si traduce nel rendere possibile il moto ascensionale del 'terzo stato' e il suo trionfale esito nella Francia moderna<sup>91</sup>.

<sup>87</sup> J. C. L. S. de SISMONDI, *Histoire des Français*, Tome Cinquième, Paris, Treuttel et Würtz, 1823, cap. XII e cap. XIII.

<sup>88</sup> A. THIERRY, *Lettres sur l'histoire de France pour servir d'introduction à cette histoire*, Paris, Sautelet, 1829, p. 248 e ss.

<sup>89</sup> Ivi, pp. 248-49.

<sup>90</sup> F. GUIZOT, *Histoire générale de la civilisation en Europe depuis la chute de l'empire romain jusqu'à la Révolution française*, Bruxelles, Lacrosse, 1838, p. 148.

<sup>91</sup> «I comuni cioè avevano rilevanza storica non di per sé, in quanto comunità politiche organizzate secondo particolari regole, ma come momento iniziale del processo di emancipazione del terzo stato; questo motivo, presente fin dall'origine *in nuce* nel discorso sopra il comune, con Guizot assurgeva al ruolo di punto cardinale dell'intera teoria comunale. La concezione stessa del processo storico propria a Guizot era caratterizzata da una successione di stadi progressivi culminante nella realizzazione della massima espressione della *civilisation*, il governo rappresentativo» (F. PROIETTI, *Il tema del Comune*, cit., p. 136).

In Italia, nei primi decenni dell'Ottocento, le aspettative erano, almeno in parte, diverse<sup>92</sup> e la 'libertà' comunale, se pure poteva evocare immagini di 'movimento dal basso' e di 'costituzione rappresentativa', trovava il suo principale referente nella formazione di un'identità nazionale, di cui la dottrina della rappresentanza poteva essere, sì, una componente importante, ma non la caratterizzazione determinante<sup>93</sup>. Era innanzitutto (anche se non soltanto) l'urgenza di trovare le radici di una ancora incerta e discussa 'identità nazionale' che induceva a interrogare il passato e a cogliere in esso i semi del presente e del futuro. Nel lungo processo di formazione della nazione, i tornanti dati per decisivi erano, prima, lo scontro fra i 'barbari' e la residua civiltà romana – uno scontro insistentemente presentato come un conflitto fra 'razze' il cui esito avrebbe inciso sulla composizione stessa della 'nazione' italiana – e, poi, l'esperienza comunale<sup>94</sup>.

I due temi erano concettualmente e storicamente distinti, ma non mancavano le connessioni, che si rendevano palesi nel momento in cui veniva affrontata una delle questioni più spinose: la questione delle origini della 'rivoluzione' comunale; una questione sulla quale i difensori (a partire da Savigny) della 'continuità' (dell'ininterrotta, anche se umbratile, permanenza del municipio romano) si scontravano con i sostenitori della 'rottura' e dell'imprinting germanico delle libertà comunali (da Heinrich Leo a Karl Friedrich Eichhorn, a Karl Hegel, ad August von Bethmann-Hollweg, per limitarsi agli storici tedeschi). Pasquale Villari non mancherà di accennare, con una qualche ironia, alle scelte ideologico-politiche che influivano sullo scontro fra i «Ghibellini del secolo XIX», che «accettando le opinioni del Savigny, esaltarono i Longobardi» e «maledissero al papa che aveva impedito il loro assoluto dominio in Italia», e la scuola opposta che, con Manzoni e Troya, attribuiva ai Franchi, chiamati dal papa, il merito di aver permesso «l'uso

<sup>92</sup> Sui comuni medievali nello specchio della storiografia nell'Italia dell'Ottocento cfr. TABACCO, *Egemonie sociali*, cit., pp. 3-47; ID., *La città italiana*, cit., pp. 23-42; SCHIERA, *Presentazione*, cit., pp. IX-XCVI; M. VALLERANI, *Modelli di comune e modelli di stato nella medievistica italiana fra Otto e Novecento*, in «Scienza & Politica», 9, 1997, 17, pp. 65-86; N. D'ACUNTO, *Il mito dei comuni nella storiografia del Risorgimento*, in *Le radici del Risorgimento*, Fonte Avellana, s.e., 1997, pp. 287-308; S. SOLDANI, *Il Medioevo del Risorgimento nello specchio della nazione*, in *Arti e Storia nel Medioevo, IV, Il Medioevo al passato e al presente*, a cura di E. Castelnuovo e G. Sergi, Torino, Einaudi, 2004, pp. 149-186; M. VALLERANI, *Il comune come mito politico. Immagini e modelli tra Otto e Novecento*, ivi, pp. 187-206; G. MILANI, *I comuni italiani: secoli XI-XIV*, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 159 e ss.; E. OCCHIPINTI, *I comuni medievali*, cit., pp. 459-530.

<sup>93</sup> Cfr. *Immagini della nazione nell'Italia del Risorgimento*, a cura di A.M. Banti e R. Bizzochi, Roma, Carocci, 2002; A.M. BANTI, *L'onore della nazione: identità sessuali e violenza nel nazionalismo europeo dal 18. secolo alla grande guerra*, Torino, Einaudi, 2005.

<sup>94</sup> Cfr. le convincenti considerazioni di SOLDANI, *Il Medioevo del Risorgimento*, cit.

della legge romana» e aver contribuito «al risorgimento dei comuni»<sup>95</sup>. Quali che fossero le opinioni sulle 'origini' e sulle ascendenze 'razziali' del Comune cittadino, resta comunque ferma, nell'Italia del primo Ottocento, la convinzione che esso fosse, nella tormentata formazione della nazione, un imprescindibile passaggio.

Nel gettare un ponte fra il passato delle città comunali e il presente (e il futuro) della nazione Sismondi aveva svolto un ruolo che non può essere sottovalutato. Era stato eloquentemente argomentata l'esistenza del collegamento fra le città e la nazione: ma era ancora incerto, e aperto alle più diverse interpretazioni, il contenuto di questo collegamento, le condizioni e le modalità del passaggio dalla pluralità all'unità. Dell'unità Sismondi aveva una visione (se mi si passa il bisticcio) essenzialmente pluralistica, pretendendo che nell'unità le differenze non scomparissero, ma trovassero una loro conclusiva collocazione e legittimazione. In ogni caso, il complesso lavoro del *nation building* restava ancora incompiuto e aperto a varie soluzioni.

Alla messa a punto di una vera e propria 'dottrina' della nazione darà un importante contributo Mazzini, a partire dagli anni Trenta, e intorno a questo 'mito di fondazione' prenderà a scorrere, con crescente impeto, un magmatico flusso discorsivo<sup>96</sup>. Sostenere che il paese, al di là delle macroscopiche differenze delle sue componenti, era riconducibile alla soggiacente unità di una nazione (a una nazione che si proponeva come unificante unità di misura tanto dello 'spazio' quanto del 'tempo'), era comunque solo un aspetto (pur se centrale) del 'progetto' risorgimentale: la valenza politica (e non solo culturale) della nazione non poteva non trovare una precisa traduzione politico-istituzionale ed era il concetto di 'Stato' che doveva servire a questo scopo. Su questo fronte, tuttavia, le élites politico-culturali italiane prima del '48 erano meno agguerrite. Certo, non mancava il dibattito<sup>97</sup> sulle forme di Stato, sui meriti e i difetti dei 'classici' tipi di regime, sul meccanismo della rappresentanza, sui vantaggi e gli svantaggi dell' 'accentramento' e del 'federalismo'. Ciò che faceva difetto era la capacità di imprimere al discorso sullo Stato una valenza più generale ed astratta tanto da poterlo assumerlo (non

<sup>95</sup> P. VILLARI, *Il Comune italiano e la storia civile di Firenze*, in «Il Politecnico», 1866, fasc. III, pp. 294-95.

<sup>96</sup> Cfr. A. M. BANTI, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Torino, Einaudi, 2000; A.M. BANTI, *L'onore della nazione: identità sessuali e violenza nel nazionalismo europeo dal 18. secolo alla grande guerra*, Torino, Einaudi, 2005.

<sup>97</sup> Si pensi ad esempio alla pubblicistica occasionata dal celebre 'concorso' indetto nel 1796 intorno al problema della forma di governo preferibile per l'Italia.

diversamente da quanto avveniva con ‘nazione’) come uno strumento concettuale indispensabile per capire il passato e cogliere la direzione del processo storico.

Si muove precocemente in questa direzione Gian Domenico Romagnosi, anch’egli alieno, come Sismondi, dall’immaginare l’unità come un’autoritaria, ‘giacobina’, omogeneizzazione della pluralità degli interessi e delle esperienze e tuttavia convinto che l’esito dello sviluppo storico non possa che essere un centro politico-giuridico, un’entità capace di ricondurre a se stessa la molteplicità dei soggetti grazie a un’efficace azione di governo<sup>98</sup>. È una legge della storia la tendenza verso aggregazioni sociali di raggio e generalità crescente. I comuni medievali, quindi, hanno certamente impartito una grande lezione di libertà all’Europa intera: da essi traluce «il genio tutelare dell’Europa che stipula le condizioni del futuro incivilimento di lei»<sup>99</sup> e «un abbozzo pertanto, direm così, di una intiera civiltà noi ravvisiam nello stato delle città italiane di questa età». Il loro contributo all’incivilimento però resta «avvolto nelle nubi e nelle tempeste» perché mancò un elemento fondamentale: «mancò la concordia stabile, e la forza unita di tutte le città diretta da una forza centrale; mancò la cognizione eminente della potenza rispettiva degli Stati»<sup>100</sup>.

Assumere lo Stato come il *tèlos* immanente del processo storico e l’insostituibile sintesi della società moderna e fare quindi del lessico costruito intorno ad esso uno strumento concettuale indispensabile per decifrare la dinamica politico-giuridica in tutto l’arco del suo sviluppo: un siffatto orientamento otterrà crescenti successi nel corso dell’Ottocento e, una volta giunto a compimento, non potrà non produrre effetti di rilievo anche nella rappresentazione dell’‘essenza’ politica del Comune medievale. Nella prima metà dell’Ottocento, e segnatamente in Italia, però, il ‘programma’ statocentrico è ancora in itinere e i suoi effetti sulla comprensione del passato sono relativi e indiretti.

Quando Savigny<sup>101</sup> affronta, nella sua *Geschichte*, il tema delle città italiane, e in particolare lombarde, il suo principale *thema probandum* è la loro connessione, non interrotta dalle varie incursioni ‘barbariche’, con i municipia romani; ed è questa la tesi sulla quale si accende un vivace dibattito storiografico tanto in Italia quanto in

<sup>98</sup> Cfr. L. MANNORI, *Sismondi e Romagnosi: due costituzionalismi a confronto*, in *Sismondi e la nuova Italia*, a cura di L. Pagliai e F. Sofia, cit., pp. 195-215.

<sup>99</sup> G.D. ROMAGNOSI, *Dell’indole e dei fattori dell’incivilimento con esempio del suo risorgimento in Italia*, Milano, Presso la Società degli Editori degli Annali Universali delle Scienze e dell’Industria, 1832, p. 167.

<sup>100</sup> Ivi, p. 184.

<sup>101</sup> Sulla ‘fortuna’ di Savigny nell’Italia ottocentesca cfr. L. MOSCATI, *Da Savigny al Piemonte*, Roma, Carucci, 1984.

Germania. Quale è l'espressione che Savigny impiega per indicare il nucleo del fenomeno della cui continuità o novità discutere? Ancora una volta 'Freiheit', libertà. E la formulazione sintetica della sua tesi è appunto che la «spätere Freiheit», la libertà affermata dalle città nel XII secolo, deve essere concepita «als Fortdauer und Entwicklung eines bestehenden Zustandes»<sup>102</sup>. La libertà è il contrassegno delle città lombarde, di queste «neuen Republiken»<sup>103</sup> che costituiscono entità politiche unitarie, caratterizzate da un potere che può dirsi 'sovrano': «Die Gesamtheit der Bürgerschaft, also Adel und Plebs zusammengefaßt, heißt das Commune. Die souveräne Gewalt ist bey dieser Gesamtheit<sup>104</sup>». Organizzata su base rappresentativa, la Gesamtheit comunale è retta da autorità che devono essere considerate «als das Hauptstück der städtischen Freyheit»<sup>105</sup>.

'Repubbliche', 'libertà', 'potere sovrano': la distanza di Savigny da Muratori, pur netta nel ridimensionare la 'novità' delle costituzioni cittadine del XII secolo, è minima per quanto riguarda il lessico impiegato. Il quadro non cambia in modo significativo nemmeno con gli scritti di due storici tedeschi – August von Bethmann-Hollweg e Carl Hegel – che polemizzano con Savigny sull'origine dei Comuni medievali, ma impiegano il medesimo strumentario lessicale.

L'oggetto delle rivendicazioni comunali è la «Freiheit» della città e «Freiheit» è sinonimo di una sua «erweiterte Jurisdiktion»<sup>106</sup>. La pace di Costanza la sancisce in tutta la sua pienezza confermando, con la libera scelta dei magistrati, lo «höchstes Recht der Selbstregierung» e la «Freiheit der Städte»<sup>107</sup>. La libertà della città coincide con la sua *iurisdictio*: il vocabolario impiegato sembra ancora singolarmente vicino (pur nella diversità della prospettiva) al linguaggio delle fonti medievali. Può essere semmai interessante segnalare il ricorso all'espressione «Selbstregierung», impiegato in sostanza per tradurre la '*iurisdictio-libertas*' della città comunale.

Il 'conservatorismo' lessicale degli storici tedeschi non è comunque sorprendente. A favorirlo interviene verosimilmente la tradizione tedesca delle libere città imperiali, che suggerisce di far coincidere la libertà della città con

<sup>102</sup> F.C. von SAVIGNY, *Geschichte des Römischen Rechts im Mittelalter*, Heidelberg, Mohr, 1834<sup>2</sup>, Erster Band, p. 411.

<sup>103</sup> Ivi, p. 417.

<sup>104</sup> F.C. von SAVIGNY, *Geschichte des Römischen Rechts im Mittelalter*, Heidelberg, Mohr, 1834<sup>2</sup>, Dritter Band, p. 112.

<sup>105</sup> Ivi, p. 114.

<sup>106</sup> A. VON BETHMANN-HOLLWEG, *Ursprung der Lombardischen Städtefreiheit. Eine geschäftliche Untersuchung*, Bonn, Adolph Marcus, 1846, p. 5.

<sup>107</sup> Ivi, p. 173.

un'indisturbata gestione di se stessa. Le città sono libere in quanto si vedono riconosciuti i loro «Hoheits- und Herrschaftsrechte»<sup>108</sup> e il loro tratto distintivo è riposto, più che nella loro (formale o sostanziale) indipendenza dall'impero, nell'esercizio della loro potestà normativa: è in essa che conviene collocare «die Autonomie der Städte»<sup>109</sup>.

Compare dunque anche il lemma 'autonomia', in un quadro lessicale che sembra ancora mantenere la fluidità semantica radicata in una lunga tradizione. Autonomia e libertà continuano ad apparire strettamente associate ed entrambe possono essere impiegate per indicare due diverse condizioni di un soggetto o di un ente: una sua assoluta esenzione da controlli e interferenze esterne così come la sua capacità di governare se stesso pur nel rispetto di un qualche vincolo (più o meno esteso o ristretto, formale o sostanziale) nei confronti di un potere sovrastante.

Se dunque gli storici tedeschi sembrano insistere sulla capacità di autogoverno della città, più che sulla pienezza della sua sovranità, nella *Storia della legislazione italiana*, di Federigo Sclopis<sup>110</sup>, il cui primo volume, dedicato alle Origini, vede la luce nel 1840, il quadro sembra rovesciato. Per Sclopis l'esistenza di una «vera indipendenza od autonomia comunale» è provata da «due dimostrazioni di fatto: la guerra e le leggi». Qui infatti è riposto «il vero carattere della sovranità»; e se anche la città continua a tributare «uno sterile omaggio ad una nuda apparenza di superiorità», essa, «dacché ritiene il potere effettivo e reale», non può che essere collocata «nella serie dei sovrani»<sup>111</sup>. I comuni sono «potenze libere», che non traggono dall'esterno la loro legittimità, ma la trovano «in se stessi, nel loro ordinamento politico già rassodato, nelle loro forze vittoriose, da cui ripetevano la restituzione ottenuta dell'antica grandezza»<sup>112</sup>. È dunque la «comunale autonomia», la «indipendenza dei Comuni italiani», che trionfa con la pace di Costanza<sup>113</sup>.

Sclopis non ha dubbi nell'usare il lemma 'autonomia' come sinonimo di 'libertà-indipendenza-sovranità' e di riferire questi tratti al Comune cittadino. Una conferma dell'equazione fra autonomia e libertà-indipendenza è offerta da Sclopis quando, accogliendo l'invito rivoltogli da Guglielmo Ricci nel «Journal des Savants», prende

<sup>108</sup> C. HEGEL, *Geschichte der Städteverfassung von Italien*, Leipzig, Wiemann'sche Buchhandlung, 1847, Dritter Band, p. 232.

<sup>109</sup> Ivi, p. 221.

<sup>110</sup> Cfr. L. MOSCATI, *Federico Paolo Sclopis*, in *Il Contributo italiano*, cit., pp. 286-89; G.S. Pene Vidari, *Sclopis di Salerano, Federigo*, in *Dizionario biografico dei giuristi*, cit., vol. II, pp. 1839-42.

<sup>111</sup> F. SCLOPIS, *Storia della legislazione italiana, Volume primo, Origini*, Torino, Unione Tipografica-Editrice, 1863<sup>2</sup>, p. 142.

<sup>112</sup> Ivi, p. 148.

<sup>113</sup> Ivi, p. 152.



a considerare le differenze che intercorrono fra l'«organisation des villes républicaines» e quella delle «villes soumises à l'autorité d'un prince ou d'un feudataire»<sup>114</sup>. Per Sclopis, «la distinzione vera che separava il comune libero ed autonomo da quello suddito a un principe, consisteva nella ragione di sovranità riconosciuta nel primo, all'altro negata. Tale sovranità comprendeva tutti i diritti legali posseduti dalle repubbliche e confermati dal trattato di Costanza». Al di sotto della piena sovranità si collocava la «iurisdiction», anche «plenissima», che restava comunque appannaggio dei «comuni sottoposti allo scettro d'un principe»<sup>115</sup>. A questa 'libertà' di rango inferiore Sclopis riserva non il termine di 'autonomia', ma l'antico termine di 'iurisdiction', che egli tiene ben distinta dalla libertà-indipendenza-sovranità attribuita alle «repubbliche» secondo il «trattato di Costanza»<sup>116</sup>.

L'autonomia è libertà e la libertà tende a coincidere, per un verso, con l'indipendenza e, per un altro verso, con la pienezza dei poteri attribuibili a un ente o a un soggetto. Proprio in questi anni, porta nuova acqua al mulino della 'autonomia-libertà-indipendenza'<sup>117</sup> Vincenzo Gioberti, nelle pagine di apertura della sua opera più nota – *Del primato morale e civile degli italiani* – uscita a Bruxelles nel '43. Per dare un senso al 'primato' dell'Italia, di cui il libro vuol essere l'illustrazione, Gioberti collega la «maggioranza» alla «autonomia», «per cui un essere sovrasta ad altri esseri e non ne dipende». L'autonomia assoluta è solo di Dio, in quanto «cagione di ogni essere». L'uomo può godere soltanto di un'autonomia 'relativa', che vale soltanto in relazione a qualche aspetto della realtà e comunque indica non un rapporto di causa, ma di prevalenza: l'essere autonomo non è causa dell'essere eteronomo, ma occupa soltanto una posizione di imperio e di superiorità su di esso, come l'uomo sull'animale, lo spirito sul corpo, il «sovrano» sulla «città». Autonomia significa quindi pienezza di libertà e di sovranità: «applicando queste avvertenze al nostro soggetto, quella nazione si dee dire autonoma per eccellenza, che ha ragione di causa verso gli altri popoli per ciò che riguarda i fondamenti e le parti più capitali della loro cultura». E dato che l'Italia «diede a tutte le nazioni culte

<sup>114</sup> Giuliano RICCI, *Collections historiques qui se publient à Turin*, in «Journal des savants», V, 1839, p. 394.

<sup>115</sup> SCLOPIS, *Storia della legislazione italiana*, cit., p. 157.

<sup>116</sup> *Ibidem*.

<sup>117</sup> Cfr. MANNORI, *Autonomia*, cit.

dell'età moderna i germi del loro incivilimento», essa è «la nazione autonoma ed autorevole per eccellenza»<sup>118</sup>.

L'autonomia come indipendenza e sovrana libertà: non è forse casuale che nell'Italia degli anni Quaranta si senta l'urgenza di individuare un lemma efficace nel connotare un ente come dominante, governante, indipendente; e un lemma non inedito, ma certo non usuale come 'autonomia', può servire allo scopo. Non è peraltro solo 'autonomia' il grecismo cui si ricorre, negli stessi anni, per rispondere alla medesima istanza espressiva e comunicativa. Nella *Filosofia del diritto* di Antonio Rosmini (pubblicata fra il 1841 e il 1843) l'esigenza di dare un nome alla fonte originaria dell'ordine politico induce l'autore a introdurre il termine di «autocrazia».

Nemmeno 'autocrazia' è un termine inedito (Muratori vi ricorre, come sappiamo), ma non occupa certo un posto di primo piano nel lessico politico-giuridico. Secondo Marco Aurelio Marchi, autore di un *Dizionario* che registra tanto i lemmi 'autonomia' (e 'autonomo') quanto il termine 'autocrazia', sarebbe quest'ultimo, più che 'autonomia', l'espressione più pertinente. 'Autocrazia', infatti, secondo Marchi tradizionalmente impiegato per indicare il moto spontaneo degli organismi, può essere adottato anche per significare la piena e assoluta «sovranità»<sup>119</sup>, mentre il termine 'autonomo' evoca il tedesco «Freie Stadt» e indica, sì, un paese «che si regge colle proprie leggi», ma sulla base di una «facoltà dai conquistatori [...] concessa ai popoli vinti»<sup>120</sup>. Marchi sembra raccogliere l'eco delle dispute settecentesche dei Guasco e dei Maffei e forse anche per questo l'impiego giobertiano di 'autonomia' (l'enfaticizzazione di autonomia come 'libertà-indipendenza') appare, all'autore di un *Vocabolario*<sup>121</sup> degli anni cinquanta, una (pur apprezzabile) novità, tanto da collocarla in una sezione del *Vocabolario* intitolata *Saggio di voci nuove o svecchiate* tratte dal *Primato* di V. Gioberti<sup>122</sup>. Continua a registrare invece la tradizionale ambivalenza semantica di 'autonomia' il ben più celebre (e più tardo) *Dizionario* di Niccolò Tommaseo, che, prima, la definisce come la «facoltà di governarsi con leggi proprie» ricordando «la condizione privilegiata

<sup>118</sup> V. GIOBERTI, *Del primato morale e civile degli italiani*, Bruxelles, Meline, Cans, 1843, Tomo I, pp. 13-18.

<sup>119</sup> M.A. MARCHI, *Dizionario tecnico-etimologico-filologico*, Milano, Pirola, 1828, tomo I, p. 116.

<sup>120</sup> Ivi, p. 117.

<sup>121</sup> F. UGOLINI, *Vocabolario di parole e modi errati che sono comunemente in uso*, Firenze, Barbera, 1855.

<sup>122</sup> «L'origine greca non la rende strana per noi, ed anche il suono del vocabolo è bello» (ivi, p. 254).

delle città greche suddite a Roma», poi si riferisce all'odierna 'autonomia amministrativa' e infine ne registra un significato ulteriore che la rende sinonima della «più comune Indipendenza, che meglio alla buona direbbesi Libertà, quando è vera autonomia»<sup>123</sup>.

La scelta rosminiana sembra voler evitare il carattere polisemico di 'autonomia' attribuendo al lemma 'autocrazia' (opportunamente ri-definito) una minore equivocità. Per Rosmini, l'autocrazia è un diritto proprio delle «società libere, che da sé si formano» «perocché ad esse appartiene quel poter primo e radicale che viene supposto da ogni società»<sup>124</sup>. «L'autocrazia è il potere radicale, la base di tutti i poteri sociali, il loro fonte, la ragione della loro legittimità», «è il potere governativo radicale della società»<sup>125</sup>. Non è semplicemente azione, prassi, attività di governo, perché qualsiasi attività governante «suppone un'autocrazia, un potere per sé, un diritto primitivo di governare»<sup>126</sup>.

Così intese, tanto autonomia quanto autocrazia si presentano come specificazioni ed esplicitazioni di quella libertà-indipendenza che Sclopis attribuiva alle repubbliche cittadine, muovendosi lungo una direttrice che, nel '38, in uno scritto dedicato alle città italiane, Cesare Balbo dichiarava inaugurata da Sigonio e «portata all'orlo della perfezione dall'immortale Muratori»<sup>127</sup>. Anche per lo storico torinese le città comunali «erano diventate repubbliche vere e, se non di nome, che nol furono mai, almen di fatto indipendenti [...]»<sup>128</sup>; e l'indipendenza appunto era l'obiettivo, raggiunto, di una lotta che Balbo presenta come una vera rivoluzione: la «gran rivoluzione comunale italiana»; una rivoluzione da cui esce, con «la fusione compiuta delle schiatte più o meno antiche», la «quasi perfetta nazionalità italiana qual l'abbiamo»; una rivoluzione portata avanti dalla città, dal momento che «la città era stata sempre ab antico [...] la vera unità politica della nazione»<sup>129</sup>.

<sup>123</sup> N. TOMMASEO, *Dizionario della lingua italiana*, Torino, L'Unione Tipografico-Editrice, 1865, vol. Primo, Parte Prima, pp. 762-63.

<sup>124</sup> A. ROSMINI-SERBATI, *Filosofia del diritto*, Napoli, Pedone Lauriel-Rossi-Romano, 1856, volume II, § 312, p. 62.

<sup>125</sup> Ivi, § 2202, p. 522.

<sup>126</sup> Ivi, § 2409, p. 574.

<sup>127</sup> C. BALBO, *Appunti per la storia delle città italiane fino all'istituzione de' comuni e de' consoli*, in *Opuscoli per servire alla storia delle città e dei comuni d'Italia*, Fascicolo II, Torino, Pic, 1838, p. 2.

<sup>128</sup> Ivi, p. 88.

<sup>129</sup> C. BALBO, *Della fusione delle schiatte in Italia. Lettere agli estensori della Gazzetta d'Augusta* (1844), in Id., *Lettere di politica e letteratura*, Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1859, pp. 303-304.

La fusione delle razze, la rivoluzione comunale, la città come filo conduttore della storia d'Italia (come avrebbe scritto, negli anni cinquanta, Carlo Cattaneo<sup>130</sup>), l'indipendenza delle repubbliche medievali: motivi noti e diffusi e tuttavia intonati con diverse inflessioni. A Balbo la rivoluzione comunale finirà per apparire come un annuncio, ma non come un modello; l'annuncio di una libertà che si identifica con l'indipendenza di un corpo politico, ma non autorizza inopportune nostalgie nei confronti di ordinamenti tramontati per sempre: «repubblichette – come egli scrive in un'opera del '44 – molto belle e buone a' lor tempi», come già le repubbliche greche, ma fragili, effimere, incompatibili con «le civiltà progredite»<sup>131</sup>. E lo stesso termine di 'repubblica' dovrà essere usato con prudenza nei loro confronti perché (con buona pace di Sismondi; e con l'unica eccezione di Venezia) i Comuni medievali sono sempre stati costretti a fare i conti con un potere sovrastante, «in diritto sempre; in fatto, tutte le volte che un imperatore poté far valere il diritto»<sup>132</sup>. In una parola, alla 'rivoluzione comunale' mancarono «due parole»: «le due idee d'indipendenza e d'Italia»<sup>133</sup>. La storia ha dimostrato «la loro incapacità ed all'indipendenza ed alla libertà stessa»; e proprio per questo occorre evitare la trappola di quella «preoccupazione repubblicana» che indusse molti a «travisare la storia d'Italia» trascurando «la storia di que' grandi principati italiani, che [...] durarono d'allora in poi, e durano»<sup>134</sup>.

Quanto più avanti si procede lungo la strada del *nation building*, tanto più perentoria diviene l'equazione fra libertà, autonomia e indipendenza. Fra le mille e mille testimonianze offerte dal discorso pubblico risorgimentale, valga il riferimento al dibattito suscitato da uno scritto di Luigi Taparelli d'Azeglio, estratto dal suo *opus magnum* (il *Saggio teoretico di dritto naturale*) e pubblicato nel 1846. Da Massimo D'Azeglio a Cesare Balbo, a Vincenzo Gioberti, le reazioni allo scritto di Luigi Taparelli furono vivaci<sup>135</sup>. La materia del contendere non era la nazione come tale,

<sup>130</sup> C. CATTANEO, *La città considerata come principio ideale delle istorie italiane*, in *Opere di Giandomenico Romagnosi, Carlo Cattaneo, Giuseppe Ferrari*, a cura di E. Sestan, Napoli, Ricciardi, 1957, pp. 997-1040.

<sup>131</sup> C. BALBO, *Delle speranze d'Italia*, Capolago, Tipografia Elvetica, 1844<sup>2</sup>, p. 30.

<sup>132</sup> Ivi, p. 68.

<sup>133</sup> C. BALBO, *Sommario della storia d'Italia* (1847), in ID., *Storia d'Italia e altri scritti editi e inediti*, a cura di M. Fubini Leuzzi, Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1984, p. 503.

<sup>134</sup> Ivi, p. 557. Cfr. M. MORETTI, *Note di storiografia sismondiana*, in *Sismondi e la civiltà toscana*, a cura di F. Sofia, Firenze, Olschki, 2001, pp. 231-65; OCCHIPINTI, *I comuni medievali*, cit., pp. 469-87.

<sup>135</sup> Cfr. E. DI CARLO, *Il soggiorno in Sicilia del P. Taparelli d'Azeglio negli anni dal 1833 al 1850*, in *Miscellanea Taparelli: raccolta di studi in onore di Luigi Taparelli d'Azeglio nel primo centenario della morte*, Roma, Libreria editrice dell'Università Gregoriana, 1964, p.

sulla cui importanza ed elementi costitutivi (etnici, culturali, geografici) non mancavano ampie convergenze. Il *punctum dolens* riguardava il fondamento e il carattere della sua 'autonomia'. Per Luigi Taparelli, l'autonomia di una nazione era un diritto solo a patto che essa non confliggesse con le superiori istanze del diritto e della giustizia. Che una nazione fosse soggetta mantenendo i suoi tratti caratteristici, la sua identità, era possibile e plausibile, là dove la sua condizione subalterna fosse consolidata nel tempo e riconosciuta «dalle transazioni internazionali» e, in ogni caso, la nazione dominante fosse rispettosa degli usi e delle istituzioni della nazione dominata<sup>136</sup>. Per Gioberti, che dedica un apposito capitolo del suo *Gesuita moderno* alla polemica con Taparelli<sup>137</sup>, non si dà invece 'nazione' senza 'autonomia' e non si dà 'autonomia' senza «l'indipendenza delle istituzioni da ogni principio estrinseco alla vita di essi popoli»<sup>138</sup>. Gioberti non esclude che «nazioni fanciulle» possano essere dominate come i «pargoli» sono guidati dagli adulti e gli «imbecilli» dai «savi», data la «maggioranza infinita della civiltà sulla barbarie». Quando però un popolo è 'civile', l'autonomia-indipendenza ne indica la caratteristica essenziale, esprime la sua «potenza» e costituisce il suo primario diritto-dovere<sup>139</sup>.

Le considerazioni giobertiane sono emblematiche di una visione della nazione che troverà la sua più celebre espressione nella prolusione torinese tenuta a Torino, nel 1851, da Pasquale Stanislao Mancini. Ed echi del dibattito (molto noto anche nell'ambiente torinese) fra Gioberti e Taparelli sono rintracciabili nel testo manciniano, che racchiude in un termine (peraltro di ascendenza taparelliana) – «etnarchia» – la libera costituzione della nazione e «la sua indipendente autonomia verso le nazioni straniere»<sup>140</sup>.

Si ricorre dunque a uno strumentario lessicale dove figura, con crescente visibilità, il lemma 'autonomia', a partire da un orizzonte storico-ermeneutico dominato dalla convinzione che la nazione sia l'esito più alto del processo storico.

139; F. TRANIELLO, *La polemica Gioberti-Taparelli sull'idea di nazione*, in ID., *Da Gioberti a Moro. Percorsi di una cultura politica*, Milano, Franco Angeli, 1990, pp. 43-62.

<sup>136</sup> L. TAPARELLI D'AZEGLIO, *Della nazionalità* (1847), Firenze, Pietro Ducci, 1849<sup>2</sup>, p. 55.

<sup>137</sup> V. GIOBERTI, *Il gesuita moderno*, Losanna, Bonamici e Compagni, 1847, Tomo settimo, XXX, *Della nazionalità in proposito di un'operetta del P. Luigi Taparelli d'Azeglio*, pp. 405-437.

<sup>138</sup> Ivi, p. 406.

<sup>139</sup> Ivi, pp. 411-412.

<sup>140</sup> P.S. MANCINI, *Della nazionalità come fondamento del diritto delle genti. Prelezione al Corso di Diritto internazionale e marittimo...*, Torino, Botta, 1851, p. 43. Cfr. L. NUZZO, *Pasquale Stanislao Mancini*, in *Il contributo italiano*, cit., pp. 307-310; L. NUZZO, *Origini di una scienza. Diritto internazionale e colonialismo nel XIX secolo*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2012; C. STORTI, *Mancini, Pasquale Stanislao*, in *Dizionario biografico dei giuristi*, cit., vol. II, pp. 1244-1248.

Sono però diversi gli effetti che il pre-giudizio nazional-statuale produce nella rappresentazione del comune medievale e nell'impiego del lemma 'autonomia'. È possibile mantenere ferma l'equazione fra 'autonomia', 'libertà', 'indipendenza', riferirla alle città lombarde, valorizzarne la dimensione 'repubblicana' e vedere in esse l'anticipazione di una libertà cui la successiva 'decadenza' imporrà una battuta d'arresto. È anche possibile però spostare l'accento sull'esito finale del processo storico per esaltare l'autonomia-indipendenza di una nazione che si fa Stato e vedere quindi nei Comuni medievali, al contempo, un'eroica rivoluzione, ma anche un'innegabile incompiutezza.

Se realtà incompiuta, se momento di un processo comprensibile a partire dal suo esito nazional-statuale, il Comune medievale dovrà essere rappresentato facendo ricorso a un lessico che in qualche modo riesca a dar conto del rapporto fra la 'parte' e il 'tutto'. Questa prospettiva, destinata a notevoli fortune, può contare già negli anni quaranta su qualche anticipazione<sup>141</sup>.

Per Luigi Cibrario, fedele seguace di Cesare Balbo e devoto della monarchia sabauda, il «governo municipale» deve, sì, essere presentato come la culla dei «principii di libertà e di nazionalità», a patto però di precisare che esso era caratterizzato non da una «perfetta libertà nel senso moderno», che significa «assoluta indipendenza», bensì dalla «autonomia»<sup>142</sup>: da quella capacità di vivere secondo leggi e magistrature proprie, «che gli antichi comprendevano sotto al nome d'autonomia»<sup>143</sup>. In realtà, gli antichi invocati da Cibrario usavano il lemma 'autonomia-libertà' come una fisarmonica che poteva estendersi o contrarsi a seconda della necessità, passando dal minimo di una parziale autogestione al massimo di un'indipendente sovranità. Cibrario al contrario sente ormai il bisogno di interrompere il carattere polisemico di 'libertà-autonomia' distinguendo nettamente fra 'autonomia-autogoverno' e 'autonomia-indipendenza' e indicando

<sup>141</sup> Cfr. MANNORI, *Autonomia*, cit., che richiama l'attenzione anche su Francesco Forti. Per Forti le città antiche, pur «fatte partecipi della cittadinanza romana», «conservavano l'autonomia, vale a dire il diritto d'usare le proprie leggi, i propri magistrati e l'uso delle proprie religioni» (F. FORTI, *Libri due delle Istituzioni civili accomodate all'uso del Foro*, Volume primo, Firenze, Vieusseux, 1840, p. 74). Per le città italiane dopo la pace di Costanza «l'autonomia» «andò di pari passo coll'assunzione delle forme di libero governo» (ivi, p. 300). Una convincente ricostruzione del pensiero di Forti è offerta da L. MANNORI, *Introduzione*, in *Tra due patrie. Un'antologia degli scritti di Francesco Forti (1806-1838)*, a cura di L. Mannori, Firenze, Le Monnier, 2003, pp. 1-53. Sul rapporto fra Forti e Sismondi cfr. A. CHIAVISTELLI, *Tra Sismondi e Forti: modelli e proposte per la nuova Italia*, in *Sismondi e la nuova Italia*, a cura di L. Pagliai e F. Sofia, cit., pp. 237-57.

<sup>142</sup> L. CIBRARIO, *Storia della monarchia di Savoia*, vol. I, Torino, Alessandro Fontana, 1840, p. 158.

<sup>143</sup> Ivi, p. 155.

nella prima, e non nella seconda, il termine correttamente riferibile ai comuni medievali.

Sono diverse le finalità e l'ispirazione dell'opera che il livornese Giuliano Ricci dedica al municipio<sup>144</sup>, proponendosi l'ambizioso scopo di individuare le «unità elementari» della storia italiana e individuando proprio nel municipio ciò «che fu perpetuamente base e forma della Nazionalità d'Italia e dei suoi vari corpi politici»<sup>145</sup>. Substrato costante della storia d'Italia, i municipi tuttavia non sono storicamente comprensibili se non si coglie in essi «fino dall'alba della rigenerata civiltà la loro irresistibil tendenza a convenire nel gran Corpo politico»<sup>146</sup>. È dunque a partire dallo spontaneo movimento dell'unità elementare verso una totalità capace di inglobarla e al contempo valorizzarla che occorre ripensare il concetto di autonomia. È vero che 'autonomia' può significare sovranità-indipendenza come libertà-autogoverno, può riferirsi alla 'parte' come al 'tutto'. È però urgente distinguere fra la parte e il tutto, fra «l'Autonomia locale [...] al di sotto dello Stato»<sup>147</sup>, «l'autonomia locale delle unità elementari»<sup>148</sup>, e la sovranità.

Per guardare alla parte dal punto di vista della totalità conviene disporre di un lessico capace di esprimere con precisione le differenze e le relazioni che intercorrono fra la prima e la seconda.

#### 7. 'Autonomia-autogoverno' e 'autonomia-indipendenza' fra Otto e Novecento

In Italia, che esista un forte collegamento fra le città medievali e la nuova entità politica generata dal 'risorgimento' della nazione è una sempre più diffusa convinzione, che Pasquale Villari riassume affermando che «la storia della libertà italiana, dal medio evo sino alla nuova invasione straniera, cominciata con Carlo VIII nel 1494, si riduce principalmente alla Storia dei Comuni»<sup>149</sup>. Un'analogha convinzione è diffusa in Germania, impegnata in un processo di state-building in qualche misura parallelo al processo in atto in Italia, pur con tutte le rilevanti diversità (culturali e socio-politiche) che dividono i due paesi e le loro storie.

<sup>144</sup> G. RICCI, *Del municipio considerato come unità elementare della città e della nazione italiana. Saggio*, Livorno, Meucci, 1847.

<sup>145</sup> Ivi, pp. 27-28.

<sup>146</sup> Ivi, p. 95.

<sup>147</sup> Ivi, p. 345.

<sup>148</sup> Ivi, p. 400.

<sup>149</sup> VILLARI, *Il Comune italiano*, cit., p. 283. La tesi è ribadita anche in P. VILLARI, *L'Italia, la civiltà latina e la civiltà germanica* (Firenze, Le Monnier 1862), in ID., *Saggi di storia, di critica e di politica*, Firenze, Tipografia Cavour, 1868, p. 48.

Anche la cultura giuridica tedesca fa i conti con il proprio passato, prende in considerazione le città che di quel passato erano state una componente importante e si interroga sul rapporto che le collega con la nuova (progettata e poi realizzata) entità statual-nazionale. Rispetto alla situazione italiana, intervengono due differenze fondamentali, che incidono sugli strumenti lessicali utilizzati. In primo luogo, la cultura tedesca può avvalersi di una lunga e approfondita riflessione sullo Stato, che non ha riscontri nella cultura italiana. Nella costruzione di una nuova identità collettiva, Stato e nazione rispondono congiuntamente alla medesima esigenza mitopoietica: lo Stato è l'espressione visibile della nazione, la concrezione giuridica, storicamente necessaria, del Volk. In secondo luogo, è diverso il rapporto che si è venuto costituendo, in un lunghissimo arco di tempo, fra le città e l'impero: un rapporto dove anche le città che avevano raggiunto un pieno autogoverno – le 'città libere' – avevano trovato nell'impero più un fondamento di legittimità che un ostacolo.

È su questo sfondo che la cultura giuridica tedesca (dal primo Ottocento a fine secolo) impiega il lemma 'autonomia', all'interno di una riflessione che si svolge lungo l'asse del rapporto fra il tutto e le parti. Nel primo volume del suo *Cursus der Institutionen*, uscito nel 1841, Georg Friedrich Puchta presenta lo Stato come una totalità composta di varie componenti e fra queste figurano «die Stadt- und Dorfgemeinden»: «Corporationen», che costituiscono «einen Staat im kleinen». Sembrerebbe di sentire una lontana eco del settecentesco 'piccolo Stato', se non intervenisse la considerazione che il 'piccolo Stato' ha un rapporto, storicamente e strutturalmente necessario, con il grande Stato. Per Puchta, nel passato è prevalso il rischio di uno scollamento della parte dal tutto; oggi si presenta il pericolo opposto. Il processo storico nel suo complesso è comunque riconducibile a una dialettica dove, pur nella varietà dei momenti, è determinante il collegamento fra il piccolo e il grande, fra il basso e l'alto<sup>150</sup>.

È in questa dialettica che Puchta colloca il lemma «Autonomie»: se guardiamo allo Stato in grande, troviamo la «Gesetzgebung», la legislazione; se consideriamo una comunità, anche in essa vediamo svolgersi un'attività normativa (analoga alla legislazione, ma racchiusa nel breve cerchio del 'piccolo Stato') che chiamiamo «Autonomie»<sup>151</sup>. L'autonomia designa dunque il potere normativo di un ente che, se

<sup>150</sup> G.F. PUCHTA, *Cursus der Institutionen*, Leipzig, Breitkopf und Härtel, 1853<sup>4</sup>, vol. I, p. 34.

<sup>151</sup> *Ibidem*.



pure si organizza secondo regole proprie, è comunque membro di un'entità che lo ricomprende.

Pochi anni più tardi, Paul Achatius Pfizer, nella voce *Autonomie* (pubblicata nello *Staats-Lexikon* diretto da Carl von Rotteck e Carl Welcker), muove da un'affermazione che ci è ormai familiare: «sind Autonomie und Freiheit gleichbedeutend». L'autonomia è il sinonimo di una libertà intesa come «Selbstbestimmung», come l'autodeterminazione di chi vive secondo regole proprie, privo di vincoli nei confronti di leggi emanate da un potere sovrastante. Al contempo, però, Pfizer fa presente che ormai è più usuale designare l'autonomia-indipendenza di un ente con il termine di «Souveraineté» e impiegare «Autonomie» per indicare una più limitata sfera di competenze: quella «bedingte Selbstständigkeit und Selbstgesetzgebung» riservata ad elementi ricompresi entro la totalità statale<sup>152</sup>.

Nell'anno successivo, nel 1846, esce il *System* di Georg Beseler, che si preoccupa di offrire una più precisa tavola semantica di «Autonomie», tracciandone la storia. Se in origine, presso i greci, «Autonomie» indicava semplicemente la «Selbständigkeit eines Staates», in epoche successive il significato è mutato. Per comprendere la direzione e le modalità del cambiamento occorre partire dalle convenzioni lessicali degli antichi giuristi, che parlavano di «ius statuendi scilicet statuta condendi» e riconducevano un siffatto diritto o facoltà «auf das imperium merum et mixtum und die jurisdiction». Gradualmente però le varie comunità vengono a gravitare nell'orbita di entità di raggio più vasto, dotate di un vero «Staatsgewalt», e si rende allora necessario distinguere fra il potere della comunità e la sovrastante autorità; ed è «Autonomie» appunto a prestarsi a questo scopo<sup>153</sup>.

Sono ormai fissati i parametri che la riflessione successiva terrà costantemente presenti: da un lato, l'«autonomia» come sinonimo di indipendenza e autodeterminazione e, dall'altro lato, l'«autonomia» come termine tecnico che rivela tutta la sua utilità quando si voglia descrivere la formazione dello Stato e il rapporto che al suo interno viene a crearsi fra le comunità originarie e l'autorità statale.

A questi estremi si tiene sostanzialmente fedele anche Carl Friedrich Gerber, che però al contempo si preoccupa di delimitare lo spazio giuridico riservato alle comunità e ridimensionare di conseguenza il concetto stesso di autonomia. Nella prospettiva del suo rigoroso formalismo, Gerber dichiara di non interessarsi

<sup>152</sup> P.A. PFIZER, *Autonomie*, in C. VON ROTTECK, C. WELCKER (hrsg.), *Das Staats-Lexikon. Encyklopädie der sämtlichen Staatswissenschaften*, Altona, Johann Friedrich Hammerich, 1846, Zweiter Band, pp. 11-12.

<sup>153</sup> G. BESELER, *System des gemeinen deutschen Privatrechts*, Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung, 1847, Erster Band, pp. 94-95.

dell'autonomia come libertà piena e incondizionata e si interroga sulla possibilità di considerarla come una peculiare fonte di diritto. La sua conclusione è però negativa: «es gibt heutzutage keine Autonomie in der Bedeutung einer Rechtserzeugung»<sup>154</sup>. Tanto gli antichi privilegi cetuali (i poteri riservati all'alta nobiltà, su cui Gerber si sofferma) quanto i poteri normativi delle comunità cittadine (e a maggior ragione delle associazioni private) devono fare i conti con la sovranità dello Stato: «die ehemalige gesetzgebend Gewalt der Gemeinden ist längst in dem ausschließlichen Hoheitsrechte des Staats untergegangen»<sup>155</sup>. Certo, prima della formazione dello Stato le comunità cittadine erano contraddistinte da una precisa identità politica, da «ein politisches Gemeinwesen», ma, una volta che la città è divenuta parte della «Staatsverfassung», le sue caratteristiche sono profondamente mutate. L'autonomia, riferita alle comunità cittadine, non può più dunque essere definita come una «rechtserzeugende Gewalt», ma come una più modesta e delimitata sfera di libertà: la «Freiheit der Selbstverwaltung»<sup>156</sup>; una libertà che si identifica con lo «Spielraum» che il sovrano decide di riservare alle comunità. Identificata con la «Selbstverwaltung», il termine 'autonomia', per Gerber, potrebbe essere tranquillamente espunto dal linguaggio tecnico dei giuristi<sup>157</sup>.

Per cogliere le caratteristiche della parte rispetto al tutto (della comunità locale rispetto allo Stato) il termine 'autonomia' non è, secondo Gerber, il più efficace perché è compromesso, per un verso, da contaminazioni a-tecniche, e, per un altro verso, dal ricordo di una (ormai esaurita) dimensione 'politica' dei soggetti 'periferici'; e in ogni caso esso deve essere risolto nel termine 'Selbstverwaltung'.

Entra in gioco un lemma che occupa una posizione centrale nel dibattito politico e giuridico otto-novecentesco: in Germania, almeno a partire dagli scritti e dagli interventi riformatori di Friederich Karl vom Stein, e in Gran Bretagna, la cui cultura non mancò di influenzare il Freiherr prussiano. Pur costretto a rimanere ai margini di un tema così complesso, trovo comunque opportuno registrare almeno una testimonianza, interessante per più motivi; perché mette a fuoco il nesso fra autonomia e auto-governo e perché proviene da un personaggio che si forma in Germania, ma (costretto all'espatrio per la sua militanza politica liberale) trascorre

<sup>154</sup> C.F. VON GERBER, *System des Deutschen Privatrechts* (1848), Jena, Friedrich Mauke, 1860<sup>7</sup>, p. 66.

<sup>155</sup> Ivi, p. 68.

<sup>156</sup> C.F. VON GERBER, *Über den Begriff der Autonomie*, in «Archiv für civilistische Praxis», XXXVII, 1854, 1, p. 58.

<sup>157</sup> Ivi, p. 62.

la sua vita prima in Inghilterra e poi negli Stati Uniti d'America: Franz (Francis) Lieber.

Lieber (molto noto nell'ambito degli studi internazionalistici per il famoso *Lieber Code*) dedica un intero libro – *On Civil Liberty and Self-Government*, pubblicato nel 1853 – al concetto di *self-government* e mette a fuoco il rapporto fra questa espressione e i lemmi 'libertà' e 'autonomia'. Secondo Lieber, 'autonomy' e 'self-government' vengono a formare uno spazio semantico unitario. Entrambi i termini hanno un'originaria valenza etica e hanno a che fare con la capacità di un soggetto di governare se stesso senza interferenze esterne<sup>158</sup>. Per dimostrare l'originaria dimensione etica di 'self-government', Lieber rinvia a Richard Price. Per l'esponente del radicalismo inglese di fine Settecento «self-government» è sinonimo di «self-direction» e indica quello stato di libertà morale opposto alla condotta di chi, dominato dalle passioni, cade appunto in uno stato di schiavitù<sup>159</sup>. Price stesso tuttavia (nonostante i dubbi di Lieber in proposito) non esita a impiegare il termine 'self-governed' per indicare la caratteristica di uno Stato fondato sulla libera partecipazione dei cittadini<sup>160</sup>. Ha ragione quindi Lieber nel sostenere che ormai nel tardo Settecento inglese (e diffusamente nel lessico dei '*founding fathers*' in America e in particolare in Jefferson) 'libertà', 'indipendenza' e 'self-government' si implicano a vicenda e coincidono con il significato originario, greco, di autonomia. «Autonomy is literally translated self-government» e significa «independence upon other states, a non-colonial, non provincial state of things». Al contempo però – aggiunge Lieber – dobbiamo prendere atto di un più recente slittamento semantico che ha attribuito a 'self-government' «chiefly or exclusively, a domestic meaning, facing the relations in which the individual and home institutions stand to the state which comprehends them»<sup>161</sup>. Impiegato per sottolineare la libertà dell'individuo di fronte al governo, 'self-government' viene ulteriormente connotato come «local and institutional self-government» e riferito a una comunità impegnata a gestire i propri affari<sup>162</sup>.

L'autonomia come «local self-government» di un'entità che si muove all'interno di una totalità: è in questa prospettiva che Rudolf von Gneist presenta il self-

<sup>158</sup> F. LIEBER, *On Civil Liberty and Self-Government*, London, Bentley, 1853, p. 205, nota 1.

<sup>159</sup> R. PRICE, *Observations on the Nature of Civil Liberty, the Principles of Government, and the Justice and Policy of the War with America* (1776), Dublin, Exshaw et. al., 1776, p. 5.

<sup>160</sup> Ivi, p. 14.

<sup>161</sup> F. LIEBER, *On Civil Liberty*, cit., p. 23.

<sup>162</sup> Ivi, pp. 205-206.

government inglese<sup>163</sup>; come «ein Auftrag der Staatsfunktionen an die Commune»<sup>164</sup>, una ripartizione dei compiti all'interno della totalità nazionale-statale che si mostri capace di combinare armoniosamente le esigenze della centralizzazione e del decentramento<sup>165</sup>.

L'autonomia è ora parte essenziale di un rapporto che ha, a un estremo, la comunità locale e, all'altro estremo, lo Stato. Essa può essere anche definita come «eine gesetzgebende Gewalt», come il potere normativo di un ente – così Paul Laband nel suo *Staatsrecht* del 1876 – a patto però di concepire quel potere «im Gegensatz zur Souveränität»<sup>166</sup>. L'autonomia, per un verso, rinvia al potere normativo di un ente particolare, mentre, per un altro verso, presuppone la presenza di un'entità sovrastante e sovrana.

Certo, Laband è una delle voci più rigidamente 'statualistiche' della giuspubblicistica tedesca del secondo Ottocento. Se muta la prospettiva di fondo e cambia in profondità la visione dello Stato (e dello stesso sapere giuridico), come avviene con Otto von Gierke, gli accenti non possono non essere diversi; e tuttavia nemmeno le convergenze sono trascurabili.

Nel volume, pubblicato nel 1868, che dà inizio alla sua monumentale, ricchissima analisi della *deutsche Genossenschaft*<sup>167</sup>, Gierke svolge coerentemente il filo della storia che egli intende ricostruire: una storia che, a suo avviso, procede dalla frammentazione verso l'unità all'insegna di una progressiva «Selbstbefreiung des deutschen Volk», sospinta dalle profonde forze creatrici della nazione e destinata a compiersi nel nostro secolo<sup>168</sup>.

Sono le più diverse comunità a formare, in un percorso secolare, il vero tessuto connettivo della società e fra esse svolge un ruolo protagonista la città. Anche Gierke avrebbe potuto sottoscrivere, in termini generali, l'icastica frase di Villari: la libertà e il mondo moderno affondano le radici nelle città medievali. In esse emergono comportamenti e valori destinati a caratterizzare il futuro Stato: nasce in

<sup>163</sup> Sulla ricezione in Germania di 'selfgovernment' cfr. H.-Ch. KRAUS, 'Selfgovernment' – Die englische lokale Selbstverwaltung im 18. Und 19. Jahrhundert und ihre deutsche Rezeption, in *Selbstverwaltung in der Geschichte Europas in Mittelalter und Neuzeit*, Hrsg. H. Neuhaus, Berlin, Duncker & Humblot, 2010, pp. 213-46.

<sup>164</sup> R. GNEIST, *Geschichte und heutige Gestalt der englischen Communalverfassung, oder des Selfgovernment* (1859), Berlin, Springer, 1863<sup>2</sup>, p. 1211.

<sup>165</sup> Ivi, pp. 1214-15.

<sup>166</sup> P. LABAND, *Das Staatsrecht des Deutschen Reiches*, Tübingen, Laupp'schen Buchhandlung, 1876, Bd. 1, p. 108.

<sup>167</sup> O. GIERKE, *Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1868.

<sup>168</sup> Ivi, p. 297.

quel contesto la «Selbstverwaltung», viene sottolineata la necessaria corrispondenza (decisiva, secondo Gierke, anche per il nostro presente) fra diritti e doveri; si forma l'idea di un potere e di un governo unitari, di una legge vincolante per tutti, in una parola, l'idea «eines Staates überhaupt»<sup>169</sup>.

Le città medievali hanno lottato per la libertà, seguendo però strade diverse. Le città tutte si sono impegnate per affermare la pienezza del loro potere, ma per lo più hanno dovuto abbassare il tiro e rassegnarsi a divenire, anziché «Freistaaten», solo «freie Städte» (quali, emblematicamente, le città imperiali in Germania). Certo, un cammino diverso è stato intrapreso dalle città italiane, che hanno raggiunto l'obiettivo più ambizioso. Nel lungo periodo però il loro esperimento è stato fallimentare. Le tanto celebrate «Stadtrepubliken» italiane, dilaniate dai conflitti interni, sono sfociate nella tirannia<sup>170</sup>, mentre in Germania il processo storico ha imboccato senza esitazioni la strada maestra: la progressiva ricomposizione della molteplicità nell'unità.

Le città, in generale, hanno avuto il merito di richiamare a nuova vita l'ormai spento «Staatsbegriff». È però in Germania che sono maturate le condizioni più favorevoli alla creazione di un nuovo, moderno assetto dei poteri in quanto le città, dopo aver compiuto la loro missione storica, sono divenute parti di una «höhere Staatseinheit». La molteplicità si è ricomposta, dopo un lungo travaglio, in una superiore unità, ma resta ancora aperto il problema del rapporto fra le parti e il tutto. Per Gierke occorre scegliere una soluzione intermedia fra l'impostazione francese, che riduce le entità locali a istituzioni statali, e la visione medievale, che le considera corpi chiusi e autosufficienti, e guardare all'Inghilterra, che ha saputo costruire un grande Stato senza annullare la «historische Gemeindefreiheit»<sup>171</sup>.

Torna a farsi sentire, all'interno dell'originale riflessione gierkeana, la medesima esigenza che aveva indotto Gneist, pochi anni prima, a presentare ai suoi connazionali la storia e il significato del self-government inglese: l'esigenza di intendere il presente e il passato delle comunità locali e metterle in rapporto con la totalità statale<sup>172</sup>.

<sup>169</sup> Ivi, pp. 300-301.

<sup>170</sup> *Ibidem*.

<sup>171</sup> O. GIERKE, *Gemeinde* (1876), in *Encyklopädie der Rechtswissenschaft in systematischer und alphabetischer Bearbeitung*, Hrsg. F. von Holtzendorff, *Zweiter Theil, Rechtslexikon, Zweiter Band*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1881<sup>3</sup>, pp. 43-44.

<sup>172</sup> Lungi dall'essere antagonistiche alla centralità dello Stato, le teorie tedesche dell'autogoverno «son sempre state concepite come principi integratori della statualità» (F. RUGGE, 'Selbstverwaltung'. *Metamorfosi di una nozione costituzionale nella Germania contemporanea*, in *Le autonomie e l'Europa. Profili storici e comparati*, a cura di P. Schiera,

Siamo di fronte a un nodo decisivo del pensiero politico-giuridico ottonevicesimo, che non può non influenzare a fondo la comprensione del passato. Resta comunque ferma la distinzione fra ‘uso’ e ‘interpretazione’ del materiale storico; e anche se non mancano connessioni e sovrapposizioni fra testi ascrivibili indicativamente all’una o all’altra classe, è percepibile la differenza fra ‘generi letterari’ diversi perché organizzati intorno a ‘domande’ inconfondibili. Al contempo, però, anche i testi che perseguono una ‘disinteressata’ ricostruzione del Comune medievale e riescono a conseguire risultati storiograficamente importanti<sup>173</sup> conducono le loro operazioni ermeneutiche nell’orizzonte di una visione etico-politica che fa dello Stato-nazione il culmine della storia e il tramite indispensabile della libertà e della civiltà.

È in Germania, più che in Italia, che una siffatta dottrina dello Stato aveva usufruito di una lunga e capillare elaborazione. Anche in Italia, tuttavia, compiuta l’unificazione politica del paese, si sviluppa un vivace sapere giuspubblicistico, sempre più attento ai risultati raggiunti dalla cultura giuridica tedesca.

Era comune ai due paesi l’esigenza di ricondurre la molteplicità all’unità. Per raggiungere questo scopo era però possibile percorrere strade (almeno in parte) diverse. Chi era intenzionato a comprendere e a valorizzare il ruolo delle comunità locali poteva trarre importanti suggestioni dal grande affresco gierkeano. È un attento lettore di Gierke Giovanni Vacchelli, convinto che lo Stato moderno trovi «nel Comune antico la sua genesi storica, assai più che nelle precedenti forme di grandi Stati nazionali»<sup>174</sup>. In questa cornice Vacchelli impiega il termine ‘autonomia’. In origine (presso i Greci) ‘autonomia’ coincide con ‘sovranità’. ‘Sovranità’ è però ormai l’emblema dello Stato moderno. Le città medievali allora, se vengono considerate nella loro irrelata identità, possono anche essere assunte come esempi del «Comune-Stato» e presentate esse stesse come uno ‘Stato’; se però vengono rapportate a un ‘centro’ sovrastante, occupano una posizione intermedia fra

Bologna, il Mulino, 1993, p. 164). Cfr. G. DILCHER, *Zum Verhältnis von Autonomie, Schriftlichkeit und Ausbildung der Verwaltung in der mittelalterlichen Stadt*, in *Selbstverwaltung in der Geschichte*, Hrsg. H. Neuhaus, cit., pp. 9-29.

<sup>173</sup> «Questo ritorno al Medioevo con l’animo ricolmo dei problemi e delle passioni politiche del primo e ultimo Ottocento fu [...] straordinariamente fecondo per le sorti della storiografia sul Medioevo» (E. SESTAN, *La storiografia medievalistica*, in ID., *Scritti vari, III, Storiografia dell’Otto e Novecento*, a cura di G. Pinto, Firenze, Le Lettere, 1991, p. 35).

<sup>174</sup> G. VACCHELLI, *Il Comune nel diritto pubblico moderno. Monografia di diritto amministrativo*, Roma, tipografia della Camera dei Deputati, 1890, p. 5.

il singolo e la totalità ed è in questa prospettiva che conviene fare ricorso al termine 'autonomia'<sup>175</sup>.

Il «Comune-Stato», come scrive Vacchelli. E in effetti è proprio nel corso dell'Ottocento che per definire le antiche 'repubbliche' viene coniato e prende a diffondersi il termine 'città-Stato'. Come ha mostrato Mogens Herman Hansen, è stato il latinista (e uomo politico) danese Johan Nicolai Madvig a creare, in un saggio del 1840, il termine «Bystat», 'città-Stato', riferendolo a Roma. A partire dalla traduzione tedesca del saggio di Madvig, il termine ('city-state', 'Stadtstaat', 'cité-État', 'città-Stato') prenderà a circolare in varie lingue europee per essere impiegato innanzitutto per definire la *polis* greca e la *civitas* romana<sup>176</sup>. Non senza la mediazione di Bluntschli e di Burckhardt<sup>177</sup> (esplicitamente richiamato), 'Stadtstaat' è il termine impiegato anche da Georg Jellinek, nella sua *Allgemeine Staatslehre*, del 1900, per definire la *polis*: «Der griechische Staat ist Stadtstaat, d.h. die Polis»<sup>178</sup>. E 'città-Stato', «Stadtrepubliken», sono per Jellinek i Comuni medievali italiani, «staatsähnliche organisierte Städte», impegnati nel tentativo di conseguire la «Staatseinheit». Che sia in gioco la comprensione della *polis* greca o del comune medievale, la cultura giuridica ottocentesca procede alla «elaborazione dei concetti di stato-città e di polis» presupponendo «un confronto, implicito o esplicito, con lo stato nazionale moderno»<sup>179</sup>.

Non è scomparsa la terminologia che presenta la città medievale come 'repubblica', «Comune-Stato» (come lo chiama Vacchelli), città-Stato. Quale che sia comunque la terminologia adottata, il trionfo dell'ideologia politica e della dottrina giuridica dello Stato-nazione induce a fare della connessione fra le parti e il tutto l'orizzonte imprescindibile del discorso e a mostrare in questa luce gli specifici temi

<sup>175</sup> Ivi, p. 93. Cfr. l'approfondita analisi del contributo di Vacchelli offerta da G. CIANFEROTTI, *Storia della letteratura amministrativistica italiana, I, Dall'unità alla fine dell'Ottocento. Autonomie locali. Amministrazione e costituzione*, Milano, Giuffrè, 1998, p. 701 e ss.

<sup>176</sup> M.H. HANSEN, *Polis, Civitas, Stadtstaat and city-state*, in *From Political Architecture to Stephanus Byzantius. Sources for the Ancient Greek Polis*, Ed. D. Whitehead, Stuttgart, Franz Steiner, 1994, pp. 19-22.

<sup>177</sup> È importante in Burckhardt il tema del contrasto fra il «Kleinstaat» e il «Großstaat». Si vedano le *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, pubblicate postume nel 1905 (J. BURCKHARDT, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Berlin-Stuttgart, Spemann, 1910<sup>2</sup>, pp. 122 ss.). Cfr. W. KAEGI, *Il piccolo Stato nel pensiero europeo*, in ID., *Meditazioni storiche*, Bari, Laterza 1960, pp. 33-90; M. BAZZOLI, *Il piccolo Stato nell'età moderna. Studi su un concetto della politica internazionale tra XVI e XVIII secolo*, Milano, Jaca Book 1990.

<sup>178</sup> G. JELLINEK, *Das Recht des modernen Staates*, Erster Band, *Allgemeine Staatslehre* (1900), Berlin, Häring, 1905<sup>2</sup>, p. 292.

<sup>179</sup> E. GABBA, *Riflessioni intorno all'idea di Polis*, in *Polis e piccolo Stato tra riflessione antica e pensiero moderno*, a cura di E. Gabba e A. Schiavone, Como, New Press, 1999, p. 13.

volta a volta affrontati. È in questa prospettiva che la cultura giuridica tedesca ha impiegato il termine ‘autonomia’, ha guardato con interesse al self-government inglese e ha infine fatto coincidere ‘autonomia’ con ‘Selbstverwaltung’.

L’importanza di questa operazione non sfugge alla dottrina giuridica italiana più aggiornata e informata sugli ultimi sviluppi della riflessione tedesca. Ne è un esempio Alfredo Codacci Pisanelli, che fa propria la dottrina tedesca dello Stato di diritto e propone di adottare, anche in italiano, come calco di ‘Selbstverwaltung’, l’espressione ‘autoamministrazione’, in modo da purificare il lessico giuridico da possibili ambiguità, al contempo, ‘sostanzialistiche’ e ‘rousseauviane’<sup>180</sup>. A raccogliere le preoccupazioni di Codacci Pisanelli interviene un allievo di Vittorio Emanuele Orlando, Santi Romano, che suggerisce l’impiego di un termine – ‘autarchia’ – che, senza essere un calco di ‘Selbstverwaltung’, prometteva di essere ancora più efficace nell’offrire un limpido e inequivoco collegamento giuridico-formale fra le ‘periferie’ e il ‘centro’ statale<sup>181</sup>.

Nemmeno ‘autarchia’ è un neologismo, in nessuna delle più diffuse lingue europee. Nella letteratura inglese anzi esso condivide con ‘self-government’ un’originaria valenza etica. Nel titolo di un’opera di fine Seicento<sup>182</sup>, ‘*autarchy*’ compare come sinonimo di ‘*self-government*’ e trae il suo senso da quella filosofia neo-stoica che nell’Europa cinque-seicentesca aveva avuto non poche e non trascurabili testimonianze (a partire da Justus Lipsius): l’autarchia come quella capacità di autocontrollo e di governo delle passioni che rende il saggio libero e padrone di sé. Ancora una volta, è possibile intravedere un originario campo semantico dove ‘libertà’, ‘autocontrollo’, ‘autogoverno’, ‘autonomia’, ‘indipendenza’ si sostengono a vicenda.

Non è però questa troppo remota fluidità semantica di ‘autarchia’ a costituire un handicap per il suo impiego da parte dei giuristi di fine secolo. Al contrario, la sua limitata presenza nel lessico giuridico italiano<sup>183</sup> lascia campo libero a Romano per

<sup>180</sup> Su Codacci Pisanelli e più in generale sullo sviluppo complessivo della scienza amministrativistica italiana cfr. l’importante contributo di G. CIANFEROTTI, *Storia della letteratura amministrativistica italiana*, cit., p. 685 e ss. Cfr. anche G. CIANFEROTTI, *La dottrina amministrativistica italiana e la nozione di autarchia*, in *Le autonomie e l’Europa. Profili storici e comparati*, a cura di P. Schiera, Bologna, il Mulino, 1993, pp. 119-62.

<sup>181</sup> Accenna alla dipendenza di ‘autarchia’ da ‘Selbstverwaltung’ A. LONGO, *L’evoluzione dei concetti di libertà individuale e dell’autonomia comunale durante il secolo XIX*, in «Archivio giuridico», LXXIII, 1904, p. 330.

<sup>182</sup> *Autarchy, or The Art of Self-government in a Moral Essay*, London, Newman, 1691, attribuito a George Burghope.

<sup>183</sup> Cfr. B. MIGLIORINI, *Storia del termine ‘autarchia’* (1934), ora in ID., *Saggi sulla lingua del Novecento*, Firenze, Sansoni, 1941, pp. 180-199. Cfr. anche S. CASSESE, *Autarchia*, in



una ri-definizione tecnica del termine che lo renda più preciso di 'autonomia' nel definire la posizione giuridica della comunità locale di fronte allo Stato. Se 'autonomia' poteva apparire un termine troppo appesantito, per un verso, dalla rievocazione dei Comuni medievali e, per un altro verso, dalle rivendicazioni politiche (appunto, se mi si passa il bisticcio) 'autonomistiche', 'autarchia' si presta a cogliere – sine ira et studio – le caratteristiche giuridiche di un ente nella sua strutturale connessione con lo Stato.

È in risposta a questa esigenza che Romano<sup>184</sup> si sofferma sull' 'autarchia', in un'impegnativa 'voce' dell'Enciclopedia giuridica italiana e poi in un saggio di grande respiro pubblicato nel Trattato diretto da Vittorio Emanuele Orlando. Per Romano, l'autarchia è la capacità di un ente di agire «nell'interesse proprio e dello Stato insieme»<sup>185</sup>, è «un'amministrazione statale indiretta»<sup>186</sup>. Se nella retorica del *nation-building* si tendeva a vedere nei Comuni la matrice di un processo che si sarebbe compiuto nello Stato, nel rigoroso formalismo statualistico del giurista tardo-ottocentesco la logica è rovesciata: «lo Stato è il centro intorno a cui gravita tutto il diritto pubblico [...], è unico nella sua specie, ed è esso, che [...] comunica il proprio tipo [...] alle altre comunità politiche»<sup>187</sup>. Quando 'autarchia' diviene il termine impiegato per diagnosticare la natura giuridica della comunità locale, cade «quell'alterità originaria del Comune che la precedente dottrina aveva, più o meno tralattivamente, ammesso»<sup>188</sup>.

Possiamo allora concludere che, con il trionfo di 'autarchia', il termine 'autonomia', se pure prospera nella letteratura federalistica e municipalistica, viene espunto dal lessico teorico-giuridico e storico-giuridico? Sarebbe una conclusione affrettata. Certo, con il successo della proposta romaniana la dottrina amministrativistica trova in 'autarchia' la carta vincente per ricondurre le periferie cittadine al centro statale. È però anche vero che la ri-definizione di 'autarchia' presuppone il campo semantico di cui 'autonomia' era una componente.

*Enciclopedia del diritto*, Milano, Giuffrè, 1959, vol. IV, pp. 325-331; E. GUSTAPANE, 'Autarchia'. Profilo storico di un termine giuridico in disuso, in «Rivista trimestrale di diritto pubblico», XXX, 1980, pp. 200-210.

<sup>184</sup> Cfr. E. RIPEPE, *La teoria dell'ordinamento giuridico: Santi Romano*, in *Il contributo italiano*, cit., pp. 475-82; A. SANDULLI, *Romano, Santi*, in *Dizionario biografico dei giuristi*, cit., vol. II, pp. 1728-31.

<sup>185</sup> S. ROMANO, *Decentramento amministrativo* (1897), in *Enciclopedia giuridica italiana*, Napoli, Vallardi, 1897, IV, Parte I, p. 450.

<sup>186</sup> S. ROMANO, *Il Comune*, in V. E. Orlando (a cura di), *Primo trattato completo di diritto amministrativo italiano*, Milano, Società Editrice Libreria, 1908, Vol. II, p. I, p. 598.

<sup>187</sup> Ivi, p. 515.

<sup>188</sup> F. RUGGE, *Il problema dell'amministrazione*, in *Il contributo italiano*, cit., p. 332.

L'introduzione di 'autarchia' nel lessico specialistico del giurista amministrativista serve ad evidenziare e a rafforzare la dimensione giuridico-formale di quel concetto di 'autonomia-Selbstverwaltung' che la dottrina tedesca aveva ampiamente elaborato.

Se dunque 'autarchia' si pone sulla medesima linea di (uno dei significati di) 'autonomia' e se entrambe hanno senso in quanto immesse nell'orizzonte della statualità, è comprensibile che l'adozione del primo termine non renda superfluo il ricorso al secondo, impiegabile quando sia in questione un problema di relazione fra diverse entità giuridiche. È lo stesso Romano che vi fa riferimento in più occasioni, nell'opera che lo consacra come teorico del diritto (e non solo come giuspubblicista) – *L'ordinamento giuridico* – e infine in un'apposita 'voce' dei suoi *Frammenti di un dizionario giuridico*.

Nell'opera del 1918 – *L'ordinamento giuridico* – Romano, illustrando i capisaldi della sua teoria istituzionalistica, si sofferma su diversi tipi di istituzioni (originarie o derivate, semplici o complesse) e sui rapporti che possono instaurarsi fra esse<sup>189</sup>. È in questo contesto che il termine 'autonomia' torna a fare capolino, pur senza ricevere una specifica tematizzazione.

Romano mostra di aver presente la rosa di significati tradizionalmente attribuiti ad 'autonomia'. Non è però 'autonomia' il concetto su cui egli fa leva per dimostrare la sua tesi centrale: l'esistenza di ordinamenti che si vengono formando per forza propria (indipendentemente dalla volizione statale, a conferma della priorità del diritto-ordinamento sullo Stato). Valgano, a riprova, le sue considerazioni sulla natura ordinamentale della Chiesa. Per dimostrare la sua irriducibilità allo Stato non è al termine 'autonomia' che, per Romano, conviene ricorrere. Esso non «risolve la questione». Se intendiamo l'autonomia «nel senso di potestà di darsi un proprio ordinamento» e l'applichiamo alla Chiesa, la riconduciamo al rango di un ente autarchico, vincoliamo la sua giuridicità al rapporto con lo Stato, mentre «il potere» della Chiesa «preesiste al riconoscimento statale»<sup>190</sup>.

«Il potere di autonomia» fa riferimento al rapporto fra un ordinamento inferiore e un ordinamento superiore: quando quest'ultimo «conferirà all'istituzione dipendente il potere di porre da sé il proprio ordinamento», si avrà «il cosiddetto potere di autonomia, in uno dei vari significati in cui tale parola è usata»<sup>191</sup>. Romano ricorda l'originaria polisemia di 'autonomia', ma preferisce impiegare il termine nel

<sup>189</sup> S. ROMANO, *L'ordinamento giuridico* (1918), Firenze, Sansoni, 1962<sup>2</sup>, p. 141 e ss.

<sup>190</sup> Ivi, p. 118.

<sup>191</sup> Ivi, p. 149.

quadro del rapporto fra l'ordinamento statale e le istituzioni ad esso connesse. È lo Stato che attribuisce ad esse (ai Comuni, alle istituzioni di beneficenza, alla «così detta autonomia dei privati») il loro spazio di azione ed è lo Stato che «può ritogliere alle istituzioni [...] quel potere di autonomia che esso ha loro attribuito»<sup>192</sup>. È appunto a una siffatta interazione fra ordinamenti (superiore e inferiore) che intende fare riferimento l'autarchia (la 'autonomia-autarchia')<sup>193</sup>.

La prospettiva non sembra mutata quando, a distanza di molti anni, Romano torna ex professo sul tema dell'autonomia. Egli non manca di ricordare la pluralità di significati del termine: 'autonomia' indica, in generale, «ogni possibilità di autodeterminazione» e, più specificamente, «il carattere proprio di un ordinamento giuridico che individui o enti si costituiscono da sé, in contrapposto al carattere degli ordinamenti che per essi sono costituiti da altri»<sup>194</sup>. Il centro del suo discorso è però un altro: l'affermazione che 'autonomia' indica un potere non assoluto, ma relativo, perché attiene alla posizione di un ente a qualche titolo dipendente da un altro, contro la tesi di chi identifica l'autonomia di un ente con la sua indipendenza da qualsiasi altro ordinamento<sup>195</sup>.

Per confermare la sua tesi, Romano ricorre anche alla storia: è solo in Grecia che 'autonomia' coincide con ciò che poi fu detto 'sovranità'. In seguito, però, muta il concetto di autonomia, che «fu riferito anche all'autolegislazione non illimitata né sovrana»<sup>196</sup>. Sono per l'appunto i Comuni medievali la realtà cui questo diverso concetto di autonomia si attaglia; e a partire da essi inizia un processo che conduce a fare dell'autonomia un «istituto che, non solo deve riferirsi anche agli ordinamenti non originari, ma, in certo senso, riguarda principalmente, se non esclusivamente, tali ordinamenti. Per quelli originari, infatti, il loro carattere di autonomia è a ritenersi implicito in quello della sovranità»<sup>197</sup>.

Dietro l'autarchia dei soggetti ausiliari dello Stato vediamo entrare di nuovo in scena i Comuni medievali, presentati come il banco di prova di un'autonomia che troverà nella cornice dello Stato moderno la sua conclusiva esplicazione. L'evocazione delle lontane città non è in realtà sorprendente. Romano, nel momento in cui affermava l'equazione fra istituzione, ordinamento e diritto e la necessaria pluralità delle istituzioni, dichiarava apertamente il suo debito nei confronti di

<sup>192</sup> Ivi, pp. 150-51.

<sup>193</sup> Ivi, p. 167.

<sup>194</sup> S. ROMANO, *Frammenti di un dizionario giuridico* (1947), Milano, Giuffrè, 1953<sup>2</sup>, p. 14.

<sup>195</sup> S. ROMANO, *Frammenti*, cit., p. 16.

<sup>196</sup> Ivi, 17.

<sup>197</sup> *Ibidem*.

Gierke<sup>198</sup>, pur sottolineando (a ragione) il carattere «più intrinsecamente giuridico della sua definizione di istituzione»<sup>199</sup>. Con Gierke però Romano condivideva non soltanto la tesi della pluralità dei gruppi sociali (delle comunità, delle istituzioni)<sup>200</sup>, ma anche la convinzione che lo Stato fosse, per un verso, un ordinamento fra i molti, ma, per un altro verso, in quanto titolare della sovranità, il principio di unificazione della società moderna e il portato ultimo della storia.

#### 8. *L' 'autonomia' dei Comuni medievali nella storiografia giuridica fra Otto e Novecento*

La fibrillazione semantica di 'autonomia' – continuamente oscillante fra gli estremi (per intenderci) dell' 'autonomia-indipendenza' e dell' 'autonomia-self-government' – sembra essersi acquietata, sia pure con fatica e resistenze, nel corso dello State-building italiano e tedesco. Un notevole contributo era provenuto dalla cultura giuridica tedesca, che, pur seguendo strade per molti aspetti divergenti (si pensi, emblematicamente, all' organicismo di Gierke e Preuss e all' imperativismo di Laband), era riuscita comunque a offrire una rappresentazione coerente, al contempo storico-genetica e giuridico-sistematica, della molteplicità delle parti nell' unità dello Stato. In questa rappresentazione, un' importante leva lessicale era stata per l' appunto 'autonomia', utilizzata per cogliere la posizione di un ente nella sua costitutiva relazionalità con un ente superiore.

Il termine 'autonomia', quindi, può essere giocato in due direzioni: come strumento di un' analisi giuridico-sistematica del rapporto fra centro e periferia (dove sollecita l' introduzione di lemmi nuovi o ri-definiti, quali 'autarchia') oppure come ingrediente lessicale nella rappresentazione dei Comuni medievali, da parte di una

<sup>198</sup> S. ROMANO, *L'ordinamento giuridico*, cit., pp. 131-33. Sul nesso fra Gierke e Romano cfr. M. FUCHS, *La "Genossenschaftstheorie" di Otto von Gierke come fonte primaria della teoria generale del diritto di Santi Romano*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», IX, 1979, 1, pp. 65-80.

<sup>199</sup> Ivi, p. 133.

<sup>200</sup> È analoga l' impostazione caratteristica della teoria pluralista dello Stato sviluppata in Inghilterra a partire da Maitland, che non a caso si fa tramite della traduzione e della circolazione del pensiero di Gierke in Inghilterra. Cfr. P.Q. HERST, *Introduction*, in *The Pluralist Theory of the State*, P.Q. Herst ed., London-New York, Routledge, 1989, pp. 1-47; M. PICCININI, *Introduzione*, in F.W. MAITLAND, *Libertà e uguaglianza nella filosofia politica inglese*, Torino, La Rosa, 1996, pp. VII-LXXII; M. PICCININI, *Le avventure dell' anacronismo. Storia giuridica, Jurisprudenza e concettualità politica in F.W. Maitland in Le forme della libertà*, a cura di G. Valera, London, South Bank University Press/Lothian Foundation, 2000, pp. 229-241. Mi permetto di rinviare a P. COSTA, *'Oltre lo Stato': teorie 'pluralistiche' del primo Novecento*, in «Sociologia e politiche sociali», 5, 1, 2002 [Agire associativo e sfera pubblica, a cura di M. Bortolini], pp. 11-35.

storiografia giuridica che, in Italia, veniva valorizzando la sua vocazione civile e si presentava come una componente importante del nuovo assetto statual-nazionale.

Certo, la storiografia sta ampliando notevolmente lo spettro della sua analisi. Già in Pasquale Villari i temi (fra loro intrecciati) dell'origine del comune sullo sfondo della lotta fra stirpi e razze diverse e dell'innesto della storia comunale nella storia della nazione tendono a sfociare nella messa a fuoco della dinamica socio-economica del Comune<sup>201</sup>. Se fino ad allora era l'identità nazionale il filo conduttore del processo storico analizzato, il quadro prendeva a complicarsi, nei decenni post-unitari, perché stavano cambiando le 'domande previe' sollecitate dal presente e l'attenzione prendeva a concentrarsi (valga il riferimento alla giovanile opera di Gaetano Salvemini<sup>202</sup>) sui conflitti e sulla composizione economico-sociale della città medievale<sup>203</sup>.

«In quegli anni di fine secolo – scrive Massimo Vallerani – si era spostato l'asse dell'interesse profondo per l'esperienza comunale: dalle istituzioni politiche si era passati alle istituzioni sociali, dai governi alle classi»<sup>204</sup> e di conseguenza era diminuita l'attenzione al rapporto fra le città e i poteri sovrastanti. Per Gioacchino Volpe resta ferma la convinzione di un ideale collegamento fra il Comune medievale e il futuro assetto dello Stato moderno<sup>205</sup>, ma ciò non lo induce a dubitare della già rilevante 'statualità' del primo. Il Comune, per Volpe, «agisce come uno Stato qualunque, associazione insieme volontaria e necessaria, capace di aggregare a sé» vari soggetti e imporre la propria legge»<sup>206</sup> e proprio per questo si fa tramite di una reinvenzione della 'politica' intesa come «un'azione consapevole e durevole dell'uomo sul complesso degli altri uomini»<sup>207</sup>. Anche per Volpe lo Stato è, al contempo, il *tèlos* immanente del processo storico e la premessa dalla quale muovere per intendere le forme politiche del passato. Il tema della sua ricerca è però l'intrinseca strutturazione politica del Comune cittadino e non la sua collocazione in una rete di rapporti inter-ordinamentali.

<sup>201</sup> Cfr. M. MORETTI, *Pasquale Villari storico e politico*, Napoli, Liguori, 2005, pp. 109-110.

<sup>202</sup> G. SALVEMINI, *Magnati e Popolani in Firenze dal 1280 al 1295* (1899), Milano, Feltrinelli, 1966. Cfr. E. ARTIFONI, *Salvemini e il Medioevo. Storici italiani fra Otto e Novecento*, Napoli, Liguori, 1990.

<sup>203</sup> Cfr. M. MORETTI, *Appunti sulla storia della medievistica italiana fra otto e novecento: alcune questioni istituzionali*, in «Revista de Historia Jerónimo Zurita», 82, 2007, pp. 155-174.

<sup>204</sup> VALLERANI, *Il comune come mito politico*, cit., p. 196.

<sup>205</sup> VALLERANI, *Modelli di comune*, cit., p. 86.

<sup>206</sup> G. VOLPE, *Questioni fondamentali sull'origine e svolgimento dei comuni italiani (secoli X-XIV)* (1904), in ID., *Medioevo italiano*, Firenze, Sansoni, 1961, p. 105.

<sup>207</sup> Ivi, p. 114.

Diverso è l'atteggiamento prevalente degli storici del diritto, che non appaiono indifferenti al lungo processo di depurazione cui il termine 'autonomia' era stato sottoposto dalla cultura giuridica tedesca. È 'autonomia' il lemma che impiega l'autore del primo grande manuale di storia giuridica italiana post-unitaria<sup>208</sup>, Antonio Pertile<sup>209</sup>, ritenendolo più proprio del termine 'repubblica': «se per repubblica s'intende designare, come suolsi comunemente, uno stato pienamente sovrano e che però non ha sopra di sé alcun superiore, un tal nome non s'addice alle nostre città, la cui condizione politica non fu sovranità e indipendenza, ma soltanto autonomia, avendo esse professato sempre di riconoscere la supremazia dell'impero»<sup>210</sup>. E nello stesso ordine di idee si muove Giuseppe Salvioli<sup>211</sup>, che parla di 'autonomia' per le città lombarde proprio perché la pace di Costanza le ha collocate nella «posizione di liberi ordini imperiali, accanto ai principi, assimilate nel diritto e nel fatto ai grandi vassalli della corona, senza però prestare i servizi feudali»<sup>212</sup>. Salvioli è disposto a riconoscere ad esse una «libertà repubblicana», che però non sembra differenziarle alla radice dall'«autonomia» di cui godono le «città imperiali» tedesche.

Ovviamente, l'analisi dei comuni medievali proposta dalla storia giuridica italiana fra Otto e Novecento non si esaurisce in monotone variazioni sul tema 'autonomia', ma offre una ricostruzione ravvicinata della struttura politico-giuridica della città nelle sue varie fasi. Non è possibile nemmeno accennare ai contenuti di questa ricostruzione. Quali che siano comunque i risultati volta a volta raggiunti, il metalinguaggio adottato sembra riservare un trattamento di favore al termine 'autonomia'.

<sup>208</sup> Sulla manualistica cfr. I. BIROCCHI, *I manuali di insegnamento della storia del diritto nel secolo XIX in Italia*, in *Dalla pecia all'e-book. Libri per l'università: stampa, editoria, circolazione e lettura*, a cura di G.P. Brizzi e M.G. Tavoni, Bologna, CLUEB, 2009, pp. 377-392.

<sup>209</sup> M.G. DI RENZO VILLATA, *Per una storia del diritto (italiano). Antonio Pertile e la prima cattedra della materia*, in «Quaderni per la storia dell'università di Padova», 2012, pp. 63-103; E. CORTESE, *Pertile, Antonio*, in *Dizionario biografico dei giuristi*, cit., vol. II, pp. 1550-52.

<sup>210</sup> A. PERTILE, *Storia del diritto italiano dalla caduta dell'impero romano alla codificazione*, vol. 2, Parte I (*Storia del diritto pubblico e delle fonti*, per cura di Pasquale del Giudice), Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1897<sup>2</sup>, p. 55.

<sup>211</sup> Cfr. F. MAZZARELLA, *Giuseppe Salvioli*, in *Il Contributo italiano*, cit., pp. 417-21; N. VESCIO, *Salvioli, Giuseppe*, in *Dizionario biografico dei giuristi*, cit., vol. II, pp. 1777-80.

<sup>212</sup> G. SALVIOLI, *Manuale di Storia del diritto italiano dalle invasioni germaniche ai nostri giorni*, Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1892<sup>2</sup>, p. 217.

La più eloquente testimonianza di una siffatta scelta metalinguistica, nel primo Novecento, proviene da Arrigo Solmi<sup>213</sup>, che in una 'voce' (dedicata alla storia del Comune) nell'*Enciclopedia Giuridica Italiana* e nel suo manuale di storia del diritto indica nel termine 'autonomia' lo strumento migliore per cogliere le caratteristiche proprie del Comune medievale.

'Autonomia' serve innanzitutto «ad indicare lo slancio della vita nazionale, spontaneamente risorta negli ultimi secoli del medio evo», capace di «emergere sulle differenze locali, tuttora vittoriose, fissando le prime linee della nazione moderna»<sup>214</sup>. 'Autonomia', per un verso, allude a una dimensione di libertà creatrice, al carattere spontaneo di un determinato fenomeno politico-sociale, mentre, per un altro verso, rappresenta «un principio di concessione e di limite, derivante da un'autorità superiore». È la tensione fra libertà e autorità che sta al fondo del concetto di 'autonomia' e si ripresenta nei diversi momenti storici, ora dando luogo alla prevalenza del centro sulle periferie, come avviene con l'odierno Stato nazionale, ora favorendo la formazione, come nel medioevo, di «elementi di sovranità», che però non raggiungono mai «l'estensione piena e assoluta dello Stato moderno»<sup>215</sup>.

È dalla felice combinazione fra i particolarismi dei poteri locali e le ambizioni universalistiche del papato e dall'impero che nasce «un assetto giuridico sufficientemente coordinato» cui «conviene il nome di autonomia»: un assetto in cui «la vita pubblica delle singole circoscrizioni politiche trova, se non di fatto, almeno di diritto, un limite nell'autorità politicamente superiore»<sup>216</sup>. È da questo «sistema di autonomie» che si diparte un processo che condurrà al «diritto delle nazioni moderne»<sup>217</sup>.

Certo, quando Solmi si dedica a una ricostruzione più ravvicinata dei Comuni medievali, egli non esita a elencare una serie di poteri (il potere costituente, il potere normativo, esecutivo, giurisdizionale) di ampiezza e incisività tali da indurci a credere che anch'egli voglia utilizzare l'immagine del Comune come 'città-Stato', ancora circolante fra gli storici del diritto. Francesco Ercole vi aveva fatto ricorso, agli inizi del secolo, sostenendo che «la base del diritto pubblico italiano era davvero, durante il secolo XIV, ciò che possiamo definire lo Stato-città»: un ente dotato di «quella autarchia o sufficientia a garantire di per sé ai proprii membri gli scopi

<sup>213</sup> Cfr. A. MATTONE, *Solmi, Arrigo*, in *Dizionario biografico dei giuristi*, cit., vol. II, pp. 1889-92.

<sup>214</sup> A. SOLMI, *Storia del diritto italiano*, Milano, Società Editrice Libreria, 1930<sup>3</sup>, pp. 409-10.

<sup>215</sup> Ivi, p. 411.

<sup>216</sup> Ivi, pp. 412-413.

<sup>217</sup> Ivi, p. 416.

essenziali della vita in comune, in cui consiste, secondo Aristotele, l'«essenza dello Stato»<sup>218</sup>.

In effetti, anche per Solmi il comune è un ente «investito di poteri sovrani», che però non hanno il carattere dell'assolutezza, perché esso deve fare i conti, da un lato, con i poteri sovrastanti, e, dall'altro lato, con le comunità minori che si muovono al suo interno, anch'esse dotate di poteri e competenze proprie: il comune, quindi, è un ente comprensibile nelle sue caratteristiche politico-giuridiche solo in quanto collocato nel «sistema dell'autonomia politica del medio evo»<sup>219</sup>. Si aggiunga a ciò il carattere oligarchico del governo comunale e la lotta di fazioni e di classi che trasforma il Comune in strumento di «oppressione di una classe» sulle altre<sup>220</sup> e sarà possibile concludere che il Comune «non è mai in possesso di tutti gli elementi originari, che formano la sovranità, cioè lo stato indipendente»<sup>221</sup>, pur essendo il punto di avvio del processo che conduce allo Stato e l'anello di congiunzione fra il medioevo e la modernità<sup>222</sup>.

È dunque nel 'sistema dell'autonomia' che Solmi colloca quegli spezzoni di sovranità che pure egli è disposto a riconoscere ai Comuni medievali. Solmi, se, per un verso, parlando di elementi di sovranità, sembra disposto a concedere qualcosa a quella tradizione che valorizzava il protagonismo politico delle città comunali (e magari le presentava come 'città-Stato'), per un altro verso, riconducendo il processo politico medievale al 'sistema dell'autonomia', si mantiene fedele a quella tradizione che, prima in Germania e poi in Italia, ha insistito sulla necessaria riconduzione delle parti alla totalità.

In qualche modo conclusiva di una pluridecennale tradizione, la formula di Solmi sembra godere di una durevole adesione. Certo, non mancano prese di distanza da una consuetudine terminologica che sembrava ormai consolidata. Una critica vivace è formulata, nel 1950, da Aldo Checchini. In realtà, il suo obiettivo non è mettere in questione l'impiego del termine 'autonomia', ma al contrario renderlo più intransigente. Ciò che lo disturba è l'accento di Solmi agli 'elementi di sovranità' ravvisabili nel Comune medievale, che deve essere definito non già come un 'piccolo

<sup>218</sup> F. ERCOLE, *Impero e papato nel diritto pubblico italiano del Rinascimento (Sec. XIV-XV)* (1911), ora in ID., *Dal Comune al Principato. Saggi sulla storia del diritto pubblico del Rinascimento italiano*, Firenze, Vallecchi, 1929, p. 242.

<sup>219</sup> SOLMI, *Storia del diritto italiano*, cit., p. 535.

<sup>220</sup> Ivi, p. 541.

<sup>221</sup> A. SOLMI, *Il Comune nella storia del diritto*, Milano, Società Editrice Libreria, 1922, p. 85.

<sup>222</sup> SOLMI, *Storia del diritto italiano*, cit., pp. 542-43.



Stato', ma come «un ente autonomo»<sup>223</sup>, comprensibile, nella sua essenza politico-giuridica, in quanto messo in relazione con un entità soprastante. Checchini in sostanza si muove nel rigoroso rispetto di una 'ortodossia' che aveva indotto Romano ad apprezzare<sup>224</sup> quanto Besta aveva scritto a proposito del rapporto fra 'statutum' e 'lex: vedendo nel primo l'espressione «di autorità legislative inferiori a quella dello Stato o dello impero»<sup>225</sup>.

Dalla formula di Solmi (il Comune come «un ente territoriale, investito di poteri sovrani, entro il sistema dell'autonomia politica del medio evo»<sup>226</sup>) sembra prendere le distanze in modo più netto Francesco Calasso<sup>227</sup>, che imputa prima a Solmi (e poi a Checchini<sup>228</sup>) un errore di metodo e di prospettiva: «sovranità e autonomia [...] sono concetti del mondo moderno, l'uno e l'altro teoricamente ambigui e incerti, e non si vede quale ausilio possano offrire alla interpretazione storica di una istituzione che a quel mondo non appartiene»<sup>229</sup>. Né la sua prospettiva sembra sostanzialmente mutata quando, un decennio più tardi, scrive la voce *Autonomia* per la *Enciclopedia del diritto* e presenta 'autonomia' come un concetto che lo storico deve analizzare, al contempo, nella sua genesi ideale e nelle situazioni storiche in cui esso si è concretamente attuato<sup>230</sup>.

Sembra dunque che 'autonomia' debba venire estromessa (in quanto concetto 'moderno') dal metalinguaggio dello storico. Di questo metalinguaggio, tuttavia, deve far parte integrante, secondo Calasso, l'istituzionalismo romaniano, cui Calasso riserva le pagine che aprono *Gli ordinamenti giuridici del rinascimento medievale*. Il diritto (anche, e soprattutto, per lo storico) deve essere risolto in ordinamento e questo a sua volta deve essere inteso non come un «aggregato di norme», ma come «un grande organismo, che ha una vita propria, che è mosso da un'anima»<sup>231</sup>. 'Popolo' e 'Stato' – l'oggetto privilegiato della storiografia ottocentesca – devono

<sup>223</sup> A. CHECCHINI, *Vecchi e nuovi metodi della storiografia giuridica* (1950), in ID., *Scritti giuridici e storico-giuridici*, vol. I, Padova, Cedam, 1958, p. 65, p. 67.

<sup>224</sup> ROMANO, *Frammenti di un dizionario giuridico*, cit., p. 17.

<sup>225</sup> E. BESTA, *Storia del diritto italiano pubblicata sotto la direzione di Pasquale del Giudice*, vol. I, Parte 2°, *Fonti: legislazione e scienza giuridica dalla caduta dell'impero romano al secolo decimosesto*, Milano, Hoepli, 1925, p. 457.

<sup>226</sup> SOLMI, *Storia del diritto italiano*, cit., p. 535.

<sup>227</sup> Cfr. U. PETRONIO, *Francesco Calasso*, in *Il contributo italiano*, cit., pp. 749-753; E. CORTESE, *Calasso, Francesco*, in *Dizionario biografico dei giuristi*, cit., vol. I, pp. 381-84.

<sup>228</sup> F. CALASSO, *Elogio della polemica* (1950), in ID., *Storicità del diritto*, Milano, Giuffrè, 1966, pp. 93-124

<sup>229</sup> F. CALASSO, *Gli ordinamenti giuridici del rinascimento medievale*, Milano, Giuffrè 1949<sup>2</sup>, p. 117.

<sup>230</sup> F. CALASSO, v. *Autonomia (Storia)*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. IV, Milano, Giuffrè, 1959, p. 350.

<sup>231</sup> CALASSO, *Gli ordinamenti giuridici*, cit., p. 27.

essere studiati vedendo negli ordinamenti l'espressione giuridica del popolo, ma al contempo rifiutandosi di far coincidere il fenomeno giuridico con lo Stato.

Dei principî teorizzati dall'istituzionalismo giuridico il medioevo offre un'eloquente verifica sperimentale, all'insegna della pluralità degli ordinamenti. Non è però soltanto la molteplicità e la varietà degli assetti istituzionali che Calasso sottolinea: di fronte ad essi si fa valere un'istanza unitaria, «un *dominatus mundi* che ha un solo titolare: l'imperatore». Il fulcro, lo spirito informatore, del medioevo giuridico è il complesso equilibrio che caratterizza «gli ordinamenti particolari viventi entro l'ordinamento universale»<sup>232</sup>. Enti 'particolari' e impero, *ius proprium* e *ius commune* sono «elementi di un unico sistema normativo», che Calasso chiama il sistema del diritto comune: ovvero «il rapporto fondamentale che lega intrinsecamente fra loro questi elementi di un tutto e coordina la vita di questi con la vita del tutto»<sup>233</sup>.

Ancora una volta, dunque, la sfida capitale, per lo storico, è capire le modalità di coesistenza, di interazione, di armonizzazione fra i molti e l'uno. L'esigenza di Calasso è, al fondo, la medesima di Gierke e di Romano: prendere sul serio la pluralità e al contempo dar conto del suo necessario armonizzarsi con l'unità. La teoria istituzionalistica serve egregiamente a questo scopo, a patto però di considerare uno dei poli della dialettica – il polo dell'unità, lo *ius commune* – anch'esso come un 'ordinamento': non semplicemente come un 'sapere', come una 'dottrina' (dove il suo violentissimo attacco<sup>234</sup> a Bussi, che di questa tesi era sostenitore<sup>235</sup>), ma come un assetto ordinamentale, omogeneo per natura allo *ius proprium* (e quindi relazionabile con esso).

Per compiere questa operazione occorre due presupposti: da un lato, come già detto, l'adozione del 'pluralismo' gierkeano e romaniano, e, dall'altro lato, la convinzione (di matrice idealistica) che il 'pensiero' esprimesse senza scarti la 'realtà' e che il diritto 'pensato' e il diritto 'vissuto' fossero due facce della stessa medaglia. Giocando su questi assunti, Calasso manteneva sostanziali legami con la tradizione, ma, per un verso, la sollecitava verso nuove acquisizioni storiografiche,

<sup>232</sup> Ivi, p. 237.

<sup>233</sup> F. CALASSO, *Medioevo del diritto, I, Le Fonti*, Milano, Giuffrè, 1954, p. 470. Cfr. anche F. CALASSO, *Il problema storico del diritto comune* (1939), ora in ID., *Introduzione al diritto comune*, Milano, Giuffrè, 1951, pp. 77-136.

<sup>234</sup> F. CALASSO, rec. a E. Bussi, *Intorno al concetto di diritto comune*, in «Rivista di storia del diritto italiano», IX, 1936, pp. 328-332.

<sup>235</sup> E. BUSSI, *Intorno al concetto di diritto comune*, Milano, Soc. ed. Vita e Pensiero, 1935.

e, per un altro verso, la rivitalizzava ripensandola attraverso la mediazione del metalinguaggio istituzionalistico.

Di questa operazione il termine 'autonomia' non sembra uno strumento essenziale. Sarebbe però frettoloso concludere che la sua parabola è esaurita. Non lo è perché resta in vigore quell'esigenza di dar conto del rapporto fra i molti e l'uno, fra la parte e la totalità, che aveva sollecitato la ri-definizione e la 'specializzazione' semantica di 'autonomia'; non lo è perché in Calasso la dialettica fra la parte e il tutto è ancora memore di quel processo di costruzione di un'identità nazional-statuale che era stato l'orizzonte obbligato per la tradizione precedente<sup>236</sup>. Ciò che trattiene Calasso da un ricorso immediato al termine di 'autonomia' è il timore dell'anacronismo, che lo induce a sostenere che 'autonomia', come 'sovranità', sono termini moderni. Non per questo però 'sovranità' e 'autonomia' escono di scena. Occorre semplicemente coglierne la storicità e tracciarne la storia, che è storia, al contempo, della 'cosa' e del 'nome'. Se allora prendiamo in considerazione l' 'autonomia', al contempo, come uno strumento di indagine storiografica e come un suo oggetto, come «frutto di una esperienza storica» e come «strumento di lavoro»<sup>237</sup>, la vediamo situarsi nella traiettoria che dalla pluralità conduce all'unità: i poteri del Comune medievale, infatti, che noi, «nel linguaggio moderno chiameremmo 'autonomia'», «la dottrina medievale racchiuse nel termine 'iurisdictio'»<sup>238</sup>. L'omologia semantica dei due termini è data dalla loro funzione: come 'iurisdictio' nel medioevo rendeva possibile la riconduzione delle parti all'unità dello *ius commune*, così 'autonomia' mette in rapporto, nell'età moderna, le periferie con il centro statale.

Lungi dall'aver perduto la sua funzione, dunque, 'autonomia', da mero strumento metalinguistico, è divenuta parte di una storia che si sviluppa all'insegna del rapporto fra la molteplicità degli enti e l'unità dell'ordine che li ricomprende.

<sup>236</sup> Cfr. B. PARADISI, *Il problema del diritto comune nella dottrina di Francesco Calasso* (1980), ora in *Studi sul medioevo giuridico*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1987, vol. II, p. 1009, p. 1012; P. GROSSI, *Un diritto senza Stato. (La nozione di autonomia come fondamento della costituzione giuridica medievale)*, in «Quaderni Fiorentini», 25, 1996, pp. 267-284; M. CARVALE, *Il contributo della storia del diritto alla storia generale*, in *Il diritto per la storia. Gli studi storico giuridici nella ricerca medievistica*, a cura di E. Conte e M. Miglio, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2010, pp. 113-31; L. NUZZO, *Memoria, identità e uso pubblico della storia: l'invenzione del derecho indiano*, in *Riparare risarcire ricordare. Un dialogo tra storici e giuristi*, a cura di G. Resta e V. Zeno-Zencovich, Napoli, Editoriale Scientifica, 2012, p. 282 e ss.

<sup>237</sup> CALASSO, v. *Autonomia (Storia)*, cit., p. 349.

<sup>238</sup> CALASSO, *Gli ordinamenti giuridici*, cit., p. 274.

### 9. L' 'autonomia' e l' 'autocefalia' della città: il contributo di Max Weber

La metastoriografia di Calasso, con la sua adozione dell'istituzionalismo romaniano, segna non tanto un brusco congedo da una cultura giuridica che aveva indicato nello Stato il culmine di un lungo processo storico, quanto un suo ripensamento, lungo una linea che era già stata di Gierke e di Romano: l'obiettivo non era mettere in parentesi lo Stato, ma offrirne una visione diversa, che fosse in grado di coglierne la sinergia con i gruppi sociali. L'esigenza di ricondurre la molteplicità all'unità restava dunque centrale in questa prospettiva e induceva Calasso a sottolineare la continuità logico-storica fra la 'iurisdictio' medievale e l' 'autonomia' dei moderni.

Il peso della tradizione è ancora consistente nel primo Novecento. Per trovare in quel periodo testimonianze di un diverso uso di 'autonomia' nella messa a fuoco dei Comuni medievali occorre rivolgersi a un diverso settore disciplinare: alla riflessione sociologica e al contributo di Max Weber.

L'incidenza della giuspubblicistica ottocentesca su Max Weber non può essere sottovalutata: senza tener conto della sua approfondita conoscenza dei giuristi ottocenteschi (da Jhering a Gerber, a Laband, a Jellinek, a Preuss e a numerosissimi altri) è difficile comprendere storicamente la sociologia politica weberiana. Memore di quella tradizione, Weber si mostra però capace di porsi a distanza da essa e ripensarla creativamente alla luce di domande teoriche, di prospettive disciplinari e di scelte epistemologiche diverse e originali.

'Autonomia' compare (in *Wirtschaft und Gesellschaft*, pubblicata postuma nel 1922) fra i «concetti sociologici fondamentali» che aprono il magnum opus e viene introdotta per descrivere le modalità di organizzarsi e di agire di un gruppo sociale. 'Autonomia' vuol dire che «l'ordinamento del gruppo» è stabilito da decisioni assunte liberamente dai membri del gruppo stesso, mentre un gruppo è eteronomo nella misura in cui agisce secondo regole imposte dall'esterno. 'Autonomia'/'eteronomia' non esaurisce però il quadro delle forme di esistenza di un gruppo sociale. Accanto ad 'autonomia' Weber introduce un altro termine: 'autocefalia' (e il suo antonimo 'eterocefalia').

Mentre 'autonomia' ha, come sappiamo, una lunga e diversificata storia alle spalle, 'autocefalia' è un'espressione pressoché esclusivamente legata alla storia delle Chiese ortodosse ed era stata usata per indicare la piena capacità di governo dei

singoli patriarcati, esentati dall'obbedienza a un'autorità sovraordinata<sup>239</sup>. Weber riprende questo termine e lo impiega per sottolineare la capacità, da parte di un gruppo sociale, di scegliersi la guida e l'élite di governo. È appunto giocando sulla congiunzione e sulla disgiunzione dei due termini ('autonomia' ed 'autocefalia') e dei loro antonimi che Weber delinea una possibile combinatoria di forme organizzative.

Impiegati in diversi passaggi dell'opera, i termini 'autonomia' e 'autocefalia' vengono puntualmente applicati anche allo studio della città<sup>240</sup>. Della ricchissima analisi di Weber (che con il suo consueto approccio 'idealtipico' prende in esame fenomeni che si dispiegano fra il mondo antico e l'età moderna) mi limito a sottolineare alcuni passaggi.

Weber insiste nell'indicare come elemento caratterizzante della città, e in particolare della città medievale, i legami intersoggettivi che stanno alla sua origine: la città medievale era una «schwurgemeinschaftliche Verbrüderung»<sup>241</sup>, un «affratellamento comunitario fondato sul giuramento», «una 'comune' giurata»<sup>242</sup>. Gli elementi qualificanti sono i legami 'orizzontali', cementati e rafforzati dal giuramento, dalla 'coniuratio'. Di fronte al dilemma 'continuità' o 'rottura' fra le città romane e le città medievali (un dilemma che aveva intensamente impegnato la storiografia ottocentesca), Weber non solo adotta la tesi della 'discontinuità'<sup>243</sup>, ma sembra raccogliere l'immagine, variamente coltivata dalla letteratura sette-ottocentesca, del carattere 'rivoluzionario' del comune cittadino. È però assente l'enfasi etico-politica che accompagnava quell'immagine e l'accento cade sul tema (capitale nella sociologia weberiana) della legittimazione: sulla Herrschaft dei Comuni come una «nichtlegitime Herrschaft»<sup>244</sup>. Il potere della città è illegittimo perché entra in rotta di collisione con i simboli di legittimità fino a quel momento dominanti. Lungi dal sottolineare la fragilità del potere emergente, Weber al

<sup>239</sup> Cfr. M. PROKURAT, A. GOLITZIN, M.D. PETERSON, *Orthodox Church*, Lanham-London, Scarecrow Press, 1996, p. 52.

<sup>240</sup> Il saggio *Die Stadt*, pubblicato in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», XLVII, 1920-21, pp. 621-772, è stato successivamente inserito in *Wirtschaft und Gesellschaft*.

<sup>241</sup> M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie* (1922), Tübingen, J.C.B Mohr (Paul Siebeck), 1972, p. 748.

<sup>242</sup> M. WEBER, *Economia e società*, Milano, Ed. di Comunità, 1968, p. 564.

<sup>243</sup> W. NIPPEL, *Introductory Remarks: Max Weber's "The City" Revisited*, in *City States in Classical Antiquity and Medieval Italy*, A. Mohlo, K. Raaflaub, J. Emlen eds., Stuttgart, Franz Steiner, 1991.

<sup>244</sup> WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., p. 727.

contrario sottolinea la portata (per così dire) costituente della «Eidverbrüderung» che lo fonda<sup>245</sup>.

Fondata sull'originale, innovativa legittimazione della 'coniuratio', capace di 'rendere liberi' i suoi membri, la città medievale divenne una formazione socio-istituzionale «autonome und autokephale»<sup>246</sup>. È il movimento dal basso, l'intensa «Vergesellschaftung der Bürger», che rende possibile la «Stadteinung», il formarsi di «ein dauernder politischer Verband»<sup>247</sup>. Nasce dunque, per Weber, un ordinamento complesso, sostenuto da un movimento che 'usurpa' i poteri esistenti e, sorretto da un'originale, e trasgressiva, legittimità, deve essere caratterizzato facendo ricorso a entrambi i termini previamente definiti: 'Autonomie' e 'Autokephalie'.

Nel momento della loro massima affermazione, le città medievali, e in particolare le città italiane, vedono concretizzarsi la loro «politische Selbständigkeit» in più direzioni: in un'azione espansionistica, che si avvaleva di una milizia propria, e in una politica estera intessuta di paci, guerre, alleanze; in una «autonome Rechtssatzung der Stadt als solcher» (la creazione di norme da parte della città e anche delle comunità di raggio minore in essa comprese); nel potere di esigere tributi e di disciplinare la produzione e il mercato; infine nella «Autokephalie»: nel poter contare esclusivamente su «eigene Gerichts- und Verwaltungsbehörden»<sup>248</sup>.

Autonoma e autocefala, la città medievale si presenta come un ordinamento compiuto e autosufficiente. Non è quindi sorprendente che anche Weber ricorra cursoriamente al termine 'Stadtstaat' (diffuso, come sappiamo, nella cultura europea dell'Ottocento), in sostanza coerente con la 'autonomia-autocefalia' della città, soprattutto italiana. In ogni caso, 'autonomia' viene a far parte integrante del lessico weberiano<sup>249</sup> e viene impiegata anche nell'analisi della città medievale<sup>250</sup>.

<sup>245</sup> Cfr. le penetranti osservazioni di G. DILCHER, *Max Webers Stadt und die historische Stadtforschung der Mediävistik*, in «Historische Zeitschrift», 267, 1998, 1, pp. 106-107. Sul ruolo della *coniuratio* (all'interno di una ricerca di grande portata) cfr. P. PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna, il Mulino, 1992, p. 206 e ss.

<sup>246</sup> WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., p. 535. («Die Stadt wurde eine, wenn auch in verschiedenem Maße, autonome und autokephale anstaltsmäßige Vergesellschaftung, eine aktive „Gebietkörperschaft“, die städtischen Beamten [wurden] gänzlich oder teilweise Organe dieser Anstalt»: WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., p. 748).

<sup>247</sup> Ivi, p. 752.

<sup>248</sup> Ivi, pp. 788-792.

<sup>249</sup> Cfr. M. BASSO, *Max Weber. Economia e politica fra tradizione e modernità*, Macerata, Eum, 2013, pp. 188-94.

<sup>250</sup> Sulla visione weberiana della città medievale cfr. K. SCHREINER, *Legitimität, Autonomie, Rationalisierung. Drei Kategorien Max Webers zur Analyse mittelalterlicher*

'Autonomia' è allora un ponte fra Weber e la tradizione giuspubblicistica e storiografica tardo-ottocentesca? Credo, al contrario, che la discontinuità nei confronti di questa tradizione caratterizzi l'uso weberiano del termine. Occorre innanzitutto tener presente che 'autonomia' non basta da sola a individuare la modalità di esistenza di un gruppo sociale, ma richiede la cooperazione di un altro termine, 'autocefalia'. È dalla combinatoria di questi termini (e dei relativi antonimi) che nasce la possibilità di graduare le diverse possibilità di azione e di 'funzionamento' di un gruppo sociale, fino alla sua piena autosufficienza politica, sancita quando esso possa essere definito, al contempo, 'autonomo' e 'autocefalo'. Rispetto alla tradizione, dunque, Weber ha, per un verso, ampliato lo strumentario lessicale, e, per un altro verso, ha optato (implicitamente ma inequivocabilmente) per uno dei significati principali di 'autonomia': per intenderci, non per la 'autonomia-Selbstverwaltung', ma per la 'autonomia-indipendenza'<sup>251</sup>.

Si tenga presente quale è la posta in gioco di questa alternativa: la 'autonomia-Selbstverwaltung' è interamente giocata sul rapporto fra la parte e il tutto, mentre la 'autonomia-indipendenza' permette di prendere una qualche distanza dall'assillo della riconduzione della pluralità all'unità. Se però Weber si muovesse ancora all'interno di questa alternativa, egli farebbe solo un passo indietro, ma non una brusca inversione di rotta. Pur nella varietà dei suoi significati, 'autonomia' veniva infatti a trovare la sua (immediata o mediata) destinazione di senso in un processo dominato dalla dialettica del molteplice e dell'uno; una dialettica che in sostanza veniva a coincidere con il movimento che dall'antica frammentazione politica conduceva alla sintesi nazional-statuale. È invece proprio la rappresentazione del processo storico-politico che è in Weber diversa perché sono diverse le domande di fondo e le convinzioni epistemologiche.

Procedo inevitabilmente per rapide schematizzazioni. Restano importanti per Weber il tema dello Stato (e, sul piano etico-politico, il senso dell'appartenenza a

*Stadtgesellschaften – wissenschaftsgeschichtlicher Ballast oder unabgegoltene Herausforderung?*, in *Die Okzidentale Stadt nach Max Weber. Zum Problem der Zugehörigkeit in Antike und Mittelalter*, Hrsg. C. Meier, München, Oldenbourg, 1994, pp. 161-211; K. SCHREINER, *Die mittelalterliche Stadt in Webers Analyse und Deutung des okzidentalen Rationalismus*, in *Max Weber, der Historiker*, Hrsg. J. Kocka, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, pp. 119-150; O.G. OEXLE, *Max Weber und die okzidentale Stadt*, in *Stadt – Gemeinde – Genossenschaft. Festschrift für Gerhard Dilcher zum 70. Geburtstag*, Hrsg. A. Cordes, J. Rückert, R. Schulze, Berlin, Schmidt Verlag, 2003, pp. 375-388. Più in generale, cfr. F. FERRARESI, *Il fantasma della comunità. Concetti politici e scienza sociale in Max Weber*, Milano, Franco Angeli, 2003, p. 151 e ss.

<sup>251</sup> Potremmo dire che la 'autocrazia' rosminiana è divenuta la somma weberiana di 'autonomia' e di 'autocefalia'.

una comunità nazionale). Weber però ritiene che per capire scientificamente lo Stato occorra interrogarsi sul senso e sulle modalità dell'azione sociale. In questa prospettiva, la giuspubblicistica ottocentesca è, insieme, un punto di riferimento e un ostacolo. Da essa Weber trae indicazioni importanti: il fulcro della sua sociologia politica – la definizione del potere come «possibilità di trovare obbedienza, presso certe persone, ad un comando che abbia un determinato contenuto»<sup>252</sup> – doveva molto alla teoria giuridica dello Stato. Al contempo, però, Weber intendeva spezzare il cortocircuito, instaurato dalla giuspubblicistica tardo-ottocentesca, fra politica e Stato e liberare il 'potere' dalla sua obbligatoria identificazione con lo Stato. Si apriva allora un immenso campo di indagine – l'interazione politica – nel quale lo Stato cessava di comparire nella doppia veste di prodotto dell'interazione stessa e di strumento della sua analisi.

Perché questa impresa sia possibile, sul piano epistemologico il 'gesto' decisivo (la cui dirimpente novità è di portata analoga al 'catching of Leviathan' che Kelsen conduce con la demitizzazione dello Stato e con la sua identificazione con un 'sistema di norme') è la definizione dello Stato non come un 'ente', ma come una possibilità, una «Chance»: anche quando è in gioco una cosiddetta formazione sociale (una «sogenannte soziale Gebilde») come lo Stato, la relazione sociale consiste nella possibilità di una specifica azione<sup>253</sup>. L'errore fatale da evitare è cadere in una «'substantielle' Auffassung»<sup>254</sup> del concetto di Stato.

Lo scienziato sociale deve guardarsi dall'entificazione o ipostatizzazione dello Stato. Quando ci interroghiamo sul rapporto fra l'idea di Stato e la realtà empirica, ci accorgiamo che quest'ultima è uno sterminato campo di azioni, di rapporti fattuali e giuridicamente ordinati, di relazioni di potere e di obbedienza, e che lo Stato è un'idea faticosamente costruita per disporre di una sintesi concettuale: un «Idealtypus», che possiamo impiegare come strumento conoscitivo<sup>255</sup>. Un Idealtypus non è un *ens realissimum* e non permette alcun giudizio di valore: vale quindi anche nei confronti dello Stato come oggetto di analisi storico-sociale quell'«elementare Pflicht der wissenschaftlichen Selbstkontrolle» che impedisce di investire l'oggetto

<sup>252</sup> WEBER, *Economia e società*, cit., vol. I, p. 52.

<sup>253</sup> WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., p. 14. Cfr. A. ANTER, *Max Webers Theorie des modernen Staates. Herkunft, Struktur und Bedeutung*, Berlin, Duncker & Humblot, 1995, p. 106 e ss.

<sup>254</sup> WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., p. 13.

<sup>255</sup> M. WEBER, *Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in ID., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, Mohr, 1922, pp. 200-201.



con giudizi di valore. «Es gibt Idealtypen von Bordellen so gut wie von Religionen»<sup>256</sup>.

Liberatosi da una concezione 'sostanzialistica' dello Stato, Weber non sembra drammatizzare il problema delle epoche cui il lemma 'Stato' possa o non possa essere riferito. Egli non esita a usare 'Stato' in un senso ampio e generico, come sinonimo di un qualsiasi aggregato politico (antico o moderno), anche se ciò non gli impedisce di studiare a fondo i caratteri specifici e inconfondibili che la dinamica politica assume nella modernità. Resta invece relativamente marginale in Weber il problema delle origini dello Stato moderno. Questo problema, che impegna a lungo la cultura storico-costituzionale (in particolare) tedesca e si concentra (non senza precisi risvolti ideologici) sulla questione dell'esistenza o meno dello Stato nel medioevo, non sembra impressionare Weber, che vi dedica un'attenzione discontinua e marginale<sup>257</sup>.

In effetti, la concentrazione sul problema delle origini dello Stato moderno non è facilmente armonizzabile con il rifiuto di una concezione 'sostanzialistica' dello Stato stesso. Se poi teniamo presente che per Weber qualsiasi gruppo politico, e anche lo Stato, è definibile facendo riferimento non ai fini perseguiti, data la loro estrema varietà, ma all'uso monopolistico della forza legittima da parte del «Verwaltungsstab»<sup>258</sup>, è facile intendere come una comprensione più articolata della modernità politico-giuridica fosse affidata all'individuazione di alcuni tratti o indicatori specifici (quali 'razionalizzazione', 'burocratizzazione', 'monopolizzazione', 'centralizzazione'), piuttosto che alla descrizione di un'entità unitaria (lo Stato), di cui narrare la nascita, la crescita e (in ipotesi) la morte.

#### 10. Dall' 'autonomia' alla 'suità'? Strategie metalinguistiche dell'odierna storiografia fra vecchi e nuovi paradigmi

La città e lo Stato; le parti e il tutto; gli ordinamenti particolari e l'ordinamento universale; e 'autonomia' come il lemma capace di mettere (in qualche modo) in relazione (in una relazione che era al contempo logica e storica) i due estremi: per lungo tempo un siffatto 'triangolo semiotico' ha inciso sulla rappresentazione del Comune medievale offrendosi come una piattaforma meta-storiografica largamente condivisa. Un precoce e netto distacco da questo solido impianto era stato consumato

<sup>256</sup> Ivi, p. 200.

<sup>257</sup> Cfr. ANTER, *Max Webers Theorie des modernen Staates*, cit., p. 167 e ss.

<sup>258</sup> WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., p. 29.

dalla riflessione weberiana, che potrebbe quindi essere presentata come l'atto (idealmente, emblematicamente) conclusivo del nostro itinerario. In realtà, l'itinerario continua, anche nel secondo Novecento, perché, pur se il tradizionale 'triangolo' appare ormai spezzato, il problema del rapporto fra i lemmi che ne costituivano i vertici continua a essere discusso.

Nemmeno nel secondo dopoguerra mancano conferme dell'impostazione tradizionale. Ad esempio Giovanni De Vergottini<sup>259</sup>, nelle sue *Lezioni* (la cui prima edizione è del 1950), discutendo con Solmi, Checchini e Calasso, conferma il quadro di riferimento imperniato sul rapporto fra le parti e il tutto mediato dal termine 'autonomia' e conclude che «il concetto di autonomia politica può essere assunto come canone di interpretazione del sistema del diritto pubblico italiano dei secoli XII-XIV [...] per quanto riguarda i comuni cittadini: cioè coesistenza del potere universalistico e sovrano e di organismi politici particolari»<sup>260</sup>.

Le continuità con il passato non cessano, ma si attenuano gradualmente. Quanto più ci addentriamo nel secondo Novecento, tanto più si esaurisce quell'orizzonte di aspettative che, formatosi, secondo Koselleck, fra Sette e Ottocento, aveva indotto a leggere il passato come momento di un processo proteso verso il futuro e a vedere nello Stato l'espressione e il tramite di un'inarrestabile accelerazione della storia. Cambiano le domande rivolte al passato e cambiano le risorse lessicali impiegate da una storiografia caratterizzata da un'impressionante dilatazione quantitativa, oltre che dalla notevole ricchezza dei risultati raggiunti. Nell'impossibilità di un ragguaglio attendibile, dovrò limitarmi alla rapida menzione di alcuni orientamenti interessati a fare i conti con ciò che resta del nostro 'triangolo semiotico'.

Entrata in crisi la convinzione 'previa' del nesso teleologico fra la parte e il tutto, fra le città e lo Stato, l'attenzione della storiografia può concentrarsi sulla città medievale nella sua specifica identità e struttura. Anche da questo punto di vista la riflessione e il lessico weberiani possono svolgere una funzione importante. È quanto sta avvenendo in Germania, dove, come osserva Dilcher, solo in tempi recenti la medievistica ha intensificato il suo colloquio con il lascito weberiano<sup>261</sup>. Ed è proprio

<sup>259</sup> Cfr. N. SARTI, *De Vergottini, Giovanni*, in *Dizionario biografico dei giuristi*, cit., vol. II, pp. 723-24.

<sup>260</sup> G. DE VERGOTTINI, *Il diritto pubblico italiano nei secoli XII-XV*, a cura di C. Dolcini, Milano, Giuffrè, 1993<sup>3</sup>, p. 49. Cfr. le puntuali osservazioni di C. DOLCINI, *Premessa*, in G. DE VERGOTTINI, *Il diritto pubblico italiano*, cit., pp. VII-XX. Riconduce gli effetti della pace di Costanza alla ricomposizione dell'unità dello «Stato» G. CASSANDRO, *Comune (cenni storici)*, in *Novissimo Digesto Italiano*, Torino, Utet, 1959, III, pp. 810-823.

<sup>261</sup> DILCHER, *Max Webers Stadt*, cit., pp. 91-92. Eberhard Isenmann, ad esempio, in un libro dedicato alla città tedesca dà a un paragrafo il titolo 'weberiano' di «Autonomie und

Dilcher, nella sua lunga frequentazione della 'civiltà comunale'<sup>262</sup>, a far tesoro della lezione weberiana per cogliere la struttura costituzionale del Comune cittadino<sup>263</sup>.

In generale, nella storiografia giuridica del secondo Novecento, è evidente lo sforzo di comprendere dall'interno l'identità politico-giuridica e le modalità di 'funzionamento' della città medievale. È ancora ampiamente usato il termine 'autonomia', ma il significato ad esso attribuito, per un verso, è ormai svincolato da quell'*Erwartungshorizont* che ne aveva predeterminato e indirizzato l'impiego nel corso del *nation-building* e dello *state-building* ottocentesco (e dei suoi prolungamenti novecenteschi) e, per un altro verso, tende a collegarsi idealmente con quella 'autocrazia' già attribuita da Muratori alle città italiane.

È soprattutto nell'analisi dello *ius proprium*, della legislazione statutaria dei Comuni italiani, che si rende trasparente l'esigenza di cogliere la pienezza 'costituzionale' e le specifiche novità degli ordinamenti cittadini<sup>264</sup>. Il Comune come un ordinamento fra gli ordinamenti diviene l'oggetto di una medievistica giuridica impegnata a tracciare la mappa di enti la cui intrinseca 'legittimazione' appare un loro tratto caratteristico<sup>265</sup>.

Sul Comune e sulla compiutezza della sua dimensione politico-giuridica si sofferma Mario Sbriccoli, giungendo a presentarlo «as a precocious manifestation of what historians have agreed to term the 'modern state'»<sup>266</sup>. È un insieme di elementi,

Autokephalie» (E. ISENMANN, *Die deutsche Stadt im Mittelalter 1150-1550. Stadtgestalt, Recht, Verfassung*, Köln-Weimar-Wien, Böhlau, 2012, p. 281).

<sup>262</sup> A partire da G. DILCHER, *Die Entstehung der lombardischen Stadtkommune. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung*, Aalen, Scientia Verlag, 1967.

<sup>263</sup> G. DILCHER, *Die Stadtbürgerschaft zwischen Widerstand und Repräsentation*, in ID., *Bürgerrecht und Stadtverfassung im europäischen Mittelalter*, Köln-Weimar-Wien, Böhlau, 1996, pp. 335-69. Cfr. anche ID., *Fondamenti costituzionali dei comuni italiani e tedeschi: un'analisi comparata*, in *Legislazione e prassi istituzionale nell'Europa medievale. Tradizioni normative, ordinamenti, circolazione mercantile (secoli XI-XV)*, a cura di G. Rossetti, Napoli, Liguori, 2001, pp. 97-115; ID., *Sul ruolo della città medievale in una storia costituzionale europea*, in *Dottrine e istituzioni in Occidente*, a cura di L. Blanco, Bologna, il Mulino, 2011, pp. 15-34. Cfr. l'esauriente rassegna di H. KELLER, *La civiltà comunale italiana nella storiografia tedesca*, in *La civiltà comunale italiana nella storiografia internazionale*, a cura di A. Zorzi, Firenze, Firenze University Press, 2008 pp. 19-64.

<sup>264</sup> Vi fa riferimento U. NICOLINI, *Autonomia e diritto proprio nelle città italiane del Medio Evo*, in *Europäisches Rechtsdenken in Geschichte und Gegenwart. Festschrift für Helmut Coing zum 70. Geburtstag*, Hrsg. N. Horn, München, Beck, 1982, I, pp. 249-67 (in particolare pp. 266-67).

<sup>265</sup> In questa prospettiva cfr. ad esempio C. STORTI, *Diritto e istituzioni a Bergamo. Dal Comune alla Signoria*, Milano, Giuffrè, 1984; M. CARAVALE, *Ordinamenti giuridici dell'Europa medievale*, Bologna, il Mulino, 1994; C. STORTI, *Scritti sugli statuti lombardi*, Milano, Giuffrè, 2007; EAD., *Gli statuti tra autonomie e centralizzazioni nel medioevo*, in *Il diritto per la storia. Gli studi storico giuridici nella ricerca medievistica*, a cura di E. Conte e M. Miglio, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2010, pp. 35-52.

<sup>266</sup> M. SBRICCOLI, *Legislation, Justice and Political Power in Italian Cities, 1200-1400*, in *Legislation and Justice*, A. Padoa-Schioppa ed., Oxford, Clarendon Press, 1997, p. 40.

che vanno dalla legislazione statutaria alle funzioni di governo, alla giustizia, alla valorizzazione della *publica utilitas*, all'identificazione dell'élite di governo con l'istituzione, a sollecitare la rappresentazione del Comune come un ente compiuto e concluso<sup>267</sup>. Per decifrare il senso di questa compiutezza converrà tener presente – aggiunge Sbriccoli – una dimensione essenziale della prassi e della cultura giuridica medievale: il principio del *de facto*, che non entra in contraddizione con la struttura giuridica, ma la integra e la concretizza<sup>268</sup>. È in questa direzione che Massimo Meccarelli ragiona sull'*arbitrium* come un elemento che si affianca alla produzione normativa, alla legislazione statutaria, agevolando l'effettivo 'governo' della città e proponendosi quindi come un ulteriore tassello di un affresco che abbia per tema la struttura 'costituzionale' del Comune<sup>269</sup>.

Se Sbriccoli parlava di 'Stato', per alludere alla complessità e alla politica unitarietà dell'ordinamento cittadino<sup>270</sup>, nella medesima prospettiva Antonio Padoa Schioppa propone l'impiego del termine 'città-repubblica' (in continuità con l'uso che ne aveva fatto Daniel Waley in un libro dedicato ai Comuni italiani<sup>271</sup>) e ritiene a sua volta di poter cogliere nei Comuni medievali «quasi tutti i caratteri che siamo soliti considerare tipici della statualità»<sup>272</sup>, mentre Manlio Bellomo preferisce riferirsi al Comune come a «un ordinamento nel cui ambito si compie una prima esperienza costituzionale di natura tendenzialmente pubblicistica»<sup>273</sup>.

Città autonoma ('autonoma' e 'autocefala', come scriveva Weber o, per usare l'espressione di Muratori, 'autocratica'); città-repubblica; infine, città-Stato. Quest'ultima espressione, che aveva avuto una sua non trascurabile fortuna nel corso dell'Ottocento, torna di nuovo alla ribalta nel secondo Novecento. Entro la medievistica giuridica la impiega Mario Ascheri per sottolineare le caratteristiche di

<sup>267</sup> Ivi, pp. 40-45.

<sup>268</sup> Ivi, p. 55. Insiste sull'importanza del 'governo' effettivo A. ZORZI, *The 'Material Constitution' of the Florentine Dominion*, in *Florentine Tuscany. Structures and Practices of Power*, W. J. Connell, A. Zorzi eds., Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 22.

<sup>269</sup> M. MECCARELLI, *Statuti, 'potestas statuendi' e 'arbitrium': la tipicità cittadina nel sistema giuridico medievale*, in *Gli statuti delle città: l'esempio di Ascoli nel secolo XIV*, a cura di E. Menestò, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1999, pp. 87-124. Su 'arbitrium' cfr. M. MECCARELLI, *Arbitrium. Un aspetto sistematico degli ordinamenti giuridici in età di diritto comune*, Milano, Giuffrè, 1998.

<sup>270</sup> Anche Harold Berman definisce i Comuni medievali come «Stati moderni – così come la Chiesa di quel periodo – nel senso che avevano pieno potere ed autorità legislativa, esecutiva e giurisdizionale [...]» (H.J. BERMAN, *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale* (1983), Bologna, il Mulino, 1998, p. 372).

<sup>271</sup> D. WALEY, *The Italian City-Republics*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1969.

<sup>272</sup> A. PADOA SCHIOPPA, *Italia ed Europa nella storia del diritto*, Bologna, il Mulino, 2003, pp. 88-89.

<sup>273</sup> M. BELLOMO, *Società e istituzioni in Italia dal Medioevo agli inizi dell'età contemporanea*, Roma, Il Cigno, 1991, p. 242.

un Comune cittadino che trova anche nella letteratura coeva un'efficace conferma della sua identità politica<sup>274</sup>. La categoria di 'città-Stato' è stata inoltre considerata suscettibile di un'applicazione più vasta: originariamente pensata soprattutto in riferimento alla polis greca, essa viene proposta (da un autorevole studioso della città antica, Mogens Herman Hansen) come un idealtipo suscettibile di essere riferito a esperienze molto diverse nel tempo e nello spazio (dalle civiltà orientali all'Occidente, dal mondo antico alla prima età moderna)<sup>275</sup>.

Cambiano le risorse lessicali impiegate, ma è facilmente individuabile un orientamento interessato a studiare la città nel suo intrinseco assetto politico-costituzionale, senza necessariamente disdegnare la possibilità di usare a questo scopo il termine 'Stato'. Cambia invece nettamente la valutazione dei servizi metalinguistici del termine 'Stato' quando il fuoco dell'analisi si concentra non tanto su un singolo assetto politico giuridico, quanto sulle caratteristiche intrinseche (e largamente pre-politiche) dell'interazione sociale. In questa prospettiva, il termine Stato appare un'espressione strettamente 'idiomatica', inguaribilmente 'moderna' e perciò responsabile di pesanti anacronismi, se riferita alla società medievale.

L'esigenza di una stringente storicizzazione della forma-Stato si era già fatta sentire in più occasioni e momenti. Se ancora Georg von Below poteva rivendicare l'esistenza di uno Stato tedesco nel medioevo<sup>276</sup>, nel 1939 Otto Brunner aveva escluso la possibilità di parlare di 'Stato' a proposito del sistema socio-politico medievale<sup>277</sup> e aveva suggerito di prendere in considerazione, «al posto di un concetto di potere statale sovrano» creatore del «diritto come somma di massime positive», un «ordinamento situato al disopra dell'uomo ed equivalente alla

<sup>274</sup> M. ASCHERI, *Città-Stato: una specificità, un problema culturale*, in «Le carte e la storia», 12, 2006, 1, pp. 7-23; ID., *Le città-stato*, Bologna, il Mulino, 2006; ID., *Medioevo del potere: le istituzioni laiche ed ecclesiastiche*, Bologna, il Mulino, 2009<sup>2</sup>. Anche entro la medievistica 'generale' non mancano riferimenti al Comune come a una 'città-Stato'. Cfr. ad es. S. BERTELLI, *Il potere oligarchico nello stato-città medievale*, Firenze, La Nuova Italia, 1978; A.I. PINI, *Città, comuni e corporazioni nel medioevo italiano*, Clueb, Bologna 1986; G. CHITTOLINI, *The Italian City-State and Its Territory*, in *City States*, A. Mohlo, K. Raaflaub, J. Emlen eds., cit., pp. 589-602.

<sup>275</sup> *Polis and City-state: An Ancient Concept and its Modern Equivalent*, M.H. Hansen ed., Copenhagen, Munksgaard, 1998; M.H. HANSEN, *A Comparative Study of Thirty City-States Cultures. An Investigation Conducted by the Copenhagen Polis Centre*, Copenhagen, Reitzel, 2000. Cfr. anche M.H. HANSEN, *Polis. An Introduction to the Ancient Greek City-State*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2006.

<sup>276</sup> G. VON BELOW, *Der deutsche Staat des Mittelalters. Ein Grundriss der deutschen Verfassungsgeschichte*, Leipzig, Quelle & Meyer, 1914. Cfr. H. CYMOREK, *Georg von Below und die deutsche Geschichtswissenschaft um 1900*, Stuttgart, Steiner Verlag, 1998.

<sup>277</sup> O. BRUNNER, *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter* (1939), Wien, Rohrer, 1959<sup>4</sup>.

giustizia»<sup>278</sup>; e lo stesso Calasso aveva denunciato il carattere ‘moderno’ di ‘Stato’ e di ‘sovranità’ (e anche di ‘autonomia’)<sup>279</sup>.

Se però Calasso continuava a presupporre il tradizionale orizzonte statual-nazionale, è precisamente da una siffatta pre-condizione ermeneutica che Paolo Grossi prende le distanze, esplicitando, nel corso degli anni novanta, le sue scelte di fondo (e, fra queste, l’adozione della visione brunneriana di una *Verfassung* medievale irriducibile alla statualità moderna<sup>280</sup>). Anche Grossi impiega il termine ‘autonomia’, ma lo valorizza non già come elemento di raccordo fra la totalità e le parti, bensì come una risorsa lessicale che conferma l’esaurimento del paradigma statalista. ‘Autonomia’ per Grossi serve a indicare l’intrinseca relazionalità<sup>281</sup> e interdipendenza degli ordinamenti giuridici medievali, il loro far parte di una ‘rete’ incompatibile con il carattere rigido ed esclusivo della ‘piramide’ statale<sup>282</sup>. La domanda di fondo cui l’Ordine giuridico medievale di Grossi intende rispondere non è la definizione di un ordinamento politico-giuridico – il Comune medievale – fra i tanti che affollano la società medievale. La sua domanda è piuttosto: che cosa è il diritto medievale; in che modo un complesso intreccio di rapporti sociali ed economici si regge, si struttura, appunto si ‘ordina’; ed è nella risposta a questa domanda che l’ipotesi statualistica appare improponibile, anche in quanto evocatrice di un ‘volontarismo’ che, per Grossi, stride con la genesi spontanea e ‘involontaria’ dell’ordine medievale. In ogni caso, il termine ‘autonomia’ è impiegato per esplicitare e rafforzare l’esaurimento del paradigma statualistico e proprio per questo

<sup>278</sup> O. BRUNNER, *Il concetto moderno di costituzione e la storia costituzionale del medioevo* (1939), in ID., *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di P. Schiera, Milano, Ed. Vita e Pensiero, 1970, p. 18. La recezione italiana di Brunner deve molto alla mediazione culturale di Pierangelo Schiera. Cfr. O. CAPITANI, *Introduzione*, in O. BRUNNER, *Storia sociale dell’Europa nel Medioevo*, Bologna, il Mulino, 1980, pp. 9-33. Continuano invece a usare il termine ‘Stato’ per l’alto medioevo H. MITTEIS, *Der Staat des hohen Mittelalters*, Weimar, Herm Böhlaus Nachfolger, 1940 ed E. SESTAN, *Stato e nazione nell’Alto Medioevo. Ricerche sulle origini nazionali in Francia, Italia, Germania*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1952.

<sup>279</sup> Un invito ad una attenta storicizzazione dei termini ‘Stato’ e ‘nazione’ anche in F. CHABOD, *Alcune questioni di terminologia: Stato, nazione, patria nel linguaggio del Cinquecento* (1957), in ID., *L’idea di nazione*, Roma Bari, Laterza, 1974, pp. 139-90.

<sup>280</sup> P. GROSSI, *L’ordine giuridico medievale*, Roma-Bari, Laterza 1995, p. 135.

<sup>281</sup> Su ‘autonomia’ come ‘relazione’ insiste anche A. ROMANO, *Autonomia nel diritto pubblico*, in *Digesto delle discipline pubblicistiche*, Torino, Utet, 2008, vol. II, pp. 30-42. Cfr. anche M. S. GIANNINI, *Autonomia pubblica*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. IV, Milano, Giuffrè, 1959, pp. 356-66.

<sup>282</sup> GROSSI, *L’ordine giuridico medievale*, cit., p. 48. Cfr. anche ID., *Un diritto senza Stato*, cit., pp. 267-284; ID., “*Auctoritas*” universale e pluralità di “*potestates*” nel mondo medievale, in *Mediterraneo, Mezzogiorno, Europa. Studi in onore di Cosimo Damiano Fonseca*, a cura di G. Andenna e H. Houben, Bari, Adda, 2004, vol. I, pp. 561-72; ID., *Il sistema giuridico medievale e la civiltà comunale*, in *La civiltà comunale italiana nella storiografia internazionale*, a cura di A. Zorzi, cit., pp. 1-18.

rende possibile la comprensione della «specificità strutturale» dei molteplici ordinamenti medievali<sup>283</sup>.

È ragionevole pensare che le regole d'uso del termine metalinguistico 'Stato' mutino a seconda dell'oggetto specifico che l'una o l'altra ricerca si propone. Se l'obiettivo è comprendere le caratteristiche profonde, strutturali della società medievale nel suo ordinarsi (il tema centrale delle ricerche di Grossi), il termine 'Stato' appare fuorviante proprio perché ostacola, anziché favorire, la comprensione-traduzione (nel nostro linguaggio) della realtà indagata. Se invece si vuole sottolineare l'essenziale unità di un ente politico-giuridico, il termine 'Stato' potrà apparire sostanzialmente innocuo. E potranno valere le considerazioni di Norberto Bobbio, che rilevava come tutto dipendesse in sostanza dalla definizione previa di 'Stato'; e osservava che, quanto più riduciamo il numero degli elementi caratterizzanti, tanto più facilmente 'Stato' si presta ad essere riferito a qualsivoglia organizzazione politica (alla polis greca come alla città medievale)<sup>284</sup>.

Cambiano dunque, nella recente storiografia giuridica, gli impieghi metalinguistici del termine 'Stato', ma sembra sostanzialmente condivisa la necessità di guardare al medioevo ormai mettendo in parentesi la tradizionale dialettica fra le 'parti' e il 'tutto'. Proprio per questo, indebolitesi le aspettative suggerite dalla centralità etico-politica dello Stato, la città medievale appare improvvisamente 'lontana': un'esperienza collocata in un tempo e in uno spazio 'altri' dal nostro. Il Comune medievale non è l'allegoria di un presente che precipita verso il futuro: è una realtà specifica e complessa, che si vuole comprendere dall'interno ricostruendo le diverse componenti del suo tessuto connettivo.

Certo, il paradigma statual-nazionale non è l'unico paradigma capace di gettare un ponte fra il nostro presente e il passato. Non mancano strategie che, se, per un verso, si contrappongono al paradigma statual-nazionale, per un altro verso insistono

<sup>283</sup> V. CRESCENZI, *Esiste un problema storico della statualità medievale?*, in «Diritto romano attuale», 19, 2008, p. 182.

<sup>284</sup> Bobbio osservava altresì che, se esistono buoni argomenti per sottolineare la radicale diversità fra gli ordinamenti antichi, medievali e moderni e indurre a fare un uso 'restrittivo' del termine 'Stato', nemmeno è da trascurare l'esistenza di elementi condivisi da assetti politici diversi e lontani nel tempo. Se così non fosse, se la discontinuità fosse assoluta, la riflessione (ad esempio) di Aristotele sulla polis non avrebbe potuto continuare a dire qualcosa di significativo per i suoi lettori in tutto l'arco della storia occidentale (N. BOBBIO, *Stato*, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. XIII, 1981, ora in ID., *Stato, governo, società. Per una teoria generale della politica*, Torino, Einaudi, 1985, pp. 60-61). Mostra con finezza di analisi tutte le difficoltà di una soluzione conclusiva del problema P.P. PORTINARO, *Stato*, Bologna, il Mulino, 1999, pp. 11-45. Di recente, Pier Paolo Portinaro ha proposto l'impiego di tre grandi 'idealtipi': 'città', 'impero', 'Stato'. Cfr. P. PORTINARO, *Lo Stato nel laboratorio politico europeo*, in «Scienza & Politica», 34, 2006, pp. 5-19; ID., *Il labirinto delle istituzioni nella storia europea*, Bologna, il Mulino, 2007.

su una tradizione che dal mondo antico raggiunge il presente e trova nella città un tramite decisivo. Si è parlato, a questo proposito, di un nuovo ‘paradigma’: il paradigma repubblicano, fondato non sulla libertà della tradizione giusnaturalistica (la libertà come spazio ‘vuoto’ e protetto), ma su una libertà che presuppone la partecipazione alla vita della respublica e si alimenta della libertà stessa della comunità politica. Della tradizione repubblicana un passaggio decisivo è per l’appunto la città rinascimentale e prima medievale: una città assunta come la culla di quell’umanesimo civico che permea dei propri valori la prima modernità europea e raggiunge infine i nascenti Stati Uniti d’America<sup>285</sup>.

La città medievale e la sua dimensione ‘repubblicana’ divengono l’anello di una catena direttamente collegata al nostro presente: a partire dagli anni sessanta-settanta, «in breve tempo un problema storico è diventato un nodo concettuale e una parola-chiave dell’attuale lessico politico»<sup>286</sup>. È il nuovo ‘paradigma’ che ‘guida’ la lettura dei fenomeni e, nel momento in cui serve a evidenziarne alcuni aspetti, getta un cono d’ombra su altri profili. Se nella rappresentazione della città medievale il momento della comunità ‘libera’ e della ‘libertà-partecipazione’ del cittadino sono messi in piena luce, vengono ad assumere un carattere più marginale, da un lato, l’attività ‘governante’ e ‘disciplinante’ della città nei confronti dei suoi membri, e, dall’altro lato, proprio l’‘autonomia’: l’autonomia intesa non solo come «affrancamento da ogni dominazione esterna» da parte della città, ma soprattutto come la sua piena autoaffermazione e autolegittimazione<sup>287</sup>.

La città medievale torna ad essere vicina: nel momento in cui ne ricostruiamo la cultura, narriamo anche una fabula che ci riguarda direttamente, come avveniva con la storia sismondiana delle repubbliche italiane. La ‘narrazione’ repubblicana odierna non intercetta però la ‘narrazione’ repubblicana che la precedeva di più di un secolo, nonostante che entrambe insistessero sul medesimo oggetto e si nutrissero di un ethos largamente comune. A dividerle interviene la diversità dei presupposti che sorreggono le rispettive operazioni ermeneutiche: l’una immersa nell’orizzonte di una futura e auspicata identità nazional-statuale, l’altra sospinta dall’esigenza di

<sup>285</sup> Cfr. M. GEUNA, *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali*, in «Filosofia politica», XII, 1998, 1, pp. 101-32; M. VIROLI, *Repubblicanesimo*, Roma-Bari, Laterza, 1999; *Republicanism: A Shared European Heritage*, M. van Gelderen, Q. Skinner eds., Cambridge, Cambridge University Press, 2002, voll. I e II; L. BACCELLI, *Critica del repubblicanesimo*, Roma-Bari, Laterza, 2003; *Libertà politica e virtù civile: significati e percorsi del repubblicanesimo classico*, a cura di M. Viroli, Torino, Fondazione Giovanni Agnelli, 2004.

<sup>286</sup> E. I. MINEO, *La repubblica come categoria storica*, in «Storica», 43-44-45, 2009, p. 125. Seguirò da vicino, nei rilievi seguenti, le importanti considerazioni di Mineo.

<sup>287</sup> Ivi, p. 147.



indicare alternative cognitive e valoriali alla crisi «delle forme democratiche fondate sul nesso tra stato nazionale e sovranità popolare»<sup>288</sup>.

È possibile dunque gettare ponti fra la città medievale e il nostro presente pur prendendo congedo dai paradigmi ottocenteschi. È però altrettanto possibile adottare strategie profondamente diverse che puntano, al contrario, a guardare alle comunità medievali e proto-moderne per cogliere la singolarità e la specificità delle loro forme di vita<sup>289</sup>. Con forza assai maggiore di quanto non sia avvenuto all'interno della storia giuridica, questo sentiero è stato percorso all'interno della storiografia 'generale', grazie ad analisi 'microstoriche', concentrate su esperienze rigorosamente 'localizzate'. Questo approccio ha fatto emergere due profili di grande portata: da un lato, è stata sottolineata l'importanza di pratiche sociali non formalizzate (quali i legami di parentela o di patronato o le appartenenze fazionarie) per la 'tenuta' di un gruppo socio-politico; dall'altro lato, è stata messa in questione la rappresentazione 'tradizionale' del processo di formazione dello Stato moderno (e quindi anche, al suo interno, del rapporto fra 'centro' e 'periferia')<sup>290</sup>.

Non posso misurarmi con il problema della possibilità e del senso di una storia dello Stato moderno<sup>291</sup>; un problema che va ovviamente ben oltre la storia semantica

<sup>288</sup> Ivi, p. 126.

<sup>289</sup> Mi sembra che una siffatta disposizione ermeneutica valga anche per le interessanti ricerche promosse da Peter Blickle intorno al *Kommunalismus* (cfr. P. BLICKLE, *Kommunalismus. Skizzen einer gesellschaftlichen Organisationsform*, Band 1, München, Oldenbourg, 2000). Pur intrecciandosi con la storia della tradizione repubblicana per l'attenzione all'impegno 'partecipativo' dei membri delle comunità medievali e proto-moderne, queste ricerche non hanno dato luogo alla formazione di un vero e proprio 'modello' filosofico-politico di portata analoga all'attuale 'repubblicanesimo'. Né vedrei cogenti collegamenti fra la filosofia politica di ispirazione 'communitarian' (pur debitrice di suggestioni organicistiche e 'gierkeane') e l'attuale storiografia volta a ricostruire la vita delle 'comunità' medievali e proto-moderne.

<sup>290</sup> Una testimonianza esemplare è offerta da E. GRENDI, *Il Cervo e la repubblica. Il modello ligure di antico regime*, Torino, Einaudi, 1993. Cfr. in proposito gli interventi di A. TORRE, A.M. BANTI, D. ANDREOZZI, A. PACINI, M. MONTACUTELLI in «Società e storia», XVII, 1995, 67, pp. 113-68. Cfr. anche O. RAGGIO, *Visto dalla periferia. Formazioni politiche di antico regime e Stato moderno*, in *Storia d'Europa, IV, L'età moderna. Secoli XVI-XVIII*, a cura di M. Aymard, Torino, Einaudi, 1995, pp. 483-527.

<sup>291</sup> Mi limito a segnalare alcuni momenti di discussione: *L'état moderne: genèse, bilans et perspectives*, J.-Ph. Genet éd., Paris, Centre national de la recherche scientifique, 1990; *Visions sur le développement des états européens: théories et historiographies de l'état moderne*, W. Blockmans, J.-Ph. Genet éd., Roma, École française de Rome, 1993; *Cities and the Rise of States in Europe, A.D. 1000 to 1800*, Ch. Tilly, W. Blockmans eds., Boulder, Westview Press, 1994; *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, a cura di G. Chittolini, A. Mohlo e P. Schiera, Bologna, il Mulino, 1994. Un precedente, imprescindibile riferimento era stato offerto dai saggi raccolti e presentati da *Lo Stato moderno*, a cura di E. Rotelli e P. Schiera, Bologna, il Mulino, 1971-1974. Una recente rivisitazione dei volumi curati da Rotelli e Schiera è offerta dai saggi (di L. BLANCO, F. BENIGNO, A. DE BENEDICTIS, L. MANNORI, M. MERIGGI, M. RICCIARDI) pubblicati in «Storia Amministrazione Costituzione. Annale dell'Istituto per la Scienza

di 'autonomia'. Mi limito a richiamare l'attenzione, sia pure per rapidissimi cenni, su alcuni aspetti che appaiono in qualche modo connessi con il declino di quell'orizzonte statualistico determinante per le sorti del nostro lemma<sup>292</sup>.

Sul problema delle condizioni di possibilità di una storia dello Stato moderno Giorgio Chittolini ha scritto pagine importanti, inducendo a riflettere su tre profili: l'impiego del termine 'Stato'; il rapporto fra assetti istituzionali e pratiche sociali; l'opportunità di un'analisi di lungo periodo. Per quanto riguarda il primo punto, Chittolini concorda sui rischi di un'anacronistica forzatura del passato nello stampo dello Stato teorizzato dalla giuspubblicistica otto-novecentesca, ma aggiunge che in realtà «una sistematica ipostatizzazione del concetto di Stato (e la sua connotazione in termini di centralismo, sovranità assoluta, progresso, etc.) si ritrovano semmai, paradossalmente, proprio in alcuni dei suoi più convinti contestatori» e non più ormai negli storici più avvertiti, che ricorrono opportunamente a un'idea debole di Stato, solo per indicare una forma di convivenza che in qualche modo sia riuscita a darsi una precisa unità politica, consolidata «in un'unitaria *Verfassung*»<sup>293</sup>. Sul secondo aspetto, è, sì, essenziale ricostruire forme di aggregazione (che solo

dell'Amministrazione Pubblica», 16, 2008. Cfr. anche L. TEDOLDI, *Dove eravamo rimasti? Lo Stato in età moderna tra problemi storiografici e questioni aperte*, in «Le Carte e la storia», 15, 2009, 2, pp. 19-33; L. BLANCO, *Lo Stato 'moderno' nell'esperienza storica occidentale: appunti storiografici*, in *Dottrine e istituzioni*, cit., pp. 57-86; J.-Ph. Genet, *État, État moderne, féodalisme d'état: quelques éclaircissements*, in *Europa e Italia. Studi in onore di Giorgio Chittolini*, Firenze, Firenze University Press, 2011, pp. 195-205.

<sup>292</sup> Ho tratto molte suggestioni dall'acuta riflessione di G. PETRALIA, *'Stato' e 'moderno' in Italia e nel Rinascimento*, in «Storica», 8, 1987, pp. 7-48.

<sup>293</sup> G. CHITTOLINI, *Il 'privato', il 'pubblico', lo Stato*, in *Origini dello Stato*, a cura di G. Chittolini, A. Mohlo e P. Schiera, cit., pp. 568-69. Cfr. anche ID., *A Comment*, in *Florentine Tuscany*, W. J. Connell, A. Zorzi eds., cit., pp. 333-345 e la menzione dell'espressione (usata da Gian Maria Varanini) di «pallida statualità» (ivi, p. 337). Varanini parla di «forme di statualità pallida e anemica» in G.M. VARANINI, *Considerazioni introduttive*, in «Bergomum. Bollettino annuale della Civica Biblioteca Angelo Mai di Bergamo», CIV-CV, 2009-2010, p. 8. Decisamente orientato all'impiego dei termini 'Stato' e 'sovranità' per l'Italia del Rinascimento è R. FUBINI, *Politica e pensiero politico nell'Italia del Rinascimento. Dallo Stato territoriale al Machiavelli*, Firenze, Edifir-Edizioni Firenze, 2009. In termini più generali, G. GALASSO, *Stato e storiografia nella cultura del secolo XX. Appunti su alcuni aspetti del problema storico*, in *Visions sur le développement des États européens. Théories et historiographies de l'État moderne*, Rome, École Française de Rome, 1993, p. 115, afferma che «per lo storico è stato ogni ordinamento o prassi politica che, nell'ambito di un determinato paese o di una determinata popolazione, comporti un potere o un complesso di poteri, legalmente o consuetudinariamente, permanentemente o saltuariamente riconosciuto come potere superiore; e tale che sia capace di svolgere alcune importanti funzioni fiscali, amministrative, giudiziarie etc. e, soprattutto, di rappresentare quel paese o quella popolazione nei riguardi di altri paesi e di altre popolazioni, e di assicurarne l'organizzazione e la direzione militare». Considerazioni su un recente dibattito sulla possibilità di riferire il termine 'Stato' alla società medievale in E. ORLANDO, *Alla ricerca della statualità medievale*, in «Le carte e la storia. Rivista di storia delle istituzioni», XV, 2009, 1, pp. 107-15.

anacronisticamente potremmo chiamare 'private') di rilevante impatto 'politico'<sup>294</sup>, ma occorre anche tener presente che «l'apparato pubblico di governo conserva una forte capacità di organizzazione e definizione; ed esercita poteri importanti, e di forte efficacia costrittiva»<sup>295</sup>. Infine, l'analisi 'microstorica' di un contesto fortemente 'localizzato' rischia di isolarlo da una processualità 'lunga', di trattarlo come un «paese lontano», prescindendo «dal prima e dal poi» e generando quindi una sorta di «estraniamento verso la storia», di separazione del nostro presente dal passato<sup>296</sup>.

Convieni far tesoro di queste sollecitazioni per interrogarsi conclusivamente sulla collocazione, in questo quadro problematico, di quel campo semantico – sviluppatosi lungo l'asse 'autonomia-Stato' – di cui ho tentato di delineare una storia.

Credo che convenga prendere sul serio l'esaurimento dell'orizzonte statale formatosi nella koselleckiana *Sattelzeit*. Una precoce presa di distanza da esso è l'invito weberiano a vedere nello Stato non un concetto 'sostantivo' e oggettivato, ma uno schema orientativo. Questo spunto (che lo stesso Weber sviluppa non senza incertezze e deviazioni) assume oggi, sullo sfondo delle 'svolte' degli anni sessanta-settanta, una pregnanza particolare e permette di rafforzare il rifiuto di una qualsiasi (aperta o strisciante) entificazione o ipostatizzazione del termine 'Stato'. Essere consapevoli dell'esaurimento dell'orizzonte statualistico significa appunto prendere congedo da un importante filo conduttore della teoria otto-novecentesca dello Stato: che tendeva a pensarlo come una forza trainante della storia, espressione e tramite di un processo che collegava passato e presente sospingendoli verso il futuro. Al proprio lessico teorico la giuspubblicistica tendeva ad attribuire una valenza immediatamente rappresentativa della realtà, suggerendo una sostanziale

<sup>294</sup> CHITTOLINI, *Il 'privato', il 'pubblico', lo Stato*, cit., pp. 561-62.

<sup>295</sup> G. CHITTOLINI, *Stati padani, 'Stato del Rinascimento': problemi di ricerca*, in *Persistenze feudali e autonomie comunitative in stati padani fra Cinque e Settecento*, a cura di G. Tocci, Bologna, Clueb, 1988, p. 26. In una prospettiva non dissimile si muove, mi sembra, anche Elena Fasano. Cfr. E. FASANO GUARINI, *Centro e periferia, accentramento e particolarismi: dicotomia o sostanza degli Stati in età moderna?*, in *Origini dello Stato*, a cura di G. Chittolini, A. Mohlo e P. Schiera, cit., pp. 147-76; EAD., *'État moderne' et anciens états italiens. Éléments d'histoire comparée*, in «Revue d'histoire moderne et contemporaine», 45, 1998, 1, pp. 15-41.

<sup>296</sup> G. CHITTOLINI, *Un paese lontano*, in «Società e storia», 100-101, 2003, p. 328. Cfr. l'interessante discussione di Francesco Benigno ed Igor Mineo (F. BENIGNO, *Una discussione con Giorgio Chittolini. Paesi lontani e storici d'oggi*, in «Storica», 18, 2004, pp. 127-37; E.I. MINEO, *Una discussione con Giorgio Chittolini. Gli storici e la prospettiva neopocale*, ivi, pp. 138-51). Anche Marcello Verga registra la tendenza a studiare il Seicento proponendosi «la costruzione di una 'alterità' rispetto alla modernità otto-novecentesca e l'individuazione, quindi, di un oggetto storiografico in sé chiuso [...]; [...] un'alterità della quale non interessa o non si sa più indicare le linee di passaggio, di transizione alla 'modernità'» (M. VERGA, *Il Seicento e i paradigmi della storia italiana*, in «Storica», 11, 1998, p. 11).

identificazione fra le figure del discorso e le forme dell'interazione politico-sociale<sup>297</sup>. Ammettiamo però di ritenere che 'Stato' sia semplicemente un Idealtypus elaborato dalla teoria politico-giuridica in un determinato tornante della sua storia. Che significa allora fare storia dello Stato? In che senso lo Stato può essere oggetto di storia?

In questa prospettiva, fare storia dello Stato è, in senso proprio, fare storia di un 'concetto': ricostruire storicamente una rete lessicale attraverso la quale uno o più saperi hanno costruito una loro peculiare rappresentazione della realtà. Sembra quindi difficile immaginare una storia della società medievale (cinquecentesca, seicentesca o otto-novecentesca) come una storia dello Stato, se è vero quanto già osservava Weber: che cioè 'Stato' è non il mondo, ma una finestra sul mondo. Il mondo è un magma (cognitivamente imprevedibile nella sua totalità) di azioni e interazioni sociali. Lo Stato è una finestra che si affaccia su di esso: è però la finestra di un palazzo sette-ottocentesco, suggestivo, ma forse ormai scomodo per viverci. Disponiamo di altri punti di osservazione e di altri strumenti di rilevazione: per l'appunto quegli strumenti e quelle prospettive attraverso i quali la recente storiografia è stata in grado di dilatare e variare notevolmente la nostra comprensione dei 'mondi perduti' (o dei loro frammenti). Valga soltanto un riferimento alla 'microfisica' foucaultiana del potere (e alla dialettica del 'potere' e della 'resistenza') e alle suggestioni che da essa ha tratto e può ancora trarre la storiografia<sup>298</sup>.

Dobbiamo allora oscurare una volta per tutte la finestra 'Stato'? Credo che una risposta affermativa pecchi per un eccesso di rigore e di intransigenza e rischi di perdere di vista un'esigenza fondamentale: l'esigenza cui si richiamava in più occasioni Giorgio Chittolini; l'esigenza di cogliere, nel magma dell'interazione sociale, nel vortice dei poteri e delle resistenze, un'istanza unificante, un insieme di elementi capaci di farci capire la tenuta e la compattezza di una comunità politica. Niente impedisce di usare, a questo scopo, il termine 'Stato', nell'accezione 'debole' suggerita da Bobbio e più di recente da Chittolini. E 'Stato' può essere, in questo

<sup>297</sup> Per un tentativo di ricostruzione di questa strategia discorsiva mi permetto di rinviare a un mio vecchio lavoro (P. COSTA, *Lo Stato immaginario. Metafore e paradigmi nella cultura giuridica italiana fra Ottocento e Novecento*, Milano, Giuffrè, 1986) e a un mio successivo intervento in *Tra 'crisi dello Stato' e 'Stato immaginario': un dibattito*, in «Cheiron», IV, 1987, 7-8, pp. 221-28. In un'analogia direzione procedono le brillanti considerazioni di A.M. HESPANHA, *Storia delle istituzioni politiche*, Milano, Jaca Book, 1993. Cfr. anche ID., *Para uma teoria da história institucional do Antigo Regime*, in ID., *Poder e instituições na Europa do antigo regime*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, pp. 9-89.

<sup>298</sup> Cfr. in questo senso le interessanti proposte di R. BIZZOCCHI, *Stato e/o potere. Una lettera a Giorgio Chittolini*, in «Scienza & Politica», 3, 1990, pp. 55-64; ID., *Storia debole, storia forte*, in «Storica», 5, 1996, pp. 93-114.

senso, una formula lessicale comoda da impiegare: restando fermo però che essa può svolgere un'utile funzione metalinguistica non perché ci dà una risposta, ma perché ci stimola a formulare una domanda; non perché è un modello politico (determinato in tutte le sue più minute articolazioni) di cui ricostruire la genesi, ma perché ci induce a sollevare, per i più diversi contesti, il problema di fondo cui la teoria ottonevicesca dello Stato ha voluto offrire una soluzione (la sua soluzione): il problema della tenuta e del funzionamento di una comunità politica.

Se dunque 'Stato' è un costrutto teorico maturato in un tornante della cultura moderna e non la 'sintesi' reale del processo storico-sociale complessivo, il dibattutissimo problema delle 'origini' dello Stato moderno appare notevolmente sdrammatizzato. In realtà, delle difficoltà generate dal sovrainporre il concetto ottonevicesco di Stato a un processo storico-politico secolare la storiografia è ormai da tempo consapevole. Nasce da una siffatta coscienza critica la tendenza a spostare sempre più avanti il decollo dello Stato moderno: mostrando (per riferirsi solo a un indicatore fra i tanti) come uno dei suoi elementi caratterizzanti – il 'centro' sovrano che tiene in pugno le 'periferie' ed esautora ogni potere concorrente – non sia compatibile con l'effettiva dinamica politica della società – pattizia, policentrica, conflittuale – non soltanto nel medioevo, come è scontato, ma anche nella prima età moderna<sup>299</sup>. È sufficiente allora chiudere lo Stato moderno nei confini della società otto-novecentesca? Nemmeno questo ulteriore spostamento in avanti sembra risolvere il problema alla radice; tanto che Luca Mannori, dopo aver osservato che «l'esistenza dei governi locali ha costituito in ogni momento un elemento strutturale ed indisponibile del sistema amministrativo», invita gli storici del diritto a compiere un'inversione di rotta e «a chiedersi quanto di 'antico' sopravviva nel cuore del 'moderno', al di là dell'autocoscienza di quest'ultimo»<sup>300</sup>.

In effetti, la stessa espressione ('origini dello Stato') trattiene forse ancora troppo dell'idea dello Stato come 'sintesi' reale, struttura immanente, del processo storico

<sup>299</sup> Valga soltanto il riferimento (entro la storiografia italiana) a due libri importanti: L. MANNORI, *Il sovrano tutore. Pluralismo istituzionale e accentramento amministrativo nel principato dei Medici, secoli 16-18*, Milano, Giuffrè, 1994; A. DE BENEDETTIS, *Politica, governo e istituzioni nell'Europa moderna*, Bologna, il Mulino, 2001. Fa leva sul momento pattizio per individuare una specifica fase della statualità 'moderna' M. FIORAVANTI, *Stato: dottrine generali e storiografia*, in ID., *Stato e costituzione: materiali per una storia delle dottrine costituzionali*, Torino, Giappichelli, 1993, pp. 9-104. Cfr. anche ID., *È possibile un profilo giuridico dello Stato moderno?*, in «Scienza & Politica», 31, 2004, pp. 39-48 e ID., *Per una storia dello Stato moderno in Europa*, in «Quaderni Fiorentini», 39, 2010, pp. 69-81.

<sup>300</sup> L. MANNORI, *Genesi dello stato e storia giuridica* (a proposito di AA. VV., *Origini dello Stato*, a cura di G. Chittolini, A. Molho e P. Schiera, Bologna, 1994), in «Quaderni Fiorentini», 24, 1995, pp. 504-505.

(come ‘organismo’, potremmo dire forzando le tinte, che nasce, cresce, raggiunge la piena maturità e poi declina e muore). È appunto dal rifiuto dell’ipostatizzazione del termine ‘Stato’ e della connessa concezione teleologica del processo storico che la recente storiografia è sollecitata a concentrare la sua attenzione su un contesto determinato, su una specifica comunità politica.

Studiare un Comune medievale significa allora moltiplicare gli elementi di analisi che permettano di cogliere la sua modalità di esistenza. Non ho obiezioni se a questo scopo ci serviamo del concetto di ‘Stato’, nel senso debole del termine. Credo però che strumenti metalinguistici più efficaci possono essere ricavati ancora dalle pagine di apertura della weberiana *Wirtschaft und Gesellschaft*: a partire dalla definizione (generale e formale) di «potere» e di «disciplina»<sup>301</sup>. Quali che siano gli strumenti impiegati, l’obiettivo è comunque cogliere l’unità sistemica di una comunità politica attraverso la ricostruzione delle dinamiche interattive dei suoi membri. Se volessimo giocare sulle parole, potremmo tirare di nuovo in ballo il termine ‘autonomia’: un’‘autonomia’ che però non tanto evoca una relazione (sia essa di subordinazione, coordinazione o indipendenza) con un’entità (uno Stato, un ordinamento, un sistema politico, un sistema normativo) sovrastante, quanto sottolinea l’autosufficienza e l’unità politica di un ordinamento. Certo, l’autonomizzazione dell’oggetto potrebbe essere pagata con la rinuncia a comprendere la dinamica del mutamento nel lungo periodo. Il rischio non può essere sottovalutato. Ciò che però al momento viene a mancare è non tanto la messa a fuoco delle trasformazioni cui l’uno o l’altro oggetto o settore dell’esperienza vanno incontro nel corso del tempo, quanto la rappresentazione del processo come di una totalità coerente: appunto quella rappresentazione facilitata dall’idea dello Stato come ‘sintesi’ e motore della storia. Occorre però chiedersi se la comprensione della totalità sia il porro unum della storiografia oppure, nella migliore delle ipotesi, soltanto un suo obiettivo asintotico.

<sup>301</sup> WEBER, *Economia e società*, cit., p. 52. La fecondità dell’idea weberiana è stata dimostrata dallo sviluppo del tema del ‘disciplinamento’, cui Schiera ha dato un contributo decisivo. Cfr. il bel saggio di G. ALESSI, *Discipline. I nuovi orizzonti del disciplinamento sociale*, in «Storica», 4, 1996, pp. 7-37. La dinamica del ‘potere’ e del ‘disciplinamento’ è già operante per Schiera nel Comune medievale e può essere assunta come un profilo di lungo periodo della dinamica socio-politica europea (Cfr. P. SCHIERA, *Legittimità, disciplina, istituzioni: tre presupposti per la nascita dello Stato moderno*, in *Origini dello Stato*, a cura di G. Chittolini, A. Mohlo e P. Schiera, cit., pp. 17-48. Cfr. anche i saggi pubblicati ora in P. SCHIERA, *Profili di storia costituzionale, I, Dottrina politica e istituzioni*, Brescia, Morcelliana, 2011, pp. 15-66). Su questa base Schiera ipotizza una linea di continuità fra il Comune medievale e lo Stato moderno. A mio avviso, la fecondità euristica del concetto di ‘disciplinamento’ regge autonomamente, quale che sia il rapporto che si voglia instaurare fra il concetto di ‘disciplinamento’ e il problema delle ‘origini dello Stato moderno’.

Nel declino dell'orizzonte statualistico, spezzato il 'triangolo' che aveva ai suoi vertici 'Stato', 'autonomia', 'città', il Comune medievale, un determinato Comune, può allora venirci incontro nella sua singolarità: come una forma di vita che lo storico intende cogliere nella sua complessa unitarietà. Per giocare con le parole, potremmo ricorrere al termine 'suità': che, attraverso una lunga e tormentata storica semantica<sup>302</sup> viene ad essere impiegato, nel corso dell'Ottocento, nel lessico filosofico e in particolare da Rosmini, per indicare il tratto proprio e irripetibile di un ente e compare infine (sia pure come un *apax legòmenon*) in un'opera – *L'ordinamento giuridico* – di Santi Romano: che, definendo l'istituzione come «un ente chiuso, che può venire in considerazione in sé e per sé, appunto perché ha una propria individualità»<sup>303</sup>, parla della «suità dell'istituzione» stessa<sup>304</sup>.

È nella sua 'autonomia-autosufficienza', nella 'suità' della sua forma di vita, che il Comune medievale viene ormai spesso studiato<sup>305</sup>. Viene di conseguenza a cadere l'effetto di vicinanza prodotto dalla convinzione che la vicenda dei Comuni fosse la tappa di un percorso destinato a sfociare nello Stato nazionale; e finisce l'attribuzione di senso che da quella convinzione implicitamente scaturiva: che cioè la storia dei Comuni fosse, sì, cronologicamente lontana, ma non già separata da noi, bensì contigua con la nostra esistenza; fosse la nostra storia e da ciò traesse la pienezza del suo significato. In realtà, la lontananza, come la vicinanza, sono effetti prodotti dalle nostre operazioni ermeneutiche. Nel momento in cui 'allontaniamo' il Comune medievale per sottrarlo al cono d'ombra della moderna statualità, non possiamo comunque evitare di interrogarlo a partire dal nostro orizzonte ermeneutico (post-statuale e, se si vuole, post-moderno) e rendiamo quindi, di nuovo, problematica la sua 'alterità'. Lo 'allontaniamo' per cogliere la sua originale forma di vita e assumiamo al contempo la lontananza ad esso restituita come l'orizzonte entro il quale la rappresentazione del passato diviene un momento della nostra autocomprensione.

<sup>302</sup> Attentamente ricostruita da A. DURO, *Suità: storia di un termine apparentemente ignoto*, in «Lexicon Philosophicum», 1, 1985, pp. 41-63.

<sup>303</sup> ROMANO, *L'ordinamento giuridico*, cit., p. 38.

<sup>304</sup> Ivi, p. 3 (titolo del § 12).

<sup>305</sup> Sono numerose le ricerche che, come scrive Massimo Vallerani, rinunciano a «sintesi lineari» e tengono conto «delle discontinuità, delle varianti, delle tensioni interne» caratteristiche di una lunga «sperimentazione politica» (M. VALLERANI, *Comune e comuni: una dialettica non risolta*, in *Sperimentazioni di governo nell'Italia centro-settentrionale nel processo storico dal primo comune alla signoria*, a cura di M.C. De Matteis e B. Pio, Bologna, Bononia University Press, 2011, p. 10). Vallerani si riferisce in particolare alle ricerche di P. Grillo, G. Francesconi, A. Poloni, E. Faini e, da un diverso ma convergente punto di vista, di S. Menzinger.

‘OLTRE LO STATO’:  
TEORIE ‘PLURALISTICHE’ DEL PRIMO NOVECENTO

1. *Il ‘gruppo sociale’ e la rappresentazione dell’ordine: cenni preliminari*

La tematizzazione della ‘pluralità’ non è certo una conquista originale del Novecento. La riflessione politico-giuridica ‘moderna’ si sviluppa moltiplicando i tentativi di ri-definizione dell’ordine di fronte alla sfida di soggetti sempre nuovi e diversi che irrompono sulla scena mettendo in crisi consolidate strategie di rappresentazione e di disciplinamento. Pensare l’ordine è (di regola) pensare un centro ed un insieme di forme che gravitano intorno ad esso<sup>1</sup>, individuare un ‘portatore’ della sovranità, fissare i dispositivi del dominio e della soggezione, ma è nello stesso tempo descrivere gli ‘attori’ destinati a muoversi sulla scena di una convivenza che si vuole regolata e ‘centripeta’.

Le prime immagini ‘moderne’ dell’ordine – un ordine ‘post-medievale’, capace di superare la crisi nel quale il mondo cristianamente unitario era precipitato con la Riforma – si sviluppano nel tentativo di ridefinire, insieme, il sovrano e il soggetto: l’individuo viene sottratto ai corpi e alle gerarchie e viene finalmente tematizzato ‘come tale’, mentre il sovrano trova nel nesso funzionale che lo lega al soggetto la sua nuova condizione di legittimità.

L’individualismo decisionistico<sup>2</sup> sotteso alla sovranità ‘moderna’ *in statu nascenti* e destinato ad accompagnare a lungo la parabola del suo sviluppo non è però certo l’unico modello influente sulla rappresentazione ‘moderna’ dell’ordine: non solo perché si susseguono diverse e spesso incompatibili visioni della soggettività che complicano e variano notevolmente il rapporto fra l’individuo e il sovrano, ma anche perché il momento della *communitas* (emblematicamente teorizzato da Althusius proprio nell’imminenza della svolta ‘individualistica’), lungi dall’essere travolto e meccanicamente cancellato dal protagonismo del nuovo soggetto, continua a pesare durevolmente (in modo ora scoperto ora dissimulato) sull’intera vicenda ‘moderna’.

<sup>1</sup> Costa 1991, 65-69.

<sup>2</sup> Schnur 1979.

---

P. Costa, *‘Oltre lo Stato’: teorie ‘pluralistiche’ del primo Novecento*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica. V. Storie di concetti: sovranità*, 2024, [https://doi.org/10.69134/QFArchiviO\\_24\\_06](https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_06), pp. 220-248.

Orig. in «Sociologia e politiche sociali», 5, 1, 2002 [*Agire associativo e sfera pubblica*, a cura di Matteo Bortolini], pp. 11-35.



Se dunque da un lato una traiettoria del 'moderno' coincide indubbiamente con la costruzione di una teoria 'assolutistica' della sovranità (che trova il suo culmine nell'ideologia otto-novecentesca dello Stato-nazione), dall'altro lato l'affermazione dell'onnipotenza statale non è un'ascesa irresistibile e lineare, capace di recidere alla radice (nella teoria e nella prassi) il dato della pluralità, la varietà dei soggetti con i quali il processo ordinante deve fare i conti. Il protagonismo dell'individuo, il nesso semplice e immediato fra l'individuo e il sovrano, l'assolutezza del potere statale finiscono allora per essere elementi caratteristici di modelli politico-giuridici (peraltro spesso profondamente diversi fra loro per altri aspetti) la cui egemonia, pur indiscutibile, non impedisce l'affiorare di tradizioni tenacemente interessate proprio alla 'zona d'ombra' prodotta dal paradigma dominante: refrattarie quindi ad accettare quel circolo (virtuoso o vizioso a seconda dei punti di vista) che si era venuto costituendo fra l'individuo e lo Stato e impegnate volta a volta ad attaccare (pur da eterogenei punti di vista) l'individualismo del soggetto e l'onnipotenza dello Stato.

Tematizzare il 'gruppo sociale', quali che siano la forma e la denominazione attribuite ad esso, quale che sia l'orientamento politico-ideologico volta a volta adottato, è comunque una strategia ideale per chiunque voglia battere in breccia (in alternativa) l'assoluta potenza statale o il protagonismo del soggetto oppure miri a denunciare proprio il perverso intreccio di queste due celebrate concrezioni della 'modernità' politico-giuridica.

In realtà, la rappresentazione dell'ordine non ha mai potuto rinunciare a pronunciarsi in qualche modo su quella variegata e complessa fenomenologia sociale che trascende l'azione 'meramente' individuale senza però essere immediatamente riconducibile al vertice sovrano o ad alcuna delle numerose figure che ne dipendono. Se dunque il tema del rapporto fra individuo e comunità politica (e dei diritti e dei doveri che ne dipendono) – il tema della 'cittadinanza', se vogliamo impiegare un utile neologismo – è uno degli assi centrali della rappresentazione dell'ordine, il tema del 'gruppo sociale' (quale che sia il senso ad esso attribuito) è, di quella stessa rappresentazione, un'altra imprescindibile nervatura.

Il fatto che il tema del 'gruppo sociale' si presenti sempre di nuovo non ha ovviamente a che fare con l'eterno ritorno dell'identico: identica è soltanto la domanda nei suoi termini più generali e formali, mentre le sue concrete impostazioni e soluzioni variano profondamente nei diversi contesti. E' appunto su uno dei numerosissimi contesti 'sensibili' al porsi di questa domanda che intendo

soffermarmi: un contesto – l'Europa del primo Novecento – dove, per un verso, la parabola della trionfale affermazione dell'onnipotenza statale sembra toccare il suo culmine, mentre, per un altro verso (e di conseguenza) si manifestano crescenti inquietudini nei confronti di una sovranità sempre più esposta a torsioni 'autoritarie' o 'totalitarie'.

Assumo come punto di partenza un autore – Georges Gurvitch – che in Francia nei primi anni Trenta non si limita a riflettere sul soggetto, sul sovrano e sui gruppi sociali 'come tali', ma fa del gruppo sociale il perno di una ridefinizione tanto del soggetto quanto del potere e lo assume come criterio di rilettura delle tradizioni culturali dell'età moderna. Proprio per questo la riflessione di questo sociologo può offrirci un buon filo conduttore per entrare in contatto con quel variegato universo 'pluralista' che nel primo Novecento sviluppa, in nome della molteplicità e dell'autonoma rilevanza dei gruppi sociali, una vivace critica dell'assolutismo della sovranità.

## 2. *Fra individuo e Stato: il 'diritto sociale' di Georges Gurvitch*

Negli anni Trenta Gurvitch tenta di offrire, in opere che si completano a vicenda<sup>3</sup>, una rilettura del passato e insieme una coerente presa di posizione sui problemi e sulle tendenze del presente alla luce di un'idea che per l'autore è centrale e risolutiva: l'idea di 'diritto sociale'.

Il diritto sociale si propone di superare tanto la concezione individualistica del soggetto quanto la visione 'assolutistica' della sovranità statale facendo leva su un'esperienza primaria alla quale ricondurre le diverse variabili dell'ordine politico-sociale: il gruppo sociale e l'integrazione in esso dei soggetti.

Il gruppo sociale «è una totalità immanente concreta e dinamica che non ammette né la sua ipostasi in un'entità semplice, né la sua dissoluzione in un coacervo di individui dispersi, il cui unico legame sarebbe la loro sottomissione a una legge astratta». L'unità del gruppo nasce da una dinamica intersoggettiva, che, anche se conflittuale, produce comunque l'effetto dell'integrazione: crea un «Noi» al di là dell'Io e del Tu, genera il senso di una totalità ma non la ipostatizza come una realtà sovrapposta ai singoli e separata dal loro concreto mondo di relazioni<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Gurvitch 1930, Gurvitch 1931, Gurvitch 1932. Su Gurvitch cfr. Bobbio 1936, 385-418; D'Aquanno 1974; Tanzi 1980; Stefani 1982.

<sup>4</sup> Gurvitch 1932, 17-21.

È nella dinamica interattiva dell'integrazione che il diritto trova la sua originaria collocazione: il diritto (che è essenzialmente 'sociale') è la forma di quell'integrazione che permette la creazione del 'Noi', la formazione del gruppo. Il momento coattivo e repressivo, la valenza negativa e limitativa è successiva e secondaria, ed è comunque funzionale all'integrazione. Gurvitch, per il suo concetto di integrazione, si riferisce espressamente alla fenomenologia di Litt<sup>5</sup> (da cui anche Smend<sup>6</sup> ampiamente dipende), ma, a differenza del giuspubblicista tedesco, non invoca l'integrazione per spiegare e rafforzare il nesso (altrimenti precario) fra 'Stato' e 'società', ma la assume come legge di una dinamica sociale di gran lunga eccedente il perimetro della statualità.

Il diritto sociale è l'espressione normativa di un gruppo sociale e non coincide immediatamente con l'organizzazione potestativa del gruppo stesso: il diritto sociale include innanzitutto forme di cooperazione e collaborazione, ha un orientamento 'orizzontale', non gerarchico, e solo secondariamente si traduce anche in posizioni di dominio e di obbedienza<sup>7</sup>. Nella sua configurazione 'pura' il diritto sociale è assolutamente indipendente dall'ordine statale. La distinzione (e il nesso) che la tradizione sette-ottocentesca instaura fra lo 'Stato' e la 'società' è per Gurvitch l'espressione di una comprensione ancora insoddisfacente del rapporto fra lo Stato e il diritto: se è vero infatti che in quella distinzione la sfera semantica di 'società' coincide approssimativamente con il 'diritto sociale puro', se è vero che in essa traluce l'immagine di una sfera di rapporti intersoggettivi di carattere originario, fondante, pre-statale, è anche vero che si perde di vista la dipendenza 'ontologica' dello Stato dal diritto sociale, mentre per Gurvitch anche lo Stato è, in ultima istanza, una forma (sia pure peculiare e 'irrigidita') del diritto sociale.

È sul fondo comune di un diritto sociale non organizzato che prende forma una molteplicità di assetti istituzionali. L'unità del sistema nasce dall'interazione delle diverse organizzazioni particolari che si sviluppano a partire dal diritto sociale non organizzato e rappresentano ciascuna una parte dell'interesse comune. Lo Stato non sfugge a questa regola generale ed è semplicemente uno dei tasselli del complesso mosaico 'pluralista' che Gurvitch sta delineando.

Si danno quindi, in rapporto allo Stato, diversi tipi o modalità di esistenza del diritto sociale. Il diritto sociale può essere «puro», quando «assolve alla funzione di integrare i membri nel tutto, senza ricorrere ad una costrizione incondizionata» ed è

<sup>5</sup> Cfr. Litt 1919.

<sup>6</sup> Cfr. Smend 1988.

<sup>7</sup> Gurvitch 1932, 29-31.

assolutamente indipendente dallo Stato tanto da potere, in caso di conflitto, addirittura prevalere su di esso: ne è un esempio l'ordine internazionale. Il diritto sociale può ancora essere 'puro', cioè geneticamente e funzionalmente indipendente dallo Stato, ma cedere il passo, in caso di conflitto, al diritto statale, come avviene nel caso del 'diritto privato'. Il diritto sociale può essere poi annesso dallo Stato e impiegato al suo servizio: è una strategia che gli Stati dittatoriali usano per estendere il loro dominio sulla società e si traduce quindi in una sostanziale coartazione della dimensione pluralista della società. Il diritto sociale infine può venire a coincidere con lo Stato, che a sua volta non è che una forma di 'condensazione' o di irrigidimento del diritto sociale: lungi dall'essere una realtà semplicemente 'esterna' allo Stato, il diritto sociale ricomprende quest'ultimo come una delle sue molteplici 'figure'<sup>8</sup>.

E' impiegando questo apparato categoriale che Gurvitch sviluppa una teoria dell'ordine politico-sociale che in tanto può essere 'pluralista' in quanto (se mi si passa il bisticcio) è coerentemente 'monista': in quanto cioè salta a piè pari la tradizionale dicotomia 'Stato/società' riconducendo lo Stato stesso alla soggiacente unità del 'diritto sociale'. E' il diritto sociale che, nella complessità e varietà della sua fenomenologia, spiega lo Stato assumendolo come una delle figure caratteristiche del suo livello 'organizzativo-potestativo'. Lungi dall'essere la causa efficiente (e la *ratio* esplicativa) dell'ordine socio-giuridico, lo Stato è soltanto una (anche se rilevante) modalità di esistenza di un'esperienza giuridica inseparabile dalla dinamica interattiva dei soggetti e dei gruppi.

L'ordine socio-giuridico non è dunque una piramide che ha al suo vertice lo Stato. Non è lo Stato la condizione di unità dell'ordine: la *reductio ad unum* della pluralità del reale non passa attraverso lo Stato; lo Stato è esso stesso un elemento della pluralità e la formazione dell'unità è affidata, per un verso, all'ontologica unitarietà del diritto sociale, e, per un altro verso, al gioco vario e storicamente mutevole dei gruppi, alla complicata sinergia delle loro rispettive coordinazioni e subordinazioni.

Emancipato dall'assorbente centro gravitazionale dello Stato, il diritto non viene a coincidere con il momento della coattività: non presuppone sempre e comunque la logica dell'imperatività, la relazione potestativa, il dislivello dei poteri, ma si propone anche come regola dell'interazione 'orizzontale', come forma della cooperazione e delle autonomie.

<sup>8</sup>Gurvitch 1932, 53 ss.

### 3. Una società senza Stato: la riscoperta del Medioevo fra Gierke e Maitland

L'interesse e il senso dell'orientamento che Gurvitch prende a formulare agli inizi degli anni Trenta emergono soltanto a patto di compiere una doppia operazione ermeneutica: ritrovando nel passato (relativamente recente) i numerosi fili che Gurvitch sta annodando nel momento in cui elabora la sua proposta 'pluralista' e cogliendo insieme la carica critica e progettuale che essa non poteva non rivestire nel preciso momento storico in cui veniva formulata.

Credo che una delle grandi matrici della critica rivolta dal 'pluralismo' novecentesco (e da Gurvitch al suo interno) alla dottrina ottocentesca della sovranità statale sia costituita dalla monumentale opera di Gierke. Certo, lo stesso gierkiano *Deutsche Genossenschaftsrecht* non è e non vuol essere un'opera di pura teoria: esso si propone piuttosto come un affresco storico-teorico, una sinfonica ricostruzione di una tradizione germanica che effettivamente si prestava, senza bisogno di troppe forzature o sollecitazioni ideologiche, ad offrire continue testimonianze della vitalità dei gruppi, delle comunità, delle *Genossenschaften*, insomma di un tessuto socio-giuridico vario e multiforme, in nessun modo riducibile alla solitaria volontà del demiurgo statale. In questa prospettiva si potrebbe allora vedere nell'opera di Gierke non tanto l'apertura di un inedito fronte problematico quanto la consacrazione di una tradizione e la registrazione di una tematica viva e vitale pur entro la parabola ascendente della moderna sovranità; e il *Deutsche Genossenschaftsrecht* apparirebbe allora come il punto (uno dei punti) di emersione di una corrente ideale non già essiccata ma sprofondata e pur sempre (come ogni fenomeno carsico) pronta ad emergere di nuovo non appena il terreno lo consenta: una corrente che appunto si rifiuta ad una rappresentazione dell'ordine interamente giocata sul nesso biunivoco Stato-individuo.

In realtà, l'operazione gierkiana è assai più 'costitutiva' che 'dichiarativa', se non altro perché pur sempre interna ad una cultura ottocentesca fortemente sensibile al valore etico-storico della statualità. Nello stesso tempo però essa si presenta come incompatibile con quell'orientamento orientamento 'statocentrico' che proprio in quegli anni (attraverso Gerber e Laband) si stava affermando in Germania e si apprestava a costituire un obbligato punto di riferimento per la giuspubblicistica europea. La teoria gierkiana della *Genossenschaft* è la vera alternativa alla costruzione gerberiana e labandiana dello Stato-persona: per il gerberiano Laband la rappresentazione dell'ordine si esaurisce nella visione di uno Stato costruito come

assoluta potestà di volere, persona sovrana investita dei supremi diritti di signoria; per Gierke l'esatta cognizione non solo dell'ordine complessivo ma anche dello Stato come tale resta impedita dal dogma 'volontaristico' ed è resa possibile soltanto dalla comprensione del substrato reale da cui lo Stato stesso dipende; e questo substrato è il «Gemeinwesen», la struttura comunitaria che riguarda non solo l'una o l'altra associazione ma l'intera organizzazione sociale e impedisce di ridurre lo Stato ad un mero assetto potestativo, ad un insieme di rapporti di dominio e di soggezione<sup>9</sup>.

Certo, non appartiene all'orizzonte gierkiano l'intenzione di mettere in parentesi lo Stato o anche soltanto di minimizzare il suo ruolo e la sua missione etico-storica. Il suo obiettivo è piuttosto quello di sottrarre lo Stato al mito della volontà imperante per esaltare il tessuto di relazioni che riconducono lo Stato, l'individuo, le comunità ad un ordine di cui si esalta la 'organica', intima unità.

L'opera gierkiana, quale che sia il ruolo attribuito allo Stato nel processo storico-sociale, offre dunque consistenti supporti a due tesi oggettivamente incompatibili con un'impostazione statocentrica e imperativistica (comunque argomentata): in primo luogo, la critica della sovranità come mera volontà imperante, quindi il rifiuto di ricondurre ogni momento dell'ordine all'onniveggente previsione del sovrano; in secondo luogo, e di conseguenza, la valorizzazione di una pluralità di forme socio-giuridiche (i gruppi, le comunità, le associazioni), colte nella loro originale ed autonoma consistenza anziché ammesse solo come pallide larve dell'assetto statale.

Non sono tesi destinate ad impressionare soltanto i lettori tedeschi di Gierke, se non altro perché l'*idolon* che il *Deutsche Genossenschaftsrecht* intende abbattere – l'immagine del sovrano come mera e assoluta 'volontà' di comando – ha specifiche e gloriose radici tedesche, ma trova anche una sua incarnazione (diversa ma in più punti comparabile) nel Regno Unito: dove la teoria austriaca della sovranità (una teoria che in Inghilterra gode di una autorità non minore di quella riconosciuta in Germania alle dottrine di Gerber o di Laband) attinge, *iuxta propria principia*, ad un'analoga celebrazione della volontà sovrana e ad una conseguente riduzione ad essa di ogni dato giuridicamente rilevante.

A mettere in dubbio in Inghilterra la fecondità del modello austriaco non sono tanto i giuristi quanto gli storici: Frederick William Maitland, prima, e poi il suo allievo John Neville Figgis. Non è un caso che sia lo storico Maitland a mettere in dubbio la validità onnicomprensiva della teoria austriaca. In primo luogo, Maitland è infatti già per formazione familiare e propensione culturale un 'germanista': è un

<sup>9</sup> Gierke 1883, 30-35. Cfr. Mezzadra 1993, 445-76.

buon conoscitore della lingua e della cultura tedesca, è un estimatore di Gierke, che non a caso tradurrà, presenterà e contribuirà a diffondere in Gran Bretagna<sup>10</sup>. In secondo luogo, Maitland si occupa professionalmente, come storico, di una società – la società medievale – che meno di ogni altra è idonea ad offrire conferme del paradigma austiniano; guardando alle radici medievali del presente (o del recente passato), lo storico inglese non può infatti che far proprie, nelle sue indagini 'sul campo', due tesi già adombrate da Gierke: l'inesistenza, per la società medievale, di un determinante 'centro' sovrano; quindi il carattere autonomo, originario, non statale di numerose formazioni sociali che per esistere giuridicamente non hanno bisogno della volontà del sovrano.

Per Maitland, per Figgis, che in numerose opere storiografiche accoglie e generalizza gli spunti già presenti nell'opera del maestro<sup>11</sup>, la critica del volontarismo (il rifiuto di un'immagine 'assolutistica' e volontaristica della sovranità) va di pari passo con il rigetto della teoria della 'concessione', che è disposta a tematizzare i gruppi sociali solo a patto di assumerli come prolungamento della volontà statale: al contrario, numerose comunità originarie devono essere assunte non già come propaggini dell'assetto statale ma come nervature fondamentali dell'ordine socio-giuridico.

Figgis è particolarmente interessato alla storia e alla condizione sociale delle Chiese ed è peraltro alieno, come storico, non diversamente da Maitland, dal trasformare un rilievo storiografico (inevitabilmente specifico e 'individualizzante') in una teoria generale. Ciò non toglie però che due temi (già gierkiani e poi ripresi e riformulati *ad hoc* dai due storici inglesi) – la critica dell'assoluta volontà imperante del sovrano e la valorizzazione dell'originalità e della rilevanza dei gruppi sociali – siano ormai posti sul tappeto anche in Inghilterra e si prestino a suggerire immagini di ordine difficilmente compatibili con il dominante paradigma austiniano.

#### *4. La critica della sovranità e la tematizzazione dei gruppi sociali: il pluralismo inglese*

Ad inaugurare nell'Inghilterra degli anni Venti una teoria pluralista, fondata sul 'ridimensionamento' del ruolo dello Stato e sul protagonismo dei gruppi, non saranno i giuristi ma alcuni teorici della politica: Harold Laski e George Douglas Howard Cole.

<sup>10</sup> Maitland 1900. Cfr. Piccinini 1996.

<sup>11</sup> Figgis 1896, Figgis 1914, Figgis 1916.

Il giovane Laski non ha dubbi nel denunciare nell'assolutizzazione della sovranità statale il perno di una visione dell'ordine che egli considera epistemologicamente insostenibile e politicamente pericolosa. La visione della sovranità che egli intende attaccare ha trovato in Inghilterra i suoi corifei in Bentham e soprattutto in Austin, ma non si esaurisce nelle teorie da questi sostenute; il suo nucleo essenziale ha prodotto sul continente germinazioni diverse ma in qualche modo complementari: la visione hegeliana, pur così diversa dall'imperativismo austiniano (e tutt'altro che ignota alla cultura inglese grazie alla mediazione dei *British idealists* e di Bosanquet), attinge comunque ad una consacrazione dello Stato ancora più forte ed insidiosa perché non solo giocata sul terreno dell'oggettività ma ricondotta al soggetto stesso, la cui 'profonda' identità si vuole realizzata nella grandezza storico-spirituale dello Stato<sup>12</sup>.

Ciò che rende politicamente inaccettabile per Laski una visione dell'ordine fondata sull'assoluta preminenza dello Stato è l'effetto legittimante da essa prodotto: l'assolutezza dello Stato si traduce nel carattere incondizionato della sua legittimità e nel dovere altrettanto assoluto dell'obbedienza, quali che siano le scelte adottate e gli obiettivi effettivamente perseguiti dal sovrano. Sul piano epistemologico, poi, l'idea di un ordine perfettamente centripeto, retto e unificato dalla forza incontrastabile del sovrano è incompatibile con una visione moderna, disincantata della realtà: una visione improntata alla tematizzazione della varietà e della molteplicità, intenzionata a sostituire (come suggerisce il pragmatismo di William James<sup>13</sup>) all'universo il 'multiverso', all'unità infrangibile di un ordine già dato il mobile e provvisorio intreccio di una pluralità di elementi interagenti.

Ricondotte al terreno della rappresentazione dell'ordine socio-politico, le suggestioni pragmatistiche portano acqua, per un verso, alla destrutturazione della sovranità, e, per un altro verso, alla tematizzazione delle forze, degli interessi, dei gruppi operanti nella società, alla legittimazione della loro irriducibile molteplicità. L'antica immagine dell'unità, un'unità disposta ad accettare la molteplicità solo come epifenomeno della soggiacente volontà di un 'centro', cede il posto al tentativo di pensare la pluralità senza imporre ad essa un unico ed esclusivo punto di gravità.

Con l'approccio 'realistico' e l'apertura al 'multiverso' caratteristici del giovane Laski entrano in spontanea sintonia la critica sviluppata da Maitland e da Figgis nei confronti della teoria austiniana della sovranità e la loro tesi della originaria

<sup>12</sup> Laski 1919, 24-26. Cfr. Zylstra 1978; Palazzolo 1979; Quaritsch 1980, 29-65; Piccinini 1992, 507-27.

<sup>13</sup> James 1907.



autonomia di alcuni 'gruppi sociali'. Lo Stato non è più la condizione di unità dell'ordine: è un fenomeno storico (come Figgis ha ampiamente dimostrato), legato ad uno specifico tornante della storia dell'occidente, una forma contingente e mutevole e non già l'espressione necessaria della coscienza etico-storica di un popolo. Lo Stato non è, ancora, una realtà assolutamente trascendente i singoli e i gruppi, separata da essi, qualitativamente diversa: alle suggestioni pragmatiste Laski unisce un approccio 'realistico' che lo induce a porre sulla medesima linea i gruppi sociali e lo Stato. Lo Stato non è l'espressione di un interesse necessariamente generale: è un punto di vista fra gli altri, un concentrato di interessi, un apparato di dominio che, lungi dall'essere coestensivo con la società tutta come la sua necessaria forma politica, è una delle molte figure di cui la società si compone: non il protagonista, ma uno dei numerosi attori che affollano lo scenario sociale.

Non si deve quindi un'obbedienza incondizionata allo Stato, fondata su un aprioristico atto di fede nella sua destinazione 'universale': lo Stato si regge sul consenso condizionato e revocabile dei cittadini, che lo giudicano in rapporto ad obiettivi posti non già unilateralmente da esso ma originati dal gioco interattivo dei singoli e dei gruppi sociali. Lo Stato è un gruppo fra gli altri che deve conquistarsi sul campo volta a volta il consenso di cui ha vitale bisogno<sup>14</sup>. La sovranità assoluta che Dicey, ponendosi sulla scia della teoria giuridica austriana, attribuisce al parlamento cade di fronte alla constatazione della carattere originario, primario di numerose associazioni, la cui 'realtà' è non meno autonoma e 'assoluta' di quella attribuibile allo Stato. Occorre quindi, in un certo senso, imparare dal medioevo, far tesoro di quanto Gierke o Maitland o Figgis ci hanno insegnato sul 'pluralismo' della società medievale, sul suo carattere 'policentrico', e vedere nello Stato qualcosa di simile al Sacro Romano Impero: semplicemente «a community of communities», una «comunità di comunità»<sup>15</sup>.

Non esiste una sovranità unitaria, una sovranità che sia espressione e tramite di una volontà generale, perché la volontà della società è in realtà parcellizzata in «una serie di volontà particolari nessuna delle quali può pretendere una qualche necessaria preminenza»<sup>16</sup>. E' appunto la pluralità degli individui e dei gruppi la cifra specifica dello scenario sociale delineato da Laski. Se i giuristi si ostinano a fondare la rilevanza giuridica del gruppo sociale su una concessione dello Stato, se essi accettano la teoria della 'concessione' e vedono nella *corporation* un ente meramente

<sup>14</sup> Laski 1917, 17-19.

<sup>15</sup> Laski 1917, 274.

<sup>16</sup> Laski 1921, vi.

‘artificiale’, l’‘uomo della strada’, libero da pregiudizi dottrinari, ha ben più ragione nel chiamare ‘corporation’ qualsiasi gruppo caratterizzato da una reale attività ed esistenza sociale; e sono proprio questi gruppi una vivente sfida a quello Stato che la tradizione hobbesiana (benthamiana, austiniana) si ostina a vedere come «all-sovereign and unchallengeable»<sup>17</sup>.

Anche per Cole smontare la teoria austiniana della sovranità implica un vero e proprio mutamento di paradigma, costringendo a porre al centro della teoria sociale non più il tema della forza ma il tema del consenso. Se da un lato si pretende di riassumere, di concentrare l’intera società nello Stato, dall’altro lato si descrive la società come un insieme di relazioni fra associazioni numerose e diverse, ciascuna delle quali persegue fini propri e inevitabilmente particolari. Il passaggio immediato dalla pluralità all’unità attraverso l’intervento coattivo dello Stato è un salto mortale: l’unità non si attinge grazie ad un’impossibile trasvalutazione dei fini particolari, ma è la risultante ‘oggettiva’ del gioco interattivo fra associazioni, fini, interessi diversi<sup>18</sup>.

La critica della sovranità e del monismo statocentrico di cui il giovane Laski e Cole si fanno portatori nell’Inghilterra del primo Novecento propone un mutamento di paradigma che, nel momento in cui sviluppa una visione dell’ordine alternativa a quella tradizionale e dominante, mira anche a trarne precise conseguenze operative (peraltro nel complesso congruenti con le simpatie ‘fabiane’ dei due intellettuali inglesi).

Il pluralismo per Laski permette di sostituire ad un’organizzazione gerarchica della società un principio di «coordinazione» impedendo la perpetuazione di un sistema nel quale «il potere supremo è concentrato in un unico punto del corpo politico»<sup>19</sup>. Certo, non si tratta di cancellare con un tratto di penna l’unitarietà dello Stato inglese e la sovranità parlamentare: si può conservare al centro sovrano una funzione di coordinazione e di controllo finale, ma il principio basilare dell’organizzazione sociale deve essere il federalismo; non un principio di subordinazione e di gerarchizzazione delle parti sociali, ma un principio di collaborazione e di interazione fra comunità largamente autonome. La teoria pluralistica dell’ordine socio-giuridico non può non tradursi in un’organizzazione

<sup>17</sup>Laski 1921, 141 ss.

<sup>18</sup>Cole 1920, 30 ss.

<sup>19</sup>Laski 1921, vii-ix.

federalistica dei poteri e delle competenze, in una ripartizione funzionale della sovranità<sup>20</sup>.

Cole si spinge addirittura a suggerire, in nome della 'democrazia dei produttori' e di un riformismo che eviti l'intervento autoritario e centralista degli apparati pubblici, una radicale trasformazione della rappresentanza: non più un'impossibile rappresentanza delle volontà, ma una «rappresentanza funzionale», una democrazia riposta «non in una singola assemblea rappresentativa onnicompetente, ma in un sistema di corpi rappresentativi funzionali coordinati»<sup>21</sup>.

Laski è molto più cauto nello smantellamento della 'rappresentanza territoriale' a vantaggio della 'rappresentanza funzionale'. Quali che siano gli strumenti istituzionali raccomandati, è comunque essenziale la realizzazione di un'organizzazione che rispecchi la natura essenzialmente 'federale' della società e valorizzi le «diversità» che in essa si dispiegano<sup>22</sup>. Sostituire allo Stato monista e 'assolutista' il primato della pluralità è inoltre scegliere la strada maestra per cancellare la subalternità e la passività cui la sovranità centralistica condanna i soggetti ed esaltare l'attivismo partecipativo di una cittadinanza aristotelicamente fondata sulla intercambiabilità di governanti e di governati<sup>23</sup>.

Il senso stesso della sovranità popolare – per Laski il problema principale della politica moderna – presuppone non solo lo smantellamento della monistica sovranità statutale, ma anche il riferimento ad una struttura di esperienza che si radica nel soggetto e nella sua libertà; una libertà che non è la benevola concessione di un onnipotente sovrano, ma coincide con l'azione stessa del soggetto entro uno scenario di gruppi ed interessi plurali: se la base del potere è il consenso, «la libertà è la capacità di resistere», la capacità di imporre attraverso la resistenza le proprie pretese giungendo quindi ad iscrivere i propri diritti «nella compagine stessa dello Stato»<sup>24</sup>.

##### *5. La critica della sovranità e l'idea di 'istituzione': Duguit e Hauriou*

Proprio perché lo sviluppo di un'idea 'assolutistica' di sovranità e la conseguente riconduzione dell'ordine ad una proiezione dell'esclusiva volontà sovrana non sono tratti peculiari soltanto della cultura politico-giuridico dell'Europa continentale ma appartengono anche alla cultura inglese (per tanti aspetti così diversa ed 'insulare'),

<sup>20</sup> Laski 1921, 54, 241-43.

<sup>21</sup> Cole 1920, 110.

<sup>22</sup> Laski 1925, 270.

<sup>23</sup> Laski 1921, 241.

<sup>24</sup> Laski 1919, 44.

la messa a punto di una possibile alternativa, di una diversa rappresentazione dell'unità e della molteplicità, ha trovato in Gran Bretagna un'originale formulazione nel 'pluralismo' del primo Novecento.

La traiettoria intellettuale dei 'pluralisti' inglesi non è peraltro isolata e autarchica. Già il loro debito nei confronti dei contributi storiografici di Maitland e di Figgis rivela un legame indiretto con quella riflessione gierkiana che nell'Europa continentale del secondo Ottocento è forse la più robusta testimonianza di una visione alternativa al dominante statocentrismo labandiano. Non sono però soltanto Maitland (e, attraverso la sua mediazione, Gierke) la fonte da cui i pluralisti inglesi traggono alimento. Il giovane Laski in particolare è attento alla più recente e brillante cultura giuridica francese: ricorda con gratitudine Saleilles e non lesina attenzione e ammirazione a Léon Duguit, dedicandogli un apposito saggio e redigendo un'introduzione all'edizione inglese di *Les transformations du droit public*<sup>25</sup>.

In realtà, l'entusiasmo di Laski per le dottrine del giurista francese potrebbe apparire singolare quando confrontassimo l'ispirazione di fondo che anima i due rispettivi orientamenti. L'avversario per eccellenza dell'intera produzione di Duguit<sup>26</sup> è il 'soggettivismo': la pretesa di costruire una rappresentazione dell'ordine socio-giuridico fondandosi su una visione del soggetto ancora essenzialmente tributaria della metafisica 'individualistica'. Per Duguit le aporie della scienza del diritto (della giusprivatistica come della giuspubblicistica) nascono dall'assumere il soggetto e la sua 'volontà' come gli assiomi della costruzione giuridica, ignorando gli apporti della moderna sociologia; una sociologia che nei suoi più significativi sviluppi, da Comte a Durkheim (collega di Duguit a Bordeaux), ha dimostrato il primato ontologico e gnoseologico della società, il ruolo della solidarietà, la necessaria interdipendenza degli attori sociali, e ha indicato nell'oggettivo tessuto dei rapporti sociali la vera e propria condizione di possibilità dello statuto individuale. I diritti del soggetto, la libertà, la proprietà devono quindi essere definiti alla luce della posizione funzionale che il soggetto occupa nell'organismo sociale e devono essere sottratti all'assolutizzazione di cui la metafisica individualistica si è resa responsabile. Né il soggetto né i gruppi sociali svolgono un ruolo protagonista nella dottrina del giurista francese, che non sembrerebbe quindi il mentore più credibile dell'orientamento 'pluralista' del giovane Laski, che parla con James di

<sup>25</sup> Palazzolo 1979, 65 ss.

<sup>26</sup> Duguit 1911, Duguit 1913, Duguit 1917. Cfr. Pisier-Kouchner 1972; Jones 1993, 149 ss.

'multiverso' ed esalta la varietà dell'esperienza contro ogni tentativo di una sua 'riduzione' ad un monistico centro esplicativo.

Non è il Duguit 'monista' (il Duguit convinto di possedere nella visione positivistico-solidaristica della società la chiave di una comprensione unitaria dell'ordine socio-giuridico) a colpire il giovane Laski; è piuttosto il Duguit 'realista': il giurista che, in nome del primato della società e della *règle de droit* che da essa promana, attacca le tradizionali teorie della sovranità.

La critica della teoria 'tedesca' della sovranità (che però, con numerose varianti, è anche la teoria dell'italiano Orlando o del francese Carré de Malberg) è per Duguit uno dei numerosi episodi della sua battaglia capitale: la battaglia contro il soggettivismo e contro il volontarismo. Fondare sulla 'volontà' dell'individuo il diritto che appunto si chiama 'soggettivo' e costruire lo Stato come persona sovrana, come 'soggetto che vuole', come volontà assoluta e incoercibile, sono percorsi analoghi ed entrambi destinati a sfociare in esiti aporetici. Per quanto riguarda la teoria della sovranità, la classica aporia conseguente all'assolutizzazione del potere sovrano è la difficoltà di giungere ad un'appagante fondazione dei diritti individuali: se si danno diritti 'contro' lo Stato, la sovranità (per definizione 'assoluta') cessa di essere tale e viceversa se si muove dal dogma della centralità dello Stato i diritti restano sospesi all'incontrollabile volontà dell'ente sovrano. Il più avanzato tentativo di soluzione dell'aporia – la teoria jellinekiana della 'autolimitazione' dello Stato – non fa che confermare per Duguit l'insuperabilità dell'*impasse*, dal momento che rimette pur sempre alla discrezione del sovrano la modalità di esistenza dei diritti individuali.

La soluzione del dilemma richiede l'abbandono dell'impostazione volontaristica e una diversa rappresentazione dell'ordine socio-giuridico e, entro esso, dello Stato. Lo Stato non è una 'persona' che assolutamente vuole. Per rappresentarlo 'realisticamente' occorre tenere presenti due profili essenziali. In primo luogo, lo Stato non è un'entità dotata di vita propria, ma si risolve in una precisa, empirica attività di comando imputabile a concreti e terreni 'governanti'. In secondo luogo, l'azione di governo della *élite* politica non galleggia sul vuoto, ma è essa stessa (non diversamente dall'operare di ogni singolo soggetto e gruppo sociale) una funzione della società, una funzione che trova nella società il proprio fondamento e riceve da essa un vero e proprio mandato: i limiti del potere non nascono dunque per partenogenesi dalla sovranità stessa, ma vengono imposti ad essa *aliunde*, da quella

dinamica sociale che assegna al governo precisi compiti (positivi e negativi) e limiti inderogabili.

È appunto una siffatta destrutturazione ‘realistica’ della sovranità statale che interessa il giovane Laski; è la *pars destruens* della dottrina giuridica di Duguit che attrae chiunque voglia mettere in crisi un’idea di sovranità che, pur declinata diversamente a seconda delle ‘culture nazionali’ e degli orientamenti culturali, si trovava pur sempre al fondo di tante diverse ma confluenti rappresentazioni dell’ordine.

Il ‘pluralismo’, il tentativo, comunque concepito (nei termini di Laski o di Cole o di Gurvitch o di chiunque altro), di offrire una diversa declinazione del rapporto fra l’unità dell’ordine e la molteplicità delle sue componenti, trova la propria condizione di possibilità nella contestazione o nella radicale revisione di quella teoria della sovranità statale che nel corso dell’Ottocento aveva tentato (pur senza riuscirci) di proporsi come il tramite esclusivo dell’ordine.

Certo, il superamento della sovranità ‘labandiana’ è una condizione necessaria ma non sufficiente per una diversa rappresentazione dell’ordine. È nel vuoto aperto dalla ‘decapitazione del sovrano’ che si sviluppa la necessità di indicare le figure dal cui intreccio possa scaturire una nuova immagine dell’ordine: è in questo ambito che Laski o Cole giocano la loro partita ‘pluralistica’ facendo dei ‘gruppi sociali’ un momento importante del nuovo paradigma.

Per una siffatta *pars construens* l’oggettivismo di Duguit, la sua decisione di fondare la rappresentazione dell’ordine su una dinamica che non lascia spazio all’autonoma considerazione dei singoli attori sociali, è più un ostacolo che un aiuto; e in terra francese suggestioni pluraliste provengono piuttosto da un altro singolare protagonista dell’antiformalismo otto-novecentesco: Maurice Hauriou.

Hauriou, non diversamente da Duguit, considera insoddisfacenti le architetture formalistiche costruite (soprattutto dalla giuspubblicistica tedesca) accogliendo e sviluppando i postulati metodologici della pandettistica ed enfatizzando, tanto per la definizione del diritto soggettivo quanto per la costruzione della sovranità, l’elemento della ‘volontà’; ma considera altrettanto fuorviante cancellare, in nome dell’antivolontarismo, qualsiasi riferimento alla soggettività. Eliminare il soggetto – un estremo nel quale i due opposti (il ‘realismo’ di Duguit e il ‘formalismo’ di Kelsen) si toccano – impedisce di cogliere la reale dinamica dell’esperienza giuridica: che è esperienza di individui e di gruppi interagenti, tanto che le nervature dell’ordine devono essere colte movendo dai protagonisti ‘elementari’

dell'esperienza stessa, appunto gli individui e le comunità che essi nel loro processo di vita vengono effettivamente formando.

Hauriou muove da un assunto antropologico: dalla visione di un essere umano caratterizzato da impulsi contraddittori, impegnato in una «lotta per la vita» dove le spinte all'affermazione di sé, le pulsioni 'egoistiche', sono inestricabilmente frammiste allo slancio oblativo e alla disponibilità alla collaborazione e alla solidarietà<sup>27</sup>. E' in questo processo vitale che gli individui si separano e si contrappongono, ma anche stringono rapporti di cooperazione che si stabilizzano nel tempo, si organizzano, perseguono determinate finalità, sono unificati da un'idea ispiratrice: sono questi rapporti che divengono entità sociali più o meno complesse ma durevoli ed ordinate, 'istituzioni'. L'istituzione è fatta dagli individui che la compongono, è l'insieme articolato dei loro rapporti, ma ha un'autonomia e una durata distinte dalla vita dei suoi singoli membri: l'istituzione è un'individualità collettiva che si regge sull'equilibrio delle forze, su una qualche condivisa distribuzione di privilegi ed oneri, di doveri e di diritti, di posizioni di dominio e di obbedienza<sup>28</sup>.

È l'istituzione (il gruppo sociale organizzato e differenziato al suo interno, 'individualizzato', diverso da ogni altro gruppo e pure in continuo rapporto di scambio con ciascuno di essi) il concetto elementare e generale che permette, secondo Hauriou, di intendere la fenomenologia dell'esperienza giuridica e di rappresentare l'ordine<sup>29</sup>.

L'ordine non è uno spazio modellato e riempito dalla volontà irresistibile e creatrice dello Stato. L'ordine è piuttosto il complesso *agencement* di una molteplicità aperta di gruppi sociali organizzati, di istituzioni, che, lungi dall'essere l'emanazione del centro sovrano, realtà da esso geneticamente e funzionalmente dipendenti, vivono di vita propria, tanto da essere talvolta storicamente antecedenti allo Stato stesso.

Non si ha per Hauriou una differenza di sostanza fra lo Stato e le istituzioni: lo Stato è semplicemente una delle molte istituzioni esistenti, anche se particolarmente complessa e influente. Lungi dall'essere il fondamento e il centro di imputazione di ogni realtà giuridicamente rilevante, lo Stato non nasce dal nulla ma riposa su un tessuto sociale che è già intrinsecamente giuridico in quanto coincidente con una aperta molteplicità di gruppi organizzati, di istituzioni. Lo Stato non è dunque

<sup>27</sup> Hauriou 1896, 189 ss.

<sup>28</sup> Hauriou 1910, 128 ss.

<sup>29</sup> Hauriou 1925, 91 ss.

un'istituzione primaria, ma è «l'istituzione delle istituzioni»<sup>30</sup>: presuppone una lunga serie di istituzioni precedenti, si sviluppa a partire da queste e, una volta affermata la sua supremazia, deve continuare a fare i conti con numerose e vitali istituzioni per tenerle sotto controllo, sottometterle completamente o riconoscere loro un qualche grado di autonomia.

Lungi dall'occupare l'intero spazio del giuridico, lo Stato conferma la sua natura di 'istituzione di istituzioni' essendo costretto ad operare confrontandosi con realtà ostinatamente irriducibili alla sua azione. Muta quindi quell'idea di Stato-nazione che in Francia ancora Carré de Malberg difendeva e anzi formulava con particolare rigore: l'idea di una nazione che esiste in quanto condensata e realizzata nello Stato. E' ancora una volta in questione il carattere 'monistico' della rappresentazione dello Stato: proprio perché lo Stato non è la condizione necessaria e sufficiente dell'ordine, esso non può essere immaginato come un centro di attrazione che inghiotte ogni realtà diversa; la nazione allora non deve essere pensata come un mero simbolo di legittimazione dello Stato, tanto importante (sul piano delle strategie di fondazione) quanto evanescente ed imprevedibile, per chiunque ne voglia tentare una qualche descrizione 'realistica'. Per Hauriou, al contrario, la nazione è una 'realtà': è un tessuto di istituzioni che fronteggia lo Stato e che con lo Stato compone l'ordine complessivo.

Al monismo della tradizionale dottrina della sovranità (ma anche al monismo 'rovesciato' di Duguit) Hauriou contrappone una visione 'dualistica' dell'ordine, dove la nazione è una realtà oggettiva, «un corpo sociale organizzato», un popolo dotato di istituzioni proprie, «l'insieme delle situazioni stabilite [...], capaci di solidarizzare per fare da contrappeso al governo e costituire un blocco nazionale»<sup>31</sup>. La posizione di Hauriou però, se può dirsi 'dualistica' quando si guardi al rapporto fra 'nazione' e 'Stato' (quando cioè si metta a confronto il centro statale con una pluralità di gruppi organizzati e fra loro diversi ma unificati da una comune origine storica e da una specifica solidarietà economico-sociale ed etica), appare francamente 'pluralistica' quando si guardi alla 'grammatica essenziale' dell'esperienza giuridica: organizzata intorno ad un nucleo elementare – il gruppo sociale in quanto microcosmo organizzato, 'ordinato' – che cancella ogni distinzione qualitativa fra lo Stato e le più diverse aggregazioni sociali riducendo il primo ad una figura delle seconde.

<sup>30</sup> Hauriou 1910, 125.

<sup>31</sup> Hauriou 1910, 254, 461.



Certo, non è secondaria per Hauriou la dialettica fra Stato e nazione: al contrario, è dal gioco di questi due poli, dalla tendenza espansionistica dei poteri statuali e dalla capacità di resistenza delle istituzioni sociali, che nasce la dinamica costituzionale caratteristica dei moderni ordinamenti giuridici. La stessa libertà e i diritti dei soggetti non riposano su un corredo di prerogative automaticamente garantito alle singole personalità, ma presuppongono, per un verso, l'impegno attivo e responsabile dei soggetti, e, per un altro verso, il sistema degli equilibri che si viene a creare fra lo Stato e la nazione, fra il potere del centro sovrano e le istituzioni che compongono il tessuto social-nazionale<sup>32</sup>.

La tensione 'dualistica' fra Stato e nazione funziona però a patto che la nazione stessa sia concepita come il terreno dell'insorgenza storica e del concreto funzionamento di una pluralità di istituzioni; e sono le istituzioni, in quanto concrete e indispensabili forme di vita degli esseri umani, che rendono reciprocamente compatibili l'ordine e la libertà. Lungi dall'essere messa in questione dalla continua estensione dei legami sociali caratteristico della società moderna, la libertà è garantita ed incrementata proprio dal moltiplicarsi dei gruppi cui ciascun individuo appartiene: mentre l'esistenza (per assurdo) di un unico gruppo organizzato potrebbe risolversi in un predominio della collettività sui suoi membri, che resterebbero privi di difesa nei suoi confronti, la molteplicità delle appartenenze rafforza l'indipendenza del singolo, tutelata dal gioco sempre più vario e complesso degli equilibri rispettivi fra gruppi diversi. Non dall'unilaterale autolimitazione dello Stato dipende quindi la libertà individuale, ma dalla spontanea articolazione della società in una pluralità di istituzioni e dagli equilibri che il loro gioco interattivo rende possibili<sup>33</sup>.

#### 6. *Pluralismo e 'crisi dello Stato': Romano e Schmitt*

Impiegando la nozione di 'istituzione' Hauriou inaugura, per la giuspubblicistica francese del primo Novecento, una rappresentazione 'pluralistica' dell'ordine. Uno dei suoi punti di forza è certamente la critica della teoria della sovranità 'assoluta' e del nesso immediato che essa instaura fra l'ordine ed il centro sovrano; se però la *pars destruens* della sua argomentazione è condivisa da ogni tentativo di distaccarsi dall'opinione dominante, la *pars construens* è indubbiamente più originale e

<sup>32</sup> Hauriou 1910, 544-45.

<sup>33</sup> Hauriou 1923, 101-103.

significativa. Hauriou non si limita a richiamare l'attenzione sull'importanza dei gruppi sociali, ma, per un verso, ne tematizza il carattere specificamente giuridico delineando il concetto di 'istituzione', e, per un altro verso, li assume come snodi dell'ordine; un ordine concepito come una situazione di equilibrio risultante dall'interazione di istituzioni che includono al loro interno, fenomenicamente diverso da ogni altra istituzione ma ontologicamente identico a ciascuna di esse, lo Stato.

E' indiscutibile dunque in Hauriou una fondamentale opzione pluralista; sono però anche rintracciabili nei suoi scritti le tracce di una tensione che sembra risolta ma in realtà continua a produrre i suoi effetti: la tensione (potremmo dire) fra l'essenza e l'esistenza, o più semplicemente fra i postulati della 'teoria generale' e le esigenze di una più ravvicinata descrizione dell'ordine 'positivo'; per cui, da un lato, è l'istituzione come tale a venir presentata come la struttura portante dell'esperienza giuridica e il nucleo generatore dell'ordine, ma, dall'altro lato, è lo Stato, 'istituzione delle istituzioni', che continua ad esercitare un peso decisivo sulla bilancia dell'ordine, tanto da indurre a concentrare il 'resto' delle istituzioni sul secondo piatto della bilancia e a parlare di conseguenza di una 'nazione' che come totalità (sia pure articolata nei più diversi gruppi organizzati) entra in rapporto (di collaborazione, di resistenza, di 'contratto') con lo Stato. L'opzione pluralista, se mantiene tutta la sua vitalità sul terreno della teoria generale, tende insomma a semplificarsi o a contrarsi in una più sperimentata opzione 'dualista' quando si tratta di rappresentare un ordine pur sempre dominato dalla formidabile 'variabile' dello Stato.

A stimolare le tensioni interne alla riflessione di Hauriou e più in generale ad alimentare il modello sociocentrico di Duguit o il 'pluralismo' di un Laski o di un Cole non sono peraltro soltanto dilemmi 'teorici', avulsi da qualsiasi immediato riscontro pragmatico: agli inizi del Ventesimo secolo un fenomeno nuovo – la crescente importanza 'pratica' dei sindacati e il conseguente diffondersi di un'ideologia 'sindacalista' – appare un fenomeno nuovo e inquietante, che rischia di mettere in crisi le categorie politico-giuridiche tradizionali.

Esplicitamente favorevole a vedere nella prassi sindacale una nuova e importante fonte di diritto è in Francia il giurista Maxime Leroy: un personaggio importante anche come tramite di quella vera e propria rinascita di cui prende a godere il socialismo proudhoniano, entro un clima favorevole a sostituire al dominio unilaterale del sovrano la cooperazione fra associazioni autonome e diverse e

all'impero astratto della legge la pratica del contratto. La figura del contratto come schema di rappresentazione di un ordine socio-giuridico ispirato alla collaborazione delle parti sociali era d'altronde già familiare alla cultura 'solidaristica' della Terza Repubblica, quanto meno nella forma del 'quasi-contratto', ripescato da Léon Bourgeois fra i ferriveccchi della tradizione romanistica e riproposto come figura generale di cooperazione sociale e di redistribuzione degli oneri e dei privilegi<sup>34</sup>.

Quali che fossero le aspettative e i timori volta a volta nutriti nei confronti del movimento 'sindacale', la valutazione di questo nuovo fenomeno sociale non poteva comunque non reagire sulla rappresentazione complessiva dell'ordine e sul ruolo da riserbare, in esso, allo Stato. Se da un lato Leroy elogia Proudhon e vuole superare il quadro astratto e impositivo della legge, se Laski tende a far coincidere l'ordine con la pluralità dei gruppi, se Hauriou valorizza le istituzioni ma mantiene ancora una qualche tensione fra un modello dualistico e una più radicale opzione pluralista, non mancano dall'altro lato reazioni allarmate che fanno coincidere la prassi 'sindacalistica' e le aperture 'pluraliste' con un'irreversibile e drammatica 'crisi dello Stato'.

In Italia in particolare il 'sindacalismo' appare a numerosi osservatori il detonatore di un processo involutivo che investe lo Stato liberal-democratico e conduce al suo collasso. Già prima della Grande Guerra la moltiplicazione dei 'gruppi' viene associata da autorevoli osservatori come Gaetano Mosca e Wilfredo Pareto al 'medioevo': è un nuovo medioevo l'era che il sindacalismo sta inaugurando, nella misura in cui si accinge a sostituire all'unità irradiata dal centro sovrano un'anarchica molteplicità di poteri incontrollabili<sup>35</sup>. E' a questo fenomeno che guarda con lucida preoccupazione, in un suo celebre intervento, Santi Romano: che registra la novità che il pullulare dei 'gruppi sociali' rappresenta per lo Stato ottocentesco, abituato a porsi come unico punto di riferimento dei soggetti, ma è ancora convinto della possibilità e della necessità di raccogliere la sfida, realizzando uno Stato che, lungi dal soccombere all'assalto delle forze centrifughe, «unisca, contemperi e armonizzi le organizzazioni minori» e rimanga il centro di «volontà», il «vero principio di vita», la «sintesi delle varie forze sociali»<sup>36</sup>.

Certo, di lì a pochi anni, nel '17, Romano pubblica *L'ordinamento giuridico*, consegnando a questo celebre testo quella teoria della 'pluralità' degli ordinamenti giuridici che sembra appartenere di diritto alla nebulosa 'pluralistica'. Occorre però

<sup>34</sup> Bourgeois 1896.

<sup>35</sup> Pareto 1920, 1013 ss.; Mosca 1920, 198 ss.

<sup>36</sup> Romano 1909-10, 312 ss.

procedere con cautela. Certo, nei confronti della visione ‘labandiana’ dello Stato e del suo rapporto con il diritto romano introduce una netta discontinuità: egli tematizza l'immediata rilevanza giuridica di ogni gruppo sociale capace di ‘ordinarsi’, di istituzionalizzarsi, di essere un ‘ordinamento’. La società appare allora un insieme di istituzioni che traggono la loro fonte di esistenza non dallo Stato, ma dalla loro stessa conformazione e struttura e possono intrattenere con lo Stato i rapporti più vari, dalla stretta collaborazione al conflitto aperto. Dei grandi maestri dell'Ottocento a impressionare positivamente Romano non è certo Laband, ma è Gierke, cui Romano apertamente riconosce il merito di aver attribuito ad ogni ‘comunità organica’ la capacità di produrre diritto<sup>37</sup>.

Il Romano ‘pluralista’ è però il giurista che sta percorrendo le alte vie della teoria generale del diritto: egli sta mettendo a punto un lessico teorico che, se può essere impiegato per cogliere la dimensione plurale dell'esperienza giuridica nella sua ‘essenza’, può però anche essere tranquillamente utilizzato per descrivere un ordine giuridico positivo dove gli enti non fioriscono affatto in uno spazio statualmente vuoto, ma al contrario si dispongono formando una piramide che continua a trovare nello Stato il proprio culmine sovrano. Quando dunque si guardi all'ordine politico-giuridico immettendo in esso la variabile ‘Stato’, quando si voglia offrire una rappresentazione dell'ordine che includa lo Stato come propria componente, per Santi Romano è di nuovo lo Stato che, di quell'ordine, viene a proporsi come il centro insostituibile, è di nuovo lo Stato che funziona come il polo di attrazione di una pluralità di enti che si coordinano e si dispongono in rapporto ad esso<sup>38</sup>.

Certo, anche Hauriou valorizza la variabile ‘Stato’ nella rappresentazione dell'ordine. Né per Hauriou né per Romano la presenza dello Stato cancella la natura istituzionale dell'esperienza giuridica. In presenza dello Stato però il giurista francese piega il pluralismo ad un rapporto ‘dualistico’ fra Stato e società e dall'irriducibile tensione fra Stato e società deduce i limiti del primo, la resistenza ‘creativa’ e mobile della seconda, quindi le libertà e i diritti che nascono proprio dal gioco delle diverse istituzioni che si fronteggiano; mentre Romano tende a risolvere il pluralismo in un ‘monismo di ritorno’: la pluralità degli enti sembra allora tradurre un'esigenza già annunciata nella prolusione anteguerra; l'esigenza che lo Stato, lungi dall'essere indifferente ai gruppi sociali, lungi dal soccombere di fronte all'anarchia

<sup>37</sup> Romano 1917, 132.

<sup>38</sup> Costa 1986, 124 ss.

pluralistica, li riconduca a se stesso, li trasformi in snodi di un ordine di cui esso stesso si fa tramite e fine.

La giuspubblicistica del fascismo, a partire dal disegno corporativistico di Alfredo Rocco (del Rocco nazionalista, prima ancora del Rocco architetto del regime), sembra voler realizzare una siffatta aspettativa nel momento in cui sviluppa l'immagine di un ordine che supera l'impotenza e l'astrattezza dello Stato liberale proprio perché accoglie le istanze 'sindacalistiche' depurandole dalla conflittualità e dalla deriva anarchistica che le inquinava; è il nuovo Stato rifondato dal fascismo che valorizza i 'gruppi sociali' nel momento in cui sussume entro se stesso la società 'corporativizzata' e gerarchicamente organizzata<sup>39</sup>.

Se dunque la moltiplicazione di gruppi 'in-disciplinati' e 'dis-ordinati' mette in questione il paradigma ottocentesco (labandiano, austiniano, hegeliano), le soluzioni prospettate di fronte alla 'crisi' sono profondamente diverse o addirittura opposte, a seconda che si orientino verso la tematizzazione della 'pluralità' oppure reclamino, di fronte alla paventata eclissi dello Stato, una rifondazione 'forte' della sovranità denunciando l'incompatibilità fra l'unità dell'ordine e l'eterogeneità dei gruppi, degli orientamenti, degli interessi.

E' in questo senso che in un magistrale saggio del '30 Carl Schmitt prende posizione di fronte alle recenti mode pluralistiche dei Laski, dei Cole, dei Leroy. Per Schmitt i teorici 'pluralisti' fraintendono gravemente il ruolo dello Stato e la logica dell'ordine politico. Le loro tesi di fondo – l'equivalenza fra lo Stato e i gruppi, la molteplicità delle 'appartenenze' – sono nella migliore delle ipotesi l'acritica trascrizione teorica di un fenomeno effettivamente in atto: il fenomeno che Schmitt chiama dello 'Stato totale', l'occupazione partitica dello Stato, la riduzione dello Stato a 'preda' di una guerra fra partiti protesi al 'totale' impossessamento della sfera pubblica. Dedurre da ciò l'irrelevanza dello Stato è però soltanto un'indebita conclusione favorita dall'exasperato individualismo dei pluralisti: in primo luogo essi sono inconsapevoli dell'impotenza dell'individuo, che vogliono capace di scelte autonome ignorando che a decidere ormai non sono i singoli ma i gruppi politicamente ed economicamente dominanti; in secondo luogo essi non sono in grado di suggerire criteri di scelta diversi dal riferimento alla 'società' o alla 'umanità', senza tener che siffatti parametri possono valere solo come idee regolative e che, impiegati a sostegno di una concreta scelta politica, servono solo a coprire interessi di parte; in terzo luogo, essi dimenticano che il vero scenario della

<sup>39</sup> Cfr. Ormaghi 1984.

‘pluralità’ è l’arena internazionale, che molteplici e diversi sono gli Stati e i popoli, mentre all’interno di ciascuno di essi si pongono le ineludibili esigenze della politica, che trascendono il mero ‘fatto’ della pluralità e implicano, per un verso, la contrapposizione fra amico e nemico e, per un altro verso, l’instaurazione di una ‘situazione normale’, di un assetto ordinato. Lungi dall’essere un vecchio arnese inservibile, lo Stato è allora l’oggetto di un preciso dovere: prima dei doveri verso lo Stato, esiste «un dovere allo Stato», una «Pflicht zum Staat» dal cui assolvimento dipende la realizzazione di quell’ordine unitario che illusoriamente i pluralisti attendono di veder sorgere dal caotico gioco degli interessi e dei gruppi<sup>40</sup>.

### *7. Dalla teoria al progetto: immagini ‘federalistiche’ negli anni Trenta*

È appunto negli anni Trenta che il gioco (sempre eguale e sempre diverso) dell’unità e della pluralità dà luogo a soluzioni radicalmente contrapposte e reciprocamente incompatibili, salvo in un implicito riconoscimento, sostanzialmente condiviso: l’impossibilità di riproporre semplicemente la vecchia immagine ottocentesca di un ordine che si sviluppa spontaneamente, entro un processo storicamente ‘ascendente’, progressivo, centrato intorno alla ‘assoluta’ sovranità dello Stato. Il ‘vecchio’ Stato, lo Stato anteguerra, appare ormai inadeguato a realizzare quella ‘situazione normale’ (la disciplina ordinaria, l’obbedienza prevedibile) che Schmitt considera il compito primario dello Stato stesso. Si impone di conseguenza, con sempre maggiore e drammatica chiarezza, una scelta radicale fra modelli incompatibili che comunque si lasciano in qualche misura alle spalle la tradizione. Da un lato prende campo, nell’Italia fascista e nella Germania nazionalsocialista (sia pur in forme sensibilmente diverse) una schmittiana ‘Pflicht zum Staat’ che si traduce nella creazione di un ordine capace di ricondurre integralmente a se stesso l’intera società bloccando ogni spinta centrifuga, cancellando le diversità, identificando l’unità con l’assoluta omogeneità delle parti componenti; dall’altro lato si forma (in Inghilterra, in Francia) una nebulosa nella quale, pur con mille incertezze e profonde divisioni, si delinea una strategia argomentativa convinta di poter trovare proprio nella valorizzazione della ‘pluralità’ l’elemento di decisiva contrapposizione al ‘totalitarismo’.

Nel confronto fra i due ‘modelli’ non è comunque in gioco la presenza o l’assenza, la ‘visibilità’ o l’invisibilità del ‘gruppo sociale’. Uno dei cavalli di

<sup>40</sup> Schmitt 1930, 151-65.

battaglia della pubblicistica fascista è proprio la denuncia dello Stato liberale come stato socialmente indifferente, cui contrapporre lo Stato della nuova Italia, finalmente attento a valorizzare la dimensione sociale e politica dell'esistenza, ad accogliere e potenziare la miriade di associazioni nelle quali la società concretamente si articola (nell'ambito della produzione, del commercio, del tempo libero, della cultura ecc.). L'alternativa al fascismo non può nascere dunque dalla semplice tematizzazione del gruppo, ma deve coinvolgere la rappresentazione complessiva dell'ordine e del rapporto, al suo interno, fra lo Stato, i soggetti, i gruppi sociali.

È a questo punto che la tradizione 'pluralistica' può essere accolta e valorizzata come componente di un modello che, se per un verso continua a segnare le proprie differenze dalla tradizione ottocentesca, per un altro verso si presta anche a proporsi come una critica del 'totalitarismo' ed un'alternativa ad esso.

Teorizzando le diverse modalità di esistenza del diritto sociale Gurvitch indica chiaramente i termini del problema. Il diritto sociale è una fonte inesauribile di 'pluralità': le forme associative cui esso dà vita possono però disporsi in modo molto diverso nei confronti dello Stato, divenendo parte integrante della sua organizzazione oppure mantenendo, in tutto o in parte, la loro originaria autonomia. Gli Stati 'autoritari', l'Italia fascista, la Russia sovietica, giocano la carta della piena annessione, che cancella l'autonomia dei corpi sociali assumendoli come snodi di un ordine interamente determinato *ex alto*. Non è però vero automaticamente il contrario: che cioè gli Stati 'democratici' scelgano la via di un'annessione 'morbida' che lascia una qualche autonomia agli enti sociali<sup>41</sup>.

Non basta insomma valorizzare il pluralismo dei gruppi senza ripensare a fondo le caratteristiche complessive dell'ordine e il rapporto fra lo Stato e le autonomie. Viene ad acquisire allora una nuova importanza ed attualità quella critica della sovranità 'assoluta' che ormai da molti lustri tentava di offrire un'alternativa all'opinione dominante e costituiva la condizione necessaria (anche se non sufficiente) di una rappresentazione 'pluralistica' dell'ordine. La critica di un ordine 'statocentrico' colpisce insieme due obiettivi importanti: la tradizione ottocentesca ma anche il nuovo statocentrismo 'totalitario' che (in Italia) attaccava, sì, le degenerazioni democratiche e la debolezza del vecchio Stato liberale ma si proponeva anche come il restauratore del nucleo 'sano' della tradizione, riposto appunto nel carattere 'assoluto' della sovranità.

<sup>41</sup> Gurvitch 1932, 69 ss.

Mai come di fronte alla necessità di contrapporsi al modello ‘totalitario’, peraltro, l’esigenza di non arrestarsi alla *pars destruens* (alla critica della sovranità) appare perentoria: occorre allora in questa prospettiva ‘de-centrare’ l’ordine, ripensare le condizioni dell’unità rifiutandosi di farla essenzialmente dipendere dal centro sovrano; occorre insistere sull’autonomia dei gruppi e delle parti sociali e immaginare un processo che dal basso, per successive coordinazioni più che per una strutturale disposizione gerarchica, permette l’instaurazione dell’ordine: che, proprio perché composto di parti autonome e liberamente interagenti procede, contro l’ossessiva omogeneità dei ‘totalitarismi’, all’insegna del rispetto e della valorizzazione della molteplicità, delle diversità, delle pluralità.

La critica dell’ottocentesco ‘statocentrismo’ si salda con la tematizzazione dei gruppi sociali e la valorizzazione delle autonomie e insieme vengono a formare un *topos* ampiamente circolante nel composito tessuto della retorica ‘antitotalitaria’ degli anni Trenta: dove gli assunti sociologico-giuridici di Gurvitch e gli echi della tradizione proudhoniana, il ‘pluralismo’ inglese e l’istituzionalismo di Hauriou lasciano tracce consistenti negli scritti ‘personalistici’ di Mounier<sup>42</sup> come nelle pagine (peraltro a loro volta ideologicamente composite) di ‘Giustizia e libertà’.

Tematizzazione della pluralità e critica dell’ordine ‘statocentrico’ divengono appunto la principale arma nella lotta contro il ‘totalitarismo’ e si traducono in un’immagine (ancora sfumata ma non evanescente) di ‘federalismo’<sup>43</sup>. Carlo Rosselli dà ad un suo articolo il titolo *Contro lo Stato*: contro uno Stato che «sta divorando la Società», ne sta esaurendo la spontanea creatività anziché valorizzare i gruppi che in essa continuamente si formano. La rivoluzione antifascista deve essere anche una rivoluzione ‘contro’ lo Stato capace di dar vita ad una «federazione di associazioni quanto più libere e varie possibili»<sup>44</sup> che spazzi via il vecchio Stato centralista e le gerarchie politiche e sociali da esso sostenute: la libertà e i diritti del soggetto – il perno della proposta liberalsocialista – non sono realmente attingibili se non all’interno di un ordine che si emancipi dal modello dello Stato autoritario e si organizzi intorno ad una logica non più verticale ma orizzontale, non più gerarchica ma cooperativa, non più centralistica ma federalistica.

Nella stessa linea si colloca Andrea Caffi, che però alza il tiro fino a colpire non solo il fascismo ma anche il bolscevismo, accomunati dall’eccessiva incidenza dello

<sup>42</sup> Mounier 1936, 623.

<sup>43</sup> E’ a questa altezza che si inserisce nel paradigma ‘federalistico’ il tema – cui è possibile solo accennare – della progettazione di un nuovo ordine europeo. Cfr. Malandrino 1990; Graglia 1996.

<sup>44</sup> Rosselli, 1934, 42-45.



Stato sulla vita individuale e collettiva: l'alternativa (obbligata, vista l'impossibilità di conciliare la supremazia 'assoluta' dello Stato «con la massima libertà degli individui e dei gruppi privati») è, di nuovo, la progettazione di un ordine che nasca da «un continuo, vigile, sempre dibattuto e verificato accordo fra lo Stato e le formazioni sociali fuori dello Stato»<sup>45</sup>.

L'ordine federalistico cui Rosselli e Caffi accennano è lo sbocco ideologico-politico (insieme critico e costruttivo) di quella variegata tradizione pluralistica che aveva trovato in Hauriou, in Laski, in Gurvitch alcuni significative espressioni. Rosselli in particolare ha un forte legame personale e ideale con il socialismo 'fabiano'<sup>46</sup> e tanto Rosselli quanto Caffi valorizzano ripetutamente Gurvitch (il suo 'diritto sociale', la sua teoria pluralistica dell'esperienza giuridica) e naturalmente Proudhon (cui lo stesso Gurvitch ha peraltro dedicato una particolare attenzione<sup>47</sup>); il Proudhon che attacca il volontarismo della sovranità, valorizza l'associazione e la cooperazione, diffida della vocazione dirigistica ed autoritaria del comunismo.

È nella strategia 'anti-totalitaria' degli anni Trenta che la tradizione pluralistica del primo Novecento trova dunque un significativo sbocco ed un peculiare impiego: e 'pluralistica' e 'federalistica' è, di nuovo, la proposta critica e ricostruttiva di Silvio Trentin, anch'egli esule in Francia e poi militante nella resistenza prima in Francia e poi Italia<sup>48</sup>. Anche per Trentin la vocazione primaria dell'ordine giuridico – la difesa dell'autonomia della persona – è vanificata dall'assolutismo della sovranità statale: la distanza che egli frapponne fra il suo modello di società socialista, pur intransigente nell'espropriazione dei mezzi di produzione, e il modello sovietico nasce appunto dal carattere burocratico e centralistico assunto dal nuovo ordine bolscevico. Al contrario del modello sovietico (e ovviamente del fascismo) il nuovo ordine deve aprirsi «all'autonomia organica delle forze sociali» e sostituire allo Stato centralista (vecchio e nuovo, quindi anche al partito-Stato sovietico) un ordine federale, fondato sulla «autonomia di *tutti* i centri unitari di vita collettiva» in esso ricompresi<sup>49</sup>. Prendere sul serio la tradizione pluralistica significa per Trentin impiegarla come strumento di critica del 'totalitarismo' e come cifra di un ordine alternativo: significa quindi volere che lo Stato nuovo sia parte di un assetto «federalista, nel senso proudhoniano della parola» e che l'ordine, lungi dal trarre la sua unità dalla volontà irresistibile del 'centro', si determini come una «rete estremamente estesa di centri

<sup>45</sup> Caffi 1970, 276-77. Cfr. Castelli 1997, 583-616.

<sup>46</sup> Mastellone 1999.

<sup>47</sup> Gurvitch 1932, 327 ss.; Gurvitch 1974.

<sup>48</sup> Cfr. Rosengarten 1980; Guerrato 1981.

<sup>49</sup> Trentin 1934, 258 ss.

di vita collettiva» che tutti insieme concorrono «all'edificazione della struttura unitaria»<sup>50</sup>.

Nel vivo della polemica 'anti-totalitaria' degli anni Trenta l'opzione teorica pluralistica, che aveva accompagnato a lungo, come un suo ostinato 'controcanto', la traiettoria della sovranità 'moderna' sembra trovare nel 'federalismo' una sua ancora incerta ma non trascurabile traduzione progettuale.

#### Riferimenti bibliografici

- Bobbio, N.  
1936 *Istituzione e diritto sociale*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del diritto», XVI, 1936, pp. 385-418.
- Bourgeois, L.  
1896 *Solidarité*, Paris, Colin.
- Caffi, A.  
1970 *I socialisti, la guerra e la pace*, in A. Caffi, *Scritti politici*, a cura di G. Bianco, Firenze, La Nuova Italia.
- Castelli, A.,  
1997 *La scelta federalista di Andrea Caffi*, in «Il Politico», LXII, 1997, pp. 583-616.
- Cole, G. D. H.  
1920 *Social Theory*, London, Methuen.
- Costa, P.  
1986 *Lo Stato immaginario*, Milano, Giuffrè.  
1991 *Il modello giuridico della sovranità: considerazioni di metodo e ipotesi di ricerca*, in «Filosofia politica», 5, 1991, pp. 51-69.
- D'Aquanno, M.  
1974 *Gurvitch pluralista*, Napoli, Morano.
- Duguit, L.  
1911 *Les transformations générales du droit privé depuis le code Napoléon* (1911), Paris, Alcan, 1920<sup>2</sup>.  
1913 *Les transformations du droit public*, Paris, Colin.  
1927 *Traité de droit constitutionnel*, I, *La règle de droit - Le problème de l'État*, Paris, Ancienne Librairie Fontemoing (3<sup>e</sup> ed.).
- Figgis, J.N.  
1896 *The Divine Right of the Kings*, Cambridge, Cambridge University Press.  
1914 *Churches in the Modern State*, Bristol, Thoemmes.  
1916 *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gierke, O. von  
1883 *Labands Staatsrecht und die deutsche Rechtswissenschaft* (1883), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961.
- Graglia, P.  
1996 *Unità europea e federalismo. Da 'Giustizia e Libertà' ad Altiero Spinelli*, Bologna, Il Mulino.
- Guerrato, M.  
1981 *Silvio Trentin, un democratico all'opposizione*, Milano, Vangelista.

<sup>50</sup> Trentin 1943, 237-43.

- Gurvitch, G.  
1930 *Les tendances actuelles de la philosophie allemande: E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, M. Heidegger* (1930), Paris, Vrin, 1949.  
1931 *Le temps présent et l'idée du droit social*, Paris, Vrin.  
1932 *L'idée du droit social. Notion et système du droit social. Histoire doctrinaire depuis le 17<sup>e</sup> siècle jusqu'à la fin du 19<sup>e</sup> siècle* (1932), Aalen, Scientia Verlag, 1972  
1974 *Proudhon*, Napoli, Guida.
- Hauriou, M.  
1896 *La science sociale traditionnelle*, Paris, Larose.  
1910 *Principes de droit public*, Paris, Sirey.  
1923 *Précis de droit constitutionnel* (1923), Paris, Sirey, 1929<sup>2</sup>.  
1925 *La Théorie de l'institution et de la fondation. (Essai de vitalisme social)* (1925), in M. Hauriou, *Aux sources du droit. Le pouvoir, l'ordre et la liberté*, Paris, Bloud & Gay.
- James, W.  
1907 *Pragmatismo: un nome nuovo per vecchi modi di pensare* (1907), Milano, Il Saggiatore, 1994.
- Jones, H.S.  
1993 *The French State in Question. Public Law and Political Argument in the Third Republic*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Laski, H. J.  
1917 *Studies in the problem of sovereignty*, New Haven, Yale University Press.  
1919 *Authority in the Modern State*, New York, Yale University Press.  
1921 *The Foundations of Sovereignty and other Essays*, New York, Harcourt, Brace.  
1925 *A Grammar of Politics* (1925), London, Allen & Unwin, 1950.
- Litt, Th.  
1919 *Individuum und Gemeinschaft* (1919), Leipzig, Teubner, 1926.
- Maitland, Fr. W.  
1900 *Introduction*, in O. von Gierke, *Political Theories of the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- Malandrino, C.  
*Socialismo e libertà. Autonomie, federalismo, Europa da Rosselli a Silone*, Milano, Franco Angeli.
- Mastellone, S.  
1999 *Carlo Rosselli e 'La rivoluzione liberale del socialismo'. Con scritti e documenti inediti*, Firenze, Olschki.
- Mezzadra, S.  
1993 *Il corpo dello Stato. Aspetti giuspubblicistici della Genossenschaftslehre di Otto von Gierke*, in «Filosofia politica», VII, 1993, pp. 445-476.
- Mosca, G.,  
1920 *Feudalesimo funzionale* (1920), in A. Lombardo (a cura di), *Il tramonto dello Stato liberale*, Catania, Bonanno 1971.
- Mounier, E.  
1936 *Manifeste au service du personalisme* (1936), in E. Mounier, *Œuvres, Tome I, 1931-1939*, Paris, Éditions du Seuil, 1961.
- Ornaghi, L.  
1984 *Stato e corporazione*, Milano, Giuffrè.
- Palazzolo, Cl.  
1979 *La libertà alla prova. Stato e società in Laski*, Pisa, Ets.
- Pareto, W.  
1920 *W. Pareto, Il potere centrale* (1920), in W. Pareto, *Scritti sociologici*, a cura di G. Busino, Torino, Utet, 1966.
- Piccinini, M.  
1992 *'Sovereignty' e 'Disruption': note su 'The Problem of Sovereignty (1915) di Harold Laski*, in «Filosofia politica», VII, 1992, pp. 507-27.

- 1996 *Introduzione*, in Fr. W. Maitland, *Libertà e uguaglianza nella filosofia politica inglese*, Torino, La Rosa.
- Pisier-Kouchner, E.,  
1972 *Le service public dans la théorie de l'État de Léon Duguit*, Paris, Pichon et Durand-Auzias.
- Quaritsch, H.  
1980 *Zur Entstehung der Theorie des Pluralismus*, in «Der Staat», 19, 1980, pp. 29-65.
- Romano, S.  
1909-10 *Lo Stato moderno e la sua crisi (1909-1910)* in S. Romano, *Scritti minori*, I, *Diritto costituzionale*, Milano, Giuffrè, 1950.  
1917 *L'ordinamento giuridico (1917)*, Firenze, Sansoni, 1962.
- Rosengarten, F.  
1980 *Silvio Trentin dall'interventismo alla Resistenza*, Milano, Feltrinelli.
- Rosselli, C.  
1934 *Contro lo Stato (1934)*, C. Rosselli, *Scritti dell'esilio*, II, *Dallo scioglimento della concentrazione antifascista alla guerra di Spagna (1934-1937)*, a cura di C. Casucci, Torino, Einaudi 1992.
- Schmitt, C.  
1930 *Staatsethik und pluralistischer Staat (1930)*, in C. Schmitt, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923-1939*, Berlin, Duncker & Humblot, 1994<sup>3</sup>.
- Schnur, R.  
1979 *Individualismo e assolutismo. Aspetti della teoria politica europea prima di Thomas Hobbes (1600-1640)*, Milano, Giuffrè.
- Smend, R.  
1988 *Costituzione e diritto costituzionale*, Milano, Giuffrè.
- Stefani, M.A.  
1982 *Georges Gurvitch, sociologo del diritto*, Roma, Carucci.
- Tanzi, A.  
1980 *Georges Gurvitch. Il progetto della libertà*, Pisa, Pacini.
- Trentin, S.  
1934 *Sugli obiettivi della rivoluzione italiana (1934)*, in Trentin, *Antifascismo e rivoluzione*, a cura di G. Paladini, Padova, Marsilio, 1985.  
1943 *Liberare e federare. Dare un senso e uno scopo alla rivoluzione europea in corso di gestazione (1943)*, in S. Trentin, *Scritti inediti. Testimonianze. Studi*, Parma, Guanda, 1972.
- Zylstra, B.  
1968 *From Pluralism to Collectivism. The Development of Harold's Political Thought*, Assen, Van Gorcum.

## IL 'PLURALISMO' POLITICO-GIURIDICO: UNA MAPPA STORICO-CONCETTUALE

### 1. *Cenni introduttivi: 'pluralità' e 'pluralismo'*

Agli inizi del terzo millennio siamo tutti pluralisti: siamo tutti convinti che l'esperienza politico-giuridica, dai tempi antichi a oggi, sia uno straordinario intreccio di molteplici forme socio-giuridiche, talvolta più accentuato ed evidente, in altri casi più nascosto e dissimulato, ma mai realmente riducibile a una monade compatta e unitaria. La società medievale è divenuta l'emblema di un pluralismo dispiegato, al punto da suggerire spericolate analogie fra il 'premoderno' e il 'postmoderno' all'insegna della prorompente molteplicità di formazioni sociali che caratterizzerebbe le due epoche. In questa prospettiva, è semmai la modernità a essere stata presentata come una 'parentesi' entro la quale il pluralismo è stato messo ai margini. La più recente storiografia, però, sta demolendo questa tenace convinzione: da un lato, indicando nell'espansione coloniale dell'Occidente il contesto entro il quale il pluralismo assumeva dimensioni, in qualche modo, già 'planetarie', dall'altro lato mostrando come anche nel cuore degli Stati europei le pretese accentratrici del 'vertice' si scontrassero con la resilienza di particolarismi di antica origine, ma pur sempre vivi e vitali.

Se dunque l'intera esperienza politico-giuridica, dalle origini ai nostri giorni, è pluralista, pretendere di tracciare una 'mappa' del pluralismo sarebbe poco meno che voler abbozzare una 'mappa' della storia universale: una pretesa eccessiva per chiunque non se la senta di rivaleggiare con Hegel. Per chi persegue obiettivi più modesti è però possibile e conveniente far leva su una distinzione curiosamente trascurata dalla corrente letteratura e tuttavia, a mio avviso, di capitale importanza per impostare correttamente il problema del pluralismo e della sua storia: la distinzione fra il concreto fluire dell'esperienza storico-sociale e la sua rappresentazione teorica, fra l'effettiva organizzazione politico-giuridica di una società e i discorsi (e in particolare i 'discorsi di sapere') che a essa fanno riferimento.

È una distinzione che, a patto di essere impiegata nella piena consapevolezza delle continue, strette interazioni che connettono, in un contesto dato, le 'pratiche' e

---

P. Costa, *Il 'pluralismo' politico-giuridico: una mappa storico-concettuale*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica. V. Storie di concetti: sovranità*, 2024, [https://doi.org/10.69134/QFArchiviO\\_24\\_06](https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_06), pp. 249-323.

i ‘discorsi’, merita di essere introdotta per indicare con precisione l’oggetto dell’inchiesta storiografica. Alla luce di questa distinzione, il pluralismo si rapporta a due specifici, anche se connessi, fenomeni: da un lato, si apre un panorama di formazioni socio-giuridiche che si intrecciano e si intersecano e, dall’altro lato, si sviluppano discorsi di sapere che tentano di ridurre la complessità dell’esperienza costruendo modelli o schemi teorici che ne permettano una qualche decifrazione. Certo, possiamo usare il medesimo termine (pluralismo) per entrambi i profili, ma, in questo caso, ‘*entia sunt multiplicanda*’, perché solo in questo modo è possibile evitare indebite confusioni fra domande diverse. Conviene allora parlare della ‘*pluralità*’ delle forme socio-giuridiche in un contesto dato e riservare il termine ‘*pluralismo*’ a una teoria che offra, della pluralità caratteristica della fenomenologia socio-giuridica, una peculiare interpretazione<sup>1</sup>.

Da un lato, dunque, la ‘pluralità’ e, di fronte a essa, ma concettualmente distinto, il ‘pluralismo’: è al ‘pluralismo’ e non alla ‘pluralità’ che si riferirà la ‘mappa’ storico-concettuale che tenterò di delineare. E solo di una ‘mappa’ potrà trattarsi: esclusa la possibilità di una ricognizione ravvicinata del labirinto pluralistico, potrò soltanto mostrare una serie di ‘cartelli indicatori’ e offrire cursori riferimenti a testi e ad autori (assunti come) ‘esemplari’.

Come individuare l’oggetto (il ‘pluralismo’) di cui tracciare la storia? Mi sembra che si diano due strade, che possono utilmente combinarsi fra loro.

Una strada è un’analisi ‘lessicologica’ del termine ‘pluralismo’ (e derivati) in un determinato *corpus* testuale. I Dizionari di varie lingue europee danno indicazioni interessanti, omogenee fra loro e collimanti con la definizione proposta dal *Grande Dizionario della lingua italiana* curato da Battaglia, per il quale il ‘pluralismo’, in termini generali, è una dottrina che considera la realtà come «costituita da una pluralità di componenti o di principi», «in antitesi con i tentativi di far derivare la

<sup>1</sup> La distinzione fra la ‘pluralità’ (delle formazioni socio-giuridiche) e il ‘pluralismo’ (come ‘discorso di sapere’ che mette a fuoco la ‘pluralità’) è per lo più trascurata. Ne ha offerto però una limpida formulazione M. CORSALE, *Pluralismo giuridico*, in *Enciclopedia del diritto*, Milano, Giuffrè, 1983, vol. 33, pp. 1003-1026, opportunamente richiamata da C. FARALLI, *Vicende del pluralismo giuridico. Tra teoria del diritto, antropologia e sociologia*, in «Sociologia del diritto», 26, 3 (1999), pp. 89-102. Tiene presente la distinzione anche F. VIOLA, *Il Rule of Law e il pluralismo giuridico contemporaneo*, in M. VOGLIOTTI (a cura di), *Il tramonto della modernità giuridica. Un percorso interdisciplinare*, Torino, Giappichelli, 2008, pp. 100 ss. Cfr. anche (per una diversa prospettiva) N. ROUGHAN, *Pluralist Authority and the Relation between Plurality and Pluralism*, in P. SCHIFF BERMAN (ed.), *The Oxford Handbook of Global Legal Pluralism*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2020, pp. 339-63.

molteplicità delle cose da un'unica sostanza originaria»<sup>2</sup>. Risolvere però la storia del 'pluralismo' nella traiettoria semantica di un'espressione lessicale rischia di far coincidere (tanto per adottare la terminologia koselleckiana<sup>3</sup>) la storia di un termine con la storia di un concetto, senza tener conto che un lessema può essere l'esito di un processo discorsivo già capace di veicolare un insieme di messaggi che solo successivamente troveranno in una precisa parola il loro centro di gravitazione.

Conviene quindi assumere il termine 'pluralismo' come una delle componenti del nostro 'metalinguaggio' (come uno degli strumenti linguistici di cui ci serviamo per ricostruire il 'linguaggio oggetto', il discorso assunto a oggetto della ricognizione storiografica) e usarlo per cogliere ciò che in una formazione discorsiva si sta muovendo verso un esito 'pluralistico' pur senza fare ancora uso di questo termine-concetto. Il 'pluralismo', dunque, non è più soltanto qualcosa che 'sta di fronte a noi', un 'oggetto' da reperire e da decifrare, insomma un elemento integralmente appartenente al 'linguaggio-oggetto' della ricerca, ma, prima di essere una componente dell' 'oggetto', è una dimensione del soggetto, uno strumento dell'interprete, una 'categoria previa' che permette di assumere come 'pluralistica' una determinata formazione discorsiva anche là dove manchi un preciso riscontro lessicale. Come è facile intendere, ricostruire il passato del 'pluralismo' a partire dalla nostra attuale precomprensione di questo oggetto significa muoversi entro quel 'circolo' che sembra essere la condizione imprescindibile di ogni operazione storico-ermeneutica.

Tre mi sembrano le principali caratteristiche metalinguistiche attribuibili a 'pluralismo'.

In primo luogo, il 'pluralismo' a cui la 'mappa' intende riferirsi è il 'pluralismo' politico-giuridico: una teoria che si interroga sulle manifestazioni e sugli effetti della 'pluralità' (di formazioni sociali) entro una collettività politicamente organizzata. In secondo luogo, una teoria 'pluralistica' è una teoria che assume la 'pluralità' dell'esperienza come l'*explicandum* per il quale offrire una chiave interpretativa. In terzo luogo, la decifrazione 'pluralistica' dell'esperienza è tale in quanto si

<sup>2</sup> *Grande Dizionario della lingua italiana*, a cura di S. Battaglia, Torino, Utet, 1986, vol. XIII, v. *Pluralismo*. Cfr. anche *Oxford English Dictionary (OED)* (<https://www.oed.com/>); *DWDS. Der deutsche Wortschatz von 1600 bis heute* (<https://www.dwds.de/>); *Trésor de la Langue Française (TLFi)* (<https://www.atilf.fr/ressources/tlfi/>). Un esempio di impiego consapevole della dimensione teorica del 'pluralismo' e della sua costitutiva opposizione al 'monismo' è offerto da A. CATANZARO, S. LAGI (eds.), *Monisms and Pluralisms in the History of Political Thought*, Roma, Edizioni Epoké, 2016.

<sup>3</sup> R. KOSELLECK, *Storia dei concetti e storia sociale*, in ID., *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova, Marietti, 1986, p. 102.

contrappone a una rappresentazione ‘monistica’ della medesima realtà. Si dà una teoria ‘pluralistica’ in quanto si dà una teoria ‘monistica’ (e viceversa). Certo, una complicazione del quadro interviene se si tiene conto del fatto che il ‘monismo’ ha come suo antonimo non soltanto il ‘pluralismo’, ma anche il ‘dualismo’: se è definibile come ‘monistica’ «qualsiasi teoria che riguardi un determinato fenomeno o ambito di realtà apparentemente complesso e tenda a spiegarlo in termini unitari, configurandone i vari aspetti e componenti come riconducibili a un unico principio o fondamento»<sup>4</sup>, incompatibili con essa sono non soltanto le teorie che facciano leva sulla ‘pluralità’, ma anche quelle che si fondano sulla ‘dualità’ degli elementi costitutivi dell’ordine. Dovremo quindi escludere dalla mappa storico-concettuale del ‘pluralismo’ gli approcci anti-monistici che facciano leva sulla dualità e non sulla pluralità degli enti.

Sulla base di queste provvisorie e liminali considerazioni, la storia del pluralismo (politico-giuridico) può dunque essere identificata come la storia delle teorie che hanno assunto la pluralità delle formazioni sociali come la cifra esplicativa dell’ordine politico-giuridico in alternativa a una rappresentazione ‘monistica’ dell’ordine stesso.

Quale *terminus a quo* indicare per una storia del ‘pluralismo’? Se adottiamo una prospettiva puramente lessicologica, il punto di partenza della ricerca coincide con la prima comparsa del termine nel *corpus* testuale considerato. Per quanto riguarda il lemma ‘pluralismo’ (e i lemmi derivati), la sua introduzione nel lessico intellettuale europeo ha luogo non nel discorso politico-giuridico, ma nel discorso filosofico settecentesco. È Christian Wolff a parlare di ‘pluralisti’<sup>5</sup>, nel tentativo di offrire un quadro ‘tipologico’ dei principali orientamenti di pensiero. Per Wolff, conviene innanzitutto distinguere fra «Scepticos oder Zweiffler» e «Dogmaticos oder Lehrreiche»<sup>6</sup>, fra coloro che escludono la possibilità di qualsiasi asserzione certa e coloro che ritengono di poter offrire una spiegazione esaustiva dei fenomeni. In secondo luogo, i ‘dogmatici’ si differenziano in «Monisten» e in «Dualisten», a seconda che sostengano l’esistenza di un unico principio oppure di un duplice principio esplicativo. I monisti a loro volta si distinguono in materialisti o idealisti, i primi assumendo lo spirito e i secondi il corpo come la realtà primaria. I monisti idealisti, infine, sono ancora divisibili in due classi: da un lato, coloro che ammettono

<sup>4</sup> *Grande Dizionario della lingua italiana*, cit., vol. X, sub voce *Monismo*.

<sup>5</sup> CH. WOLFF, *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, Halle, Renger, 1747<sup>2</sup>. La prima edizione dell’opera è del 1720.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 3.



l'esistenza di una molteplicità di esseri e, dall'altro lato, coloro che vedono nel sé l'unico essere reale. I primi sono denominati 'pluralisti', i secondi 'egoisti'<sup>7</sup>.

A dar lustro al neologismo wolffiano interverrà nella seconda metà del secolo la kantiana *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (del 1798), che intitola un intero paragrafo all'«Egoismo»<sup>8</sup>. L'egoismo può riguardare il gusto, l'azione, o il pensiero: «er kann logisch oder ästhetisch oder praktisch sein»<sup>9</sup>. L'egoista logico ritiene inutile confrontare le proprie convinzioni con gli altri, senza rendersi conto che la ricerca della verità richiede una dimensione 'intersoggettiva', 'pubblica', che superi l'illusoria autosufficienza dell'io. All'egoismo può essere contrapposto soltanto il «Pluralismus»: l'atteggiamento di chi non riconduce l'intera realtà a se stesso, ma si concepisce piuttosto come un cittadino del mondo<sup>10</sup>.

Siamo lontani dal significato che il 'pluralismo' assumerà nell'ambito del discorso politico-giuridico. È solo agli inizi del Novecento (come vedremo<sup>11</sup>) che il discorso politico-giuridico raccoglierà dal lessico filosofico il termine 'pluralismo'. Da questo momento in poi anche il discorso politico-giuridico prenderà a fare uso di questo neologismo, ma già prima si era venuto sviluppando un complesso coerente

<sup>7</sup> «Endlich die Idealisten geben entweder mehr als ein Wesen zu, oder halten sich für das einige wirkliche Wesen. Jene werden Pluralisten, diese hingegen Egoisten genennet» (ivi, p. 4). Le distinzioni wolffiane sono state commentate da Christoph Matthäus Pfaff: «Denique, qui ex Idealistis Pluralistae sunt, plurimos statuunt spiritus, qui Egoistae, praeter se nullum alium spiritu, nullum aliud ens creatum in rerum natura esse arbitrantur» (CH. M. PFAFFII, *Oratio de egoismo, nova philosophica haeresi*, Tubingae, Georgius Fridericus Pflückius, 1722, p. 7).

<sup>8</sup> I. KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in *Kants Werke. Akademie-Textausgabe*, Bd. 7, Berlin, G. Reimer, 1917, pp. pp. 117 ss.

<sup>9</sup> Ivi, p. 128.

<sup>10</sup> «Dem Egoism kann nur der Pluralism entgegengesetzt werden, d. i. die Denkungsart: sich nicht als die ganze Welt in seinem Selbst befassend, sondern als einen bloßen Weltbürger zu betrachten und zu verhalten» (ivi, p. 130). N. Hinske attribuisce il termine *Egoismus* a Wolff e il termine *Pluralismus* a Kant. (N. HINSKE, «...warum das gelehrte Volk so dringend nach der Freiheit der Feder schreit». *Pluralismus und Publikationsfreiheit im Denken Kants*, in J. SCHEWARTLANDER, D. WILLOWEIT (hrsg.), *Meinungsfreiheit: Grundgedanken und Geschichte in Europa und Usa*, Kehl a. R.-Stassburg, Engel, 1986, pp. 31-49). Cfr. M. TOMBA, *Publicità e terzo forum in Kant*, in «Bollettino telematico di filosofia politica», 2003, nota 29 (<http://bfp.sp.unipi.it/art/maxtomba.htm>). In realtà, già Wolff e Pfaff avevano contrapposto i 'Pluralisten' agli 'Egoisten'. Interessanti presentazioni del pluralismo (o dei pluralismi) sono offerte da alcune voci di Enciclopedia: cfr. N. BOBBIO, *Pluralismo*, in N. BOBBIO, N. MATTEUCCI (a cura di), *Dizionario di politica*, Torino, Utet, 1976, 1983<sup>2</sup>, pp. 815 ss.; L. SAMPSON, *Pluralismus*, in J. RITTER, K. GRÜNDER (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 7, Basel, Schwabe, 1989, cc. 988 ss.; N. MATTEUCCI, *Pluralismo*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Roma, Treccani, 1996.

<sup>11</sup> V. *infra*, § 4.

di schemi concettuali, un modello di rappresentazione della realtà politico-giuridica che troverà nel nuovo termine un'efficace espressione<sup>12</sup>.

Certo, l'individuazione del momento di avvio di uno sviluppo storico-concettuale prima della sua consolidazione in un preciso lessema ha inevitabilmente un carattere congetturale. Nel nostro caso, sembrano rilevanti due indicatori. In primo luogo, è indispensabile l'esistenza di un discorso di sapere che metta a fuoco la pluralità dei gruppi sociali e li assuma come la struttura portante dell'ordine. In secondo luogo, se è vero che il 'pluralismo' trae senso dalla sua contrapposizione al 'monismo', occorre che l'orientamento 'pluralistico' di cui un discorso di sapere si fa portatore si presenti come un'esplicita o implicita alternativa a una scelta di segno opposto.

## 2. 'Pluralismo' vs. 'monismo': le prime avvisaglie

Alla luce di queste coordinate, quando è possibile individuare le premonizioni di un processo che condurrà alla piena emersione del 'pluralismo'? Possiamo trovarne le tracce nella cultura medievale? Una risposta affermativa a questa domanda è scontata per chi non condivide la distinzione fra la 'pluralità' (dell'esperienza) e il 'pluralismo' (come teoria o schema 'rappresentativo'). Per chi invece assuma questa distinzione come una necessaria premessa, non basta ricordare che la società medievale è un «jumble of different sorts of law and institutions, occupying the same space»<sup>13</sup>, ma occorre chiedersi come il discorso politico-giuridico medievale rappresentasse la pluralità. E la mia impressione è che sia difficile rintracciare in esso la cifra essenziale del 'pluralismo': una possibile tensione nella rappresentazione dei 'molti' e dell'uno', nell'orchestrazione del rapporto fra la pluralità (dei gruppi sociali, degli ordinamenti, dei sistemi normativi) e l'unità dell'ordine.

Dominante nel discorso politico-giuridico medievale è l'immagine di un ordine complessivo che si regge sulla differenziazione delle parti e sulla loro disposizione gerarchica, su una piramide di comandi e obbedienze che culmina in un vertice, ma trova in se stessa (e non nella *voluntas* del *superior*) la condizione necessaria e

<sup>12</sup> Cfr. J. TERRIER, *Observations on the Semantic Trajectory of Pluralism in Scholarly Discourse. A Study of Two Argumentative Tropes*, in «Contributions to the History of Concepts», 13, 1 (2018), pp. 100-124; A. GESLIN, *Une brève historiographie de 'pluralisme juridique': quand les usages d'une notion en font un instrument de luttes politiques*, in «Clio@Thémis», 15 (2019), pp. 1-18.

<sup>13</sup> B. Z. TAMANAHA, *Understanding Legal Pluralism: Past to Present, Local to Global*, in «Sydney Law Review», 30, 2007, p. 377.

sufficiente della sua esistenza. La totalità si dà come una spontanea ('naturale', 'organica') sinergia di parti diverse, che esclude l'autosufficienza di ciascuna di esse e sottolinea la loro interdipendenza nel rispetto delle loro (gerarchicamente distinte) funzioni. L'idea della necessaria composizione delle parti nell'unità dell'insieme ha una valenza paradigmatica e trova continue conferme in contesti molto diversi, non soltanto quando è in gioco la rappresentazione dell'ordine politico-giuridico nella sua massima generalità ed estensione, ma anche quando viene preso in considerazione un ordinamento specifico.

È l'immagine di un assetto armonico, fondato sulla mutua implicazione fra le parti e il tutto, che percorre il discorso politico-giuridico medievale rendendolo sensibile (secondo una logica non disgiuntiva, ma congiuntiva) alla pluralità e alla varietà dei gruppi sociali così come alla loro naturale appartenenza a una totalità. Perché affiori la percezione di una qualche tensione fra i 'molti' e l'uno' deve entrare in crisi l'immagine dell'ordine come di un *continuum* che prevede non già tensioni o disgiunzioni, ma lo spontaneo comporsi delle parti nella totalità.

Nella 'mappa' che sto tracciando, il primo 'luogo' da segnalare è una notissima (direi 'classica') contrapposizione: fra Bodin e Althusius e le loro rispettive immagini della sovranità. Certo, le continuità con il passato non sono trascurabili. Bodin continua a coltivare l'immagine di un ordine fondato sulle differenze e sulle gerarchie: un ordine 'verticale', una catena di obbedienze e di supremazie. È forte l'influenza tanto del modello aristotelico-scolastico (con l'immagine della famiglia come microcosmo ordinato intorno al potere del *pater*) quanto della tradizione giuridica medievale (da cui deriva l'idea di una gerarchia di poteri culminante in un vertice). Al contempo, tuttavia, cambia l'immagine della sovranità: un cambiamento, di cui Bodin è consapevole e orgoglioso<sup>14</sup>, che coincide con l'attribuzione al sovrano di un ruolo decisivo per la tenuta complessiva dell'ordine. L'ordine non è autosufficiente. La sua unità non è la risultante oggettiva della disposizione gerarchica delle differenze, ma richiede l'intervento attivo del sovrano<sup>15</sup>. È il sovrano che trasforma una pluralità di soggetti, corpi, poteri in un unitario corpo politico.

<sup>14</sup> «Tale definizione [della sovranità] non c'è stato mai giurista né filosofo politico che l'abbia data, e tuttavia è questo il punto più importante e più necessario a comprendersi in qualsiasi trattazione sullo Stato» (J. BODIN, *I sei libri dello Stato*, a cura di M. Isnardi Parente, Torino, U.T.E.T., 1964, vol. I, I, viii, p. 345).

<sup>15</sup> «Così come la nave non è altro che un legno informe se le si tolgono lo schienale che sostiene i fianchi, la prua, la poppa, il timone, così lo Stato non è più tale senza quel potere sovrano che tiene unite tutte le membra e le parti di esso, che fa di tutte le famiglie e di tutti i collegi un solo corpo» (Ivi, I, ii, p. 175).

Che la società sia composta da una pluralità di corpi è indubbio tanto per Bodin quanto per Althusius. Per entrambi è indiscutibile il ruolo seminale della famiglia e l'esistenza di una molteplicità di formazioni sociali di varia natura e complessità. Il punto è capire come le comunità vengano a formare un corpo politico: per Althusius, la risposta è nell'esistenza di un processo ascendente che dalle comunità minori culmina nella «consociatio universalis». È questa *consociatio*, una sorta di ordinamento di ordinamenti, a essere definita come «*politia*, impero, regno, Stato, popolo riunito in un solo corpo e sotto uno stesso diritto»<sup>16</sup>. A sorreggere l'intero processo è l'azione caratteristica di ogni fenomeno associativo: l'azione del 'mettere in comune', la «symbiosis», la condivisione di risorse e di esperienze che sopperisce alle deficienze naturali del singolo e crea il vincolo comunitario. Resta ferma anche in Althusius l'idea medievale di una catena di posizioni di potere e di obbedienza culminante nel sovrano, che ha solo un potere-dovere di 'administratio', di gestione dell'ordine. Se in Bodin è la sovranità ad assumere un ruolo, inedito, di 'anima' dell'ordine, di elemento che interviene attivamente nel dare una forma unitaria e specificamente politica alla molteplicità degli enti, in Althusius la forza propulsiva coincide con la «comunicatio», con la condivisione delle energie associative.

Si delineano dunque due diverse visioni dell'ordine, che esaltano la capacità ordinante delle comunità (e la funzione semplicemente tutoria e 'amministrativa' del sovrano) o piuttosto il ruolo attivo e unificante del sovrano. La distinzione è netta e non può essere sottovalutata, ma occorre anche tener presente che tanto il 'proto-monista' Bodin quanto il 'proto-pluralista' Althusius, memori del modello aristotelico-scolastico, condividono una convinzione: assumono come un profilo essenziale dell'ordine la sua articolazione in una pluralità di formazioni socio-giuridiche. Per entrambi, le comunità, di svariatissimo genere e complessità, sono entità già date e intrinsecamente legittime. Le divergenze (sollecitate dagli input politici provenienti dai contesti di appartenenza: l'incipiente processo di centralizzazione dei poteri, in Francia, e l'esperienza policentrica della Lega anseatica) intervengono nel momento di individuare l'elemento capace di dare una forma politicamente unitaria all'ordine: da un lato, la sovranità, dall'altro lato la *consociatio* simbiotica.

<sup>16</sup> J. ALTHUSIUS, *La Politica*, a cura di C. Malandrino, tr. di C. Malandrino, F. Ingravalle, M. Povero, Torino, Claudiana, 2009, IX, 3. Cfr. C. MALANDRINO, F. INGRAVALLE (a cura di), *Il lessico della Politica di Johannes Althusius. L'arte della simbiosi santa, giusta, vantaggiosa e felice*, Firenze, Olschki, 2005.

È diversa in Bodin e in Althusius la messa a fuoco del ruolo che i 'molti' sono chiamati a esercitare nell'orchestrazione dell'ordine complessivo. Una riprova è offerta anche dalla rispettiva valutazione di una dottrina di capitale importanza – la dottrina del governo misto<sup>17</sup> – che raccomanda la cooperazione delle diverse parti sociali (i 'molti', i 'pochi', l' 'uno') a vantaggio della migliore stabilità e compiutezza del regime. Se Bodin è fra i primi a prendere le distanze da questa tradizionale dottrina in nome del più stringente ruolo attribuito alla sovranità<sup>18</sup>, Althusius apprezza la 'miscelazione' delle parti raccomandata dalla teoria del 'governo misto' sentendola congruente con la pluralità caratteristica della *consociatio*.

Certo, una decisa e originale valorizzazione della 'pluralità' era stata già da tempo promossa dall'eversiva riflessione machiavelliana. Segnarla però come uno dei 'luoghi' di una mappa dedicata alla ricognizione della teoria 'pluralistica' crea qualche difficoltà. A Machiavelli, infatti, non interessa la teorizzazione dell'ordine come tale. Egli trae dalla storia (dalla storia antica, ma anche dalla storia recente) le testimonianze e gli insegnamenti necessari per capire non tanto la struttura dell'ordine, quanto la dinamica del comando e dell'obbedienza in congiunture specifiche e sempre variabili. È esemplare da questo punto di vista il suo originale impiego della teoria del 'governo misto'. Il succo di questa teoria è per Machiavelli l'invito a prendere sul serio le parti di cui si compone la *respublica*, i suoi diversi 'umori' (come egli scrive servendosi di una metafora ispirata a Galeno e già usata da Tucidide).

Gli 'umori' devono mescolarsi perché il corpo politico sia sano; e gli 'umori' sono per Machiavelli due: gli ottimati e il popolo, i nobili e la plebe. Non è però a una struttura giuridico-costituzionale che Machiavelli guarda, ma alla storia (alla storia di Roma, alla storia di Firenze) nella loro concreta ed effettuale dinamica, tanto da trarre dalla dottrina del 'governo misto' una conseguenza radicalmente innovativa: il ruolo potenzialmente positivo e non necessariamente distruttivo del conflitto. È l'esistenza di forze molteplici che produce, anche attraverso il loro confliggere, un effetto di (provvisoria) stabilità, le cui caratteristiche devono però essere ricostruite e valutate caso per caso, nella concretezza delle situazioni. Se

<sup>17</sup> Cfr. W. NIPPEL, *Mischverfassungstheorie und Verfassungsrealität in Antike und früher Neuzeit*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1980; J.M. BLYTHE, *Ideal government and the mixed constitution in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1992; D. DE FELICE (a cura di), *Governo misto. Ricostruzione di un'idea*, Napoli, Liguori, 2007.

<sup>18</sup> Cfr. J. FRANKLIN, *Sovereignty and the mixed constitution: Bodin and his critics*, in J. BURNS (ed.), *The Cambridge History of Political Thought 1450–1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 298-328.

quindi, in termini generali, la radice del conflitto (potenzialmente) ‘ordopoietico’ è la contrapposizione ‘dualistica’ fra i ‘grandi’ e il ‘popolo’, nell’analisi di una situazione specifica può anche emergere non uno schema ‘dualistico’, ma uno schema tripartito: come avviene quando Machiavelli, nelle *Istorie fiorentine*, mette in scena, accanto ai ‘grandi’ e al popolo ‘grasso’, anche il popolo ‘minuto’<sup>19</sup>.

Se dunque Machiavelli guarda a una pluralità di forze capaci di tenere insieme una *respublica* in una specifica congiuntura storica utilizzando creativamente la dottrina polibiana del ‘governo misto’, in una direzione opposta si muovono, prima, Bodin e poi, con ineguagliata radicalità, Hobbes. Il filosofo inglese concentra la sua attenzione sulla teorizzazione di una sovranità assunta come la condizione necessaria e sufficiente dell’ordine. La sua visione presuppone un drastico mutamento di paradigma, che passa attraverso l’ipotesi o l’esperimento mentale dello ‘stato di natura’: una condizione originaria dell’umanità caratterizzata per Hobbes dalla radicale eguaglianza dei soggetti, dalla loro pulsione auto-conservativa e quindi dalla continua ricerca del potere e dal conflitto potenzialmente distruttivo. La distanza dalla tradizione aristotelico-scolastica non potrebbe essere più netta: non si danno un ordine ‘naturale’, una ‘naturale’ disposizione gerarchica e una spontanea disposizione dei soggetti alla cooperazione in vista del bene comune. Per gli esseri umani in natura esiste non già l’ordine, ma il conflitto, da cui occorre uscire per garantire agli individui l’autoconservazione. La fine del conflitto discende dalla contrattuale invenzione del sovrano, cui gli esseri umani deferiscono i loro poteri. Ed è il sovrano che, disponendo di un potere illimitato, tiene a freno i soggetti e crea un ordine altrimenti impossibile. Lungi dall’essere ‘naturale’, spontaneo, già dato, l’ordine è artificiale, creato dalla volontà del sovrano.

Da un lato, il sovrano, dall’altro lato i soggetti. Non esiste, prima del sovrano e indipendentemente da esso, un ‘popolo’: una comunità strutturata e organizzata. Lo spazio politico coincide con lo spazio della sovranità. Prima del sovrano esiste, per Hobbes, non il popolo, ma la ‘moltitudine’: una pluralità indeterminata di individui sostanzialmente eguali che non ha ancora niente a che fare con un corpo politico. È con la creazione del sovrano che nasce l’ordine politico, la città. La molteplicità degli individui si trasfonde nell’unitarietà della persona sovrana: la persona artificiale, creata dagli individui (gli «autori») che affidano una parte, un ruolo teatrale a un

<sup>19</sup> Cfr. S. KIMLEE, *The plebe in the Florentine Histories: Machiavelli’s notion of humours revisited*, in «History of European Ideas», 44, 5 (2018), pp. 493-512; F. MARCHESI, *Antinomie di Machiavelli. Le figure del ‘popolo’ e della ‘plebe’ tra ‘Principe’ e ‘Istorie fiorentine’*, in «Filosofia politica», XXXIV, 3 (2020), pp. 409-23.

«attore», il sovrano), la persona finta, che li rappresenta e li trasforma da moltitudine in 'popolo', che però coincide con il sovrano stesso. Il popolo coincide con il sovrano e l'ordine esiste in quanto il sovrano lo determina unilateralmente. I soggetti sono, di fronte al sovrano, una semplice 'moltitudine', una pluralità indifferenziata e politicamente amorfa. È solo attraverso il sovrano che la pluralità si converte in unità.

Non mancano dunque, nella cultura della prima età moderna, riflessioni in qualche misura riconducibili a visioni, rispettivamente, 'monistiche' o 'pluralistiche' dell'ordine politico-giuridico. Ciò che semmai stenta a manifestarsi è una componente caratteristica del 'pluralismo' nelle sue manifestazioni successive: la componente 'oppositiva', la sua collocazione all'estremo di una relazione che ha al polo opposto il 'monismo'.

### 3. *'Pluralismo' vs. 'monismo': la messa a punto di una relazione antinomica*

Se è vero che Hobbes offre il primo esempio di una rappresentazione rigorosamente e compiutamente 'monistica' dell'ordine politico-giuridico, potremmo attenderci di trovare, nelle tante reazioni avverse che essa provoca, qualche espressione di una 'pluralistica' rappresentazione dell'ordine. In realtà, l'antonimo che verrà presto a contrapporsi al 'monismo' hobbesiano sarà non tanto il 'pluralismo' quanto il 'dualismo'.

Un'impronta dualistica può essere già ravvisata in Locke, a partire dalla sua (anti-hobbesiana) visione dello 'stato di natura'. Per Locke, la condizione naturale (la condizione originaria ed essenziale) dell'umanità non è il *bellum omnium*. Un ordine (ancorché incerto e precario) è immaginabile anche prima dell'invenzione del sovrano perché nello stato di natura si danno diritti assoluti e regole di comportamento razionalmente fondate: la libertà indispensabile per l'autoconservazione, la proprietà fondata sul lavoro, sulle capacità e sullo sforzo di appropriazione e di moltiplicazione dei beni (che produce effetti benefici non soltanto per il singolo, ma anche per la collettività).

Certo, resta, nello stato di natura, la possibilità che le regole vengano trasgredite e che il conflitto divampi. Nasce da ciò l'esigenza della fondazione contrattualistica del sovrano, come giudice delle controversie e tutore dei diritti. Il sovrano però è chiamato a riconoscere, non già a creare, le regole di convivenza, che nelle loro linee essenziali (libertà, proprietà, dinamica autoconservativa e appropriativa) esistono

prima dell'instaurazione del governo e valgono, al contempo, come fondamento e come limite del governo stesso.

Il governo ha dunque di fronte non una moltitudine di soggetti che si costituiscono a unità solo in quanto 'rappresentati' (e sostituiti) dal sovrano (come per Hobbes), ma un 'popolo', la cui forma di vita è non decisa, ma soltanto riconosciuta e tutelata dal potere politico. Siamo agli esordi di una rappresentazione dell'ordine politico-sociale che rinuncerà presto (già a partire da Hume) alla metafora giusnaturalistica impiegata da Locke, ma ne conserverà il nucleo essenziale: l'idea di una dinamica intersoggettiva stretta intorno ad alcune regole irrinunciabili (la libertà, la proprietà, il contratto) che ne rendono possibile il coerente funzionamento e la relativa autonomia.

Lo Stato e la società; gli apparati di governo e la libertà-proprietà; la sfera del 'politico' e il dominio dell'economico'; il diritto pubblico e il diritto privato: è il continuo riproporsi di queste (diverse ma reciprocamente implicanti) relazioni binarie a scandire le teorie politico-giuridiche (e a condizionare le prassi di governo) dell'Ottocento 'liberale' (ed è appena il caso di ricordare che con questo modello è strettamente collegata la nozione hegeliana di 'società civile' e quindi il 'rovesciamento' a essa impresso dal giovane Marx). Sembra quindi che a tenere banco fossero ormai teorie 'dualistiche' e che il 'monismo' hobbesiano fosse relegato in un passato lontano. In realtà, il 'monismo' politico-giuridico non esce di scena, ma viene ripensato e reinventato dalla giuspubblicistica del secondo Ottocento, a partire dalla svolta metodologica gerberiana.

La proposta di Carl Friedrich von Gerber si regge su due assiomi, strettamente connessi: da un lato, la dichiarazione di perseguire una rappresentazione dell'ordine rigorosamente, esclusivamente giuridica, depurata da valutazioni e inclinazioni etico-politiche; dall'altro lato, la riconduzione dell'ordine a un unico ed esclusivo fondamento: allo Stato come persona giuridica, come potestà di impero, inconfondibile con le persone giuridiche di diritto privato perché incarnazione della volontà collettiva di un popolo. Il popolo (che pure resta il fondamento etico-storico dello Stato) diviene un mero 'oggetto' del potere sovrano e i diritti sono presentati come gli 'effetti riflessi' dell'ordine statale<sup>20</sup>.

Formulata da Gerber con rigore e chiarezza, la nuova teoria, con il suo taglio intransigentemente formalistico e statualistico, diviene un vero e proprio

<sup>20</sup> C.F. VON GERBER, *Lineamenti di diritto pubblico tedesco*, in ID., *Diritto pubblico*, a cura di P.L. Lucchini, Milano, Giuffrè, 1971, pp. 109 ss.



'paradigma' nella giuspubblicistica tardo-ottocentesca, prima in Germania e poi in tutta l'Europa continentale, ponendosi come un'alternativa nettamente 'monistica' a quella visione 'dualistica' (fondata sul nesso 'Stato-società') che aveva trovato le sue lontane premesse nella visione lockiana del rapporto fra lo stato di natura e il governo.

Non è una forzatura etichettare come 'monistico' il nuovo paradigma. È l'intera società a essere ricompresa entro un'intelaiatura giuridica che, per essere tale, non può non essere ricondotta, almeno in ultima istanza, alla volontà del sovrano, il cui potere è per definizione esclusivo e irresistibile. L'idea hobbesiana della sovranità – un'idea isolata nell'Europa del Seicento – diviene moneta corrente nella giuspubblicistica tardo-ottocentesca. Ed espressione coerente di una sovranità impegnata a ricondurre a se stessa la disciplina dei rapporti sociali è la visione dei 'codici' come sistemi normativi esclusivi e completi.

Sarebbe però semplicistico pensare che l'ipertrofia della sovranità semplicemente cancelli quella 'dualità' (la sfera pubblica e la sfera privata, il governo e l'economia, i doveri e gli interessi, l'autorità e la libertà-proprietà) profondamente iscritta nella cultura politico-sociale e nella prassi dell'Europa liberale. È in questa Europa che il codice (il codice *par excellence*: il codice civile) è stato concepito, a partire dall' 'imperativista' Bentham, come la trascrizione normativa di esigenze, schemi di azione, interessi assunti come antropologicamente, socialmente, economicamente essenziali (tanto da svolgere, come sostiene l'odierna storiografia, una funzione propriamente 'costituzionale'). Il codice civile è la cornice normativa dell'auto-determinazione socioeconomica dei soggetti e delle loro libere relazioni contrattuali e tuttavia è al contempo l'emblema di una sovranità che si pone come la condizione di possibilità del giuridico *tout court*. Il paradosso è tuttavia apparente perché la società, pur continuando a essere la sede propria della libertà contrattuale e proprietaria, assume visibilità e rilevanza giuridiche solo in quanto delimitata e tutelata da un diritto che, per essere tale, non può non essere ricondotto all'input sovrano. «La mano invisibile è dunque attentamente e opportunamente guidata da una sovranità che ha radicalmente soppiantato l'antico ordine corporativo»<sup>21</sup>. È il monismo statale che rende possibile la dualità sussumendo la società (la sfera del privato, dell'economico) come momento (che lo Stato stesso vuole intangibile) dell'ordine complessivo.

<sup>21</sup> B. SORDI, *Diritto pubblico e diritto privato. Una genealogia storica*, Bologna, il Mulino, 2020, p. 101.

Nella giuspubblicistica tardo-ottocentesca trionfa dunque una prospettiva che mette da parte il modello 'dualistico' compiendo due mosse essenziali: da un lato, rivendicando la possibilità e la necessità di un approccio giuridicamente 'puro' alla dinamica sociopolitica in modo da garantire al sapere giuridico una compiuta autonomia e una piena legittimazione; dall'altro lato, non già negando la dualità, ma sussumendola al proprio interno, ricomprendendola entro un ordine che, in quanto giuridico, non può trovare altro fondamento se non la volontà della persona giuridica sovrana.

Se dunque il 'dualismo' finiva per essere accolto (e dissimulato) sotto l'ombra protettiva del 'monismo' statualistico, una rappresentazione dell'ordine politico-giuridico che si volesse alternativa al paradigma dominante era sollecitata a contrapporre al 'monismo' della sovranità non una dualità, ma una pluralità di elementi ordinanti.

È in questo contesto che vedono la luce, fra il tardo Ottocento e il primo Novecento, numerose teorie, fra loro diverse, ma accomunate dalla loro 'oggettiva', sostanziale contrapposizione al modello 'monistico'. Un importante esempio è offerto dal monumentale *Deutsche Genossenschaftsrecht*, di Otto von Gierke, il cui primo volume, dei quattro di cui l'opera si compone, esce nel 1868<sup>22</sup>. Alla visione gerberiana-labandiana di un diritto interamente ed esclusivamente riconducibile alla volontà del sovrano, Gierke contrappone la visione di un ordine che coincide con un intreccio di associazioni, con un tessuto di relazioni comunitarie che, lungi dal dipendere dallo Stato, ne costituiscono il substrato e la condizione storica di esistenza.

Nella ricchissima fenomenologia associativa offerta dalla storia europea (e in particolare germanica) Gierke riconosce non già le vestigia di un periodo storicamente esaurito, ma forme e forze ordinanti sostanzialmente omogenee con lo Stato: uno Stato di cui Gierke riconosce la forza attrattiva e unificante, ma cui non attribuisce il ruolo di creatore *ex nihilo* dell'ordine. Se, nella prospettiva 'monistica', esisteva soltanto la solitaria forza instauratrice del sovrano, per Gierke il punto di riferimento è un vario e multiforme tessuto di forme socio-giuridiche cui lo Stato stesso appartiene. Determinante è il «*Gemeinwesen*», la dimensione comunitaria che fa dello Stato (come di ogni gruppo sociale) una realtà vivente (un 'organismo') non riducibile all'astratta potestà di impero della persona sovrana.

<sup>22</sup> O. VON GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht, I, Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1868.

La contrapposizione fra una visione 'monistica' e una visione (sostanzialmente, 'oggettivamente') 'pluralistica' è netta e ormai compiuta, anche se non mancano nel passato, come ricordiamo, tracce di questa dicotomia. È Gierke stesso a indicare in Althusius un suo 'predecessore'<sup>23</sup>. Resta fermo, tuttavia, che Althusius doveva vedersela con il 'monismo' ancora 'imperfetto' della visione bodiniana della sovranità, mentre Gierke ha di fronte il 'monismo' 'perfetto' della teoria gerberiana-labandiana. Se quindi non mancano spunti 'dicotomici' nel discorso politico-giuridico cinque-seicentesco, una precisa relazione opposizionale fra 'monismo' e 'pluralismo' si manifesta soltanto nell'orizzonte del dominante paradigma statualistico del maturo Ottocento.

Certo, se pure il *Deutsche Genossenschaftsrecht* non basta a mettere in crisi il paradigma 'monistico', il suo autore non è comunque una *vox clamantis in deserto*. Fra Otto e Novecento, si moltiplicano i tentativi di offrire una rappresentazione dell'ordine sociopolitico alternativa alla dottrina stato-centrica, facendo leva su due temi principali: la dipendenza del diritto dallo Stato e il rapporto fra lo Stato e i gruppi sociali.

Per quanto riguarda il primo profilo, prende campo in Europa una vera e propria 'rivolta contro il formalismo' (giuridico), che presuppone la critica a un assunto centrale del paradigma statualistico (l'integrale dipendenza dell'ordine giuridico dalla volontà dello Stato) e si sviluppa in due direzioni complementari: la critica dell'idea ottocentesca di 'codice' (la pretesa di una disciplina legislativa onnicomprensiva ed esclusiva) e il rifiuto di un'ermeneutica fondata sull'assunto dell'autosufficienza, della completezza, della non contraddittorietà dei testi legislativi e concepita come un'attività logico-sillogistica, 'dichiarativa' e non 'creativa'.

Per quanto riguarda il secondo profilo, la rivendicazione dello spessore socio-giuridico dei gruppi, contro la pretesa di renderli invisibili o di prenderli in considerazione soltanto in quanto riconducibili al 'centro' statale, è tanto diffusa da divenire un punto di convergenza di teorie e di inclinazioni politiche per tanti aspetti diverse o incompatibili. Basti pensare, esemplificando, alla dottrina della Chiesa cattolica che, negli anni della *Rerum Novarum*, rilancia con forza il tema delle

<sup>23</sup> Ad Althusius Gierke dedica un'attenta ricostruzione storico-teorica. Cfr. O. VON GIERKE, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslau, W. Koebner, 1880. Riflettendo su Gierke e sul suo 'pluralismo' si richiama a una contrapposizione 'paradigmatica' fra Hobbes e Althusius A. BOLAFFI, *Il crepuscolo della sovranità: filosofia e politica nella Germania del Novecento*, Roma, Donzelli, 2002, pp. 148 ss.

‘corporazioni’, alla sociologia organicistica di Shäffle e in generale ai tanti rivoli della riflessione ‘anti-individualistica’ di ispirazioni solidaristica, alla tradizione proudhoniana, che sollecita anche alcuni giuristi (come Maxime Leroy) a ripensare l’ordine giuridico come una galassia di associazioni autonome, collegate da vincoli contrattuali, piuttosto che come la proiezione dell’unilaterale volontà sovrana.

Rifiuto del modello stato-centrico; negazione della possibilità di ricondurre tutto il diritto (il diritto come tale) alla volizione statale; affermazione dell’autonomia e originaria consistenza dei gruppi sociali: queste tesi (pur se variamente formulate e motivate) si presentano con tanta insistenza fra Otto e Novecento da mettere in questione l’egemonia del paradigma statualistico.

È lungo la linea tracciata da Gierke che si muove un’opera che nel secondo Novecento apparirà come uno dei principali momenti di fondazione del ‘pluralismo’: la *Grundlegung der Soziologie des Rechts*, pubblicata nel 1913 da Eugen Ehrlich<sup>24</sup>. La sua tesi di fondo è liberare il diritto dal letto di Procuste dell’imperativismo statualistico. Occorre accogliere il messaggio gierkeano esplicitandone e accentuandone la portata teorica a partire dalla tesi dell’originaria connessione fra ‘diritto’, ‘ordine’ e ‘gruppo sociale’. «Il diritto è un ordinamento»<sup>25</sup> («das Recht ist eine Ordnung»<sup>26</sup>). Ed è «merito imperituro di Gierke avere scoperto questa natura del diritto in quelle formazioni sociali che egli designa come ‘consociazioni’ (*Genossenschaften*), fra le quali annovera anche lo stato [...]»<sup>27</sup>. Il diritto è l’ordine immanente a un gruppo sociale già nelle epoche più antiche, mentre lo Stato è un prodotto relativamente recente del processo storico.

Come già per Gierke, anche per Ehrlich far leva sulla pluralità dei gruppi permette di offrire una comprensione storicamente più fondata dello Stato stesso: che deve essere inteso come un organo della società, che si rende tanto più necessario quanto più strette divengono le interrelazioni fra le diverse componenti di una società<sup>28</sup>.

Svincolato dallo Stato e intimamente connesso con i più diversi gruppi di cui una società si compone, il diritto assume un’impronta chiaramente pluralistica: se i gruppi sono molteplici e diversi, altrettanto vari saranno gli assetti – gli ordinamenti – dei gruppi stessi. La società è una rete di gruppi sociali, il diritto è l’ordinarsi di

<sup>24</sup> E. EHRLICH, *Die Grundlegung der Soziologie des Rechts*, München und Leipzig, Duncker & Humblot, 1913, tr. ital. *I fondamenti della sociologia del diritto*, a cura di A. Febbrajo, Milano, Giuffrè, 1976.

<sup>25</sup> E. EHRLICH, *I fondamenti della sociologia del diritto*, cit., p. 30.

<sup>26</sup> E. EHRLICH *Die Grundlegung der Soziologie des Rechts*, cit., p. 17.

<sup>27</sup> E. EHRLICH, *I fondamenti della sociologia del diritto*, cit., p. 30.

<sup>28</sup> Ivi, pp. 183 ss.

ciascuno di essi e l'ordine complessivo è la risultante dell'interconnessione dei gruppi e dei loro ordinamenti: il 'pluralismo' politico (o politico-sociale) e il 'pluralismo' giuridico sono quindi due facce della stessa moneta ed entrambi traggono senso dalla frontale contrapposizione al 'monismo' di una teoria che riconduca l'ordine giuridico all'esclusiva volontà del sovrano.

Il diritto non ha bisogno dello Stato per esistere. Nemmeno il legame (peraltro discutibile per Ehrlich) fra diritto e coercizione può condurre a questa conclusione, dal momento che ciascun gruppo sociale è in grado di esercitare una forte pressione sui suoi membri, pur ricorrendo a strumenti diversi da quelli impiegati dall'apparato coercitivo dello Stato. Allo stesso modo, non è possibile far coincidere il diritto con le proposizioni giuridiche utilizzate dai tribunali. Il diritto non interviene soltanto nel momento 'patologico' del conflitto fra due contendenti, ma è l'intelaiatura entro la quale si svolge la vita di qualsiasi gruppo sociale. Il diritto vive della vita della comunità: è «diritto vivente» («lebendes Recht»). Il diritto, ancorché «non formulato in proposizioni giuridiche», «regola tuttavia la vita sociale»<sup>29</sup> perché è l'espressione di una pluralità di forme sociali irriducibili al 'sistema normativo' imposto dal sovrano.

Il problema più difficile è un problema che impegnerà a fondo il 'pluralismo' del secondo Novecento: il problema della caratterizzazione delle norme giuridiche. Se è vero, infatti, che il diritto è l'ordinamento di un gruppo sociale, che le norme giuridiche sono le regole per mezzo delle quali un gruppo si organizza, resta il fatto che non tutte le regole necessarie per la sussistenza del gruppo possono definirsi 'giuridiche'. Quale è dunque la 'differenza specifica' che separa le norme giuridiche da altre regole di comportamento? Per Ehrlich, la norma giuridica «costituisce l'ossatura dell'ordinamento interno [...] il sostegno valido di tutta l'organizzazione [...]»: è la regola «che, nell'ambito di un gruppo, attribuisce ai singoli membri la loro reciproca posizione di sovrordinazione o di subordinazione [...]»<sup>30</sup>. In questa prospettiva, non solo la realtà sociopolitica dei gruppi appare inseparabile dalla dimensione giuridica, ma quest'ultima sembra essenzialmente connessa con la diseguaglianza potestativa fra i soggetti.

Una pluralità di gruppi giuridicamente organizzati di contro allo Stato come 'monopolista' del diritto: l'approccio 'pluralistico' di Gierke, pur non riuscendo a sostituirsi al paradigma 'monistico', ottiene credito non solo in Germania, ma anche

<sup>29</sup> Ivi, p. 592.

<sup>30</sup> Ivi, p. 35.

in Gran Bretagna. Certo, in Gran Bretagna una rappresentazione ‘pluralistica’ dell’ordine non deve vedersela con un ‘monismo’ statualistico tanto diffuso e radicato come in Germania (o in Francia o in Italia)<sup>31</sup>. Non mancano però, nemmeno al di là della Manica, visioni ‘monistiche’ della sovranità: basti pensare, da un lato, all’imperativismo di Austin e, dall’altro lato, alla diffusione della filosofia hegeliana grazie alla mediazione dei *British idealists* e di Bosanquet. Ed è come un provvidenziale antidoto nei confronti dell’imperativismo austiniiano che l’opera di Gierke viene accolta in Inghilterra, soprattutto per il tramite di Frederick William Maitland. Il tema decisivo è, di nuovo, il ruolo dei gruppi sociali. Per il medievista Maitland<sup>32</sup> (così come per il suo allievo John Neville Figgis<sup>33</sup>) è la storia stessa a rivelare il carattere originario, autonomo, non statale di numerosissime formazioni sociali e a smentire la tesi della loro necessaria dipendenza dalla volontà sovrana<sup>34</sup>.

Lo Stato e la sua potestà di volere; la natura dei gruppi sociali; lo spazio del diritto: è intorno a questi nodi tematici che si gioca la possibilità di un’alternativa al modello dominante. In Francia, una brillante proposta in questa direzione è avanzata da Maurice Hauriou, che fa leva sulla dimensione relazionale, intersoggettiva dell’esistenza umana. Ne sono un’estrinsecazione i gruppi sociali, in tutta la loro varietà. Il gruppo non è un occasionale intreccio di azioni, ma è un’organizzazione che fissa posizioni di potere e di obbedienza e assegna ai suoi membri privilegi e oneri. Il gruppo quindi, se vive degli apporti di ogni singolo componente, al contempo ha una struttura che gli conferisce una precisa identità e gli assicura la possibilità di permanere nel tempo. A un gruppo sociale così concepito Hauriou riserva il termine di ‘istituzione’<sup>35</sup>.

Come Gierke e Ehrlich, così anche Hauriou assume il gruppo come una realtà originaria e spontanea e vede nella connessione fra le molteplici formazioni sociali, da un lato, il tessuto connettivo dell’ordine e, dall’altro lato, la condizione di esistenza e di manifestazione delle norme giuridiche. È nel gruppo in quanto unità organizzata e continuamente esistente che il diritto prende a esistere come

<sup>31</sup> Cfr. C. LABORDE, *The Concept of the State in British and French Political Thought*, in «Political Studies», 48 (2000), pp. 540-557

<sup>32</sup> Cfr. F. W. MAITLAND, *Introduction*, in O. VON GIERKE, *Political Theories of the Middle Ages*, Translated with an Introduction by Frederic William Maitland, Cambridge, Cambridge University Press, 1900, pp. vii-xlv.

<sup>33</sup> Cfr. J.N. FIGGIS, *Churches in the Modern State*, Bristol, Thoemmes, 1914; ID., *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius*, Cambridge, Cambridge University Press, 1916.

<sup>34</sup> Cfr. D. RUNCIMAN, *Pluralism and the Personality of the State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

<sup>35</sup> Cfr. M. HAURIOU, *La science sociale traditionnelle*, Paris, Larose, 1896, pp. 189 ss.; ID., *Principes de droit public*, Paris, Sirey, 1910, pp. 128 ss.

struttura del gruppo stesso e strumento di regolamentazione della vita dei suoi componenti. Lungi dall'essere la proiezione della volontà dello Stato, il gruppo, in quanto istituzione, ha le medesime caratteristiche essenziali rintracciabili nello Stato, che deve quindi essere concepito non come il demiurgo che dall'alto modella la materia sociale, ma come una sua interna componente, la più complessa (nell'attuale congiuntura storica), ma non la prima nel tempo; un'entità che presuppone un tessuto sociale già intrinsecamente giuridico e si presenta come «l'istituzione delle istituzioni»<sup>36</sup>.

Hauriou non fa ricorso a una esplicita tematizzazione del termine 'pluralismo' e del suo antonimo, ma questa coppia opposizionale è implicita nella sua teorizzazione. Conviene semmai segnalare una complicazione del quadro, che, in Hauriou, non è interamente occupato dalla contrapposizione fra 'pluralismo' e 'monismo', dal momento che interviene un termine in qualche misura intermedio: 'nazione'. La nazione di Hauriou non è la nazione di Esmein o il *Volk* di Gerber o il popolo di Vittorio Emanuele Orlando: non è un'entità che, pure densa di storia e di sostanza etico-politica, interviene soltanto come simbolo di legittimazione di uno Stato che, in quanto persona sovrana, rende possibile l'esistenza dell'ordine giuridico. Per Hauriou la 'nazione' non scompare nello Stato, ma si presenta come una realtà relativamente autonoma perché composta da una rete di istituzioni storicamente e socialmente collegate fra loro, come «l'insieme delle situazioni stabilite [...], capaci di solidarizzare per fare da contrappeso al governo e costituire un blocco nazionale»<sup>37</sup>. Il 'pluralismo' di Hauriou si rende compatibile con un'opzione 'dualistica': lo Stato si trova di fronte a una 'nazione' che a sua volta racchiude una molteplicità di gruppi strettamente interconnessi.

È in ogni caso il gruppo sociale l'elemento su cui far leva per mettere in crisi il paradigma statualistico e ridefinire il rapporto fra il diritto e lo Stato: lungi dall'essere interamente attratto nell'orbita dello Stato, il diritto entra in gioco non appena la collaborazione fra un insieme di individui permane nel tempo, si organizza, si 'istituzionalizza'. Ogni gruppo sociale è un'istituzione, un 'ordinamento giuridico': è questa la tesi che Santi Romano enuncia, a pochi anni di distanza da Hauriou, nel suo omonimo libro del 1918<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> M. HAURIOU, *Principes de droit public*, cit., p. 125.

<sup>37</sup> Ivi, p. 254.

<sup>38</sup> S. ROMANO, *L'ordinamento giuridico. Studi sul concetto, le fonti e i caratteri del diritto*, Pisa, Enrico Spoerri, 1918. Sul nesso fra Romano e il 'pluralismo' cfr. M. BARBERIS, *Santi Romano, il neoistituzionalismo e il pluralismo giuridico*, in «Materiali per una storia della

Romano conferma con particolare incisività la mutua implicazione fra ‘gruppo sociale’ (organizzato, ‘istituzionalizzato’) e ‘diritto’: un gruppo sociale non può funzionare e permanere nel tempo senza darsi un ordinamento, senza essere un ‘ordinamento giuridico’, e, viceversa, il diritto non galleggia sul vuoto, ma è un’essenziale modalità di esistenza di qualsiasi gruppo sociale. È all’interno di una galassia di gruppi ‘ordinati’, di ‘ordinamenti giuridici’, che Romano, come prima Hauriou, colloca lo Stato: non un ‘dio mortale’ chiamato a dominare una realtà qualitativamente incommensurabile con esso, ma un ‘ordinamento’ fra gli ‘ordinamenti’.

Certo, per nessuno dei due giuristi (e nemmeno per Gierke) la valorizzazione della molteplicità dei gruppi induce a mettere in parentesi lo Stato, che resta per tutti un imprescindibile termine di confronto. Con elegante semplicità, Romano, se afferma la natura ‘ordinamentale’ che lo Stato condivide con qualsiasi gruppo sociale, al contempo sottolinea la ‘differenza specifica’ dell’ordinamento statale: la sovranità. La sovranità romaniana non è una sovranità debole: è l’idea, caratteristicamente moderna, di un potere supremo ed esclusivo esercitato su un insieme di soggetti all’interno di un territorio rigorosamente delimitato. Cambia però la descrizione della partita giocata dal sovrano: non la creazione *ex nihilo* dell’ordine giuridico, dal momento che il ‘territorio’ non è uno spazio socialmente e giuridicamente piatto, ma è un intreccio di ‘ordinamenti’ con i quali il sovrano deve fare i conti, riconoscendoli o disconoscendoli, assoggettandoli o coordinandoli (rimanendo fermo, beninteso, il fossato incolmabile che separa il territorio ‘metropolitano’ dai possedimenti coloniali, nei quali il potere sovrano può dispiegarsi in tutta la sua incontrollata potenza<sup>39</sup>).

Da Gierke a Ehrlich, a Hauriou, a Romano si delinea dunque, se non un campo teorico strettamente unitario, almeno una molteplicità di teorie fra loro diverse, ma accomunate da un’aria di famiglia’ che ha i tratti seguenti: assumere i gruppi sociali come grandezze indipendenti dalla volizione statale e come formanti originari dell’ordine socio-giuridico complessivo e contrapporre la visione di un ordine

cultura giuridica», XLI, 2 (2011), pp. 349-59. Recenti, interessanti analisi della dottrina romaniana in «Jura Gentium», XV, 2 (2018) (a cura di TH. CASADEI, S. PIETROPAOLI), *Attualità e necessità del pensiero di Santi Romano*, a cura di R. CAVALLO PERIN *et al.*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2019 e in M. MAZZAMUTO (a cura di), *Santi Romano. L’ordinamento giuridico (1917-2017). La fortuna della teoria romaniana dell’ordinamento dalla sua pubblicazione ai tempi nostri nelle varie aree disciplinari. Palermo 24-25 novembre 2017*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2020.

<sup>39</sup> S. ROMANO, *Corso di diritto coloniale*, Roma, Athenaeum, 1918, vol. I, pp. 105 ss.; pp. 124 ss.



fondato sulla 'pluralità' a un ordine ancorato alla solitaria, 'monistica' volizione statutale.

#### 4. *Un neologismo: il 'pluralismo' secondo Harold Laski*

Fra Otto e Novecento sono maturate le principali opzioni che, variamente combinate fra loro, conducono a definire un'alternativa al paradigma statualistico: far leva sui gruppi sociali, assumerli come il luogo originario di formazione del diritto, emancipare il diritto dall'esclusiva dipendenza dalla volizione statutale, ripensare l'ordine complessivo facendo dei gruppi un suo snodo essenziale, contestare la distanza assoluta, qualitativa, dello Stato dai gruppi sociali sottolineando la comune natura 'istituzionale', 'ordinamentale' dell'uno e degli altri. Tutto ciò può essere presentato come l'espressione di un'inclinazione 'pluralistica' ormai presente nella cultura politico-giuridica otto-novecentesca. È però anche vero che questo 'pluralismo' esiste, per così dire, allo stato fluido: i 'pluralisti' sono 'oggettivamente' tali, ma non esplicitano la loro alternativa teorica allo 'statualismo' assumendo come punto di gravitazione dei loro enunciati la relazione antonimica fra 'pluralismo' e 'monismo'.

Una siffatta consapevolezza 'riflessiva' è invece evidente negli scritti di Harold Laski. I suoi bersagli sono gli stessi sui quali, in Gran Bretagna, si erano concentrati gli attacchi di Maitland e di Figgis: l'imperativismo di Austin, l'hegelismo dei *British Idealists* e di Bosanquet. Laski apprezza tanto il realismo di Duguit<sup>40</sup> e il sindacalismo 'proudhoniano' di Leroy<sup>41</sup> quanto lo storicismo di Maitland e di Figgis e ne trae argomenti per valorizzare la molteplicità dei gruppi, degli interessi, delle forze socialmente operanti e per fare dello Stato una variabile dipendente della società, anziché la condizione imprescindibile dell'ordine politico-giuridico. Lo Stato, lungi dall'essere un'entità geneticamente e funzionalmente diversa da tutti gli altri attori sociali, è semmai qualcosa di simile «to that medieval empire which was above all a community of communities»<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> H. J. LASKI, *Authority in the Modern State*, New Haven, Yale University Press, 1919, pp. 113 ss.

<sup>41</sup> Ivi, pp. 321 ss. Cfr. A.-M. CHAMBOST, *Le sens de l'ordre, dans la passion de la liberté. Maxime Leroy, juriste proudhonien (1873-1957)*, in «Société pour l'Histoire du Droit et des institutions des anciens pays bourguignons, comtois et romands», 70 (2013), pp. 353-371.

<sup>42</sup> H. J. LASKI, *Studies in the problem of sovereignty*, New Haven, Yale University Press, 1917, p. 137.

Deriva da questi assunti il tentativo di ripensare i principi portanti dell'ordine politico, in una prospettiva che sarà anche di Cole<sup>43</sup> e dell'ambiente 'fabiano': vedere nel consenso e non nella forza dello Stato, nella coordinazione fra le forze socialmente operanti e non nella subordinazione a un potere estrinseco gli elementi portanti dell'ordine. La valorizzazione della molteplicità dei gruppi si traduce nell'idea di un'organizzazione 'orizzontale', federale, fra i gruppi e in una ripartizione funzionale della sovranità<sup>44</sup>.

Laski unisce la sua voce alla ricca (pur se minoritaria) polifonia 'anti-statalistica' diffusa nella cultura otto-novecentesca, ma rivela un'accentuata sensibilità epistemologica che lo induce a interrogarsi sul fondamento delle sue opzioni politico-giuridiche. È in questione il problema del rapporto fra lo Stato e i gruppi sociali e per Laski questo problema può essere ricondotto, nella sua essenza, a un 'classico' problema filosofico: il problema del rapporto fra i 'molti' e l' 'uno'. Ed è proprio questo problema che veniva intensamente discusso da un filosofo, William James, che operava nello stesso ambiente culturale cui anche Laski appartiene<sup>45</sup>: la quarta delle *Lectures* che compongono un'opera di James, *Pragmatism*<sup>46</sup>, uscita nel 1907, è dedicata infatti al problema «of 'the one and the many'», che il filosofo americano dichiara di considerare «the most central of all philosophic problems [...]»<sup>47</sup>.

A questo problema James offre una soluzione fondata sulla contrapposizione fra il 'pragmatismo' e il 'razionalismo': per il razionalista, il mondo è già dato nella sua immodificabile struttura, mentre, per il pragmatista, l'azione individuale è creativa e il mondo è continuamente trasformato dal comportamento dei soggetti<sup>48</sup>. È in questione, per entrambi, non tanto una teoria della conoscenza, quanto «the structure of the universe itself». Per il pragmatista il mondo è una sorta di libro aperto, mai concluso, mentre per il razionalista il mondo è «eternally complete»: ed è in questa

<sup>43</sup> Cfr. G.D.H. COLE, *Social Theory*, London, Methuen, 1920.

<sup>44</sup> H. J. LASKI, *The Problem of Administrative Areas* (1918), in Id., *The Foundations of Sovereignty and other Essays*, New York, Harcourt, Brace, 1921, p. 54.

<sup>45</sup> «James had been attached to Harvard until his death in 1910. Laski himself was based at Harvard in the years 1915 to 1920» (J.-A. CL. PEMBERTON, *James and the Early Laski: The Ambiguous Legacy of Pragmatism*, in «History of Political Thought», 19, 2 (1998), p. 273.

<sup>46</sup> W. JAMES, *Pragmatism. A new Name for Some Old Ways of Thinking*, New York-London, Longmans, Green, 1922.

<sup>47</sup> Ivi, p. 129. Cfr. J. R. O'SHEA, *Sources of Pluralism in William James*, in M. BAGHRAMIAN, A. INGRAM (eds.), *Pluralism: The Philosophy and Politics of Diversity*, London, Routledge, 2000, pp. 17-43; M. SAVRANSKY, *The Pluralistic Problematic: William James and the Pragmatics of the Pluriverse*, in «Theory, Culture & Society», 2019, pp. 1-19.

<sup>48</sup> W. JAMES, *Pragmatism*, cit., pp. 256-57. James dichiara a questo proposito la sua sintonia con «signore Papini», «the leader of Italian pragmatism». Cfr. D. FULVI, «Compagni in pragmatismo». *Giovanni Papini e William James*, in «Nòema», 6, 2 (2015), pp. 18-3.

alternativa che entrano in gioco «the rival metaphysical hypotheses of pluralism and monism»<sup>49</sup>.

Il 'pluralismo' contro il 'monismo': è questa la contrapposizione che percorre le *Lectures* di due anni successive<sup>50</sup>. «The general thesis of these lectures» è «a defense of the pluralistic against the monistic view». Per descrivere le due contrapposte visioni James usa un'icastica espressione: «I may contrast the monistic and pluralistic forms in question as the 'all-form' and the 'each form'»<sup>51</sup>. Per i monisti il mondo è «one great all-inclusive fact outside of which is nothing»<sup>52</sup>, mentre per i pluralisti «things are 'with' one another in many ways, but nothing includes everything, or dominates over everything»<sup>53</sup>. Una pluralità aperta e mobile di contro a un'unità immutabile e ferma: un 'multiverse', più che un 'universe', dove l'unità emerge sulla base di connessioni indirette e mediate, per continuità e contiguità e non per un'universale co-implicazione di tutto con tutto<sup>54</sup>. Non una totalità onni-inclusiva organizzata intorno a un centro, ma una molteplicità di forme diverse e variamente interrelate: «the pluralistic world is thus more like a federal republic than like an empire or a kingdom»<sup>55</sup>.

È proprio a questa metafora (e alla dialettica fra 'monismo' e 'pluralismo' illustrata da James) che Laski fa riferimento per respingere la visione hegeliana dello Stato: se applichiamo all'esperienza storico-politico la visione di James, non assumiamo più lo Stato come l'elemento primario e originario, la totalità che risolve in se stessa le proprie parti componenti, ma al contrario assumiamo le singole realtà come elementi immediatamente significativi e autosufficienti<sup>56</sup>. Le tesi di fondo di tutto il fronte 'pluralistico' (da Gierke in poi) – il carattere originario dei gruppi sociali, la loro omologia strutturale con lo Stato, la sottrazione dell'ordine complessivo all'esclusiva orbita statale – vengono ora complessivamente organizzate intorno all'asse antonimico 'pluralismo/monismo'.

Pure un altro profilo emerge in piena luce: la dimensione non soltanto 'conoscitiva', ma anche valutativa dell'approccio pluralistico. Certo, in tutta la galassia 'pluralistica' otto-novecentesca la rappresentazione 'scientificamente'

<sup>49</sup> W. JAMES, *Pragmatism*, cit., p. 259.

<sup>50</sup> W. JAMES, *A Pluralistic Universe. Hibbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy*, New York, Longmans, Green, 1909.

<sup>51</sup> Ivi, p. 44.

<sup>52</sup> Ivi, p. 36.

<sup>53</sup> Ivi, p. 321.

<sup>54</sup> Ivi, p. 325.

<sup>55</sup> Ivi, p. 321.

<sup>56</sup> H. J. LASKI, *The sovereignty of the State* (1915), in ID., *Studies in the problem of sovereignty*, New Haven, Yale University Press, 1917, p. 11.

disinteressata dell'ordine complessivo è solo una delle facce dell'argomentazione, raramente avulsa da qualsiasi giudizio di valore. Se affermo che i gruppi sociali sono un formante originario dell'ordine complessivo, se sostengo che la pluralità è la cifra di 'ciò che è', sarò indotto a denunciare nel 'monismo' non soltanto un errore nella teoria, ma anche una risposta inadeguata e insoddisfacente sul terreno della prassi. È però molto vario il 'dosaggio', rispettivamente, della 'rappresentazione' e della 'valutazione' nella letteratura 'pluralistica': tanto per fare due esempi, è molto forte la componente 'prescrittiva' in Leroy e nella tradizione proudhoniana, mentre appare predominante il tono 'scientificamente' neutro dell'argomentazione nell'istituzionalismo romaniano (che infatti si rende compatibile con una piena valorizzazione dell'ordinamento sovrano). In Laski cade ogni reticenza e la relazione opposizionale fra 'pluralismo' e 'monismo' non soltanto trova una precisa e 'paradigmatica' formulazione, non soltanto si presta a una lettura critica della tradizione 'moderna', ma anche si traduce in una precisa proposta etico-politica: la valorizzazione del *self-government*, del decentramento e del federalismo e, più in generale, il recupero di una aristotelica (arendtiana, *avant lettre*) visione di una dimensione attiva e partecipativa della cittadinanza<sup>57</sup>.

In ogni caso, 'pluralismo' è ormai un'espressione compiutamente definita e impiegabile per individuare una precisa e riconoscibile visione dell'ordine politico-giuridico<sup>58</sup>. Attraverso la mediazione di William James, un termine – 'pluralismo' – che era stato introdotto nel lessico filosofico settecentesco senza peraltro conoscere una vasta diffusione, viene accolto nel discorso politico-giuridico e posto al centro di un'area semantica già delimitata dagli orientamenti 'anti-monistici' tardo-ottocenteschi, ma non ancora organizzata intorno a una precisa cristallizzazione lessicale.

##### 5. Il 'pluralismo' fra politica e diritto

È soltanto nella seconda metà dell'Ottocento che, con Gerber, il sapere giuridico dichiara la propria autonomia epistemologica e la necessità di offrire una rappresentazione 'pura' dell'ordine complessivo, interrompendo la tradizionale

<sup>57</sup> H. J. LASKI, *The pluralistic State* (1919), Id., *The Foundations of Sovereignty*, cit., pp. 242-43.

<sup>58</sup> Si mostrano consapevoli del carattere ormai esplicito e 'paradigmatico' della contrapposizione 'monismo/pluralismo' G. H. SABINE, *Pluralism: A Point of View*, in «American Political Science Review» 17, 1 (1923), pp. 34-50 e KUNG CHUAN HSIAO, *Political Pluralism. A Study in Contemporary Political Theory*, London, Kegan Paul, 1927.

contiguità fra 'politica' e 'diritto' nella rappresentazione dell'ordine. Certo, il divorzio fra il 'diritto' e la 'politica' richiedeva tempo per produrre tutti i suoi effetti. Prendeva comunque a diffondersi, in generale, la tendenza alla moltiplicazione degli 'specialismi', alla differenziazione degli ambiti di esperienza assunti a oggetto di analisi 'scientifica': proprio negli anni in cui la giuspubblicistica proponeva un'analisi strettamente 'giuridica' dell'ordine complessivo, nasceva un nuovo sapere – la 'scienza politica' – interessata a studiare le azioni, piuttosto che le norme, i concreti comportamenti (gli interessi, i conflitti) politicamente rilevanti, piuttosto che gli apparati.

Alla diffusione degli 'specialismi' non si sottrae nemmeno la galassia 'pluralistica'. Sul terreno del sapere giuridico, un chiaro esempio è offerto da Santi Romano. Romano condivide i principali assunti 'pluralistici': il carattere originario e autonomo dei gruppi sociali; il nesso essenziale fra il fenomeno giuridico e il gruppo sociale; l'omologia fra un qualsiasi ordinamento giuridico e lo Stato (fatta salva la 'differenza specifica' della sovranità). Al contempo, però, egli appartiene a quella tradizione giuspubblicistica che, prima in Germania e poi in Francia e in Italia, intendeva offrire un'analisi rigorosamente, esclusivamente giuridica del proprio oggetto. Coerentemente, quindi, la sua teoria 'istituzionalistica' assume, sì, i gruppi sociali come il *primum movens* dell'ordine, ma intende prenderli in considerazione soltanto nella loro 'trascrizione' giuridica.

Se invece guardiamo a un altro dei protagonisti del pluralismo novecentesco, Harold Laski, ci accorgiamo facilmente come la medesima 'grammatica' concettuale presieda allo sviluppo di un discorso diverso: i gruppi sociali sono pur sempre i punti su cui far leva per dimostrare l'insufficienza di una rappresentazione 'monistica' dell'ordine complessivo, ma interessano non tanto come luoghi di manifestazione di una 'giuridicità' non riconducibile alla volontà statuale, quanto come coaguli di forze e aggregazioni di interessi che il 'monismo' statualistico occulta (sul piano della teoria) e coarta e soffoca (sul piano della prassi).

La teoria istituzionalistica di Santi Romano e la filosofia politica di Harold Laski si offrono dunque come eloquenti esempi delle diverse declinazioni cui si presta il pluralismo ormai giunto alla sua maturità. Certo, Laski è solo un esempio della possibilità di imprimere una precisa inflessione teorico-politica al pluralismo. È però un esempio interessante se si tiene conto della sua influenza su ciò che è stato

chiamato una «second wave of pluralism in politics»<sup>59</sup>: l'ondata 'pluralistica' che, fra gli anni Cinquanta e gli anni Sessanta del Novecento, raggiunge la scienza politica americana, interessata a studiare la distribuzione del potere guardando ai gruppi sociali e alla dinamica degli interessi. Si muove precocemente in questa direzione Arthur Bentley, che accoglie i due principali assiomi del 'pluralismo' (il rifiuto di un centro statale da cui far dipendere tanto l'esistenza quanto la rappresentazione dell'ordine e la valorizzazione dei gruppi sociali) e li impiega per analizzare «the process of government»: non riconducibile a un insieme di forme, di apparati e di ordinamenti, ma decifrabile solo a partire dalle interazioni, dai conflitti, dalle pretese dei gruppi sociali<sup>60</sup>. Ed è nell'ambito di una scienza politica ormai lontana dal 'formalismo' dei giuristi che opererà Robert Dahl, il principale rappresentante del pluralismo politologico americano del secondo Novecento.

Dahl sviluppa una teoria della democrazia che tiene conto della critica schumpeteriana dell'idea (che Schumpeter chiamava) 'classica' della democrazia: per Schumpeter (e per tutta la tradizione 'elitista') la democrazia non è il potere del *demos*, ma è un'arena dove si svolge una (regolamentata) competizione fra leader rivali. Nemmeno per Dahl la democrazia è forma ed espressione della volontà unitaria di un soggetto collettivo, ma è piuttosto il dispiegarsi di una pluralità. Il paradigma pluralistico continua a suggerire l'opportunità di destrutturare l'«uno» a vantaggio dei «molti». L'uno però non è lo Stato dei giuristi, ma è il 'popolo' rousseauviano, e i molti sono i gruppi sociali e politici; ed è appunto dell'interazione fra gruppi e interessi rivali, dei loro conflitti e dei loro provvisori e mobili accordi, che si sostanzia un processo di potere che può dirsi 'democratico' proprio in quanto essenzialmente 'plurale'. La democrazia non è il potere di un *demos* unitario: è l'interazione fra gruppi e poteri diversi, è una poliarchia<sup>61</sup>.

Dal medesimo 'ambiente' pluralistico si dipartono dunque due linee nettamente divergenti. La distanza fra esse è, in primo luogo, di carattere disciplinare: Romano

<sup>59</sup> C. YUMATLE, *Pluralism*, in M. T. GIBBONS (ed.), *The Encyclopedia of Political Thought*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2015 (Wiley Online Library, p. 8).

<sup>60</sup> A. BENTLEY, *The Process of Government. A Study of Social Pressures*, Chicago, University Press, 1908.

<sup>61</sup> R.A. DAHL, *Poliarchia. Partecipazione e opposizione nei sistemi politici* (1971), Milano, Franco Angeli, 1981; R.A. DAHL, *La democrazia e i suoi critici* (1989), Roma, Editori Riuniti, 1990; R.A. DAHL, *Prefazione alla teoria democratica* (1956), Milano, Ed. di Comunità, 1994; R.A. DAHL, *Politica e virtù. La teoria democratica nel nuovo secolo*, a cura di S. Fabbrini, Roma-Bari, Laterza, 2001. Su Dahl cfr. D. J. LEE, *Polyarchy: The Political Theory of Robert A. Dahl*, New York-London, Garland, 1991; S. PIAZZA, *Alla ricerca della democrazia. Il percorso della scienza politica di Robert A. Dahl*, Padova, CLEUP, 1998; H. BLOKLAND, *Pluralism, Democracy and Political Knowledge. Robert A. Dahl and his Critics on Modern Politics*, London, Routledge, 2011.

si muove nel solco di un intransigente specialismo giuridico, mentre a Laski interessano i gruppi come momento e tramite della complessiva 'distribuzione' del potere. In secondo luogo, è diverso il loro atteggiamento nei confronti dello Stato. Se per Laski la valorizzazione dei gruppi comporta la mera eclissi dello Stato, per Romano la teoria della pluralità degli ordinamenti, lungi dal cancellare la rilevanza dello Stato, la conferma, attribuendo all'ordinamento statale, e solo a esso, l'elemento della sovranità. E nel momento in cui un ordinamento è sovrano, l'organizzazione e la rappresentazione dell'ordine politico-giuridico (non dell'ordine nella sua 'essenza' atemporale o dell'ordine in una qualche sua remota concrezione storica, ma dell'ordine nella sua storica e attuale conformazione) non possono che passare attraverso lo Stato.

Da un lato, una teoria esclusivamente politologica, dall'altro lato, una teoria rigorosamente giuridica del 'pluralismo': i germogli nati dal medesimo tronco sembrano ormai fiorire in completa autonomia. Intervengono però, a rimescolare le carte, la cesura della Grande Guerra e due importanti 'esperimenti' che hanno luogo nel primo dopoguerra, in Italia e in Germania: il fascismo e la democrazia weimariana. Ovviamente, sarebbe assurdo ridurre eventi di tale spessore e complessità a epifenomeni dell'altalena dialettica fra il 'monismo' e il 'pluralismo'. Non è però una forzatura cogliere in filigrana, dentro le strategie retoriche impiegate a sostegno della 'rivoluzione' fascista e della costituzione del '19, tracce di quella dialettica.

Certo, la crescente incidenza dei fenomeni associativi (a partire dal ruolo delle associazioni sindacali e partitiche) impone dovunque di riconsiderare a fondo il rapporto fra lo Stato e gli organismi sociali. Sono però opposte le strategie adottate in Germania e in Italia. Il fascismo organizza la sua retorica politica proponendosi come l'incarnazione della 'nazione', reclamando la restaurazione dell'autorità statale, avvilita dalla tradizione liberal-parlamentare e dal suo individualismo edonistico, attribuendo a uno Stato rifondato e rinnovato il compito di ricondurre a se stesso la galassia dei gruppi sociali e infine procedendo verso un'unificazione 'totalitaria' della società nazionale. Di contro, decolla, con i lavori dell'assemblea weimariana, un progetto di complessiva riorganizzazione della società fondato sul primato della costituzione: una costituzione che valorizza le esperienze associative (di carattere politico, economico, sindacale, religioso), ne rispetta la pluralità, ne regola l'interazione e fa della dinamica e competitiva coesistenza di attori molteplici un coefficiente della democrazia.

Se ciò è vero, è facile intendere come, nel complesso e acceso dibattito sviluppatosi intorno alla costituzione, la contrapposizione fra ‘pluralismo’ e ‘monismo’ acquisisca una perentoria ‘attualità’ e venga usata come una ‘lente’ capace di mettere a fuoco, a seconda dei punti di vista, le inadempienze o i meriti della costituzione del ’19.

Esemplari di un attacco ‘anti-pluralistico’ alla democrazia weimariana sono alcune pagine schmittiane. Non è casuale l’attenzione con la quale Carl Schmitt, in un saggio del ’30, registra l’emersione di un ormai articolato lessico ‘pluralistico’, indicando in Laski il suo più lucido e filosoficamente avvertito promotore<sup>62</sup>. Il ‘pluralismo’ è per Schmitt la mera trascrizione del progressivo svuotamento della forza unificante dello Stato, ridotto alla funzione di mediatore fra gruppi concorrenti<sup>63</sup>. Il ‘pluralismo’ alimenta la diffusa tendenza al ‘discredito’ dello Stato, fa leva sulla crescente importanza dei gruppi socioeconomici e «consiste nel negare l’unità sovrana dello Stato, cioè l’unità politica»<sup>64</sup>. Ciò che il pluralismo dimentica è, semplicemente, la dimensione della politica e la necessità di poter contare su un popolo unito e omogeneo, capace di contrapporsi con successo al ‘nemico’ in quell’arena essenzialmente conflittuale (ed essa, sì, ‘plurale’) che è lo spazio geopolitico<sup>65</sup>. La critica schmittiana della costituzione del ’19 coincide in sostanza con il rifiuto della sua ispirazione ‘pluralistica’: la costituzione, lungi dal reagire alla dissoluzione dello Stato, contribuisce alla sua resa ai contrapposti interessi dei gruppi sociali. Ostaggio dei gruppi, lo Stato, anziché proporsi come un centro autonomo di volontà politica, diviene l’impotente trasposizione della dinamica sociale e dei suoi conflitti, «il teatro di una divisione pluralistica delle forze sociali organizzate»<sup>66</sup>.

Se dunque Schmitt denuncia nel ‘pluralismo’ la caratteristica essenziale, e il vizio di fondo, della costituzione weimariana, alcune pagine di Ernst Fraenkel sono emblematiche di un giudizio eguale e contrario: eguale, perché anch’esse indicano nel ‘pluralismo’ il tratto essenziale della costituzione weimariana; e contrario, perché proprio nella sua ispirazione ‘pluralistica’ ravvisano il suo principale merito. Per il giovane allievo di Hugo Sinzheimer, è il ‘pluralismo’ – ovvero la valorizzazione dei

<sup>62</sup> C. SCHMITT, *Staatsethik und pluralistischer Staat*, in «Kant Studien», 35, 1930, p. 30.

<sup>63</sup> Ivi, p. 31.

<sup>64</sup> C. SCHMITT, *Il concetto di ‘politico’* (1932), in Id., *Le categorie del ‘politico’. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna, il Mulino, 1972, p. 124.

<sup>65</sup> C. SCHMITT, *Staatsethik und pluralistischer Staat*, cit., pp. 28-42.

<sup>66</sup> C. SCHMITT, *Il custode della costituzione* (1931), a cura di A. Caracciolo, Milano, Giuffrè, 1981, pp. 138-39. Cfr. M. CROCE, A. SALVATORE, *Ethical Substance and the Coexistence of Normative Orders. Carl Schmitt, Santi Romano, and Critical Institutionalism*, in «Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law», 56 (2007), pp. 1-32; T. VON WALDSTEIN, *Der Beutewert des Staates. Carl Schmitt und der Pluralismus*, Hamburg, Ares Verlag, 2008.



fenomeni associativi e la convinzione della loro rilevanza politico-costituzionale – il contrassegno di una nuova democrazia: una «kollektive Demokratie», come la chiama Fraenkel, che completa e arricchisce la democrazia politica affidando alle organizzazioni sociali un ruolo attivo nella formazione della volontà collettiva<sup>67</sup>. Sono i gruppi sociali che, operando nell'alveo delle libertà fondamentali, concorrono a determinare l'indirizzo politico e, lungi dal minare l'unità dell'ordinamento, favoriscono quell'integrazione di cui Smend aveva sottolineato l'importanza<sup>68</sup>.

Il confronto che Fraenkel inaugura con Schmitt<sup>69</sup> si svolge nella cornice dell'antinomia 'pluralismo/monismo'. Negli scritti schmittiani Fraenkel denuncia una doppia declinazione del 'monismo': il 'monismo' di un sovrano immaginato come solitario ed eccedente potere e il 'monismo' di un *demos* omogeneo e insofferente di differenziazioni e di divisioni (il popolo rousseauviano, secondo la lettura schmittiana del *Contratto sociale*). Contro l'interpretazione 'monistica' della democrazia è possibile ricorrere al relativismo kelseniano e al suo 'pluralismo competitivo', ma conviene, per Fraenkel, far leva piuttosto sul ruolo costruttivo e integrativo delle formazioni sociali e sottolineare il carattere «dialettico» della democrazia: una democrazia che è dialettica in quanto si regge sull'interazione (competitiva o collaborativa) fra gruppi e interessi diversi<sup>70</sup>.

Fraenkel ha le idee chiare sulle possibili alternative: da un lato, la «democrazia autoritaria» evocata da Schmitt o più concretamente il corporativismo fascista, che, se pure sembra valorizzare i momenti associativi, in realtà li riduce ad articolazioni e cassa di risonanza di una monolitica volontà statuale; dal lato opposto, il 'pluralismo': quel pluralismo che l'esperimento weimariano assume come elemento caratterizzante dell'ordine complessivo.

Torna dunque a proporsi, in tutta la sua evidenza concettuale e lessicale, quella dialettica fra 'monismo' e 'pluralismo' emersa in piena luce nella cultura europea fra Otto e Novecento. È però il contesto storico complessivo, con la sua rapida e tumultuosa trasformazione, a imprimere a quella dialettica un'inflexione ulteriore,

<sup>67</sup> E. FRAENKEL, *Kollektive Demokratie* (1929), in ID., *Gesammelte Schriften, Band 1, Recht und Politik in der Weimarer Republik*, hrsg. von H. Buchstein unter Mitarbeit von R. Kühn, Baden-Baden, Nomos, 1999, p. 352.

<sup>68</sup> R. SMEND, *Costituzione e diritto costituzionale*, Milano, Giuffrè, 1988.

<sup>69</sup> Cfr. R. CH. VAN OUYEN, *Neo-Pluralismus als „Anti-Anti-Pluralismus“: Die Bedeutung von Kelsen und Schmitt für die politische Theorie von Fraenkel*, in ID. (ed.), *Hans Kelsen und die offene Gesellschaft*, Wiesbaden, Springer, 2017, pp. 127-153.

<sup>70</sup> E. FRAENKEL, *Um die Verfassung* (1932), in ID., *Gesammelte Schriften, Band 1*, cit., pp. 500-502. Cfr. A. BOLAFFI, *Il crepuscolo della sovranità*, cit., *passim*; S. CARLONI, *Una stella nel crepuscolo: gli scritti weimariani di Ernst Fraenkel*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 79, 3 (2002), pp. 349-384.

accentuando ed esplicitando la dimensione valutativa del ‘monismo’ e del ‘pluralismo’.

È parte integrante della strategia retorica dei totalitarismi la celebrazione dell’unità: nel nazionalsocialismo, l’unità della razza, nel fascismo, l’unità della nazione-Stato e, in generale, l’unità di una massa che si identifica nelle parole d’ordine del regime (Panunzio parlava del fascismo come di una ‘Chiesa’<sup>71</sup>), un’unità (‘totalitaria’, come si prenderà a dire fra gli anni Trenta e Quaranta<sup>72</sup>), che rifiuta la pluralità (delle convinzioni, delle azioni), cancella l’autonomia (dei gruppi e degli individui) e trasforma il ‘diverso’ in ‘nemico’.

Di contro, nei paesi ancora fedeli alla tradizione liberal democratica, l’adozione di un paradigma ‘pluralistico’, se continua ad assumere come esplicito bersaglio il ‘monismo’ caratteristico della tradizione ‘stato-centrica’, assume inevitabilmente anche un’implicita valenza ‘antitotalitaria’. Un caso esemplare è offerto, in Francia, da Georges Gurvitch, che delinea una teoria ormai compiuta del ‘pluralismo’. Per Gurvitch il gruppo sociale è un’esperienza originaria, con la quale il diritto è da sempre connesso. Il diritto è una forma immanente all’interazione sociale, è un «diritto sociale», e lo Stato, lungi dall’essere il creatore e il monopolista del diritto, lo presuppone, formandosi nell’alveo di una già ‘ordinata’ interazione sociale, in un momento specifico della sua storia<sup>73</sup>. L’unità dell’ordinamento non dipende dunque dall’azione dispotica del sovrano e tanto meno coincide con il totalitario azzeramento di tutto ciò che è eterogeneo e conflittuale, ma è, al contrario, la risultante di una dinamica che trova il proprio punto di equilibrio grazie al libero confronto fra posizioni e interessi diversi<sup>74</sup>.

Elaborate nel corso degli anni Trenta, le teorie pluralistiche di Gurvitch vengono tempestivamente riproposte nel secondo dopoguerra. Esce nel 1946 un suo lavoro dedicato alla ‘dichiarazione dei diritti sociali’, che egli presenta come un’esplicitazione di quel ‘diritto sociale’ teorizzato nei suoi scritti degli anni Trenta. I diritti sociali non sono per Gurvitch il frutto di una graziosa concessione del sovrano: non scendono dall’alto sui sudditi, ma trovano la loro sorgente nella dinamica interattiva dei gruppi sociali e nella loro influenza sui pubblici poteri; ed è

<sup>71</sup> S. PANUNZIO, *Teoria generale dello stato fascista*, Padova, Cedam, 1932, pp. 59-60.

<sup>72</sup> Cfr. C. STORTI, *Una costituzione per il regime? 1940: lo scoppio della guerra e del conflitto tra partito e scienza giuridica*, in «Giornale di storia costituzionale», 39, 1 (2020), pp. 143-72.

<sup>73</sup> G. GURVITCH, *L’idée du droit social. Notion et système du droit social. Histoire doctrinaire depuis le 17<sup>e</sup> siècle jusqu’à la fin du 19<sup>e</sup> siècle* (1932), Aalen, Scientia Verlag, 1972, pp. 29-31; pp. 53 ss.

<sup>74</sup> Ivi, pp. 17-21.

proprio nell'autonomia delle formazioni sociali che risiede la migliore garanzia sostanziale contro le sempre possibili degenerazioni autoritarie dell'ordinamento<sup>75</sup>.

Il 'pluralismo' antitotalitario di Gurvitch trova un ambiente particolarmente recettivo nella cultura del secondo dopoguerra. È pressante l'esigenza, in tutto l'Occidente europeo, di progettare ordinamenti che segnino una distanza netta e inequivocabile dal 'totalitarismo' sconfitto (e anche dallo statualismo ottocentesco). In questa prospettiva, lo scarto determinante è dato dal rovesciamento del rapporto fra lo Stato e i diritti: non più ricondotti alla discrezionale autolimitazione dell'onnipotente sovrano, ma assunti come il fondamento indisponibile del nuovo ordine e la misura della legittimità dello Stato. È però importante anche il ruolo attribuito ai gruppi sociali, la cui valorizzazione produce effetti di rilievo: contribuendo al ridimensionamento della sovranità, dilatando lo spettro delle libertà, moltiplicando i punti di connessione fra le istituzioni di governo e le aspettative e le inclinazioni dei governati. Non è quindi sorprendente che il 'pluralismo' politico-giuridico venga proposto come una chiave teorica per intendere l'ispirazione fondamentale delle nuove democrazie costituzionali.

Emblematica in questo senso è, di nuovo, la riflessione di Ernst Fraenkel. La sua teoria pluralistica, messa a punto (come ricordiamo) nella cornice della repubblica weimariana, aveva ricevuto stimoli e conferme nella letteratura politologica nord-americana, da lui conosciuta direttamente negli anni dell'esilio, e aveva infine trovato un conclusivo collaudo nel secondo dopoguerra.

Fraenkel torna a parlare di pluralismo, prima, in un breve scritto del '57<sup>76</sup>, che ripropone le inflessioni 'pluralistiche' della costituzione weimariana, e poi, diffusamente, in un saggio del '64, dove vengono ribaditi i capisaldi della sua teoria<sup>77</sup>. La realtà da cui muovere per intendere la democrazia è per Fraenkel una variegata molteplicità di associazioni e interessi la cui interazione non si esaurisce sul terreno dell'economia, ma ha anche una valenza politico-costituzionale. La

<sup>75</sup> G. GURVITCH, *La Déclaration des droits sociaux*, Paris, Vrin, 1946, pp. 71 ss. Sul pluralismo di Gurvitch cfr. M. D'AQUANNO, *Gurvitch pluralista*, Napoli, Morano 1974; A. TANZI, *Georges Gurvitch. Il progetto della libertà*, Pisa, Pacini, 1980; A. SCERBO, *Diritti sociali e pluralismo giuridico in Gurvitch*, in «Tigor: rivista di scienze della comunicazione», III, 1 (2011), pp. 45-53.

<sup>76</sup> E. FRAENKEL, *Pluralismus* (1957), in ID., *Gesammelte Schriften, Band 5, Demokratie und Pluralismus*, hrsg. von A. von Brünneck, Baden-Baden, Nomos, 2007, pp. 383-385.

<sup>77</sup> E. FRAENKEL, *Il pluralismo come elemento strutturale dello Stato di diritto liberal-democratico* (1964), in V. ATRIPALDI (a cura di), *Il pluralismo come innovazione. Società, Stato e Costituzione in Ernst Fraenkel*, Torino, Giappichelli, 1996, pp. 5-47. Si vedano le considerazioni di R. BIFULCO, *Il contributo di Ernst Fraenkel alla teoria pluralistica* (ivi, pp. 49-99) e di V. ATRIPALDI, *La teoria pluralistica di E. Fraenkel ed i modelli di pluralismo nella tradizione giuspubblicistica italiana* (ivi, pp. 101-36).

democrazia costituzionale riposa non sull'omogeneità (è ancora Schmitt il bersaglio di Fraenkel), ma sull'eterogeneità e sul conflitto e richiede di conseguenza una visione nuova del concetto di 'bene comune': che non può essere definito 'a priori', non può essere imposto autoritariamente dall'alto, ma è la risultante del confronto (anche conflittuale) fra le parti sociali<sup>78</sup>. Il carattere 'pluralistico' delle democrazie costituzionali non coincide semplicemente con l'esistenza di un ampio ventaglio di libertà individuali e collettive, ma deriva anche dall'incidenza delle parti sociali sul processo di formazione della volontà politica<sup>79</sup>.

È dunque a posteriori che il bene comune può essere determinato «sulla base di un delicato processo di sintesi di idee e di interessi divergenti di gruppi e di partiti»<sup>80</sup>. È questo il centro del messaggio 'pluralistico' affidato da Fraenkel al saggio del '64 (forse il suo scritto più organico dedicato al 'pluralismo'): indicare nell'interazione (anche conflittuale) di una molteplicità di gruppi il tramite della formazione della volontà collettiva. Al contempo, Fraenkel sottolinea l'esigenza di garantire la complessiva unitarietà e compattezza dell'ordinamento. Un suo bersaglio polemico è infatti non soltanto Schmitt, ma anche Laski: se il primo era responsabile di una 'totalitaria' cancellazione della pluralità, il secondo sottovalutava, per eccesso di zelo 'anti-monistico', la necessità di individuare punti di convergenza al di là del conflitto e l'importanza della funzione mediatrice e unificante della sovranità<sup>81</sup>. Perché sia possibile realizzare la *concordia discors* di interessi e programmi diversi è indispensabile la condivisione di alcuni fondamentali principi e valori (che Fraenkel collega in qualche misura con la tradizione giusnaturalistica).

Per Fraenkel, le promesse pluralistiche della costituzione di Weimar, traumaticamente interrotte dal totalitarismo nazionalsocialista, si trasfondevano (e giungevano a compimento) nell'ordinamento costituzionale della repubblica di Bonn. E in effetti non mancano significative continuità fra l'originale costituzionalismo inaugurato con l'esperimento weimariano e le democrazie costituzionali del secondo dopoguerra<sup>82</sup>, anche se la radicale novità del contesto conferisce a esse nuove e più impegnative valenze. Un profilo importante del nuovo

<sup>78</sup> E. FRAENKEL, *Deutschland und die westlichen Demokratien* (1960), in ID., *Gesammelte Schriften, Band 5*, cit., p. 88.

<sup>79</sup> Ivi, p. 89.

<sup>80</sup> E. FRAENKEL, *Il pluralismo come elemento strutturale dello Stato*, cit., p. 11.

<sup>81</sup> Ivi, pp. 15-16, p. 19.

<sup>82</sup> Cfr., per una riflessione recente, «Il pensiero politico», LII, 2 (2019) (*La repubblica di Weimar come esperienza, come laboratorio e come paradigma*, a cura di R. GHERARDI); G. BERCOVICI (ed.), *Cem Anos da Constituição de Weimar (1919-2019)*, São Paulo, Ed. Quartier Latin, 2019.

costituzionalismo è ovviamente la valorizzazione delle libertà e della pluralità (delle opinioni e delle formazioni sociali e politiche), che, nel secondo dopoguerra, acquisisce determinazioni ulteriori rispetto alla tradizione liberale dalla quale proviene: da un lato, in quanto incarna la contrapposizione dei nuovi ordinamenti al culto totalitario dell'omogeneità e alla conseguente criminalizzazione dell'alterità, e, dall'altro lato, in quanto viene a far parte del complesso sistema dei diritti fondamentali caratteristico delle democrazie costituzionali.

È però anche vero che il rispetto della pluralità (delle opinioni e degli interessi) non implica automaticamente l'esistenza di una soggiacente teoria 'pluralistica': Gerber, il fondatore del 'monismo' statualistico ottocentesco, era anche un convinto liberale, sicuro dell'esistenza di un 'circolo virtuoso' fra lo Stato, la libertà e la civiltà. Ciò che caratterizza il 'pluralismo' politico-giuridico (il 'pluralismo' come modello teorico) non è tanto o non è soltanto la tematizzazione delle libertà (delle opinioni e delle formazioni sociali e politiche) e della conseguente 'pluralità', quanto l'illustrazione del collegamento fra la pluralità delle forme socio-giuridiche e l'ordine complessivo (come avviene, ad esempio, in Gierke, che non differisce da Gerber per una diversa valorizzazione della libertà).

Riproporre il paradigma 'pluralistico' nella cornice del nuovo costituzionalismo post-bellico non è allora semplicemente sottolineare la rilevanza delle libertà, ma è proporre un modello teoricamente più impegnativo, che intende mostrare come la pluralità (degli interessi e dei gruppi sociali) non sia solo un emblema di libertà, ma sia un tramite nuovo e originale della strutturazione dell'ordine.

Per l'Italia, un esempio interessante delle potenzialità di un modello 'pluralistico' è offerto dal percorso intellettuale di Mortati. I primi scritti di Mortati vedono la luce in un ambiente – l'Italia degli anni Trenta – dominato dalla retorica dell'unità e dell'omogeneità e non mostrano una qualche presa di distanza dal dominante paradigma 'monista'. Certo, non è lo Stato fascista (lo Stato 'sovradeterminato' ideologicamente dalla retorica del regime) a interessare Mortati: per usare una formula felice, la teoria di Mortati non è «una *concezione fascista dello Stato*», ma è «una *concezione dello Stato applicabile (e applicata) a quello fascista*»<sup>83</sup>. Ad allontanare però Mortati dalla tradizione monistico-statualistica interviene non tanto la definizione dell'oggetto, quanto una scelta di metodo: la convinzione che la

<sup>83</sup> G. ZAGREBELSKY, *Premessa*, in C. MORTATI, *La costituzione in senso materiale* (1940), Milano, Giuffrè, 1998, p. XIII [Cors. d. A].

comprensione effettiva dell'ordinamento passi attraverso l'analisi dei processi politico-sociali.

L'ordine giuridico non galleggia sul vuoto, ma dipende dalla dinamica delle forze politico-sociali, che, lungi dal poter essere collocate in una zona esterna e indifferente al 'giuridico', devono essere trattate come vere e proprie 'fonti' dell'ordinamento, devono essere intese come il fondamento 'materiale', sociopolitico dell'organizzazione giuridico-normativa. È l'abbandono del formalismo e dell'imperativismo giuridico a indurre il giurista a prendere sul serio la molteplicità delle forze sociali. Certo, anche Santi Romano aveva messo a fuoco la pluralità, ma continuava ad esaltare la 'purezza' del metodo giuridico. Ciò gli aveva permesso di sostenere la giuridicità dei gruppi sociali, ma non di assumerli come forze capaci di incidere sulla strutturazione e sulla vita dell'ordinamento sovrano.

Mortati al contrario attribuisce alle forze sociali una portata sostanzialmente costituente<sup>84</sup>. Certo, tutto ciò non si traduce immediatamente in un'opzione 'pluralista'. Nell'analisi della dinamica sociale Mortati privilegia l'individuazione dei meccanismi che regolano la distribuzione del potere e assegnano posizioni di supremazia e di subalternità, perché sono le forze politicamente e socialmente predominanti (la costituzione in senso materiale) a imprimere il loro suggello sulla costituzione 'formale'.

Questa prospettiva di fondo, argomentata nel libro del '40 (nello scenario dell'Italia fascista), non muta né durante il periodo costituente né negli anni della faticosa 'attuazione' della costituzione. Nel corso degli anni Sessanta Mortati ribadisce i suoi assunti principali: tanto la necessità di assumere la dinamica sociale come parte integrante dell'ordinamento quanto il riconoscimento di una molteplicità delle forze socialmente agenti, che vengono a comporre un preciso e tendenzialmente stabile assetto potestativo<sup>85</sup>. E resta fermo, nell'opera del '40 come negli scritti successivi, che la scaturigine della costituzione 'formale' non è riposta in una qualche indifferenziata grandezza collettiva (la 'nazione' o il '*Volk*' della giuspubblicistica otto-novecentesca), ma coincide con gli assetti potestativi prodotti

<sup>84</sup> Come scrive efficacemente Zagrebelski, le dottrine costituzionali correnti apparivano a Mortati «se realistiche, non giuridiche; se giuridiche, non realistiche» (G. ZAGREBELSKI, *Premessa*, cit., p. XVIII).

<sup>85</sup> La costituzione scritta non può che rinviare a una sua «fonte» e questa fonte, «assolutamente primaria», coincide con l'«organizzazione delle forze sociali stabilmente ordinate intorno ad un sistema di interessi e di fini ad esse corrispondenti» (C. MORTATI, *Costituzione (I: Dottrine generali, II: Costituzione della Repubblica italiana)*, in *Enciclopedia del diritto*, Milano, Giuffrè, 1962, XI, pp. 167 ss.

dall'interazione anche conflittuale fra «gruppi antagonisti portatori d'interessi diversi»<sup>86</sup>.

Alla galassia dei gruppi politico-sociali appartengono anche i partiti politici. Che esistano un partito unico (come nel fascismo) oppure una pluralità di partiti è di primaria importanza per l'individuazione del carattere democratico o totalitario di un regime<sup>87</sup>, ma non incide sull'angolatura adottata: la scelta di vedere nell'ordinamento giuridico-istituzionale la faccia di una moneta di cui l'altra faccia è l'assetto degli interessi e dei poteri prodotto dalla dinamica sociale.

Lasciarsi alle spalle la mitica unitarietà della 'nazione' o del 'popolo' per soffermarsi sul variegato panorama degli interessi e dei molteplici attori sociali (individuali e collettivi) basta a fare della teoria mortatiana una teoria 'pluralistica'? Quanto meno, una scelta siffatta esprime il convinto 'anti-monismo' dell'autore della *Costituzione in senso materiale*. A cadere sotto i colpi di un'analisi che vuol essere, congiuntamente, 'giuridica' e 'realistica', è una delle più radicali (e più influenti) versioni del 'monismo': l'immagine (per antonomasia) 'gerberiana', imperativistica e formalistica, di un ordine giuridico sospeso alla volontà della persona sovrana. Né al 'monismo' gerberiano Mortati sostituisce un debole 'dualismo', che si limiti a evocare l'importanza del 'polo sociale' senza preoccuparsi di indicarne i nessi con il 'polo statale': l'alternativa al 'monismo' è l'analisi di una pluralità direttamente influente sulla configurazione dell'ordinamento.

Avvenuto il passaggio dal totalitarismo alla democrazia, è anche un'altra versione del 'monismo' che Mortati respinge: la versione 'rousseauviana', o più precisamente, l'idea di quel *dèmos* che il Rousseau di Schmitt voleva unitario, omogeneo e compatto (proprio il *dèmos* che Fraenkel rifiutava in nome del 'pluralismo'). Anche per Mortati il popolo della democrazia deve essere inteso facendo leva sull'immagine di una società caratterizzata dalla pluralità delle sue componenti. Il popolo sovrano non è un soggetto indifferenziato, ma è una realtà intrinsecamente plurale e proprio per questo nella democrazia costituzionale la formazione della «volontà comune» non può nascere che da una qualche composizione di «orientamenti contrastanti». Il che però impone (per Mortati come

<sup>86</sup> C. MORTATI, *La costituzione in senso materiale*, cit., p. 76. Si leggano in proposito le limpide e convincenti analisi di M. FIORAVANTI, *Dottrina dello Stato-persona e dottrina della costituzione. Costantino Mortati e la tradizione giuspubblicistica italiana (dallo Stato liberale al regime fascista, ed oltre)*, in M. GALIZIA, P. GROSSI (a cura di), *Il pensiero giuridico di Costantino Mortati*, Milano, Giuffrè, 1990, pp. 160-61. Cfr. anche S. BONFIGLIO, *Il contributo di Mortati nella fase costituente attraverso la prospettiva teorica e storica della costituzione in senso materiale*, in «Nomos», 3 (2017), pp. 1-21.

<sup>87</sup> Cfr. C. MORTATI, *Istituzioni di diritto pubblico*, Padova, Cedam, 1962<sup>6</sup>, p. 736.

per Fraenkel) che, al di là del conflitto, esista un «accordo sostanziale» «intorno a certi principi fondamentali»<sup>88</sup>. Certo, per Mortati (e anche per Fraenkel) l'evidenziazione della pluralità dei gruppi e delle forze sociali è non il punto di arrivo, ma il punto di partenza di un'analisi, che proprio attraverso la ricognizione della dinamica degli interessi e dei conflitti, intende dar conto della complessiva unitarietà del suo ordinamento: ma è per l'appunto questo l'obiettivo cui aspira la teoria 'pluralistica' nella cornice delle democrazie costituzionali novecentesche.

Giunto alla sua piena maturità e alla sua 'riflessiva' consapevolezza a partire dagli esordi del Novecento, il 'pluralismo' politico-giuridico si irradia in varie direzioni: assume una dimensione strettamente giuridica (come nell'istituzionalismo romaniano) oppure politologica (come nella scienza politica americana), ma anche rifluisce nella composita esperienza di un nuovo costituzionalismo, prima nella repubblica weimariana e poi nell'Europa occidentale del secondo dopoguerra. Resta decisivo, per qualsiasi declinazione del 'pluralismo', il riferimento al gruppo sociale. Nella cornice delle democrazie costituzionali, tuttavia, la valorizzazione della pluralità dei gruppi acquisisce un'inedita rilevanza. È in un siffatto ambiente che il 'pluralismo' vede moltiplicare le sue occorrenze nel discorso pubblico: venendo diffusamente impiegato per sottolineare la legittima compresenza, nel medesimo spazio pubblico, non solo di opinioni individuali<sup>89</sup>, ma anche di formazioni sociali e politiche diverse e potenzialmente o attualmente confliggenti.

## 6. Il 'pluralismo coloniale'

La costruzione di una teoria 'pluralistica' è un lungo processo: possiamo intravederne alcune lontane premesse nella *Politica* althusiana, seguirne lo sviluppo, nel corso dell'Ottocento, nei tentativi di resistenza al dominante paradigma

<sup>88</sup> *Ibidem*. Cfr. le importanti considerazioni di P. RIDOLA, *Democrazia e rappresentanza nel pensiero di Costantino Mortati*, in M. GALIZIA, P. GROSSI (a cura di), *Il pensiero giuridico di Costantino Mortati*, cit., pp. 259-300.

<sup>89</sup> È in questo contesto che occorre collocare la nota analisi che Isaiah Berlin dedica alle diverse declinazioni della libertà (I. BERLIN, *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969): «in Berlin's view, positive and negative liberty were underpinned by two particular visions, *Weltanschauungen* – respectively – monism and pluralism. [...] Whereas pluralism – according to Berlin – was that kind of philosophical, ethical, political vision recognizing the complexity (and plurality) of life in terms of values, goals, ideas, aspirations, monism [...] referred to the opposite concept, resulting in a vision which seemed to reduce human life in all its aspects to a single model, a single idea or principle (theoretical, political, ethical), supposed to be the quintessential of truth» (S. LAGI, A. CATANZARO, *Preface. Monisms and Pluralisms in the History of Political and Social Models*, in A. CATANZARO, F. FALCHI, S. LAGI (eds.), *Monisms and Pluralisms in the History of Political and Social Models*, Roma, Edizioni Epoké, 2018, p. 14).



statualistico e assistere infine alla sua messa a punto nella cultura politico-giuridica novecentesca.

È a questo processo che si riferisce la 'mappa' finora delineata. In essa però risalta una vistosa assenza; l'assenza di un riferimento a un'esperienza capitale della modernità: l'esperienza della 'colonizzazione'. Al contrario, è proprio a uno dei macroscopici effetti della colonizzazione che fa abitualmente riferimento la nutrita letteratura che, a partire dalle ultime decadi del Novecento, si è soffermata, da varie angolature, sul 'pluralismo': la formazione, nelle più diverse zone del mondo, di un'impressionante interconnessione di ordinamenti, di sistemi normativi, di culture. In questa prospettiva, ha ottenuto una giustificata risonanza un libro pubblicato da Michael Barry Hooker nel 1975: un libro che ha come titolo per l'appunto '*Legal pluralism*', si presenta come un'introduzione al diritto coloniale e neocoloniale<sup>90</sup> e si sostanzia in una ricca e variegata ricostruzione di contesti sociopolitici caratterizzati dall'intreccio fra sistemi normativi diversi.

Conviene però riproporre, anche in questo caso, quanto già venivo osservando a proposito del 'pluralismo' medievale: per chi condivide la distinzione categoriale fra la 'pluralità' (dell'esperienza) e il 'pluralismo' (come teoria), la semplice rilevazione del fenomeno della pluralità, la constatazione della connessione o della sovrapposizione di sistemi giuridici (e di culture) provocate dall'impressionante esperienza della 'colonizzazione' non dice ancora nulla su un paradigma 'pluralistico' in ipotesi innescato dalla colonizzazione stessa. Per poter parlare di un 'pluralismo' coloniale occorre interrogare il 'discorso della colonizzazione' e rintracciare in esso strategie retoriche disposte a valorizzare la 'molteplicità' oltre (o contro) l'enfaticizzazione del ruolo determinante del 'centro'.

Nell'impossibilità di addentrarsi nel dedalo della colonizzazione, mi limiterò a richiamare l'attenzione su alcuni passaggi del 'discorso coloniale' che appaiano rilevanti per la 'mappa' tematica che sto delineando. Questi passaggi mi sembrano collegati a due questioni decisive: quale sia il fondamento di legittimità dell'espansione coloniale, quali siano le migliori strategie di governo delle aree colonizzate. Conosciamo (già dalle pagine schmittiane del *Nomos der Erde*) la principale risposta alla prima domanda: il diritto-dovere, in epoche più antiche, della 'cristianizzazione' degli infedeli, e, successivamente, della 'civilizzazione' dei barbari. In realtà, le due strategie argomentative non tanto si susseguono secondo un

<sup>90</sup> M. B. HOOKER, *Legal Pluralism. An Introduction to Colonial and Neo-colonial Laws*, Oxford, Clarendon Press, 1975.

rigido rapporto di 'prima' e 'dopo', quanto si intrecciano e si sorreggono a vicenda, anche se il loro 'dosaggio' e soprattutto la loro formulazione mutano sensibilmente nel tempo: non scompare, nell'Otto-Novecento, il richiamo alla 'cristianizzazione', anche se la 'civilizzazione' diviene la vera parola-chiave del discorso coloniale.

Il successo di questa parola non è fortuito, ma è favorito da una visione della storia largamente diffusa nella cultura ottocentesca (pur se espressa secondo 'idiomi' filosofici e schemi teorici diversi e spesso incompatibili). Per i molteplici 'storicismi' ottocenteschi la realtà umana è 'storia' (ed è nella storia che affondano le radici concetti di primaria importanza quali 'nazione' e 'Stato'). La realtà umana deve essere intesa come un processo continuo e inarrestabile, che non procede a caso, ma ha un *tèlos* immanente e una precisa direzione: è un movimento che avanza dal semplice al complesso, dalla barbarie alla civiltà, dall'arcaico al moderno.

La storia universale traccia una linea ascendente, 'progredisce' muovendo dalle tenebre alla luce, ma il ritmo di questo processo non è stato e non è uniforme: rapido e impetuoso in Occidente, appare bloccato in alcune civiltà 'stazionarie' (quali la civiltà cinese) e deve ancora iniziare nelle tante aree 'selvagge' del pianeta. È solo in Occidente che la società è, al contempo, complessa, civile e 'moderna' ed è solo in Occidente che può svilupparsi lo Stato e trovare nella nazione la propria sostanza etico-storica. È in questo (ormai notissimo) orizzonte che si iscrive il 'discorso coloniale' trovando in esso la sua principale legittimazione.

Il 'discorso della colonizzazione' si sviluppa lungo due direttrici connesse e irrinunciabili: da un lato, presuppone (e rafforza) l'immagine di una sovranità che trova nella guerra e nell'espansione economica e militare l'espressione e la conferma della sua incontenibile potenza e, dall'altro lato, attribuisce alla potenza sovrana un compito e un destino etico-storico che coincide con la diffusione di quella civiltà di cui la sovranità nazionale è un'idiomatica espressione.

Se questi sono i parametri del 'discorso della colonizzazione', se tutto ruota intorno alla potenza dello Stato e alla civiltà di cui esso è espressione, sembra scontato che non esistano margini per una qualche considerazione della 'pluralità'. In realtà, il quadro è più complicato. Le complicazioni nascono innanzitutto dal concreto processo di colonizzazione, che mette a contatto i colonizzatori con realtà estremamente varie e complicate: di fronte a esse, l'ideale legittimante (la 'civilizzazione') può restare saldo, ma diviene inevitabile interrogarsi sulle modalità della sua attuazione.

Sul piano della prassi, le strategie colonizzatrici sono assai diversificate, dipendendo da numerosissime variabili, che vanno dagli interessi, dalle aspettative, dalle forze dei 'colonizzatori' alla configurazione (politica, socioeconomica, culturale) dei 'colonizzati'. È però possibile utilizzare come criterio orientativo una tipologia oggi riproposta in termini generali e 'idealtipici': la distinzione fra 'direct rule' e 'indirect rule'. «Full indirect rule defines a case in which the state integrates pre-existing institutions at all administrative levels below the central government. Full direct rule is a scheme of governance in which the colonial government creates all institutions that reach down to its subjects»<sup>91</sup>. In termini ancora più marcatamente 'modellistici', «a "direct" style of rule features highly centralized decision making while an "indirect" style of rule features a more decentralized framework in which important decision-making powers are delegated to the weaker entity»<sup>92</sup>. Fra gli estremi di un governo (puramente) indiretto e un governo (puramente) diretto dei territori colonizzati si allarga il ventaglio delle numerosissime 'gradazioni' intermedie effettivamente adottate nelle tante (e diversissime) esperienze coloniali.

Certo, resta indubbio che la colonizzazione, quale che sia la modalità di governo dei territori raccomandata e/o praticata, è comunque sospesa a una logica duramente potestativa, che esige la riconduzione di tutte le aree colonizzate (anche delle aree sottoposte al più 'indiretto' dei governi) a un centro sovrano<sup>93</sup>. E resta vero che la superiorità etico-storica della civiltà moderna-occidentale non viene messa sostanzialmente in dubbio, all'interno del 'discorso della colonizzazione'. È però altrettanto vero che il discorso coloniale, se pure considera la colonizzazione come lo strumento di cui l'astuzia della storia si serve per raggiungere il suo scopo più alto

<sup>91</sup> C. MULLER-CREPON, *Continuity or Change? (In)direct Rule in British and French Colonial Africa*, in «International Organization», 74 (2020), p. 710.

<sup>92</sup> J. GERRING, D ZIBLATT, J. VAN GORP, J. ARÉVALO, *An Institutional Theory of Direct and Indirect Rule*, in «World Politics», 63, 11 (2011), p. 377. «It is clearly relevant, for example, to the sort of "colonial" or "imperial" relationship that exists between highly distinct, usually noncontiguous, and asymmetric units. Here, the dominant unit (A) may be referred to as the colonial power, imperial power, core, or metropole, and the subordinate unit (B) may be referred to variously as a colony, protectorate, dominion, territory, trust, or client state» (ivi, p. 381).

<sup>93</sup> Né questo profilo di carattere generale muta a seconda dalla forma assunta ('statal-nazionale' o 'imperiale') dal centro dominante. Conviene tener presente la seguente affermazione di John Breuilly: «By empire – scrive Breuilly – I mean a state consisting of a core and one or more peripheries [...]. The core is governed by one modality of power and the peripheries by different ones ultimately located in that core. Associated with the coercive institutions of empire is usually a related system of economic exploitation and ideological power which legitimizes imperial hierarchy and subordination» (J. BREUILLY, *Modern empires and nation-states*, in «Thesis Eleven», 139, 1 (2017), p. 12). Per qualche considerazione ulteriore mi permetto di rinviare a P. COSTA, *Nation-building e State-building nel 'lungo' Ottocento: miti identitari e strategie di dominio*, in corso di stampa presso «Forum Historiae Iuris».

– la fine dell’arcaica barbarie e il trionfo planetario della civiltà occidentale – al contempo deve decidere come trattare le persistenti, e spesso abissali, ‘differenze’. È nell’impostazione e nella soluzione di questo problema che si profila la possibilità di una *summa divisio*: fra strategie che esaltano il carattere unitario e unificante della colonizzazione(-civiltà) e strategie che prediligono una qualche forma di convivenza e interazione fra mondi e ordinamenti diversi.

Se, ad esempio, prendiamo in considerazione la lunga presenza britannica nel sub-continente indiano, troviamo un’istruttiva sequenza di strategie di intervento strettamente connesse con un ‘discorso coloniale’ che riflette sulle modalità, la legittimità e le aspettative collegate al governo di un paese lontano e diverso. Questi problemi erano rimasti a lungo relativamente marginali, dati gli interessi economici, più che politici, della Compagnia delle Indie. Già a partire dal 1726 tuttavia la *East India Company* aveva preso a istituire organi giudiziari che nelle *Presidency Towns* applicavano una combinazione di diritto inglese e di diritto locale; e, nel corso dell’Ottocento, con il graduale esautoramento dei poteri della Compagnia, la connessione fra i due mondi sarebbe divenuta sempre più rilevante.

Con il crescente coinvolgimento della Gran Bretagna nel governo dell’India non poteva non divenire centrale il problema del confronto con culture ‘altre’. Già negli anni Settanta del Settecento un funzionario della Compagnia delle Indie aveva sostenuto la necessità di una campagna di ‘cristianizzazione’, indispensabile per la civilizzazione<sup>94</sup> (a riprova del persistente rapporto di complementarità fra ‘cristianità’ e ‘civiltà’), preannunciando una tendenza che nel secolo successivo avrebbe conosciuto nuovi e importanti sviluppi. Spingevano verso un modello ‘assimilazionistico’ tanto lo zelo missionario del movimento ‘anglicizzante’ quanto lo slancio riformatore degli ‘utilitaristi’, a partire da James Mill (funzionario della Compagnia e autore di un’importante *History of British India*<sup>95</sup>), convinto della necessità di contrastare le irrazionali consuetudini e dottrine che condannavano la società indiana alla decadenza. È in questa prospettiva che William Bentinck, *Governor-General* dell’India a partire dal 1828, perora la centralità della lingua e della letteratura inglese nella formazione culturale dell’élite indiana. Ed è a sostegno della politica culturale di Bentinck che il giovane Thomas Babington Macaulay (in India dal 1834) redige la sua famosa *Minute on Indian Education*.

<sup>94</sup> C. HALL, *Making colonial subjects: education in the age of Empire*, in «History of Education», 37, 6 (2008), p. 783.

<sup>95</sup> J. MILL, *The History of British India*, London, Baldwin, Cradock, and Joy, 1817.

Il punto in questione è la formazione di una classe dirigente indiana: non possiamo tentare di istruire «the body of the people», ma dobbiamo formare una classe di persone «who may be interpreters between us and the millions whom we govern; a class of persons, Indian in blood and colour, but English in taste, in opinions, in morals, and in intellect»<sup>96</sup>. Questo obiettivo non può essere raggiunto favorendo l'insegnamento degli antichi testi in arabo o in sanscrito, come sostenevano i cosiddetti 'orientalists'. È indubbio, per Macaulay, il dislivello qualitativo fra le culture orientali e la cultura occidentale, riscontrabile già confrontando le rispettive produzioni letterarie e abissale nei settori dove è richiesta un'analisi precisa e documentata della realtà<sup>97</sup>. Ed è sicura anche la superiorità della lingua inglese sul sanscrito o sull'arabo: lingue ormai secondarie, di fronte al crescente ricorso all'idioma inglese nel commercio internazionale e al suo uso in vaste zone del mondo, dall'America all'Africa, all'Oceania. La lingua inglese è chiamata, nel presente, a svolgere un ruolo analogo a quello del latino dopo il crollo dell'Impero romano<sup>98</sup>: operare come veicolo di una civiltà superiore, superando le angustie delle lingue vernacolari e delle culture locali.

È in questa prospettiva che Macaulay, in un suo discorso parlamentare del 1833, sostiene l'urgenza di provvedere a una profonda riforma dell'ordinamento giuridico in un paese, come l'India, afflitto da una strutturale incertezza del diritto, che richiama (di nuovo) «the state of Europe after the fall of the Roman empire»<sup>99</sup>. Certo, il pur auspicabile obiettivo di un diritto unico per l'intera India è probabilmente irraggiungibile. È però necessario una riforma che renda prevedibili, tendenzialmente certe, le sentenze dei giudici: «our principle is simply this; uniformity where you can have it: diversity where you must have it; but in all cases certainty»<sup>100</sup>.

Macaulay dà chiara voce a una strategia colonizzatrice che affonda le radici in una visione della storia (una visione 'whig', come è stata chiamata) che avrebbe

<sup>96</sup> TH. B. MACAULAY, *Minute of the 2nd of February 1835*, in ID., *Speeches, with his Minute on Indian Education*, Oxford, Oxford University Press, 1935, p. 359. Cfr. E. H. CUTTS, *The Background of Macaulay's Minute*, in «The American Historical Review», 58, 4 (1953), pp. 824-853.

<sup>97</sup> TH. B. MACAULAY, *Minute*, cit., p. 349.

<sup>98</sup> Ivi, p. 351.

<sup>99</sup> TH. B. MACAULAY, *Government of India. A Speech Delivered in The House of Commons on the 10th of July 1833*, in ID., *Miscellaneous Writings and Speeches*, vol. 4, p. 320 (<https://www.gutenberg.org/ebooks/2170>).

<sup>100</sup> Ivi, p. 325. Cfr. D. SKUY, *Macaulay and the Indian Penal Code of 1862: The Myth of the Inherent Superiority and Modernity of the English Legal System Compared to India's Legal System in the Nineteenth Century*, in «Modern Asian Studies» 32, 3 (1998), pp. 513-557.

trovato una compiuta espressione nella sua *History of England*<sup>101</sup>: una visione che vede nel presente il trionfo della libertà e della civiltà e cerca nel passato le premesse e gli stadi di uno sviluppo orientato al ‘progresso’. È un’analoga visione della storia (la storia come movimento verso quella piena e creativa libertà individuale che costituisce l’espressione e il tramite di una civiltà dinamica ed espansiva) che ispira anche le considerazioni di John Stuart Mill sul governo coloniale.

Mill non ha dubbi nel sostenere che le colonie devono godere di un’ampia libertà («the fullest measure of internal self-government») quando esse siano «colonies of European race»<sup>102</sup>. La situazione però è completamente diversa quando il paese colonizzato è ancora lontano dal livello di civiltà proprio del paese dominante, come è il caso dell’India. In questo caso, la colonizzazione è legittima nella misura in cui favorisca la transizione del popolo dominato «to a higher stage of improvement». Di conseguenza, «a vigorous despotism is in itself the best mode of government for training the people in what is specifically wanting to render them capable of a higher civilization»<sup>103</sup>.

Proprio nell’opera – le *Considerations on Representative Government* – che contiene una brillante demolizione del ‘dispotismo’ e una vibrante celebrazione della partecipazione democratica Mill inserisce (nell’ultimo capitolo) l’eccezione alla regola: come la pienezza della libertà vale per gli adulti ma non per i minori<sup>104</sup>, così l’illegittimità del governo dispotico presuppone il pieno fiorire della civiltà e della ‘modernità’. Ai popoli fermi a fasi precedenti dello sviluppo storico serve invece un ‘dispotismo’ (potremmo dire, un dispotismo ‘illuminato’ o ‘pedagogico’) funzionale alla loro ‘civiltà-modernizzazione’.

La superiorità della civiltà occidentale-moderna, la ‘civiltà-modernizzazione’ come fondamento di legittimità del dominio coloniale, la riconduzione delle culture ‘retrograde’ o ‘stazionarie’ o ‘arcaiche’ agli standard della civiltà occidentale: sono questi i passaggi-chiave del ‘discorso della colonizzazione’ che trionfa in «the age of improvement»<sup>105</sup>. Certo, dobbiamo evitare di offrirne una visione semplicistica: tanto Macaulay quanto Mill erano consapevoli delle difficoltà cui il programma di ‘civiltà-modernizzazione’ andava incontro e non mancavano di insistere sulla necessità di

<sup>101</sup> TH. B. MACAULAY, *The History of England from the Accession of James II*, Philadelphia, Porter & Coates, 1848.

<sup>102</sup> J.S. MILL, *Considerations on Representative Government*, New York, Harper and Brothers, 1862, p. 244.

<sup>103</sup> Ivi, p. 249.

<sup>104</sup> J.S. MILL, *On liberty*, London, W. Parker, 1859, pp. 21-22.

<sup>105</sup> La felice espressione è di A. BRIGGS, *The Age of Improvement, 1783-1867*, New York, Longmans, Green, 1959.

rispettare la sensibilità etico-religiosa dei popoli colonizzati<sup>106</sup>. Restano fermi però i tratti generali della loro impostazione e bastano a far intendere come un discorso coloniale improntato alla logica della 'assimilazione' avesse un'impronta oggettivamente 'monistica'; e, potremmo dire, doppiamente 'monistica': non solo perché presupponeva la presenza dominante della potenza colonizzatrice, ma anche e soprattutto perché la civilizzazione di cui la colonizzazione si voleva strumento implicava la *reductio ad unum* (almeno incoativa e finale) delle culture e degli ordinamenti 'altri'.

Se il modello 'assimilazionistico' occupasse il discorso coloniale nella sua interezza, sarebbe difficile immaginare la possibilità di una sua declinazione 'anti-monistica', 'pluralistica'. In effetti, queste possibilità si aprono proprio nella misura in cui l'ottimismo riformatore e modernizzatore perde gradualmente il suo smalto, tanto da rendere possibili rappresentazioni diverse dell' 'alterità' coloniale. È ancora la colonizzazione inglese in India a offrire indicazioni esemplari, soprattutto a partire dall'evento traumatico della Rivolta del 1857, che, da un lato, conduce all'abolizione della *East India Company* e all'assunzione piena e formale del governo dell'India da parte della Corona, ma, dall'altro lato, suona come una dichiarazione di fallimento della strategia di civilizzazione-assimilazione che era riuscita ad avere la meglio, nel discorso coloniale della prima metà del secolo, sulle tesi dei cosiddetti 'orientalists'.

Karuna Mantena ha avuto di recente il merito di richiamare l'attenzione su questo punto di svolta, che trova un'espressione significativa nell'opera di Henry Sumner Maine<sup>107</sup>. Esce nel 1861 la sua opera più celebre, destinata a un rapido e duraturo successo: *Ancient Law*<sup>108</sup>. Scarsamente interessato alle geometrie concettuali benthamiane e austiniane e sensibile alla dimensione storico-evolutiva caratteristica della cultura vittoriana, Maine si sofferma sull'analisi storico-giuridica (e socio-antropologica) delle antiche società indoeuropee (dalla Grecia a Roma, all'India) per

<sup>106</sup> Cfr. M. TUNICK, *Tolerant Imperialism: John Stuart Mill's Defense of British Rule in India*, in «The Review of Politics», 68 (2006), pp. 1-26; V. GROLLIOS, *Philosophy of History and Philosophical Anthropology in J.S. Mill's Views on Colonialism*, in «Journal of Political Ideologies», 19, 2 (2014), pp. 187-207; D. WILLIAMS, *John Stuart Mill and the practice of colonial rule in India*, in «Journal of International Political Theory», 2020, pp. 1-17.

<sup>107</sup> K. MANTENA, *Alibis of Empire. Henry Maine and the End of Liberal Imperialism*, Princeton, Princeton University Press, 2010.

<sup>108</sup> H. SUMNER MAINE, *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society, and its relation to Modern Ideas*, London, John Murray, 1861. Cfr. L. CAPOGROSSI COLOGNESI, *Sir Henry Maine e l'Ancient law*, in «Quaderni Fiorentini», 10 (1981), pp. 83-147; A. CASSANI, *Diritto, antropologia e storia. Studi su Henry Sumner Maine*, Bologna, Clueb 2002; M. PICCININI, *Tra legge e contratto. Una lettura di Ancient Law di Henry S. Maine*, Milano, Giuffrè, 2003; M. GOETZMANN, *Le juriste-anthropologue du British Raj: Sir Henry Sumner Maine et son oeuvre*, in «Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie», 2020 (<https://www.berose.fr/article2026.html?lang=fr>).

cogliere tanto le loro caratteristiche strutturali quanto la direzione di uno sviluppo storico che giunge sino al presente. Ricorre in Maine la celebre distinzione (che anche Spencer utilizzerà largamente) fra le società ‘stazionarie’ e le società ‘progressive’: se nelle prime l’elemento centrale e coesivo è la famiglia patriarcale e l’individuo è definito dall’insieme delle relazioni che lo tengono avvinto alla comunità e gli assegnano un preciso ‘status’, nelle seconde emergono il protagonismo del singolo e la sua indipendenza, limitata soltanto da vincoli contrattuali liberamente prescelti. È appunto il passaggio dallo *status* al contratto la direttrice lungo la quale ricostruire il movimento storico<sup>109</sup>.

Di questo passaggio Maine sottolinea la problematicità e l’eccezionalità: «the stationary condition of the human race is the rule, the progressive the exception»<sup>110</sup>. È il progresso la direzione di senso dello sviluppo storico, ma l’interesse di Maine va alla condizione ‘originaria’ e ‘stazionaria’ dell’umanità: una condizione remota, per l’Europa, ma vicina nel tempo (anche se lontana nello spazio) quando si faccia riferimento all’India, dove Maine ritrova il nucleo delle società ‘stazionarie’ – la famiglia patriarcale e la struttura degli ‘status’ – e ne registra l’espansione nella comunità di villaggio<sup>111</sup>. La comunità di villaggio è per Maine uno snodo essenziale della società indiana: una formazione «of immense antiquity»<sup>112</sup>, resistente alle conquiste e alle rivoluzioni, tanto che «the most beneficent systems of government in India have always been those which have recognised it as the basis of administration»<sup>113</sup>.

Non a caso, dieci anni dopo la pubblicazione di *Ancient Law* (e dopo sette anni trascorsi in India come membro del Consiglio supremo del governatore delle Indie) Maine dedica riflessioni importanti proprio alla comunità di villaggio lanciando un grido di allarme: la società indiana, nella sua ‘pura’ conformazione ‘tradizionale’, ‘originaria’ «is undoubtedly passing away»; «India itself is gradually losing everything which is characteristic of it»<sup>114</sup>. E questa trasformazione è imputabile non tanto (o non soltanto) alle dottrine utilitaristiche e ai progetti di ‘occidentalizzazione’ dell’India, quanto alla dominazione inglese come tale: «it is by its indirect and for

<sup>109</sup> «We may say that the movement of the progressive societies has hitherto been a movement from Status to Contract» (H. SUMNER MAINE, *Ancient Law*, cit., p. 170).

<sup>110</sup> Ivi, p. 24.

<sup>111</sup> «The Family in India has a perpetual tendency to expand into the Village Community» (ivi, p. 228).

<sup>112</sup> Ivi, p. 260.

<sup>113</sup> Ivi, p. 261.

<sup>114</sup> H. SUMNER MAINE, *Village-Communities in the East and West*, London, John Murray, 1871, p. 24.



the most part unintended influence that the British power metamorphoses and dissolves the ideas and social forms underneath it»<sup>115</sup>.

Per Maine, le antiche forme sociali godevano di una loro precisa 'legittimità' storica. Dalla sua riflessione emerge «the idea of traditional society, of native society as an integrated social whole whose basis, while diametrically opposed to modern (Western) societies, was recognized to have a logic and rationale of its own»<sup>116</sup>. Nasce da questo assunto la possibilità di sviluppare un discorso coloniale 'anti-assimilazionistico': un discorso che da Alfred Lyall, che raccoglie in India l'eredità intellettuale di Maine, giunge fino a Lugard e alla teorizzazione (in qualche modo conclusiva) dell' 'indirect rule'. In questa prospettiva, la rivolta del 1857 sancisce il fallimento della 'modernizzazione' e ne mostra gli effetti destabilizzanti, conflittuali e potenzialmente incompatibili con il governo del paese. La colonizzazione continua a essere, se si vuole, il 'fardello dell'uomo bianco', un compito storico cui l'Europa non può sottrarsi: questo compito però consiste non già nella programmatica modernizzazione delle società 'stazionarie', ma nella salvaguardia della loro specificità, nella conservazione dei loro ordinamenti. Cambia il fondamento di legittimità della colonizzazione e cambia la strategia di governo, che privilegia la cooperazione fra la potenza occupante e le autorità 'indigene'.

Da un lato, la riconduzione delle società arcaiche a un unico e unitario modello di 'civiltà'; dall'altro lato, l'enfaticizzazione delle differenze, la rappresentazione di un'alterità storico-culturale che non poteva essere travolta senza provocare incontrollabili effetti destabilizzanti: è in questa forbice che si situa la possibilità di una declinazione 'pluralistica' del discorso coloniale. A renderlo possibile è una sorta di '*anthropological turn*' che richiama l'attenzione sullo spessore, la coerenza e l'autonoma consistenza delle società 'tradizionali' (o 'stazionarie') e rende possibile un mutamento di prospettiva e di strategia.

Certo, conviene tener presente che la valorizzazione 'pluralistica' delle culture 'altre' presuppone l'orizzonte della colonizzazione e si rende storicamente comprensibile solo in quanto collegata alla logica e alla politica dell'espansione coloniale. Il legame strutturale del 'discorso coloniale' con le strategie e con le pratiche della colonizzazione non può essere dimenticato o ridotto a mero antefatto, ma incide sulla sua configurazione: la condizione di pensabilità del 'discorso

<sup>115</sup> Ivi, pp. 27-28.

<sup>116</sup> K. MANTENA, *Alibis of Empire*, cit., p. 150. Cfr. anche F. FOKS, *Bronislaw Malinowski, 'Indirect Rule', and the Colonial Politics of Functionalist Anthropology, ca. 1925-1940*, in «Comparative Studies in Society and History», 60, 1 (2018), pp. 33-57.

coloniale' è il riferimento a un potere dominante alla cui orbita occorre in qualche modo ricondurre la molteplicità delle forme politico-sociali dominate<sup>117</sup>. È questo lo spazio politico e argomentativo entro il quale tanto il 'monismo' assimilazionistico quanto la valorizzazione 'pluralistica' della debordante molteplicità delle culture si muovono, senza poterne varcare i confini.

Innescato sul tronco del 'discorso coloniale', il paradigma 'pluralistico' deve essere analizzato come una sua variante, anche se è indubbio che la declinazione 'pluralistica' del discorso coloniale – potremmo parlare, per amore di brevità, di 'pluralismo coloniale' – dia luogo a un ventaglio di posizioni molto ampio.

A un suo estremo possiamo collocare la teoria lugardiana dell' 'indirect rule'. Frederick Lugard, quando espose, nel 1922, la sua strategia colonizzatrice<sup>118</sup>, muoveva, certo, dal riconoscimento della molteplicità delle culture africane e della loro lontananza dagli standard occidentali, ma perseguiva un obiettivo preciso e concreto: individuare la più efficace politica di governo delle colonie. Era funzionale a questo scopo l'invito a rispettare il principio della «decentralisation»<sup>119</sup> e a valorizzare le regole, le tradizioni, i pregiudizi delle comunità governate<sup>120</sup>. Proprio queste comunità infatti, assunte in tutta la loro 'arcaica' organizzazione e stratificazione socio-politica, si prestavano a funzionare come gli ingranaggi di un complesso e delicato apparato di potere: i «native chiefs» divenivano «an integral part of the machinery of the administration», mentre al suo vertice il governatore esercitava incisivi poteri (dall'esazione fiscale al comando delle operazioni militari, al «right to legislate», alla requisizione delle terre per pubblica utilità<sup>121</sup>).

Nell'*indirect rule* lugardiano l'opzione 'pluralistica' prosperava all'ombra di una strategia colonizzatrice che, se pure non aveva esplicitamente rifiutato la 'civiltà' come meta finale, la metteva in parentesi nella concreta orchestrazione del governo coloniale. È appunto a un'efficace gestione del dominio che è finalizzato il 'pluralismo' di Lugard. Non sembra cionondimeno improprio

<sup>117</sup> Come osserva Lauren Benton, gli ordinamenti indigeni vengono comunque assunti come un momento interno a un sistema imperniato sulla potenza dominante (L. BENTON, *Law and Colonial Cultures: Legal Regimes in World History, 1400–1900*, New York, Cambridge University Press, 2002, pp. 164-5).

<sup>118</sup> F. D. LUGARD, *The Dual Mandate in British Tropical Africa*, Edinburgh-London, Blackwood, 1922.

<sup>119</sup> Ivi, p. 96.

<sup>120</sup> Il principio cardinale della «British policy in dealing with native races» è adottare un metodo di governo che sia «deep-rooted in their traditions and prejudices» (ivi, p. 211).

<sup>121</sup> Ivi, pp. 205-206. Mahmood Mamdani vede nell' 'indirect rule' la più compiuta espressione del potere coloniale (M. MAMDANI, *Historicizing Power and Responses to Power: Indirect Rule and its Reform*, in «Social Research», 66, 3 (1999), pp. 859-886).

parlare di 'pluralismo': nel senso che il 'discorso coloniale', costretto a confrontarsi con la pluralità (delle culture, degli ordinamenti), non ne decreta l'irrelevanza e la (etico-storica) 'illegittimità', ma la assume come componente dell'ordine complessivo (che in questo caso è ovviamente l'ordine gerarchico e diseguale stretto intorno al potere coloniale).

All'estremo opposto, fra le tante variazioni di cui dà prova il 'pluralismo coloniale', possiamo collocare il contributo di Cornelis van Vollenhoven. La colonizzazione olandese delle Indie Orientali aveva avuto sempre un carattere 'dualistico' e aveva trovato una precisa regolamentazione nel *Regeringsreglement* del 1854: la disciplina giuridica dei coloni (e degli altri Europei) doveva essere uno specchio il più possibile fedele dell'ordinamento vigente nei Paesi Bassi, mentre per i 'nativi' continuavano a valere le tradizioni e le consuetudini locali (la *adat law*, come si prende a dire alla fine dell'Ottocento)<sup>122</sup>.

Fra Otto e Novecento, tuttavia, il tradizionale 'separatismo' viene messo in questione perché le parole-chiave che attraversano l'intero 'discorso coloniale' ottocentesco – la 'cristianizzazione' e la 'civilizzazione' dei popoli colonizzati – investono anche la politica coloniale olandese. La vicenda anglo-indiana era un precedente: il programma di 'civilizzazione' (e di 'anglicizzazione') aveva avuto la meglio sulle prospettive dei cosiddetti 'orientalists' e nel 1860 e nel 1861 erano stati varati il codice penale e il codice di procedura penale. Si apre un intenso dibattito (nel parlamento e nell'opinione pubblica) entro il quale è possibile rintracciare una contrapposizione caratteristica del 'discorso coloniale': la contrapposizione fra i sostenitori della necessità di superare le differenze culturali, considerate come ostacoli a una modernizzazione-occidentalizzazione indispensabile, se non altro, per garantire la 'certezza del diritto', e i difensori del valore, della ricchezza socio-antropologica e dell'efficacia disciplinante delle culture e degli ordinamenti 'tradizionali'.

È a sostegno di quest'ultima tesi che Vollenhoven impiega tutte le sue energie, dedicandosi a un'inesausta attività di riscoperta e di valorizzazione dell'*Adat law*, di quel complesso assetto etico, giuridico e religioso che costituiva, con numerose varianti (Vollenhoven parla di diciannove aree), il tessuto connettivo delle società

<sup>122</sup>C. FASSEUR, *Colonial dilemma: Van Vollenhoven and the struggle between Adat Law and Western law in Indonesia*, in W. J. MOMMSEN, J.A. DE MOOR (eds.), *European Expansion and Law: The Encounter of European and Indigenous Law in 19th- and 20th-Century Africa and Asia*, Oxford-New York, Bert, 1992, pp. 237-56.

indonesiane: una realtà vivente, un diritto capace di cambiare nel tempo (tanto da rendere problematica una sua redazione scritta).

L'obiettivo di Vollenhoven è preservare forme socio-giuridiche antiche e ancora vitali dalla dissoluzione cui un pesante intervento di 'modernizzazione' le condannerebbe e il raggiungimento di questo scopo passa attraverso un'opzione 'pluralistica', che scommette sulla possibilità dell'interazione fra mondi socio-antropologici radicalmente diversi<sup>123</sup>. Per dirla in modo semplice: se è per favorire l'efficienza e la stabilità del governo coloniale che Luder vuole preservare le società 'arcaiche', van Vollenhoven respinge una visione e un'organizzazione 'monistica', forzosamente 'unitaria', della colonizzazione perché incompatibile con la sopravvivenza di quelle culture 'altre', la cui difesa è l'obiettivo primario della sua inesausta attività intellettuale e politica.

Posto di fronte alla sfida della pluralità, il discorso coloniale, dunque, pur se stretto intorno al mito legittimante della 'civilizzazione', non offre soluzioni univocamente 'monistiche': valgano gli 'esempi' dell'India britannica e dell'Indonesia olandese, dove si segnalano strategie che possono dirsi 'pluralistiche' in quanto orientate non tanto alla rapida trasformazione delle società 'arcaiche' quanto alla loro conservazione, in un rapporto di connessione (-subordinazione) con l'ordinamento della potenza colonizzatrice.

Certo, il 'pluralismo coloniale' trova difficoltà ad affermarsi tanto maggiori quanto più forti sono i nessi instaurati fra la 'colonizzazione' e la 'civilizzazione'. È eloquente il caso della Francia, dove era indispensabile fare i conti con il messaggio universalistico della rivoluzione del 1789 e la via più breve per rendere compatibile l'egualitarismo rivoluzionario con l'espansionismo dello Stato-nazione era presentare la conquista coloniale come lo strumento indispensabile per donare ai conquistati la libertà, l'eguaglianza e i diritti<sup>124</sup>.

<sup>123</sup> È quanto sostengono E. Adamson Hoebel e A. Arthur Schiller nel presentare al pubblico anglosassone l'opera dedicata all'*Adat law* da Barendt ter Haar, un allievo di van Hollenhoven (E. A. HOEBEL, A. A. SCHILLER, *Introduction*, in B. TER HAAR, *Adat Law in Indonesia*, New York, International Secretariat, Institute of Pacific Relations, 1948, pp. 1-43). Sull'*Adat law* e sul ruolo di Cornelis van Vollenhoven cfr. J. S. DAVIDSON, D. HENLEY (eds.), *The Revival of Tradition in Indonesian Politics. The deployment of adat from colonialism to indigenism*, London-New York, Routledge, 2007; F. VON BENDA-BECKMANN, K. VON BENDA-BECKMANN, *Myths and stereotypes about adat law. A reassessment of Van Vollenhoven in the light of current struggles over adat law in Indonesia*, in «Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde», 167, 2-3 (2011), pp. 167-195.

<sup>124</sup> Non sono mancati, nel corso della colonizzazione ottocentesca, episodi di trasformazione dei nuovi 'sudditi' in 'cittadini' *pleno iure*. Cfr. A. GIROLLET, *La politique coloniale de la Ile République. Un assimilationnisme modéré*, in «Revue française d'histoire d'outremer», 85, 320 (1998), pp. 71-83.

Proprio in ragione dell'incidenza dell'ideologia 'assimilazionistica' sul discorso coloniale francese, la trattatistica di diritto coloniale tardo-ottocentesca insiste sull'esistenza di due modelli di colonizzazione: il modello caratterizzato dal principio dell' 'assimilazione' (l'attrazione dei paesi colonizzati nell'orbita politico-giuridica della nazione 'colonizzatrice') era riferito alla Francia, il modello fondato sul principio dell' 'autonomia' (il principio di non ingerenza nell'organizzazione socio-giuridica del paese colonizzato) era presentato come tipico della colonizzazione britannica, mentre una terza via, il mero 'assoggettamento' (la brutale sottomissione del paese occupato ad esclusivo vantaggio della potenza occupante) veniva caritatevolmente relegato a una fase più lontana della colonizzazione, antecedente alle rivoluzioni di fine Settecento<sup>125</sup>.

In realtà, anche in Francia la dimensione dell'*indigénat*, il mantenimento delle differenze fra le popolazioni native e i colonizzatori<sup>126</sup>, è un profilo importante nel concreto governo delle colonie e si riflette nel riconoscimento della necessità di fare comunque i conti con le radicali e persistenti differenze che separavano l'Occidente dalle culture 'altre'<sup>127</sup>.

La colonizzazione, insomma, pur nell'enorme varietà delle sue manifestazioni, è dovunque e sempre costretta a fare i conti con l'esperienza della pluralità. Certo, la logica potestativa dalla quale il 'discorso coloniale' dipende e il suo mito di fondazione (l'eccezionalismo della civiltà occidentale e la sua supremazia etico-storica) concorrono nel sospingerlo verso una risposta 'monistica' alla sfida della molteplicità. Fino a che punto però la riduzione delle differenze fra dominanti e dominati è possibile senza provocare la dissoluzione dei legami sociali e il collasso

<sup>125</sup> Cfr. A. GIRAULT, *Principes de colonisation et de législation coloniale*, Paris, Sirey, 1907<sup>3</sup>. Cfr. S. EL MECHAT, *Sur les principes de colonisation d'Arthur Girault (1895)*, in «Revue historique», 657, 1 (2011), pp. 119-144.

<sup>126</sup> Cfr. P. PETITJEAN, Science and the "Civilizing Mission": France and the Colonial Enterprise, in B. STUTCHEY (ed.), *Science Across the European Empires - 1800-1950*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2005, pp.107-128; E. SAADA, Entre «assimilation» et «décivilisation»: l'imitation et le Projet colonial républicain, in «Terrain. Anthropologie & sciences humaines», 44 (2005) (Imitation et Anthropologie), pp. 1-16; M. COTTIAS, *Esclavage, assimilation et dépendance. Essai sur une relation coloniale*, in «Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques. Archives», 40 (2007) (*Dépendance(s)*), pp. 1-16; D. COSTANTINI, *Mission civilisatrice. Le Rôle de l'histoire coloniale dans la construction de l'identité politique française*, Paris, Éditions la Découverte, 2008; O. LE COUR GRANDMAISON, *La République impériale. Politique et racisme d'État*, Paris, Fayard, 2009; ID., *De l'indigénat. Anatomie d'un 'monstre' juridique: le droit colonial en Algérie et dans l'Empire français*, Paris, Zone, 2010; I. MERLE, A. MUCKLE, *L'indigénat. Genèses dans l'Empire français. Pratiques en Nouvelle Calédonie*, Paris, CNRS Éditions, 2019.

<sup>127</sup> Cfr. ad esempio P. GIRAN, *De l'éducation des races. Étude de sociologie coloniale*, Paris, Challamel, 1913, pp. 130 ss.; G. HARDY, *Histoire de la colonisation française*, Paris, Librairie Larose, 1928, pp. 316 ss.

dell'ordine? Fino a che punto è compatibile con il mantenimento del fossato che non può non separare i colonizzatori dai colonizzati? Di fronte a problemi di questa portata, direttamente influenti sulla concreta gestione del governo coloniale, la soluzione 'monistica' – la delegittimazione delle differenze alla luce abbagliante della civiltà moderna-occidentale – non è né facile né scontata e si fa strada una soluzione diversa, imperniata non sull'azzeramento delle differenze, ma sul loro riconoscimento. In questo caso, la 'civilizzazione' può pure continuare a svolgere la sua funzione legittimante, a patto però di essere intesa non come l'asse portante, ma soltanto come l'obiettivo finale e asintotico di una colonizzazione che trova il suo punto di equilibrio nell'orchestrazione della pluralità.

All'interno del discorso coloniale emerge la possibilità di un approccio 'pluralistico' che, da un lato, offre una solida base al modello dell'*indirect rule* raccomandando la convivenza (e una qualche sinergia) fra culture e ordinamenti diversi entro l'impianto gerarchicamente strutturato del dominio coloniale, e, dall'altro lato, stimola l'attenzione nei confronti delle società 'arcaiche', 'stazionarie', estranee agli standard della civiltà occidentale. Possiamo quindi parlare di 'pluralismo coloniale' (di una declinazione 'pluralistica' del discorso coloniale), a patto di impiegare il termine 'pluralismo' come un'espressione metalinguistica che permetta di mettere a fuoco l'esistenza, entro il 'discorso coloniale', di una visione dell'ordine fondata sulla compresenza e sulla correlazione di realtà plurali.

### 7. Il 'pluralismo' fra antropologia e sociologia giuridica.

Ciò che ha reso possibile una declinazione pluralistica del 'discorso coloniale' è stata la messa a fuoco delle 'società stazionarie'. Non erano mutate le coordinate generali del discorso coloniale. Restavano ferme l'idea dell'eccezionalismo dell'Occidente e la convinzione che esistesse una gerarchia qualitativa fra le civiltà superiori e progressive (moderne, occidentali) e le società inferiori e (variamente) stazionarie (tutte le società 'altre', non riconducibili al modello moderno-occidentale). Al contempo, tuttavia, il trionfo planetario della civilizzazione 'moderna' era relegato in un lontano e indeterminato futuro e per converso le tante società 'stazionarie' ancora esistenti acquisivano una maggiore 'legittimità' e visibilità.

Si è parlato a questo proposito, non per caso, di un *'anthropological turn'*: è infatti in questo contesto che viene sviluppandosi un nuovo sapere specialistico – l'antropologia – che intende prendere sul serio, fino in fondo, la 'legittimità' delle società 'altre', sottrarle al cono d'ombra che le riduceva a un 'negativo' – a qualcosa che non era ancora, ma sarebbe potuto divenire – e coglierne la 'positiva' e attuale conformazione. Connessa geneticamente con il 'pluralismo coloniale', l'antropologia trova però in esso non soltanto un incentivo, ma anche un ostacolo, dal momento che l'*'anthropological turn'* non aveva cancellato ciò che è stato chiamato il *'legal primitivism'* e la filosofia della storia da cui dipende: l'idea che le società 'arcaiche' fossero tendenzialmente immobili, compatte e omogenee, dominate da 'pregiudizi' irrazionali e da rigide consuetudini<sup>128</sup>.

È determinante la svolta impressa alla giovane disciplina da Franz Boas, non a caso considerato uno dei 'padri fondatori' dell'antropologia<sup>129</sup>. Boas, da un lato, contesta la riconduzione delle specificità socioculturali a soggiacenti ('naturali' e insormontabili) differenze 'razziali'<sup>130</sup> e, dall'altro lato, respinge lo schema 'evoluzionistico' che era stato il vero e proprio orizzonte di senso del 'discorso coloniale': lo schema che permetteva di collocare le società umane lungo una linea di sviluppo 'progressivo' e rendeva possibile di conseguenza la differenziazione qualitativa, la 'gerarchizzazione' delle rispettive culture<sup>131</sup>. Cade quindi l'ostacolo principale a cogliere l'intrinseca 'legittimità' di una determinata realtà socioculturale: che non deve essere intesa come momento di uno sviluppo che la

<sup>128</sup> S. WILF, *The Invention of Legal Primitivism*, in «Theoretical Inquiries in Law», 10, 2 (2009), pp. 485-510. È aperto e dibattuto il problema del rapporto fra la nuova disciplina e il discorso coloniale otto-novecentesco. Si vedano, per due rassegne esaustive, P. PEELS, *The Anthropology of Colonialism. Culture. History and the Emergence of Western Governmentality*, in «Annual Review of Anthropology», 26 (1997), pp. 163-83; R. MALIGHETTI, *Post-colonialismo e post-sviluppo: l'attualità dell'antropologia coloniale*, in «Antropologia», 2 (2002), pp. 91-114. Una sintesi efficace della storia dell'antropologia giuridica e del suo contributo alla teoria 'pluralistica' in N. ROULAND, *Anthropologie juridique*, Paris, Presses Univesitaires de France, 1988. Si veda l'interessante contributo di A. FEBBRAJO, *Antropologia giuridica e sociologia del diritto*, in «Sociologia del diritto», 35, 1 (2008), pp. 26-45.

<sup>129</sup> Cfr. ad esempio R. DARNELL et al. (eds.), *The Franz Boas Papers, Volume 1: Franz Boas as Public Intellectual – Theory, Ethnography, Activism*, Lincoln-London, University of Nebraska Press, 2015. «He professionalized anthropology in the United States and trained an entire generation of anthropologists [...]. He was in dialogue and collaboration with many intellectual leaders of the early twentieth century, including W. E. B. Du Bois and John Dewey, and he died in the arms of Claude Lévi-Strauss» (H. SWYERS, *Rediscovering Papa Franz. Teaching Anthropology and modern life*, in «Hau: Journal of Ethnographic Theory», 6, 2 (2016), p. 216).

<sup>130</sup> F. BOAS, *The Mind of Primitive Man*, New York, Macmillan, 1916.

<sup>131</sup> Cfr. A. KUPER, *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*, London-New York, Routledge, 1988, pp. 125 ss.

spinge inesorabilmente oltre se stessa, ma deve essere ricostruita nella sua specifica struttura e nella sua complessiva configurazione<sup>132</sup>.

È in questa prospettiva che si muove Bronislaw Malinowski con il suo famoso lavoro sugli abitanti delle isole Trobriand<sup>133</sup>: un lavoro ‘sul campo’, che è stato salutato come la vera e propria inaugurazione dell’antropologia giuridica<sup>134</sup>. Nella Prefazione, l’autore sembra ancora partecipe delle preoccupazioni tipiche del discorso coloniale otto-novecentesco, affermando che lo studio della «vita primitiva», minacciata dalla ‘civilizzazione’, risponde anche a necessità pratiche e «can help the white man to govern, exploit, and ‘improve’ the native with less pernicious results to the latter»<sup>135</sup>, ma in realtà la ricerca, nella sua concreta orchestrazione, è ormai lontana dal ‘pluralismo coloniale’ e dai suoi pregiudizi ‘primitivistici’.

Cade il mito di un ‘selvaggio’ privo di libertà e di iniziativa, interamente dominato dal gruppo, abituato a una «slavish, fascinated, passive obedience»<sup>136</sup> e si delinea un complesso sistema sociale, caratterizzato da una fitta trama di obbligazioni reciproche, sorrette dalla convenienza e dal prestigio sociale collegato al loro adempimento: un sistema le cui regole non hanno il carattere ‘assoluto’ dei «religious commandments», ma sono «essentially elastic and adjustable, leaving a considerable latitude within which their fulfilment is regarded as satisfactory»<sup>137</sup>. Lungi dall’essere dominato dall’irrazionalità e dal cieco e religioso rispetto delle consuetudini, l’abitante delle isole Trobriand agisce con una razionalità non dissimile dall’uomo ‘civilizzato’: «whenever the native can evade his obligations without the loss of prestige, or without the prospective loss of gain, he does so, exactly as a civilized business man would do»<sup>138</sup>.

Il «rule-governed behaviour» rende possibile lo scambio intersoggettivo e l’interazione sociale (nel quadro di una ‘solidarietà’, se si vuole, di impronta durkheimiana)<sup>139</sup>. Il gruppo e le norme si implicano a vicenda: le regole permettono

<sup>132</sup> Cade la riconduzione delle ‘differenze’ socioculturali «into stages of the growth of civilization» e «within the space of a generation, this kind of theorizing disappeared and was replaced by intensive, local investigations – what we now call ethnography and cultural anthropology» (M. RISJORD, *Scientific Change as Political Action. Franz Boas and the Anthropology of Race*, in «Philosophy of the Social Sciences», 37, 1 (2007), p. 30).

<sup>133</sup> B. MALINOVSKI, *Crime and Custom in Savage Society*, New York, Brace & Company, 1926.

<sup>134</sup> F. REMOTTI, *Temi di antropologia giuridica*, Torino, Giappichelli, 1982, p. 30.

<sup>135</sup> B. MALINOVSKI, *Crime and Custom*, cit., p. XI.

<sup>136</sup> Ivi, p. 4.

<sup>137</sup> Ivi, p. 31.

<sup>138</sup> Ivi, p. 30.

<sup>139</sup> F. PIRIE, *The Anthropology of Law*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 32.



il funzionamento del gruppo sociale ed il gruppo è l'ambiente nel quale le regole vengono a esistenza, mentre manca un apparato descrivibile ricorrendo al concetto di 'Stato': ritroviamo, dopo un lungo giro, il nucleo germinale del paradigma 'pluralistico' così come era venuto formandosi e determinandosi nel discorso politico-giuridico otto-novecentesco.

Possiamo allora arruolare Malinowski nella pattuglia dei teorici novecenteschi del 'pluralismo'? Potremmo dare una risposta affermativa, se tenessimo conto soltanto del lessico teorico cui l'antropologo ricorre. La difficoltà nasce dal fatto che l'analisi malinowskiana della società trobriandese sembra avere a che fare con un'unitaria totalità sociale e non con una molteplicità di gruppi e di ordinamenti. Lasciatasi alle spalle il 'discorso della colonizzazione', acquisita la certezza della piena 'legittimità' di qualsiasi organizzazione sociale, l'antropologia sembra perdere interesse alla tematizzazione della 'pluralità'.

In realtà, in *Crimes and Custom* non manca una precisa sensibilità 'pluralistica'. Un apposito capitolo è infatti dedicato ai «Systems of law in conflict» ed esordisce con l'affermazione che «primitive law is not a homogeneous, perfectly unified body of rules, based upon one principle developed into a consistent system». La società melanesiana ci viene presentata non come una totalità omogenea, armoniosa, compatta, ma come la risultante di un equilibrio precario fra sistemi normativi diversi, quali «matriarchy» e «father-right»<sup>140</sup>. Basta però questo riferimento alla molteplicità dei sistemi normativi per vedere germogli di 'pluralismo' fiorire sul terreno dell'antropologia malinowskiana?

Non è di questo parere un antropologo – Leopold Pospíšil – che negli anni Settanta del Novecento affronta sistematicamente il tema del 'pluralismo'. A suo avviso, Malinowski non sviluppa adeguatamente lo spunto pure introdotto nella sua analisi – la tensione esistente fra incompatibili sistemi normativi – attenuando la portata del principio patrilineare di contro alla forza vincolante del principio matrilineare<sup>141</sup>. In realtà, Malinowski prende sul serio il conflitto fra i due sistemi normativi più di quanto Pospíšil ammetta. Resta però vero che la tematizzazione dei due universi normativi è interna a un'analisi che resta focalizzata sull'armonico funzionamento di una specifica totalità sociale.

<sup>140</sup> B. MALINOVSKI, *Crime and Custom*, cit., p. 100.

<sup>141</sup> L. POSPÍŠIL, *Antropology of Law. A Comparative Theory*, New York, Harper & Row, 1971, p. 102.

È comprensibile quindi che Pospíšil ravvisi un più articolato e maturo tentativo di innestare, sul tronco di un'analisi antropologica, un paradigma 'pluralistico'<sup>142</sup>, più che nel lavoro di Malinowski, in un libro di vari anni successivo, scritto a quattro mani da un giurista, Karl Llewellyn, e da un antropologo, E. Adamson Hoebel: *The Cheyenne way*, dedicato alla ricostruzione delle pratiche giuridiche della comunità Cheyenne<sup>143</sup>.

*The Cheyenne way* mette a fuoco la complessità strutturale della società e la molteplicità delle forme che assume l'esperienza giuridica. A essa gli autori guardano attraverso una prospettiva (coerente con il 'giusrealismo' di Llewellyn) che mette a fuoco il momento del conflitto e le modalità della sua risoluzione: studiare, nella comunità Cheyenne (come in ogni altro gruppo sociale), «the idea of 'legality'» implica concentrarsi non solo sul «right», ma anche e soprattutto sul «remedy»<sup>144</sup>. È questo l'angolo visuale attraverso il quale gli autori ricostruiscono la cultura e la struttura socio-giuridica della comunità Cheyenne (per un periodo compreso fra il 1820 e il 1880), servendosi delle testimonianze dei membri della comunità stessa.

Occorre risolvere il 'diritto' nella concretezza dei conflitti e nella molteplicità dei 'rimedi'. La società è una «entirety», una totalità, solo in quanto è un mosaico di gruppi molteplici, di «smaller entities» interagenti entro la «great Entirety»<sup>145</sup>. E proprio perché la società include una pluralità di gruppi sociali di diversa natura e consistenza, anche il diritto non è un'entità unitaria e omogenea, ma è un intreccio di esperienze giuridiche variamente connesse: «The total picture of law-stuff in any society includes, along with the Great Law-stuff of the Whole, the sublaw-stuff or bylaw-stuff of the lesser working units»<sup>146</sup>. Studiare la pluralità dei gruppi e delle loro regole di funzionamento entro la 'totalità' sociale non è dunque occuparsi di realtà marginali rispetto allo «hierarchical order of official legal thought», ma è ricostruire «those effective devices of group self-regulation without whose aiding presence the devices of official law would falter and fail»<sup>147</sup>. La 'totalità' sociale è

<sup>142</sup> L. POSPÍŠIL, *Antropology of Law*, cit., p. 103.

<sup>143</sup> K.N. LLEWELLYN, E. A. HOEBEL, *The Cheyenne Way. Conflict and Case Law in Primitive Jurisprudence*, Norman, University of Oklahoma Press, 1941. Cfr. E. GRANDE, *L'apporto dell'antropologia alla conoscenza del diritto. (Piccola guida alla ricerca di nuovi itinerari)*, in «Rivista critica del diritto privato», XIV, 3 (1996), pp. 467-500; A. K. MEHROTRA, *Law and the 'Other': Karl N. Llewellyn, Cultural Anthropology, and the Legacy of The Cheyenne Way*, in «Digital Repository@ Maurer Law», 2001, pp. 741-75.

<sup>144</sup> K.N. LLEWELLYN, E. A. HOEBEL, *The Cheyenne Way*, cit., p. 26.

<sup>145</sup> Ivi, p. 27.

<sup>146</sup> Ivi, p. 28.

<sup>147</sup> Ivi, p. 53.

una realtà differenziata o addirittura frammentata: la società 'primitiva' non è da questo punto di vista diversa dalla società 'moderna'. Anche nella società del presente il settore del lavoro rivela l'esistenza di norme e il ricorso a strumenti di risoluzione delle controversie non previsti dal diritto ufficiale e tuttavia indispensabili per il funzionamento del 'sistema'<sup>148</sup>.

Occorre dunque che l'«ethnologist» descriva, nella società che viene studiando, l'interazione fra i gruppi che la compongono, superando la frettolosa identificazione del 'diritto' con le norme poste da uno solo fra essi: «the total 'legal' structure of the culture is to be understood only by getting on down into the intra-group regulations as well»<sup>149</sup>. È dall'intersezione fra i diversi livelli nei quali si articola la società che provengono i conflitti cui anche Malinowski (debitamente ricordato dagli autori della *Cheyenne way*<sup>150</sup>) fa riferimento. Se però per l'antropologo polacco la pluralità si manifesta principalmente nel rapporto (e nell'attrito) fra sistemi normativi sorretti da principi diversi e incompatibili, per Llewellyn e per Hoebel il conflitto fra le regole rinvia esplicitamente al *locus classicus* della teoria 'pluralistica': la tematizzazione dei gruppi sociali come alternativa a una rappresentazione 'monistica' della totalità sociopolitica<sup>151</sup>.

Certo, l'opzione 'pluralistica' di Llewellyn e di Hoebel, pur netta e argomentata, assume come proprio referente una specifica società e si risolve nell'individuazione del suo carattere composito, della sua strutturazione in molteplici esperienze socio-giuridiche. Sembra invece sfumare il confronto fra la società considerata (la comunità Cheyenne) e il contesto nella quale essa si è concretamente situata: l'America otto-novecentesca, che ha adottato, nei confronti delle comunità dei 'nativi', una politica riconducibile alle logiche caratteristiche della tradizione coloniale, oscillante fra gli estremi dell'«indirect rule» e delle strategie «assimilazionistiche». In una parola, il salutare distacco dal «discorso coloniale», se permetteva di abbandonare il mito della «supremazia civile» dell'Occidente e di cogliere (come già era avvenuto con Malinowski) le originali caratteristiche della

<sup>148</sup> «If conduct-regulating machinery in these United States were to be investigated by an ethnologist, that ethnologist would be unwise, in the field of labor relations, to rest content with the Court Law or the statute Law. Whatever the Official level which he might choose, there would be other levels which, in appropriate cases, would need distinguishing and exploration» (ivi, p. 54).

<sup>149</sup> Ivi, p. 52.

<sup>150</sup> Ivi, p. 60.

<sup>151</sup> Si vedano però le interessanti osservazioni critiche di K. TUORI, *The Disputed Roots of Legal Pluralism*, in «Law, Culture and the Humanities», 9, 2 (2011), pp. 330-35; ID., *American Legal Realism and Anthropology*, in «Law & Social Inquiry», 42, 3 (2017), pp. 804-829.

società ‘primitiva’, non sembrava facilitare quel confronto fra mondi (culture, ordinamenti) che era invece l’asse lungo il quale ‘pluralismo coloniale’ si sviluppava.

Erano comunque poste le premesse a partire dalle quali l’antropologia, e in particolare l’antropologia giuridica, avrebbe dedicato, a partire dagli anni Settanta del Novecento, una peculiare attenzione al ‘pluralismo’. È a Malinowski e alla *Cheyenne way* che guarda, pur criticamente, Leopold Pospíšil nella sua *Anthropology of Law*<sup>152</sup>, per proporre uno schema di analisi socio-antropologica fondato sulla tematizzazione dei gruppi sociali e sulla loro interazione, entro una visione del diritto di ispirazione ‘antiformalistica’. Il diritto è, per Pospíšil, il diritto vivente di cui già Ehrlich aveva parlato: l’insieme delle decisioni che disciplinano il conflitto all’interno di un gruppo sociale; e sono decisioni che presuppongono, all’interno del gruppo, un assetto potestativo, hanno un carattere ‘universalistico’ (tendono a essere applicate a tutti i casi simili) e una portata vincolante, sorretta da una sanzione (anche soltanto sociale o economica).

Diritto e gruppo sociale si implicano a vicenda, secondo quella tradizione politico-giuridica otto-novecentesca – cui Pospíšil esplicitamente e diffusamente si richiama – che aveva avuto in Gierke e in Ehrlich alcune fra le sue più famose espressioni: la società è formata da una rete di gruppi e di ordinamenti che si intersecano e si dispongono secondo livelli gerarchici differenziati, senza che, da questo punto di vista, sussistano differenze significative fra le società ‘tradizionali’ e le società moderne. La formazione giuridica di Pospíšil (laureato in giurisprudenza in Cecoslovacchia) ha verosimilmente non soltanto favorito la sua dimestichezza con la tradizione del ‘pluralismo’ politico-giuridico, ma ha anche stimolato l’idea di una totalità sociale strutturata secondo livelli nettamente differenziati e gerarchizzati<sup>153</sup>.

Sono ormai delineati i confini di un dibattito destinato a svilupparsi nell’ambito dell’antropologia e poi, negli ultimi lustri del Novecento, nel complesso dei saperi socio-giuridici: un dibattito che si concentra sulla morfologia dei gruppi sociali, sulle modalità della loro connessione, sui sistemi normativi da essi generati e impiegati, sul loro rapporto con la ‘totalità’ sociale.

È proprio sul rapporto fra i gruppi e la società complessivamente considerata che si concentra l’attenzione di Sally Falk Moore, che si muove lungo la direttrice

<sup>152</sup> L. POSPÍŠIL, *Anthropology of Law*, cit. Cfr. anche la lucida sintesi proposta da L. POSPÍŠIL, *Law*, in «Quaderni Fiorentini», 14 (1985), pp. 42 ss.

<sup>153</sup> Cfr. M.R. GOODALE, *Leopold Pospisil: A Critical Reappraisal*, in «The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law», 30, 40 (1998), pp. 123-149.

raccomandata da Pospíšil nella sua *Anthropology*, ma propone una visione parzialmente diversa dei gruppi sociali e delle loro interconnessioni: «what Pospíšil has erected as an analytic classification has much in common with the jurisdictional hierarchies and divisions of our court system. To my mind this formulation does not sufficiently address the question of the differences in kind between organizational units [...]»<sup>154</sup>. Moore invita piuttosto ad assumere come grandezza di riferimento le più diverse formazioni sociali («social fields», come le chiama l'antropologa americana), confermando (in linea con la tradizione 'pluralistica') la loro capacità di generare, al loro interno, regole e simboli efficaci, ma contrapponendo alla disposizione 'gerarchica' dei gruppi, sottolineata da Pospíšil, il gioco delle loro reciproche interferenze e sovrapposizioni: le formazioni sociali godono di una 'autonomia' relativa, dal momento che ciascuna di esse è «vulnerable to rules and decisions and other forces emanating from the larger world by which it is surrounded»<sup>155</sup>.

Pur aperta a inflessioni diverse, un'opzione esplicitamente e programmaticamente 'pluralistica' era ormai saldamente radicata sul terreno della ricerca antropologica, ma non era destinata a rimanere patrimonio esclusivo di un singolo sapere. Interviene, fra gli anni Settanta e Ottanta del Novecento, uno slittamento da ciò che è stato chiamato il «classic legal pluralism» (concentrato sull'impiego di schemi 'pluralistici' nell'analisi etno-antropologica delle società extra-europee) al «new legal pluralism»<sup>156</sup>: interessato a fare del 'pluralismo' uno schema teorico di portata 'generale', potenzialmente interessante non soltanto per l'antropologo, ma anche per il sociologo, per il filosofo, per il teorico del diritto.

È in questa prospettiva che John Griffiths (uno studioso americano che approda alla cattedra di sociologia del diritto a Groningen dopo lunghe peregrinazioni interdisciplinari<sup>157</sup>) ripercorre criticamente la storia recente del modello 'pluralistico'. Per Griffiths, una scelta 'pluralistica' implica (in coerenza, come sappiamo, con l'intera tradizione 'pluralistica') l'individuazione del proprio

<sup>154</sup> S. FALK MOORE, *Law as Process: An Anthropological Approach* (1978), Lit, Hamburg, 2000, p. 24.

<sup>155</sup> S. FALK MOORE, *Law and the Social Change: The Semi-autonomous Social Field as an Appropriate Subject of Study*, in «Law & Society Review», 7 (1973), p. 720.

<sup>156</sup> S. ENGLE MERRY, *Legal Pluralism*, in «Law and Society Review», 22, 5 (1998), pp. 869-896.

<sup>157</sup> J. GRIFFITHS, *How I Became a Sociologist of Law and What I Did When Once I Was (An essay in Whig Autobiography)* (privately printed, revised, expanded, and translated version of a retirement lecture given on 11 April 2006 and published in *Recht der Werkelijkheid* 27 (2006), pp. 23-42) (<https://rechtensamenlevingdotorg.files.wordpress.com/2018/11/how-i-became-a-sociologist-of-law.pdf>)

antonimo ‘monistico’: «the ideology of legal centralism»; l’ideologia che assume il diritto come norma voluta e imposta dalla forza coattiva dello Stato sovrano e lo presenta come «an exclusive, systematic and unified hierarchical ordering of normative propositions»<sup>158</sup>. È dall’ideologia ‘statalistica’ e ‘imperativistica’ che la teoria ‘pluralistica’ vuol prendere congedo.

Conviene però che l’opzione anti-monistica sia coerente e radicale. Per Griffiths, esistono due varianti del ‘pluralismo’: il pluralismo in senso debole o in senso forte. Assunto in senso debole, il ‘pluralismo’ coincide con un programma essenzialmente descrittivo, che ha trovato un privilegiato terreno di esplicazione nella ricostruzione del diritto coloniale<sup>159</sup> così come nella storia giuridica dell’Europa medievale e proto-moderna<sup>160</sup>: «the essential objectives of the discussion are the typification, explanation and justification of non-uniformity within state legal systems»<sup>161</sup>.

Il difetto di un approccio ‘debole’ al pluralismo è la sua tendenza a una semplice ‘descrizione’ della molteplicità riscontrabile all’interno di sistemi comunque organizzati intorno al centro statale, mentre le più interessanti approssimazioni a un rigoroso modello ‘pluralistico’ devono passare attraverso una domanda radicale: che cosa sia il diritto. È infatti questa la domanda di fondo che correttamente si pone Pospíšil, proponendo una risposta che fa leva sulle formazioni sociali di cui «anything likely to be called a ‘society’ consists»<sup>162</sup>. Il limite della sua teoria ‘pluralistica’ risiede, per Griffiths, nel delineare un quadro troppo ordinato e strutturato dell’interazione fra i gruppi. La società deve piuttosto essere rappresentata come «a chaotic mess of competing, overlapping, constantly fluid groups, more or less inclusive, with entirely heterogeneous principles of membership, social functions, etc., and in a baffling variety of structural relationships to each other and to the state»<sup>163</sup>. Proprio per questo la teoria di Moore (l’idea dell’intreccio e della sovrapposizione di campi sociali solo parzialmente autonomi) è coerente con la definizione che Griffiths propone del modello ‘pluralistico’: «Legal pluralism’ refers to the normative heterogeneity attendant upon the fact that social action always takes place in a context of multiple, overlapping

<sup>158</sup> J. GRIFFITHS, *What is Legal Pluralism?*, in «Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law», 24 (1986), p. 3.

<sup>159</sup> Griffiths ricorda il lavoro di M. B. HOOKER, *Legal Pluralism*, cit., pubblicato nel 1975.

<sup>160</sup> Gli autori di riferimento sono John Gilissen e Jacques Vanderlinden.

<sup>161</sup> J. GRIFFITHS, *What is Legal Pluralism?*, cit., p. 14.

<sup>162</sup> Ivi, p. 18.

<sup>163</sup> Ivi, p. 27.

'semi-autonomous social fields', which, it may be added, is in practice a dynamic condition»<sup>164</sup>.

Viene dunque consolidandosi, negli anni Settanta-Ottanta del Novecento, un modello teorico 'pluralistico' che trae sollecitazioni principalmente dagli studi etno-antropologici, indica qualche padre nobile nella tradizione politico-giuridica ottonevicesca (Ehrlich soprattutto, mentre i 'pluralisti' francesi – Hauriou, Gurvitch – e italiani – Romano – sono per lo più ignorati) e si propone come un coerente orientamento teorico interessante per il sociologo come per il filosofo e per il teorico del diritto. Intorno al modello 'pluralistico' sono fiorite anche iniziative editoriali di grande respiro. Viene tenuto a battesimo nel 1981 il «Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law», che continua e sviluppa la tradizione inaugurata con la rivista «African Law Studies» (fondata nel 1969), quasi ad evidenziare plasticamente il nesso 'genetico' fra gli studi antropologici e l'approccio 'pluralistico' alla realtà socio-giuridica<sup>165</sup>, e si dedica alla presentazione e alla discussione del 'pluralismo' nei suoi più vari aspetti.

Posto alla confluenza di molteplici tradizioni disciplinari, il modello teorico 'pluralistico' ha suscitato intensi e raffinati dibattiti teorici<sup>166</sup> (sui quali non è

<sup>164</sup> Ivi, p. 28.

<sup>165</sup> È John Griffiths che presiede al 'transito' della Rivista dagli studi africani a una più generale riflessione sul 'pluralismo' dichiarando, nella nota editoriale del 1980, che «the link to Africa will be definitively cut [...]; the new journal will address phenomena of legal pluralism and unofficial law wherever they are to be found» (J. GRIFFITHS, *From the Editor*, in «African Law Studies», 18 (1980), pp. v-vi).

<sup>166</sup> Cfr. ad es. B. Z. TAMANAHA, *The Folly of the 'Social Scientific' Concept of Legal Pluralism*, in «Journal of Law and Society», 20, 2 (1993), pp. 192-217; M. CHIBA, *Other Phases of Legal Pluralism in the Contemporary World*, in «Ratio Juris», 11, 3 (1998), pp. 228-45; G. R. WOODMAN, *Ideological Combat and Social Observation. Recent Debate about Legal Pluralism*, in «Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law», 42 (1998), pp. 21-60; S. ENGLE MERRY, *Legal Pluralism*, cit.; S. ROBERTS, *Against Legal Pluralism. Some Reflections on the Contemporary Enlargement of the Legal Domain*, in «Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law», 42 (1998), pp. 95-106; F. VON BENDA-BECKMANN, *Who's Afraid of Legal Pluralism*, in «Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law», 47 (2002), pp. 37-82; C. FARALLI, *Vicende del pluralismo giuridico*, cit.; R. MOTTA, *Approccio classico e approccio critico al pluralismo giuridico*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica» 34, 2 (2004), pp. 345-362; N. KRISCH, *Beyond Constitutionalism: The Pluralist Structure of Postnational Law*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2010; F. VON BENDA-BECKMANN, K. VON BENDA-BECKMANN, *The Dynamics of Change and Continuity in Plural Legal Orders*, in «Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law», 53 (2006), pp. 1-44; B. Z. TAMANAHA, *Understanding Legal Pluralism: Past to Present, Local to Global*, in «Sydney Law Review», 30 (2007), pp. 375-411; W. TWINING, *Normative and Legal Pluralism: A Global Perspective*, in «Duke Journal of Comparative & International Law» 20, 3 (2010), pp. 473-518; M. CROCE, *All Law is Plural - Legal Pluralism and the Distinctiveness of Law*, in «Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law», 65 (2012), pp. 1-30; «Jura Gentium», XI (2014) (*Pluralismo giuridico*, a cura di M. CROCE, A. VASSALLE, V. VENDITTI); A. BIANCHI, *International Law Theories. An Inquiry into Different Ways of Thinking*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2016; B. BORIS, *Théories du droit et*

possibile soffermarsi), rimanendo comunque fedele ai suoi principali temi conduttori: il rifiuto dello ‘statocentrismo’ ottocentesco, la tematizzazione dei gruppi sociali (della loro auto-nomia e della loro capacità ordinante) e la conseguente rappresentazione del mondo politico-giuridico come di una realtà plurale, mobile, interconnessa, non riconducibile a un ‘centro’ su cui tutto converge.

### 8. Il ‘pluralismo’ e la storiografia

Il ‘pluralismo giuridico’ teorizzato alla fine del Novecento non è un fulmine a ciel sereno, ma è la manifestazione di un orientamento maturato, entro un arco di tempo relativamente lungo, in molteplici tradizioni discorsive: nella teoria dello Stato, nella politologia, nel costituzionalismo del primo e del secondo dopoguerra, nel ‘discorso coloniale’, nell’antropologia. Pur nella diversità delle tradizioni disciplinari, è generalmente rispettata la regola aurea della grammatica teorica del ‘pluralismo’: rappresentare l’esperienza valorizzando la ‘pluralità’ delle sue forme contro le pretese ‘riduzionistiche’ di un unico ‘centro’.

Se è questa la scommessa costitutiva di una teoria ‘pluralistica’, potremmo attenderci che a essa abbia contribuito in modo determinante la storiografia; e che sia stata in particolare la storiografia medievistica a tenere banco, se è vero che la società medievale offre continue e irrefutabili prove della pluralità dell’esperienza. In realtà, le cose non sono così semplici, perché (come dovrebbe essere ovvio) la rappresentazione linguistico-concettuale della realtà non è l’immediato rispecchiamento di ‘ciò che è’, ma è il frutto di una complessa ‘costruzione’ culturale. La storiografia è posta di fronte all’esperienza della pluralità, ma, come

*pluralisme juridique. Tome I, Les théories dogmatiques du droit et la fragilité du pluralisme juridique*, Marseille, Presses Universitaires d’Aix-Marseille, 2016; R. COLLINS, *In Pursuit of Method in Pluralist Jurisprudence: What exactly is Wrong with ‘Non-pluralist Jurisprudence’?*, in «Transnational Legal Theory», 8, 4 (2017), pp. 407-13; M. W. DOWDLE, *Do we really need a ‘pluralist jurisprudence’?*, in «Transnational Legal Theory», 8, 4 (2017), pp. 381-390; K. VON BENDA-BECKMANN, B. TURNER, *Legal pluralism, social theory, and the state*, in «The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law», 50, 3 (2018), pp. 255-274; E. MELISSARIS, M. CROCE, *A Pluralism of Legal Pluralisms*, Oxford Handbooks Online 2018 ([www.oxfordhandbooks.com](http://www.oxfordhandbooks.com)), 2018; R. SEINECKE, *What is Legal Pluralism and what is it Good for?*, in M. LUTS-SOOTAK *et al.* (eds.), *Legal Pluralism – Cui Bono?*, Tartu, University of Tartu Press, 2018, pp. 13-28; G. SWENSON, *Legal Pluralism in Theory and Practice*, in «International Studies Review», 20 (2018), pp. 438-462; B. Z. TAMANAHA, *The Promise and Conundrums of Pluralist Jurisprudence*, in «The Modern Law Review», 821, 1 (2019), pp. 159-179; P. SCHIFF BERMAN (ed.), *The Oxford Handbook of Global Legal Pluralism*, cit. Non ho potuto prendere visione di B. TAMANAHA, *Legal Pluralism Explained. History, Theory, Consequences*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2021, pubblicato quando questo contributo era già in stampa.



ogni altro sapere, deve scegliere la propria strategia cognitiva, deve capire come 'trattare' la pluralità, come narrarla, come 'spiegarla', come ridurne la complessità rendendola intellegibile. Indubbiamente la società medievale esibiva tutta la sua 'pluralità' a chi si accingeva a narrarne la storia, nell'Ottocento come agli inizi del terzo millennio. Il punto è però che la storiografia ottocentesca dedicava le sue prevalenti energie ad approntare, per quella pluralità, uno schema ricognitivo e narrativo non già 'pluralistico', ma orgogliosamente 'monistico'.

L'orientamento 'monistico' della storiografia politico-giuridica ottocentesca non è il frutto di un'inspiegabile cecità o di un'imperdonabile arretratezza metodologica. L'Ottocento è il secolo dove la storiografia conosce uno sviluppo considerevole e raggiunge risultati importanti, anche sul terreno dell'esperienza politico-giuridica. La storiografia però, come qualsiasi attività ermeneutica, non galleggia sul nulla, ma opera stimolata, guidata, condizionata dagli assunti culturalmente condivisi, dai paradigmi consolidati, dall' 'enciclopedia'<sup>167</sup> dell'epoca cui essa appartiene. E all' 'enciclopedia' ottocentesca appartengono tre parole-chiave, strettamente collegate fra loro – la storia, la nazione, lo Stato – che incidono a fondo sulla storiografia.

È l'intera realtà umana a dover essere interpretata alla luce della storia e cadono di conseguenza gli assiomi che avevano sorretto la riflessione politico-giuridico fino alle rivoluzioni di fine Settecento: il fondamento contrattualistico e volontaristico dell'ordine politico-giuridico, la visione giusnaturalistica e 'universalistica' dei diritti, la funzione 'artificiale' e 'meccanica' dello Stato. Lo Stato prende a essere rappresentato come l'organica espressione di un 'popolo' che non è una somma casuale di individui, ma è la risultante di una 'tradizione' unitaria, che imprime a esso una precisa e inconfondibile identità. A sua volta, l'individuo non è l'essere umano come tale, ma è plasmato dall'appartenenza a un popolo storicamente individuato e trova in questa appartenenza il fondamento dei suoi diritti e delle sue libertà.

Il nesso fra storia, popolo e Stato percorre l'intero discorso pubblico europeo nel corso del XIX secolo, ma acquisisce una particolare pregnanza nel vivo degli impegnativi processi di *state building* che hanno luogo in Italia e in Germania. In entrambi i casi, la costruzione di una nuova identità collettiva fa leva sull'idea di un

<sup>167</sup> Nel senso attribuito al termine da U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi, 1984, pp. 109 ss.

‘popolo’ chiamato a ‘risorgere’<sup>168</sup>: occorre allora ripercorrere la storia della nazione, denunciarne le battute di arresto e le involuzioni e rivendicarne la sostanziale, anche se non apparente, unitarietà.

Riscoprire la nazione e la sua storia non è un esercizio intellettualistico: è l’acquisizione di una conoscenza indispensabile per giungere al superamento della persistente frammentazione politica. Solo un popolo consapevole della profonda unitarietà della sua storia può essere certo della sua identità e agire per creare un ordinamento che la rispecchi: la nazione si rende visibile in quanto si realizza nelle istituzioni statuali e lo Stato a sua volta trae la sua legittimazione dal destino che la nazione detta a esso.

Come lo Stato è la forma visibile della nazione, così la nazione è plasmata dalla storia. La storiografia non è allora un lusso erudito, ma è la lente che permette di cogliere l’immanente unitarietà della nazione al di là delle sue più evidenti, ma superficiali, dispersioni e frammentazioni. La storiografia è consapevole della pluralità dell’esperienza e ne offre una ricognizione analitica e documentata. È però anche convinta di poterla trascendere, di poter ricondurre la molteplicità di norme, istituzioni, forze contrastanti a una superiore unità. E l’unità – il *tèlos* immanente all’intera storia della nazione – è lo Stato unitario. La pluralità è il dato e l’unità è il senso. È in questo orizzonte che la storiografia politico-giuridica ottocentesca svolge un ruolo protagonista nell’orchestrazione di quella partitura ‘monistica’ che il ‘pluralismo’ otto-novecentesco assumerà come proprio antonimo.

La storiografia giuridica italiana offre significative conferme di questo orientamento. Essa dedica ricerche importanti alla ricognizione e all’edizione delle fonti così come all’analisi dei sistemi normativi e degli ordinamenti, acquisisce una sua precisa fisionomia e un’importante collocazione accademica, consacrata definitivamente nell’Italia postunitaria<sup>169</sup>, ma il suo confronto con la ‘pluralità’ è, in ultima analisi, l’assunzione di una sfida che si vince se si riconduce la ‘molteplicità’ all’‘unità’<sup>170</sup>. Si pensi ad esempio alla famosa disputa (che impegnò i nomi più prestigiosi della storiografia giuridica come della storiografia politica) sull’incidenza prevalente, nello sviluppo politico-giuridico dell’Italia medievale, delle stirpi latine oppure germaniche e alla soluzione che finì per apparire la più appagante: la tesi

<sup>168</sup> F. BAMBI, “Risorgimento”: *parola italiana, parola europea*, in «Quaderni Fiorentini», 45, 2016, pp. 17-31.

<sup>169</sup> Cfr. M. MARTÍNEZ NEIRA, *Sobre los orígenes de la historia del derecho en la universidad italiana*, in «Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija», 7 (2004), pp. 117-154.

<sup>170</sup> Cfr. G. CAZZETTA (a cura di), *Retoriche dei giuristi e costruzione dell’identità nazionale*, Bologna, il Mulino, 2013.

secondo la quale il diritto che si era venuto sviluppando in un lunghissimo arco di tempo non era in realtà né germanico né romano, ma trovava il suo fondamento unificante nel popolo (il popolo italico) di cui era espressione<sup>171</sup>; un diritto «schiettamente italiano, prodotto dello spirito e del genio nazionale»<sup>172</sup>. Si pensi ancora alla storia dei Comuni italiani: finemente analizzata dalla migliore storiografia giuridica (da Pertile a Salvioli) e però ancora immersa in un *Erwartungshorizont* (per dirla con Koselleck) non lontano da quel clima che induceva Sismondi, come Gioberti o Balbo, a dare per certa (pur nella radicale diversità delle prospettive) l'esistenza di un forte collegamento, storico e ideale, fra la civiltà comunale e il futuro Stato nazionale<sup>173</sup>.

Dobbiamo allora affermare che la storiografia politico-giuridica ottocentesca è univocamente consegnata alla causa del 'monismo'? Una siffatta conclusione sarebbe semplicistica. La storiografia, infatti, se pure sorretta dall'idea del nesso teleologico fra passato e presente, non rinuncia a perseguire l'obiettivo di una precisa (documentata, analitica) storicizzazione dei fenomeni. Esercitano un forte influsso su di essa, tanto in Italia quanto nei paesi di lingua tedesca, prima, lo storicismo savigniano e poi il positivismo filosofico, reciprocamente incompatibili e tuttavia convergenti nello stimolare la diffidenza verso le asserzioni 'metafisiche', nel raccomandare il culto del documento, l'attenzione alle fonti, il riscontro dei 'fatti'<sup>174</sup>. La storiografia quindi porta acqua al mulino del 'monismo', prima, quando assume lo Stato-nazione come la categoria previa, la lente, attraverso la quale prendere visione del passato e poi quando lo indica come il *tèlos* immanente al processo che essa viene ricostruendo, ma al contempo imbastisce una narrazione che contribuisce 'oggettivamente' alla conoscenza dell'impressionante molteplicità delle forme socio-giuridiche dell'esperienza.

Occorre inoltre tener presente una complicazione del quadro. Se, da un lato, la storiografia, indicando nello Stato-nazione l'esito dell'intero sviluppo storico,

<sup>171</sup> E. BESTA, *La persistenza del diritto volgare italico nel medio evo*, in «Rivista di legislazione comparata», 3 (1905), pp. 5-21.

<sup>172</sup> A. SOLMI, *Storia del diritto italiano*, Milano, Società Editrice Libreria, 1908, p. 2.

<sup>173</sup> Cfr. G. MILANI, *I comuni italiani: secoli XI-XIV*, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 159 ss.; E. OCCHIPINTI, *I comuni medievali nella storiografia italiana del Risorgimento*, in «Nuova Rivista Storica», XCI (2007), pp. 459-530.

<sup>174</sup> Proprio per questo Biagio Brugi sosteneva la tesi (che può sembrarci paradossale) secondo la quale il positivismo era il coronamento dello storicismo savigniano: B. BRUGI, *I romanisti della scuola storica e la sociologia contemporanea*, in «Circolo giuridico», 14 (1883), pp. 151-67. Cfr. G. MARINO, *Positivismo e giurisprudenza*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1986; F. MARIN, 'Germania docet'? *Modello tedesco e scienza italiana nell'opera di Biagio Brugi*, in «Annali dell'Istituto italo-germanico in Trento», 28 (2002), pp. 133-59.

diviene una componente importante del ‘discorso nazionalistico’ ottocentesco, dall’altro lato, il paradigma ‘monistico-statualistico’, che si viene affermando nel secondo Ottocento, presuppone, come ricordiamo, la svolta metodologica gerberiana: l’impiego di un metodo giuridicamente ‘puro’, libero da contaminazioni ‘fattuali’ e ‘valoriali’<sup>175</sup>. La giuspubblicistica ‘monistica’ dei Gerber e dei Laband, quindi, continua, sì, a presentare il *Volk* e la sua storia come il terreno su cui affonda le radici la ‘persona sovrana’, ma al contempo li considera come un mero ‘antefatto’ dello Stato. Il ‘monismo’ politico-giuridico, insomma, presuppone, sì, la storia, ma non esita a considerarsi ormai dispensato dai servigi della storiografia: una storiografia che ha mostrato di essere un’utile ancella, ma può anche svolgere un ruolo ‘destabilizzante’ nei confronti della soluzione ‘monistica’ qualora si faccia leva sulla molteplicità delle formazioni sociali che essa non ha rinunciato a prendere in considerazione.

È questo il contesto nel quale prende forma anche la grande proposta ‘pluralistica’ avanzata, come ricordiamo<sup>176</sup>, da Otto von Gierke. Di questa proposta è parte integrante la dimensione storiografica. È alla tradizione di ispirazione savigniana, è al lavoro di scavo della germanistica che Gierke attinge per mostrare il carattere originario delle formazioni sociali, la loro capacità ordinante, la loro differenza non qualitativa ma solo quantitativa dallo Stato. Il passato della Germania diviene per Gierke la prova eloquente della necessità di ricondurre l’ordine complessivo ai gruppi sociali e alla loro capacità ordopoietica: i ‘molti’, lungi dall’essere assorbiti nel cono d’ombra dell’‘uno’, ne rendono possibile l’effettiva esistenza. Sono gli apporti della storiografia, dunque, che Gierke utilizza contro il paradigma ‘monistico’. Egli però, al contempo, condivide un orizzonte di aspettativa nel quale tutti si riconoscono: la convinzione che sia comunque lo Stato-nazione l’esito finale del processo storico e il culmine della civilizzazione.

La storiografia politico-giuridico ottocentesca non è dunque una semplice cassa di risonanza del ‘monismo’ e si presta a essere utilizzata a sostegno di proposte ‘pluralistiche’. Anche quando ciò avviene, però, la ricchissima ricognizione delle forme socio-giuridiche da essa fornita offre un prezioso sostegno a chi (come Gierke) voglia rifiutare il ‘monismo’ politico-giuridico, ma non è di per sé sufficiente a produrre in essa un drastico mutamento di prospettiva: a mettere in questione il ruolo che essa aveva attribuito allo Stato, assumendolo, da un lato, come la condizione

<sup>175</sup> V. *supra*, § 4.

<sup>176</sup> V. *supra*, § 4.

categoriale delle sue operazioni ermeneutiche e, dall'altro lato, come la sostanza e il *tèlos* dello sviluppo storico.

Il congedo dallo statualismo ottocentesco non è quindi, per la storiografia giuridica, facile e rapido. Per quanto riguarda l'Italia, a ostacolare l'adozione di categorie previe diverse dal concetto ottocentesco dello Stato intervengono, prima, l'accesso nazionalismo innescato o potenziato dalla Prima guerra mondiale e, poi, la cultura del fascismo: che si legittima come la forza capace di sottrarre lo Stato alla decadenza cui la liberal-democrazia lo aveva condannato e fa della nazione (e della sua incarnazione nello Stato) uno degli elementi portanti della sua retorica politica.

È semmai nella storiografia politico-giuridica tedesca che emergono interessanti segnali di disaffezione nei confronti di una tradizione che anche in Germania aveva celebrato i fasti della statualità e mostrava di essere ancora viva e vitale agli inizi del XX secolo<sup>177</sup>. Che una presa di distanza dallo statualismo ottocentesco si manifesti nella Germania degli anni Trenta, dominata dalla cultura nazionalsocialista, non deve sorprendere, se si tiene conto della diffidenza che l'ideologia nazionalsocialista nutriva nei confronti dello Stato a vantaggio del 'popolo-razza' e del partito.

Del rapporto fra movimento, Stato e partito nella dottrina nazionalsocialista Carl Schmitt offre una limpida teorizzazione<sup>178</sup>. Ed è sempre Schmitt a sostenere l'esistenza di tre diversi modi di rappresentare l'ordine politico giuridico: identificandolo con un sistema di norme, oppure facendolo dipendere dalla decisione del sovrano (come vuole, emblematicamente, Hobbes) oppure cogliendolo nella sua 'concretezza', affermando che non sono le 'norme' e le 'decisioni' a rendere possibile l'ordine, ma è l'intrinseca struttura, la concreta forma di vita di una comunità (la «konkrete Lebens- und Gemeinschaftsordnung») a includere in se stessa tanto le norme quanto le decisioni<sup>179</sup>.

L'ottocentesca *Staatslehre* è inghiottita dallo stesso gorgo che aveva travolto il liberalismo ottocentesco e la democrazia weimariana e viene meno l'idea dello Stato-

<sup>177</sup> Cfr. J. LEONHARD, *Vergangenheit als Vorgeschichte des Nationalstaates? Zur retrospektiven und selektiven Teleologie der deutschen Nationalhistoriographie nach 1850*, in H. P. HYE (Hrsg.), *Nationalgeschichte als Artefakt: zum Paradigma „Nationalstaat“ in den Historiographien Deutschlands, Italiens und Österreichs*, Wien, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2009, pp. 179-200. Un quadro generale in W. WEBER, *Voraussetzungen und Erscheinungsformen des Staates in der deutschen Historiographie des 19. und 20. Jahrhunderts*, in *Visions sur le développement des États européens. Théories et historiographies de l'État moderne* (Actes du colloque de Rome, 18-31 mars 1990), Rome, École Française de Rome, 1993, pp. 169-202.

<sup>178</sup> C. SCHMITT, *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hamburg, Anseatische Verlagsanstalt, 1933.

<sup>179</sup> C. SCHMITT, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* (1934), Berlin, Duncker und Humblot, 1993<sup>2</sup>, p. 14.

nazione come esito e culmine della storia occidentale. È in questo ambiente politico-culturale che si infrange di conseguenza una delle ‘certezze’ della storiografia ottocentesca: l’assunzione dello Stato come ‘categoria previa’ attraverso la quale interpretare lo sviluppo storico complessivo, dal mondo antico al presente. Se agli inizi del Novecento e ancora nel primo dopoguerra era pacifico parlare, in Germania, dello ‘Stato medievale’<sup>180</sup>, nella storiografia degli anni Trenta l’impiego di questa espressione prende a essere messo in questione. L’epicentro della frattura può essere individuato nella pubblicazione, nel 1939, di *Land und Herrschaft*, di Otto Brunner<sup>181</sup>: un libro che inaugura ciò che è stata chiamata la nuova storia costituzionale tedesca<sup>182</sup> e viene riproposto, nel 1959<sup>183</sup>, con qualche modifica lessicale suggerita dalla nuova situazione politica, divenendo un passaggio obbligato della storiografia del secondo Novecento<sup>184</sup>.

Le principali *Denkfiguren*<sup>185</sup> che sostengono l’opera dello storico austriaco sono inequivocabilmente schmittiane, a partire proprio dal seminale concetto dei «konkrete Ordnungsdenken»: che prendono in considerazione forme sociali (dalla famiglia a una confessione religiosa, a un esercito, a un’impresa produttiva), che hanno una loro interna sostanza e struttura dalle quali e per le quali scaturiscono le norme<sup>186</sup>. Era già stato peraltro lo stesso Schmitt a evocare il medioevo come il più eloquente testimone del «konkretes Ordnungsdenken», oscurato dal normativismo trasmesso dalla *Rezeption* del diritto romano e poi trionfante nel costituzionalismo liberale<sup>187</sup>. È a questo ‘ordine concreto’ che pensava, secondo Schmitt, Santi

<sup>180</sup> Si vedano ad esempio G. VON BELOW, *Der deutsche Staat des Mittelalters. Ein Grundriss der deutschen Verfassungsgeschichte*, Leipzig, Quelle & Meyer, 1914 (cfr. H. CYMOREK, *Georg von Below und die deutsche Geschichtswissenschaft um 1900*, Stuttgart, Steiner Verlag, 1998) e F. KEUTGEN, *Der deutsche Staat des Mittelalters*, Jena, Fischer, 1918.

<sup>181</sup> O. BRUNNER, *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Südostdeutschlands im Mittelalter*, Baden bei Wien, Rohrer, 1939.

<sup>182</sup> Cfr. Ch. H. F. MEYER, *Zum Streit um den Staat im frühen Mittelalter*, in W. POHL, V. WIESER (Hrsg.), *Der frühmittelalterliche Staat – europäische Perspektiven*, Wien, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2009, pp. 164-75.

<sup>183</sup> O. BRUNNER, *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter*, Wien-Wiesbaden, Rohrer, 1959.

<sup>184</sup> La recezione italiana della storiografia brunneriana deve molto all’opera di Pierangelo Schiera. Cfr. P. SCHIERA, *Introduzione* a O. BRUNNER, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di P. Schiera, Milano, Vita e Pensiero, 1970; e ancora P. SCHIERA, *Introduzione* a O. BRUNNER, *Terra e potere. Strutture prestatuali e premoderne nella storia costituzionale dell’Austria medievale*, Milano, Giuffrè, 1983. Cfr. O. CAPITANI, *Introduzione*, in O. BRUNNER, *Storia sociale dell’Europa nel Medioevo*, Bologna, il Mulino, 1980, pp. 9-33.

<sup>185</sup> L’espressione ricorre nell’accurata ricostruzione di G. ALGAZI, *Otto Brunner – ‚Konkrete Ordnung‘ und Sprache der Zeit*, in P. SCHÖTTLER (Hrsg.), *Geschichte als Legitimationswissenschaft, 1918-1945*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998<sup>2</sup>, pp. 166-203.

<sup>186</sup> C. SCHMITT, *Über die drei Arten*, cit., p. 17.

<sup>187</sup> Ivi, p. 9.

Romano nella sua opera del '18: una struttura soggiacente alle norme e capace di muoverle «wie Figuren auf einem Spielbrett»<sup>188</sup>.

È in questa ottica che Otto Brunner guarda al medioevo; in un'ottica che uno dei suoi primi recensori – Heinrich Mitteis – sottolinea e apprezza. Per il medievista tedesco i meriti di *Land und Herrschaft* sono il superamento del positivistico «Trennungsdenken», che aveva separato la società dalla politica, l'economia dal diritto, e l'attribuzione a nuova storia 'costituzionale' di un compito unitario: individuare la «Substruktur der Verfassung» nella «Ordnung» dei ceti, della proprietà, della famiglia, del lavoro, insomma, nella pluralità interconnessa delle formazioni sociali<sup>189</sup>. Era già questo il terreno, come riconosce Mitteis, della germanistica ottocentesca: se però Gierke, che pure si muoveva nel suo alveo, la leggeva attraverso il filtro del nazionalismo liberale<sup>190</sup>, Brunner riesce a innestare sulla ricerca storico-costituzionale la dottrina politico-giuridica della nuova Germania<sup>191</sup>. Ha fatto ormai il suo tempo la tesi – scrive Brunner in un saggio 'programmatico' di poco antecedente al suo *magnum opus* – che vedeva nel *Rechtsstaat* liberale «eine endgültige Form politischer Ordnung, aus der allgemeingültige Maßstäbe und Begriffe zum Verständnis der Vergangenheit gewonnen»<sup>192</sup>. Non è lo Stato il filo conduttore (ora visibile ora dissimulato) di una storia, al fondo, continua: «Brunner, per così dire, 'destatalizza' la storia costituzionale decostruendo le pretese egemoniche che la moderna idea di 'Konstitution' proietta sul passato»<sup>193</sup>.

<sup>188</sup> Ivi, p. 20. «[...] l'ordinamento giuridico [...] è un'entità che si muove in parte secondo le norme, ma, soprattutto, muove, quasi come pedine in uno scacchiere, le norme medesime [...]» (S. ROMANO, *L'ordinamento giuridico* (1918), Firenze, Sansoni, 1962<sup>2</sup>, p. 15). Cfr. M. DE WILDE, *The dark side of institutionalism: Carl Schmitt reading Santi Romano*, in «Ethics & Global Politics», 11, 2 (2018), pp. 12-24.

<sup>189</sup> H. MITTEIS, *Land und Herrschaft: Bemerkungen zu dem gleichnamigen Buch Otto Brunners*, in «Historische Zeitschrift», 163, 2 (1941), p. 257.

<sup>190</sup> Ivi, pp. 271-72.

<sup>191</sup> Ivi, p. 256. Cfr. anche P. N. MILLER, *Otto Brunner and Gerhard Oestreich before and after the Second World War*, in «Past & Present», 176 (2002), pp. 144-186.

<sup>192</sup> O. BRUNNER, *Moderner Verfassungsbegriff und mittelalterliche Verfassungsgeschichte*, in «Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung», 14 (1939), p. 528 (citato in F. LINGER, *Eine Wurzel fachlicher Innovation? Die Niederlage im Ersten Weltkrieg und die Volksgeschichte in Deutschland – Anmerkungen zu einer aktuellen Debatte*, in C. HORST (Hrsg.), *Kriegsniederlagen: Erfahrung und Erinnerung*, Berlin, De Gruyter, 2004, p. 45).

<sup>193</sup> S. CHIGNOLA, *Sulla critica delle fonti della storia costituzionale. Ancora su Otto Brunner, Reinhart Koselleck, la Begriffsgeschichte*, in «Scienza & Politica», XXVIII, 54 (2016), p. 113. Cfr. anche J. VAN HORN MELTON, *From Folk History to Structural History: Otto Brunner (1898-1982) and the Radical-Conservative Roots of German Social History*, in H. LEHMANN, J. VAN HORN MELTON (eds.), *Paths of Continuity. Central European Historiography from the 1930s to the 1950s*, Washington-Cambridge, German Historical Institute-Cambridge University Press, 2002, pp. 262-292.

È lecito ricondurre la storiografia costituzionale brunneriana all'asse opposizionale 'monismo'-'pluralismo'? In realtà, un'interpretazione 'pluralistica' di Brunner sarebbe il frutto di un'indebita sollecitazione dei suoi testi. La fortuna della sua opera nel secondo dopoguerra è legata piuttosto a un'idea che, comunque la si valuti, sembra difficilmente collegabile a un approccio 'pluralistico': l'idea di una *Strukturgeschichte* che, essendosi felicemente lasciata alle spalle le strettoie del *Trennungdenken*, aspira a una rappresentazione 'totale'. La *Strukturgeschichte* brunneriana è in sostanza la *Volksgeschichte* coltivata nell'opera del 1939, come osserva, non senza qualche malizia, Koselleck, che presenta il passaggio dalla prima alla seconda espressione lessicale come un buon esempio «daß auch politisch bedingte Erkenntnisinteressen zu theoretisch und methodisch neuen Einsichten führen können, die ihre Ausgangslage überdauern»<sup>194</sup>. In ogni caso, quale che sia l'opinione sul legame 'genetico' fra la *Volksgeschichte* degli anni Trenta-Quaranta e gli sviluppi della storia della società nella Germania degli anni Cinquanta-Sessanta<sup>195</sup>, una storia costituzionale come storia delle strutture, degli strati 'profondi' della società, può evocare, se si vuole, assonanze con l'idea di una storia *à part entière*, ma non sembra orientata a combattere il 'monismo' in nome del 'pluralismo'.

Il contributo della storiografia costituzionale brunneriana alla causa del 'pluralismo' risiede non tanto nella sua *pars construens*, quanto nella sua *pars destruens*: nell'esclusione dello 'Stato' dalla storia delle società premoderne e la conseguente sollecitazione a riflettere sul ruolo metastorografico dello Stato, sulla valenza di 'categoria previa' a esso tradizionalmente attribuito.

L'anti-statalismo brunneriano, però, se incide sul dibattito storiografico tedesco negli anni Cinquanta e Sessanta, raggiunge con qualche ritardo la cultura italiana. In Italia, la storiografia giuridica, nel secondo dopoguerra, non si rivolge a Brunner per fare i conti con un una tradizione – la tradizione statual-nazionale – che non soltanto

<sup>194</sup> R. KOSELLECK, *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 2006, p. 12, nota 4.

<sup>195</sup> Cfr. D. GROH, *Strukturgeschichte als 'totale' Geschichte?*, in «Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte», 58 (1971), pp. 289-322; O. G. OEXLE, *Sozialgeschichte - Begriffsgeschichte - Wissenschaftsgeschichte. Anmerkungen zum Werk Otto Brunners*, in «Vierteljahrschrift für Sozial und Wirtschaftsgeschichte», 71, 3 (1984), pp. 305-342; L. RAPHAEL, *Von der Volksgeschichte zur Strukturgeschichte. Die Anfänge der westdeutschen Sozialgeschichte 1945-1968*, in «Comparativ», 12, 1 (2002), pp. 7-11; B. ZIEMANN, *Sozialgeschichte jenseits des Produktionsparadigmas. Überlegungen zu Geschichte und Perspektiven eines Forschungsfeldes*, in «Moving the Social: Journal of Social History and the History of Social Movements», 28 (2003), pp. 5-35; F. LENGGER, *Eine Wurzel fachlicher Innovation?*, cit.



aveva dominato la cultura ottocentesca, ma era stata confermata e amplificata dal fascismo. Lo strumento cui essa ricorre per rompere l'ortodossia statual-nazionale è semmai il 'pluralismo' istituzionalistico teorizzato nel 1917 da Santi Romano.

Di particolare rilievo è la pubblicazione, nel 1947, di un libro di Francesco Calasso, *Gli ordinamenti giuridici del rinascimento medievale*<sup>196</sup>. Il libro (il frutto più maturo di una ricerca che già negli anni precedenti saggiava vie diverse dal *mainstream* statual-nazionale) ricorreva alle suggestioni romaniane per prendere le distanze dall'incombente 'Stato moderno', per valorizzare la molteplicità delle forme socio-giuridiche medievali senza sottoporle a estrinseche unità di misura<sup>197</sup>. Cambia, esplicitamente, il paradigma interpretativo adottato: occorre evitare che lo Stato-nazione getti la sua ombra 'monistica' su una società essenzialmente plurale e conviene adottare uno schema a essa più congeniale proprio perché capace di valorizzare la molteplicità delle sue forme socio-giuridiche. Innestando il 'pluralismo' romaniano sul tronco della storiografia giuridica l'opera di Calasso imprime dunque a essa una svolta rilevante, tanto da proporsi come il più convincente esempio di quei 'nuovi orizzonti' che Bruno Paradisi annunciava nel 1950 nella sua Relazione al IX Congresso internazionale di scienze storiche<sup>198</sup>.

Nel clima non solo antitotalitario, ma anche anti-statualistico del secondo dopoguerra, la storiografia giuridica italiana si apre dunque al 'pluralismo'. Certo, il ricorso di Calasso allo schema istituzionalistico romaniano, se imprime una svolta pluralistica alla storiografia giuridica, non trae da essa le conseguenze più radicali: da un lato, infatti, permane qualche scoria di una tenace 'filosofia della storia' (l'idea di una statualità come *tèlos* di uno sviluppo capace di risolvere un'arcaica pluralità in un superiore equilibrio) e, dall'altro lato, resta ferma l'esigenza di ricondurre la pluralità all'unità: a quel sistema dello *ius commune* che per Calasso ha una precisa e generale valenza 'ordinamentale'<sup>199</sup>.

Occorre attendere le ultime decadi del Novecento perché il 'pluralismo' divenga una chiave di lettura compiutamente teorizzata ed estensivamente applicata sul terreno della storiografia giuridica. Sono gli obiettivi lucidamente perseguiti da

<sup>196</sup> F. CALASSO, *Gli ordinamenti giuridici del rinascimento medievale*, Milano, Giuffrè 1947.

<sup>197</sup> Cfr. la limpida e convincente ricostruzione di B. SORDI, *Il contrastato avvicinamento della storiografia giuridica alla pluralità degli ordinamenti*, in «Jura Gentium», XV, 2 (2018), pp. 27-35.

<sup>198</sup> B. PARADISI, *I nuovi orizzonti della storia giuridica*, ora in ID., *Apologia della storia giuridica*, Bologna, il Mulino, 1973, pp. 105-171.

<sup>199</sup> Cfr. P. GROSSI, *Un diritto senza Stato (La nozione di autonomia come fondamento della costituzione giuridica medievale)*, in «Quaderni Fiorentini», 25 (1996), pp. 279 ss.; I. BIROCCHI, *Oltre le storie nazionali: dalla storia del diritto alle storie del diritto*, in B. SORDI (a cura di), *Storia e diritto. Esperienze a confronto*, Milano, Giuffrè, 2013, pp. 445 ss.

Paolo Grossi, che si sbarazza definitivamente dell'ingombrante 'fantasma' statualistico e, valorizzando (attraverso Romano, ma in realtà anche 'oltre' Romano) il concetto di 'autonomia'<sup>200</sup>, presenta l'ordine giuridico medievale come una rete di interdipendenze, un intreccio di relazioni 'orizzontali' incompatibile con la rigidità propria della 'piramide' statale<sup>201</sup>. Al contempo, Grossi non esaurisce lo schema 'pluralistico' nella ricognizione della realtà medievale, ma ne estende la valenza, lo assume come griglia di lettura della storia giuridica moderna e contemporanea: appartengono a questo coerente disegno complessivo, ad esempio, le ricerche sulle proprietà collettive<sup>202</sup> non meno delle diagnosi, di carattere generale, formulate nel libro dedicato alle *Mitologie giuridiche della modernità*<sup>203</sup>.

Ormai compiutamente definito<sup>204</sup>, il paradigma 'pluralistico' produce effetti rilevanti sulla storiografia giuridica tardo-novecentesca. Da un lato, se la società medievale è stato il primo banco di prova delle insufficienze storico-ermeneutiche del 'monismo' statual-nazionale, l'approfondimento del paradigma pluralistico ha progressivamente permesso di spingersi oltre i limiti canonici dell'età di mezzo e problematizzare il nesso fra 'modernità' e 'Stato': mostrando come non solo nell'Europa proto-moderna la dinamica socio-politica fosse ancora largamente pattizia, policentrica, 'orizzontale'<sup>205</sup>, ma addirittura revocando in dubbio che anche nel momento del suo ottocentesco apogeo il 'centro' sovrano fosse realmente capace di chiudere l'intera società nelle maglie della sua 'volizione' (consegnata alla 'forma

<sup>200</sup> Cfr. P. GROSSI, *Un diritto senza Stato*, cit.; ID., "Auctoritas" universale e pluralità di "potestates" nel mondo medievale, in *Mediterraneo, Mezzogiorno, Europa. Studi in onore di Cosimo Damiano Fonseca*, a cura di G. Andenna e H. Houben, Bari, Adda, 2004, vol. I, pp. 561-72; ID., *Il sistema giuridico medievale e la civiltà comunale*, in *La civiltà comunale italiana nella storiografia internazionale*, a cura di A. Zorzi, Firenze, Firenze University Press, 2008 pp. 1-18.

<sup>201</sup> P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari, Laterza 1995.

<sup>202</sup> P. GROSSI, *Il mondo delle terre collettive. Itinerari giuridici fra ieri e domani*, Macerata, Quodlibet, 2019.

<sup>203</sup> P. GROSSI, *Mitologie giuridiche della modernità*, Milano, Giuffrè, 2007<sup>3</sup>. Una riuscita sintesi del 'pluralismo' grossiano è rintracciabile nell'intervista curata da Federico Pedrini per la rivista «Lo Stato» (F. PEDRINI, *Colloquio su Storia. Diritto e Costituzione. Intervista al Prof. Paolo Grossi (Citille in Chianti, 10 giugno 2020)*, in «Lo Stato», VII, 14, 2020, pp. 211-68).

<sup>204</sup> Contributi alla messa a punto del modello 'pluralistico' provengono anche da due storici quali John Gilissen (J. GILISSEN (dir.), *Le pluralisme juridique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1972) e Jacques Vanderlinden (cfr. J. VANDERLINDEN, *Les pluralismes juridiques*, Bruxelles, Bruylant, 2013, su cui si veda M.Ch. LOCCHI, *A partire da Les Pluralismes juridiques di Jacques Vanderlinden: alcune riflessioni sull'utilità dell'ipotesi pluralista per il diritto contemporaneo*, in «The Cardozo Electronic Law Bulletin», XXI, 1 (2015), pp. 1-25).

<sup>205</sup> Cfr. L. MANNORI, *Il sovrano tutore. Pluralismo istituzionale e accentramento amministrativo nel principato dei Medici, secoli 16-18*, Milano, Giuffrè, 1994; A. DE BENEDICTIS, *Politica, governo e istituzioni nell'Europa moderna*, Bologna, il Mulino, 2001; L. BLANCO, *Le origini dello Stato moderno. Secoli XI-XV*, Roma, Carocci, 2020.

Codice' e alla weberiana, burocratica 'gabbia d'acciaio')<sup>206</sup>. Dall'altro lato, con il diffondersi della consapevolezza dell'intrinseca pluralità delle esperienze politico-giuridiche europee si faceva strada la convinzione che l'esistenza di una molteplicità di sistemi normativi e di un fitto intreccio di ordinamenti parzialmente sovrapposti fosse non una caratteristica esclusiva delle società europee, bensì un fenomeno analogamente ricorrente nelle società 'colonizzate' (e poi 'decolonizzate')<sup>207</sup>.

La storiografia, se, nella sua fase ottocentesca, riconduceva il processo storico all'unità (teleologica e sistematica) dello Stato-nazione sovrano, agli esordi del terzo millennio tende a ricostruire l'intera fenomenologia socio-giuridica attraverso il prisma della teoria 'pluralistica'. E potremmo anche chiedersi se non fosse opportuno vedere nello Stato non tanto una forma dell'esperienza, quanto un costruito discorsivo, l'espressione di una mitopoiesi tanto potente da imporre a un'immagine lo statuto di un *ens realissimum*.

### 9. Cenni conclusivi

Dopo una lunga e composita gestazione il paradigma 'pluralistico' raggiunge nelle ultime decadi del Novecento una compiuta teorizzazione. Molteplici tradizioni disciplinari, sviluppatasi nel corso dell'Otto-Novecento, hanno offerto al modello 'pluralistico' un indispensabile retroterra storico-teorico, ma non è casuale che soltanto fra la fine del XX secolo e l'inizio del terzo millennio quel modello abbia ottenuto una piena affermazione. È infatti nell'ultimo cinquantennio che la circolazione planetaria delle merci, degli esseri umani, dei discorsi, dei sistemi normativi (un fenomeno che ha una lunga storia alle spalle, ma ha raggiunto in tempi

<sup>206</sup> Cfr. A.M. HESPANHA, *Para uma teoria da história institucional do Antigo Regime*, in ID., *Poder e instituições na Europa do antigo regime*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, pp. 9-89; ID., *A historiografia jurídico-institucional e a morte do estado*, in «Anuario de Filosofía del Derecho», III (1986), pp. 191-227; B. CLAVERO, *Tantas personas como estados. Por una antropología política de la historia europea*, Madrid, Tecnos, 1986; A.M. HESPANHA, *Storia delle istituzioni politiche*, Milano, Jaca Book, 1993; L. MANNORI, *Genesi dello stato e storia giuridica* (a proposito di AA.VV., *Origini dello Stato*, a cura di G. Chittolini, A. Molho e P. Schiera, Bologna, 1994), in «Quaderni Fiorentini», 24, 1995, pp. 504-505. Cfr. le convincenti considerazioni di C. GARRIGA, *Orden jurídico y poder político en el Antiguo Régimen*, in «Istor», 16/2004, pp. 13-44.

<sup>207</sup> Cfr. L. BENTON, *Law and Colonial Culture*, cit.; A. M. HESPANHA, *Antigo Regime nos trópicos? Um debate sobre o modelo político do Império colonial português*, in J. FRAGOSO, M. DE FÁTIMA GOUVÊA (eds.), *Na trama das redes*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2010, pp. 43-94; A.M. HESPANHA, *Modalidades e limites do imperialismo jurídico na colonização portuguesa*, in «Quaderni Fiorentini», 41 (2012), pp. 101-135; T. HERZOG, *Frontiers of Possession: Spain and Portugal in Europe and the Americas*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2015.

recenti dimensioni inusitate e caratteristiche nuove) ha acquisito un'evidenza tale da apparire l'orizzonte obbligato entro il quale collocare (e ripensare) le nostre categorie.

Quale sia la prima, predestinata vittima di questa epocale trasformazione è facile dire: lo Stato. È lo Stato ad apparire, se non travolto, certo scosso dall'onda d'urto della 'globalizzazione'. Nonostante alcune (frettolose) dichiarazioni di morte presunta degli Stati, la loro condizione di salute è in realtà meno precaria di quanto avremmo potuto attenderci: gli Stati, e i sistemi normativi a essi riconducibili, sono ancora attori di tutto rispetto, pur con il drastico mutamento delle regole del gioco. Sono però venute a mancare le condizioni su cui una plurisecolare tradizione aveva fatto leva per indicare nello Stato il motore della storia e il centro unico ed esclusivo dell'ordine politico-giuridico: in una parola, è venuta a mancare la possibilità di una rappresentazione 'monistica' dell'ordine, con la conseguente (già scritta e lungamente preparata) vittoria dell'antonimo 'pluralistico'.

Anche in un mondo caratterizzato da una debordante pluralità di forme e di norme gli Stati sono attori importanti, ma non sono i padroni della partita<sup>208</sup>, perché devono confrontarsi con fenomeni sociali, economici, politici di portata ubiquitaria, transnazionale, transfrontaliera: dal commercio internazionale al terrorismo, ai fenomeni migratori, alle imprese multinazionali, si moltiplicano i processi per la cui regolamentazione i collaudati strumenti degli ordinamenti statuali appaiono manifestamente insufficienti. Quando poi si guardi alle dinamiche interne alle società che trovano nello Stato la loro principale armatura giuridica, emergono fenomeni che sollecitano, di nuovo, un approccio 'pluralistico'. Si pensi, ad esempio, al problema dei popoli nativi<sup>209</sup> e al rapporto dei loro ordinamenti giuridici con

<sup>208</sup> «Sometimes state law is very powerful, sometimes it is weak, but rarely is it completely irrelevant or lacking in features that distinguish it from other competing official legal or normative systems. State law is in a unique symbolic and institutional position that derives from the fact that it is state law — the state holds a unique (domestic and international) position in the contemporary political order» (B.Z. TAMANAHA, *Understanding Legal Pluralism*, cit., p. 411).

<sup>209</sup> Cfr. B. CLAVERO, *Indigenous People and Non-Indigenous Law between Mexico and the United States (1785-2003)*, in «Quaderni Fiorentini», 32 (2003), pp. 176-290; ID., *Freedom's Law and Indigenous Rights. From Europe's Oeconomy to the Constitutionalism of the Americas*, Berkeley, Robbins Collection-University of California, 2005; J. CLIFFORD, *Returns. Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*, Cambridge (MA)-London, Harvard University Press, 2013; T. DUVE, *Indigenous Rights in Latin America: A Legal Historical Perspective*, in «Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series» No. 2017-02 ([https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=2976301#](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2976301#)); M. COYLE, *E Pluribus Plures: Legal Pluralism and the Recognition of Indigenous Legal Orders*, in P. SCHIFF BERMAN (ed.), *The Oxford Handbook of Global Legal Pluralism*, cit., pp. 805-32; D. NEWMAN, *Indigenous Rights and Intrastate Multijuridicalism*, in op. ult. cit., pp. 832-46; K. GOVER, *Legal Pluralism and Indigenous Legal Traditions*, in op. ult. cit., pp. 847-78.

l'ordinamento statale; oppure si guardi alla complessa interazione fra l'Unione Europea e gli Stati membri, che ha indotto a parlare di 'pluralismo costituzionale'<sup>210</sup>.

Il 'pluralismo' trionfa e stimola la creazione di metafore adeguate a una nuova rappresentazione dell'esperienza politico-giuridica. È questo il senso della proposta, avanzata da François Ost e da Michel van de Kerchove, di sostituire all'antica metafora della 'piramide' la nuova metafora della 'rete': un'innovazione linguistico-concettuale efficace per alludere al passaggio da un'idea di ordine come organizzazione gerarchica alla rappresentazione di un intreccio o viluppo di relazioni 'orizzontali'.

Finisce il regno dell'antica e persistente metafora della 'verticalità'<sup>211</sup>: l'immagine di un potere posto 'in alto' e 'al centro' per poter svolgere la sua funzione ordinante. L'esaurimento della 'verticalità' sovrana è peraltro un fenomeno sottolineato da alcuni protagonisti della riflessione teorico-politica tardo-novecentesca pure in assenza di espliciti riferimenti a un modello 'pluralistico': si pensi alla decostruzione foucaultiana della sovranità e alla teoria sistemica di Luhmann, per il quale, contro la tradizione che egli definisce «vetero-europea», la società «articolata in sottosistemi *non dispone di alcun organo centrale*. È una società *senza vertice e senza centro*»<sup>212</sup>.

Con l'indebolimento della metafora della 'verticalità' e in sintonia con la dimensione 'orizzontale' della 'rete' nuovi concetti entrano in sinergia con il paradigma 'pluralistico'. Un esempio importante è offerto dal concetto di *governance*: che, in alternativa alla logica 'discendente' del *government*, mette a fuoco l'interazione non gerarchica ma cooperativa fra una pluralità di ordinamenti e

<sup>210</sup> Cfr. M. LA TORRE, *Legal Pluralism as Evolutionary Achievement of Community Law*, in «Ratio Juris», 12, 2 (1999), pp. 182-95; N. WALKER, *The Idea of Constitutional Pluralism*, in «Modern Law Review», 65, 3 (2002), pp. 317-359; V. ATRIPALDI, R. MICCÙ, *La Costituzione Europea "multilivello" tra garanzie di omogeneità e identità plurali*, in I. PERNICE, R. MICCÙ (a cura di), *The European Constitution in the Making*, Baden Baden, Nomos Verlag, 2003, pp. 53-92; M. AVBELJ, J. KOMÁREK (eds.), *Constitutional Pluralism in the European Union and Beyond*, Oxford, Hart, 2012; «Costituzionalismo.it», 3 (2016) (*Crisi e conflitti nell'Unione Europea: una prospettiva costituzionale*); G. MARTINICO, *Pluralismo costituzionale e pluralismo agonistico: un ripensamento del ruolo dei conflitti costituzionali?*, in «Diritto pubblico comparato ed europeo», 3 (2018), pp. 781-812.

<sup>211</sup> Cfr. C. GINZBURG, *High and low: the theme of forbidden knowledge in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, in «Past & Present», 73 (1976), pp. 28-41; F. RIGOTTI, *Metafore della politica*, Bologna, il Mulino, 1989, pp. 85 ss.

<sup>212</sup> N. LUHMANN, *Teoria politica nello Stato del benessere*, a cura di R. Sutter, presentazione di R. Ardigò, Milano, FrancoAngeli, 1983, pp. 54-55. Cfr. E. DE CRISTOFARO, *Sovranità in frammenti. La semantica del potere in Michel Foucault e Niklas Luhmann*, Verona, Ombre Corte, 2007. Mi permetto di rinviare anche a P. COSTA, *'In alto e al centro': immagini dell'ordine e della sovranità fra medioevo ed età moderna*, in «Diritto pubblico», X, 3 (2004), pp. 815-849.

di soggetti<sup>213</sup>. È in particolare l'Unione Europea che, con il suo caratteristico 'pluralismo costituzionale', è apparsa come «un condominio, un consorzio, una costellazione di istituzioni, una fusione di funzioni di governo, una struttura di reti di 'governance'»<sup>214</sup>.

Agli osservatori odierni, ormai convinti del tramonto delle teorie 'monistiche', l'esperienza politico-giuridica rivela una fenomenologia di forme socio-giuridiche e di sistemi normativi assai più varia e complessa di quella che i 'pluralisti' ottonevcenteschi potevano mettere a fuoco. Finché erano in auge le pretese egemoniche del modello 'monista', la teoria 'pluralistica', se da un lato tentava di mostrare la varietà, la rilevanza e l'autonoma consistenza dei gruppi socio-giuridici, dall'altro lato era indotta a confrontarsi comunque, direttamente o indirettamente, con l'incombente 'fantasma' statale. E la 'pluralità' che essa metteva in luce era per lo più un arcipelago di isole compiutamente definite: in comunicazione fra loro, ma pur sempre chiaramente caratterizzate da precisi confini.

L'attuale teoria 'pluralistica' si confronta invece con una morfologia socio-giuridica più complessa e insiste nel mettere in luce, in essa, non tanto o non soltanto la coesistenza di ordinamenti dai confini perfettamente definiti, quanto piuttosto le sovrapposizioni delle formazioni socio-giuridiche, la mobilità delle loro frontiere nel gioco delle loro continue interazioni. È in questa prospettiva che è divenuta una parola-chiave del nuovo approccio 'pluralistico' il termine, teorizzato da Bhaba<sup>215</sup> e coltivato dai *Postcolonial Studies*<sup>216</sup>, di 'hybridity': un termine che nasce per sottolineare il carattere essenzialmente mobile di ogni cultura (contro definizioni 'essenzialistiche' e 'identitarie') e la connessione, il *metissage*, fra mondi diversi. 'Ibridazione' è appunto la parola di cui la nuova teoria 'pluralistica' si appropria per dar conto del costitutivo 'disordine' dell'odierna fenomenologia socio-giuridica<sup>217</sup>.

<sup>213</sup> Si vedano i chiarificanti contributi di Maria Rosaria Ferrarese. Cfr. M.R. FERRARESE, *La governance tra politica e diritto*, il Mulino, Bologna 2010; «Parolechiave», 56, 2016 (*Governance*). Cfr. anche S. CHIGNOLA, *In the Shadow of the State. Governance, governamentalità, governo*, in G. FIASCHI (a cura di), *Governance: oltre lo Stato?*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008, pp. 117-141.

<sup>214</sup> S. CASSESE, *Lo spazio giuridico globale*, Roma-Bari, Laterza, 2003, p. 6.

<sup>215</sup> H. K. BHABHA, *The Location of Culture*, London-New York, Routledge, 1994.

<sup>216</sup> Cfr. P. WILLIAMS, L. CHRISMAN (eds.), *Colonial Discourse and Post-colonial Theory*, New York, Columbia University Press, 1994; B. ASHCROFT, G. GRIFFITHS, H. TIFFIN, *Post-colonial Studies. The Key Concepts*, London, Routledge, 2000; R. J. C. YOUNG, *Postcolonialism. An Historical Introduction*, Oxford, Blackwell, 2001; N. LAZARUS (ed.), *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

<sup>217</sup> «Hybridity is messy, but it is the necessary condition of a deterritorialized world where multiple overlapping communities seek to apply their norms to a single act or actor» (P.

Se le formazioni socio-giuridiche esistono e operano in una complessa sinergia (conflittuale e cooperativa), l'esperienza giuridica, in generale, si dispiega non tanto o non soltanto entro un singolo ordinamento rigidamente delimitato, quanto in una 'terra di mezzo', in uno spazio di 'interlegalità' delimitato dai punti di intersezione fra ordinamenti diversi: «our legal life is constituted by an intersection of different legal orders, that is, by interlegality. Interlegality is the phenomenological counterpart of legal pluralism [...]»<sup>218</sup>.

Di fronte a una morfologia socio-giuridica così frastagliata e diversificata, gli strumenti del 'pluralismo' otto-novecentesco (da Gierke a Romano, a Laski, a Maine, a Malinowski) appaiono, se non inadeguati, insufficienti. Con apparente paradosso, proprio nel momento del suo incontrastato trionfo, il paradigma 'pluralistico' sembra essere ancora alla ricerca di una teoria sufficientemente 'potente'. Il paradosso è apparente perché il 'pluralismo', che si era storicamente sviluppato sull'asse di una relazione antonimica che aveva all'altro estremo il 'monismo' statual-nazionalistico-occidentalistico, si trova improvvisamente privo del suo termine oppozionale ed è costretto a ripensarsi per riempire il vuoto provocato dalla sconfitta del suo 'nemico' e ad alzare il tiro: a trovare nel 'disordine' dell'esperienza, nel labirinto delle 'ibridazioni', un filo di Arianna che conduca a qualche nuova immagine di 'ordine' post-statuale e post-nazionale<sup>219</sup>.

SCHIFF BERMAN, *Global Legal Pluralism*, in «Southern California Law Review», 80, 6 (2007), pp. 1235-1236.

<sup>218</sup> B. DE SOUSA SANTOS, *Law: A Map of Misreading. Toward a Postmodern Conception of Law*, in «Journal of Law and Society», 14, 3 (1987), p. 298. Cfr. J. KLABBERS, G. PALOMBELLA (eds.), *The Challenge of Inter-legality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019. Si vedano le interessanti osservazioni di E. SCODITTI, *Lo scenario dell'interlegalità* ([https://www.questionegiustizia.it/articolo/lo-scenario-dell-inter-legalita\\_22-04-2020.php](https://www.questionegiustizia.it/articolo/lo-scenario-dell-inter-legalita_22-04-2020.php)). Cfr. anche P. PAROLARI, *Migrazioni, interlegalità, pluralismo giuridico. Prospettive giusfilosofiche*, in «Rivista di filosofia del diritto», VII, 1 (2018), pp. 33-50.

<sup>219</sup> Vanno in questa direzione, mi sembra, le riflessioni (pur diversissime fra loro) di Gunther Teubner (G. TEUBNER, *Legal Pluralism in the World Society*, in ID. (ed.), *Global Law Without a State*, Dartmouth, Brookfield, 1997, pp. 3-28 e di Mireille Delmas-Marty (M. DELMAS-MARTY, *Le pluralism ordonné. Les forces imaginantes du droit*, II, Paris, Seuil, 2006). Cfr. le interessanti considerazioni di M. Vogliotti, *Tra fatto e diritto. Oltre la modernità giuridica*, Torino, Giappichelli, 2007, pp. 293 ss. Cfr. anche B. DUPRET, *Legal Pluralism, Plurality of Laws, and Legal Practices: Theories, Critiques, and Praxiological Re-specification*, in «European Journal of Legal Studies», I, 1 (2007), pp. 296-318. Una proposta di grande respiro storico-teorico è avanzata da A. M. HESPANHA, *Pluralismo jurídico e direito democrático. Prospetivas do direito no século xxi*, Coimbra, Almedina, 2019.

## LO STATO SOCIALE COME PROBLEMA STORIOGRAFICO

### 1. *Cenni introduttivi.*

In che senso lo Stato sociale può apparire oggi un ‘problema’ storiografico? La risposta più ovvia sembra suggerita dall’attuale dibattito pubblico. Lo Stato sociale è (ormai da molti anni) nell’occhio di un ciclone che mette in questione la sua stessa legittimazione e arriva quindi a scuotere uno dei supporti di quelle democrazie costituzionali che, a partire dal secondo dopoguerra, hanno trovato nei diritti sociali una loro componente essenziale. A partire dagli ottanta del Novecento ha goduto infatti di una diffusione crescente una visione neo-liberale dell’economia che, lungi dal chiudersi nei confini di uno specifico settore, ha investito la rappresentazione del soggetto, della società, dello Stato offrendosi come un’alternativa al solidarismo assistenzialistico e all’elefantiasi burocratica imputati alle democrazie costituzionali vecchie e nuove. È comprensibile che il dibattito sullo Stato sociale (sui suoi presunti disastri, sul suo stato di salute, sulle possibili alternative) acuisca l’attenzione nei confronti di un fenomeno che ha ormai alle spalle un passato complesso e non breve.

Al contempo però questo dibattito, se induce a confermare l’attualità e l’urgenza del problema dello Stato sociale, sembra concentrarsi sulla scelta fra ‘più Stato’ o ‘meno Stato’, in una partita senza sbocco fra i sostenitori della provvidenziale centralità del mercato e la schiera (più timida e incerta) dei difensori di una politica e di un’etica sociale orientate a contenere le sue pretese egemoniche. Certo, ricostruire la genesi di un discorso pubblico polarizzato sull’alternativa Stato/mercato (magari allargando il discorso ad alcune coppie oppozionali ad essa collegate, quali ‘politica/economia’, ‘pubblico/privato’, ‘eguaglianza/libertà’) potrebbe servire a storicizzare (e a relativizzare) le ideologie dominanti, dando una diversa profondità di campo all’attuale dibattito pubblico. Resta fermo comunque che gli obiettivi perseguiti dalla storiografia nel suo interrogarsi sullo Stato sociale sono stati e sono più ambiziosi: la posta in gioco è stata ed è la ricostruzione non soltanto di una ‘dottrina’, ma anche e soprattutto di una complessa morfologia politico-sociale tanto diffusa quanto radicata.

È in questa prospettiva che la storiografia si chiede che cosa sia (che cosa sia stato) lo Stato sociale. Essa si pone questa domanda, per così dire, due volte. Se la

---

P. Costa, *Lo Stato sociale come problema storiografico*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica*. V. *Storie di concetti: sovranità*, 2024, [https://doi.org/10.69134/QFArchiviO\\_24\\_06](https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_06), pp. 324-376.



pone sulla soglia dell'indagine, essendo indispensabile una qualche (implicita o esplicita) definizione previa dell'oggetto, che possa servire come criterio di individuazione dei dati pertinenti. Una qualche idea di Stato sociale appartiene dunque, di necessità, al momento della pre-comprensione ermeneutica dello storico: che però solo al termine della ricerca può offrirci una descrizione ravvicinata ed esauriente dell'ambito di esperienza individuato e dirci quindi (non più ipoteticamente, ma assertivamente) che cosa sia, per lui, lo Stato sociale (in un contesto e in un tempo dati).

Dai tanti contributi oggi disponibili possiamo dunque trarre risposte alla domanda su 'che cosa è e che cosa fa lo Stato sociale'; e dato che ormai la mole di studi dedicati allo Stato sociale è notevole, potremmo tranquillamente affermare che di questo fenomeno sappiamo, se non tutto, molto. Sembrerebbe quindi che dovessimo concludere che lo Stato sociale è non tanto un 'problema' storiografico, quanto un oggetto di indagine tanto centrale quanto attuale.

Tutto ciò è vero. Non può tuttavia essere sottovalutata una duplice difficoltà: la difficoltà di individuare i tratti comuni di un fenomeno che non si presenta sempre eguale a se stesso, ma sembra assumere forme e modalità di esistenza volta a volta diverse; e la difficoltà (decisiva, per qualsiasi approccio di carattere storiografico) di collocare quel fenomeno in un orizzonte temporale unitario, pur se segnato da interne scansioni.

Da questo punto di vista, lo Stato sociale può apparire non solo un oggetto storiografico, ma anche un problema. Naturalmente, un oggetto di analisi storiografica è sempre anche un problema, dal momento che il ricercatore non riproduce passivamente, non dipinge sulla sua tela, qualcosa che esiste *in rerum natura*, ma opera selettivamente su una massa di dati eterogenei per conferire ad essi una (inevitabilmente congetturale) unità di senso. La problematicità dello Stato sociale è però particolarmente accentuata. Se abbiamo l'impressione di sapere molto di esso, quando lo riferiamo a una specifica area geo-politica e a una determinata sezione temporale, appaiono più nebulosi i criteri che presiedano a una sua complessiva definizione storico-teorica.

È sul carattere 'problematico' (nel senso ora precisato) dello Stato sociale che vorrei soffermarmi. Non potrò dedicarmi a una ricognizione ravvicinata della letteratura disponibile. Ne ripercorrerò selettivamente alcuni itinerari non per commentare ricostruzioni sostantive dello Stato sociale in contesti e periodi

specifici, ma per riflettere su alcune strategie euristiche impiegate per presentare lo Stato sociale come un tornante decisivo della modernità.

## 2. *Lo Stato sociale: il contributo della storia semantica.*

Possiamo far coincidere la ricostruzione dello Stato sociale come oggetto complessivo con l'accertamento dei significati attribuiti a questa espressione negli ultimi due secoli? La mia impressione è che per sapere 'che cosa sia' lo Stato sociale l'apporto di una storia semantica sia prezioso, ma non risolutivo.

Che una ricerca lessicologica possa dare informazioni di grande rilievo, è indubbio. Il suo compito, nel nostro caso, sarebbe particolarmente impegnativo. Essa non potrebbe infatti esaurirsi nell'analisi un'unica espressione linguistica, ma dovrebbe tener conto di una costellazione lessicale molto varia nel tempo e nello spazio e andare in cerca di un suo (ipotetico) centro di gravitazione. Espressioni come 'welfare state', 'Sozialstaat', 'Stato sociale', 'État-providence', e così via enumerando, non hanno significati perfettamente sovrapponibili, appartengono a tradizioni culturali diverse ed entrano in uso in tempi storici differenti. Io stesso sono costretto a impiegare il termine 'Stato sociale' in un senso largamente indeterminato: come una sorta di 'incognita' lessicale convenzionalmente adottata in mancanza di alternative più soddisfacenti. Sarebbe quindi difficile, ma quanto mai utile disporre di una storia semantica del lessico (chiamiamolo per intenderci) 'social-statuale'. Tanto più sorprendente appare quindi la scarsità di contributi che si siano cimentati in questa impresa. Non mancano cenni, più o meno diffusi, alla genesi e al significato dell'espressione 'Stato sociale' (o di espressione, in ipotesi, 'apparentate') in trattazioni di carattere generale<sup>1</sup> e in voci di Dizionari specializzati<sup>2</sup>, ma sono rari i contributi di carattere genuinamente lessicologico, disposti a scavare a fondo nelle risultanze documentarie disperse in un arco di tempo ormai piuttosto lungo.

Di recente un saggio di Klaus Petersen e di Jørn Henrik Petersen<sup>3</sup> ha cominciato a muoversi in questa direzione analizzando il significato e il termine di *Wohlfahrtstaat* e di *welfare state* nelle aree tedesca e britannica, per cogliere le prime

<sup>1</sup> Ad es. Y. KAZEPOV, D. CARBONE, *Che cos'è il welfare state*, Roma, Carocci, 2007, p. 11.

<sup>2</sup> Ad es. A. BRIGGS, *Welfare State*, in P.P. WIENER (ed.) *The Dictionary of the History of Ideas*, New York, Scribner, 1973-1974, vol. 4, pp. 1-18.

<sup>3</sup> K. PETERSEN, J.H. PETERSEN, *Confusion and divergence: Origins and meanings of the term 'welfare state' in Germany and Britain, 1840-1940*, in «Journal of European Social Policy», 23 (2013), 1, pp. 37-51.

insorgenze e i diversi significati di queste espressioni<sup>4</sup>. I risultati sono indubbiamente interessanti. Se nella *vulgata* storiografica non si andava molto oltre i nomi di Adolph Wagner, per la Germania, e dell'arcivescovo di Canterbury, William Temple, per la Gran Bretagna, i due studiosi danesi tracciano un quadro più articolato della diffusione del termine nelle rispettive culture.

In Germania, prima di Wagner 'Wohlfahrtsstaat' viene impiegato in connessione (e in contrapposizione) con 'Rechtsstaat', per sottolineare, con la prima espressione, il ruolo attivo dello Stato nella promozione culturale e socio-economica dei soggetti, di contro all'idea di uno Stato caratterizzato dall'agire nei binari giuridicamente predeterminati a tutela della libertà degli individui. Non è però tanto il termine 'Wohlfahrtsstaat' (privilegiato nella ricerca di Klaus Petersen e di Jørn Henrik Petersen verosimilmente per la sua formale vicinanza con l'inglese 'welfare state') a svolgere un ruolo centrale, quanto il termine 'Sozialstaat', grazie al ruolo determinante di Lorenz von Stein; ed è infine l'espressione 'Sozialstaat' ad avere la meglio nella letteratura tedesca del secondo dopoguerra<sup>5</sup>. Per l'Inghilterra, l'espressione 'welfare state', pur oggi dominante in ogni parte del globo, sembra avere una traiettoria più semplice. Non è William Temple il solo a lanciarne l'uso. Ne condividono con Temple l'impiego anche Alfred Zimmern e George Schuster, che peraltro appartengono alla stessa generazione di Temple, essendo tutti nati fra il 1874 e il 1881<sup>6</sup>.

Siamo di fronte a informazioni importanti, di cui però preme vagliare in questa sede lo statuto metodologico. Indubbiamente, già la storia di una delle espressioni lessicali storicamente impiegate per riferirsi al fenomeno dello 'Stato sociale' è un contributo di sicura utilità. Occorre però anche tener presente che una storia semantica capace di offrire un prezioso spaccato della cultura di un'epoca difficilmente può essere la storia di una singola espressione e deve piuttosto strutturarsi come l'analisi di una costellazione lessicale, di un *campo semantico* che avrà al centro uno o più termini-chiave, i cui significati (con le relative variazioni diacroniche) emergeranno dalle interrelazioni strutturali caratteristiche del campo stesso<sup>7</sup>. Ne offre un piccolo indizio lo stesso saggio sopra ricordato, che, pure

<sup>4</sup> Cfr. anche G.M. ȘTEFAN, *European Welfare State in a Historical Perspective. A Critical Review*, in «European Journal of Interdisciplinary Studies», 7 (2015), 1, pp. 25-38.

<sup>5</sup> K. PETERSEN, J.H. PETERSEN, *Confusion and divergence*, cit., pp. 39-43.

<sup>6</sup> Ivi, p. 44.

<sup>7</sup> Mi permetto di rinviare a P. COSTA, *La cittadinanza: un 'geschichtlicher Grundbegriff'?*, in S. CHIGNOLA, G. DUSO (a cura di), *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, Milano, FrancoAngeli, 2005, pp. 253 ss.

dedicato alla semantica di 'Wohlfahrtsstaat', trova in realtà il suo asse principale (per la cultura tedesca) nel rapporto con 'Sozialstaat' (non meno che nella relazione oppositiva con 'Rechtsstaat').

Soltanto lavorando su un campo semantico il più possibile articolato e complesso sarà possibile ricostruire i processi che, all'interno di una cultura, si cristallizzano in un termine nuovo o attribuiscono significati nuovi a un termine già circolante. Solo in questo modo è possibile evitare di erigere steccati fra un termine e l'ambiente culturale di cui esso si è nutrito, con il vantaggio di non enfatizzare oltre il debito l'emergenza di un termine, ma di intenderla come l'affiorare della punta di un iceberg formatosi da tempo. Per stare al nostro caso, correttamente Klaus Petersen e di Jørn Henrik Petersen, nel momento in cui registrano l'occorrenza di 'welfare state' negli scritti di Temple, Zimmern e Schuster, accennano al loro collegamento con l'idealismo di Bradley, di Green e dei suoi allievi. Il rilievo è esatto e offre una conferma della necessità di dedicarsi non tanto all'analisi semantica di un lessema isolato ('welfare state', 'Stato sociale' ecc.), quanto alla ricostruzione di un universo di espressioni 'apparentate', dal quale quel lessema trae senso e origine<sup>8</sup>.

Emerge inoltre un problema, cui un'analisi storico-semantica dello 'Stato sociale' non può sottrarsi. Niente impedisce che essa inizi e si concluda entro i confini di una specifica cultura nazionale. Una ricerca siffatta però, pur pienamente legittima, ha inevitabilmente una valenza più 'locale' che 'generalista' e non permette di capire se e come, in un qualche tornante della storia moderna, si sia formata un'immagine complessiva e largamente condivisa dello 'Stato sociale'. Per rispondere a questa domanda occorrerebbe alzare il tiro e dedicarsi a una ricerca, per così dire interculturale e comparatistica, che mettesse a confronto espressioni radicate in diverse culture nazionali ('Wohlfahrtsstaat', 'Sozialstaat', 'welfare state', 'État-providence', 'Stato sociale' ecc.) interrogandosi sulle loro sovrapposizioni, convergenze e discrasie. Solo in questo modo verremmo a conoscenza non soltanto dei significati 'regionali' del termine 'Stato sociale' (posto al centro di un complesso campo lessicale), ma, in ipotesi, anche di una più vasta area di *overlapping consensus*, di un'area semantica condivisa da molteplici culture nazionali. Se riuscissimo a individuare una siffatta area, verremmo a sapere che cosa ha significato il termine 'Stato sociale' entro la cultura dell'Occidente.

<sup>8</sup> In questa prospettiva (tanto per fare un esempio per amore di concretezza), sarebbe ragionevole attendersi risultati interessanti dal mettere in rapporto 'welfare state' con 'common good', che è uno dei termini-chiave del lessico di Green.

Di nuovo, non importa spendere troppe parole per sottolineare l'importanza che la ricostruzione del lessico intellettuale riveste per la comprensione di un qualsivoglia processo storico. Il punto è però se un'approfondita analisi storico-lessicale del lemma 'Stato sociale' basti a centrare il duplice obiettivo prima indicato: cogliere un profilo unitario, soggiacente alla pluralità dei contesti, dello Stato sociale e decifrarlo come un momento del lungo processo di formazione della modernità.

La mia impressione è che l'analisi storico-semanticale del termine 'Stato sociale' sia, per il raggiungimento di questo ambizioso obiettivo, una condizione necessaria ma non sufficiente. Lo Stato sociale di cui essa si occupa è infatti una costellazione di espressioni lessicali, di cui intende ricostruire la genesi e il significato. Essa non può né vuole rapportarsi direttamente alla totalità dell'interazione sociale, ma sceglie di concentrarsi su un suo specifico livello, ancorché rilevante e strategico: sul discorso pubblico e sui saperi, entro i quali si è venuto formando il lessico che ha al suo centro lo 'Stato sociale'. Lavorando su queste formazioni discorsive veniamo a conoscenza delle idee, aspettative e timori veicolati dal termine 'Stato sociale' nel corso del tempo, ma non per questo siamo autorizzati a scambiare la parte con il tutto: la rappresentazione di un'esperienza con l'esperienza in tutte le sue manifestazioni.

Una storia lessicale dello 'Stato sociale', dunque, proprio perché intende mettere a fuoco un profilo specifico (tanto importante quanto trascurato), non può riuscire, da sola, a risolvere il 'problema' dello Stato sociale: a fare intendere lo Stato sociale come oggetto 'complessivo' entro la storia della modernità.

### 3. *Lo Stato sociale: definizioni e tipologie.*

Affrontare lo Stato sociale come fenomeno complessivo è un'impresa difficile e piena di insidie ed è comprensibile che gli approcci analitici e settoriali siano più numerosi delle ricostruzioni globali<sup>9</sup>. Ciò non significa però che facciano difetto importanti e coraggiosi tentativi di definizione dello Stato sociale. Sul terreno della

<sup>9</sup> Jørgen Goul Andersen osserva che il concetto di welfare state non è spesso definito (J.G. ANDERSEN, *Welfare States and Welfare State Theory*, Aalborg, Centre for Comparative Welfare Studies, Institut for Økonomi, Politik og Forvaltning, Aalborg Universitet, CCWS Working Paper, p. 4).

storiografia, una fortunata definizione è stata formulata da Asa Briggs in un celebre contributo del 1961<sup>10</sup>.

Lo Stato sociale per Briggs persegue una triplice finalità: offrire a ogni cittadino privo di mezzi di sostentamento un «minimum income»; sostenerlo nell'affrontare specifiche difficoltà ed eventi imprevisti; garantire a tutti un'eguale fruizione dei servizi sociali<sup>11</sup>. La società alla quale riferire lo Stato sociale è inequivocabilmente moderna, caratterizzata da un'economia incentrata sul mercato e sulla produzione industriale: è per risolvere i problemi da essa generati che lo Stato sociale viene ad esistenza. Un suo obiettivo è contenere l'egemonia del mercato in modo da garantire un reddito minimo ai soggetti, quale che sia il loro «market value». Lo Stato è chiamato a contrastare la povertà estrema, che mette a repentaglio la sussistenza stessa dei soggetti. A ciò si aggiunge un compito contiguo, ma più specifico: contenere l'insicurezza sostenendo i cittadini di fronte a eventi (la disoccupazione, la malattia), che minacciano di travolgerli. Viene infine menzionato un obiettivo diverso e più ambizioso: l'accesso, eguale per tutti, ai migliori servizi sociali possibili.

Briggs tiene presente la tripartizione proposta da Richard Titmuss<sup>12</sup>, ma è anche consapevole delle difficoltà che nascono nel momento in cui si decide di calare un'idea generale o modello di Stato sociale in un processo storico dove continuità e discontinuità formano un viluppo difficilmente districabile. Proprio per questo egli suggerisce di circoscrivere il fenomeno dello Stato sociale entro due paletti importanti: da un lato, l'«industrialism», cui il *welfare state* è a suo avviso funzionalmente connesso, e, dall'altro lato, la formazione di apparati pubblici disposti a farsi carico del problema della povertà. Briggs richiama l'attenzione sul

<sup>10</sup> A. BRIGGS, *The Welfare State in Historical Perspective*, in «Archives Européennes de sociologie», II (1961), pp. 221-58.

<sup>11</sup> Ivi, p. 228: «A “welfare state” is a state in which organized power is deliberately used (through politics and administration) in an effort to modify the play of market forces in at least three directions – first, by guaranteeing individuals and families a minimum income irrespective of the market value of their work or their property; second, by narrowing the extent of insecurity by enabling individuals and families to meet certain “social contingencies” (for example, sickness, old age and unemployment) which lead otherwise to individual and family crises; and third, by ensuring that all citizens without distinction of status or class are offered the best standards available in relation to a certain agreed range of social services».

<sup>12</sup> Richard Titmuss delineava una delle prime tipologie degli *welfare states* distinguendo fra un «Residual Welfare Model» (quando lo Stato interviene solo come *ultima ratio*), un «Industrial Achievement-Performance Model» (quando l'aiuto dello Stato è commisurato alle prestazioni lavorative) e un «Institutional Redistributive Model», caratterizzato da un'erogazione universalistica di servizi (R. TITMUSS, *Social Policy. An Introduction*, London, Allen & Unwin, 1974, pp. 30-32).

fatto che questo obiettivo è stato perseguito dai più vari organismi sociali (a partire dalle Chiese) già in un periodo largamente antecedente alla formazione degli Stati moderni e che di *welfare State* si può parlare solo là dove interviene una (almeno tendenziale) ‘monopolizzazione’ delle politiche assistenziali da parte di istituzioni pubbliche<sup>13</sup>.

In realtà, il tentativo di segnare con precisione i punti di origine dello Stato sociale è apprezzabile, ma il suo successo non è a portata di mano. Se la rivoluzione industriale è uno spartiacque che separa con sufficiente nettezza la società medievale dalla società (compiutamente) moderna, gli interventi a favore dei poveri si svolgono lungo una linea dove le discontinuità, pur rilevanti, appaiono assai meno evidenti: da un lato, si fanno carico dei poveri, per un lungo lasso di tempo, non solo associazioni private, ma anche organismi politici (si pensi alle città medievali) e, dall’altro lato, anche quando aumenta esponenzialmente l’incidenza degli apparati statali (come avviene nel corso dell’Ottocento), non per questo divengono irrilevanti o spariscono le attività ‘welfariste’ svolte da associazioni private (dal movimento cooperativo alle associazioni filantropiche).

Conviene segnalare anche un’ulteriore difficoltà. I tre obiettivi attribuiti allo Stato sociale (assistenza ai poveri, assicurazione contro i rischi, erogazione di servizi sociali egualitari e ‘universalistici’) evocano politiche sociali molto diverse fra loro e non è chiaro in che modo esse siano compatibili con l’impiego di un concetto unitario di *welfare state*. Al contempo, resta in ombra un fenomeno che, nella corrente pre-comprensione ermeneutica dello Stato sociale, viene assunto come una sua determinazione importante: il fenomeno delle leggi (che venivano dette) ‘sociali’, gli interventi di regolamentazione autoritativa dei rapporti di lavoro, che non a caso appaiono all’opinione pubblica dell’epoca l’espressione di un netto mutamento del ruolo dello Stato.

Nelle nitide pagine di Asa Briggs sono ravvisabili *in nuce* le principali classi dei problemi con le quali la storiografia era (e soprattutto sarebbe stata) chiamata a misurarsi: se, da un lato, si vuole far leva su un concetto unitario e complessivo di Stato sociale, dall’altro lato ci si rende conto della necessità di dover lavorare lungo tre, impegnative, direttrici di ricerca: cogliere il punto di origine e le fasi di sviluppo dello Stato sociale, dar conto della varietà delle sue forme e delle sue modalità di realizzazione in diverse aree politico-geografiche (in modo da fare dello Stato sociale

<sup>13</sup> Una prospettiva simile è presente nelle limpide pagine di R. E. GOODIN, *Reasons for Welfare. The Political Theory of the Welfare State*, Princeton, Princeton University Press, 1988, pp. 4-12.

un fenomeno temporalmente e spazialmente determinato) e, infine, interrogarsi sul processo (sulle condizioni, o addirittura sulle 'cause') che hanno fatto dello Stato sociale un episodio obbligato della storia moderna-contemporanea.

La sfida principale cui un'illustrazione dello Stato sociale come fenomeno complessivo doveva far fronte è la notevole varietà delle forme e delle finalità che lo hanno contrassegnato in diverse aree geografico-politiche. Era alto il rischio di assumere una specifica esperienza come emblematica trasformando una vicenda 'locale' in un modello di portata generale. La strada maestra per non cadere in questa trappola era una ricerca di carattere comparatistico. Ancora Asa Briggs lamenta, agli inizi degli anni sessanta, la scarsa diffusione di un'analisi comparata delle varie esperienze di welfare, ma nei decenni successivi questa lacuna viene rapidamente colmata: basti ricordare gli studi, fra i molti, di Rimlinger<sup>14</sup>, Heclo<sup>15</sup>, Alber<sup>16</sup>, Flora e Heidenheimer<sup>17</sup>, Baldwin<sup>18</sup>.

La comparazione, per chi persegue l'obiettivo di una rappresentazione complessiva dello Stato sociale, è essenziale, in quanto permette di evitare indebite generalizzazioni di fenomeni 'locali', ma non è di per sé risolutiva del problema: pur indispensabile per una sua corretta impostazione, lascia intatta la rilevante difficoltà di individuare un tessuto connettivo fra le diverse esperienze. Non è forse un caso che il risultato più appariscente degli studi comparatistici sia, prima ancora della determinazione di un concetto unitario, la presentazione di un quadro tipologico, la messa a punto di tipi diversi di Stato sociale, rappresentativi della varietà delle sue forme.

Nell'elaborazione di una tipologia che intende presentarsi come l'articolazione di una visione unitaria dello Stato sociale ha dato un contributo rilevante un'opera di Gøsta Esping-Andersen, del 1990<sup>19</sup>, di recente presentata come un «classico» in

<sup>14</sup> G. RIMLINGER, *Welfare policy and Industrialization in Europe, North America and Russia*, New York, Wiley, 1971.

<sup>15</sup> H. HECCLO, *Modern Social Politics in Britain and Sweden: From Relief to Income Maintenance*, New Haven-London, Yale University Press, 1974.

<sup>16</sup> P. FLORA, A. J. HEIDENHEIMER, *Lo sviluppo del welfare state in Europa e in America*, Bologna, il Mulino, 1983 (*The Development of Welfare States in Europe and America*, New Brunswick, Transaction Books, 1981).

<sup>17</sup> J. ALBER, *Dalla carità allo stato sociale*, Bologna, il Mulino, 1987 (*Vom Armenhaus zum Wohlfahrtstaat*, Frankfurt, Campus Verlag, 1982).

<sup>18</sup> P. BALDWIN, *The Politics of Social Solidarity. Class Bases of the European Welfare State 1875-1975*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

<sup>19</sup> G. ESPING-ANDERSEN, *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Cambridge, Polity Press, 1990.



quanto capace di incorporare i contributi precedenti offrendo al contempo una sintesi nuova, di respiro interdisciplinare e di persistente vitalità<sup>20</sup>.

Esping-Andersen riconosce l'importanza di disporre di una visione complessiva del *welfare state* e si dispone a offrircene una elaborando una tipologia di «welfare-state regimes» costruita intorno a un indicatore principale: l'effetto di «de-commodification» prodotto dallo Stato. Resta una delle caratteristiche già indicate da Asa Briggs: il nesso fra Stato sociale e mercato capitalistico. Lo Stato sociale presuppone l'esistenza del mercato e opera per contenere, correggere, integrare i suoi esiti socialmente dannosi. Anziché lasciare che l'intera esistenza socio-economica dei soggetti sia determinata dal mercato, lo Stato interviene «de-mercificando» alcuni suoi momenti. L'effetto della *de-commodification* è quindi, per così dire, misurabile: è una linea lungo la quale si muove l'intervento statale, che può procedere da un minimo a un massimo. Ed è appunto in rapporto all'ampiezza e all'incisività della *de-commodification* che Esping-Andersen delinea tre tipi di Stato sociale: il «liberal welfare state», che riduce al minimo la de-mercificazione, mantiene una forte sperequazione fra le classi sociali e assiste gli indigenti spesso associando all'assistenza uno stigma sociale; un *welfare state* coincidente con assicurazioni sociali obbligatorie, efficace nella copertura di specifiche categorie di rischio, ma privo di effetti redistributivi (come è avvenuto emblematicamente nella Germania di fine Ottocento); un *welfare state* di tipo 'universalista' (il *welfare* del piano Beveridge e il *welfare* scandinavo), impegnato nell'erogazione ('universalistica' ed egualitaria) di servizi a tutti i cittadini<sup>21</sup>. Il punto terminale della linea della *de-commodification* è raggiunto quando la fuoriuscita dal mercato del lavoro e la conseguente perdita del salario vengono compensate dal godimento di benefici alternativi<sup>22</sup>.

Convivono, nel modello di Esping-Andersen, il tentativo di delineare una tipologia che riesca a dar conto di una pluralità di forme di *welfare state* disseminate nel tempo e nello spazio e l'individuazione di un profilo (la *de-commodification*) capace di esprimere la loro unitaria direzione di senso. Non meno importante è il riferimento a un tema spesso trascurato dalla letteratura (tanto storiografica quanto politologica) e invece richiamato come un profilo essenziale dello Stato sociale: il tema dei diritti. Sui diritti sociali come fase ultima della progressiva estensione della

<sup>20</sup> P. EMMENEGGER, J. KVIST, P. MARX AND K. PETERSEN, *Three Worlds of Welfare Capitalism: The making of a classic*, in «Journal of European Social Policy», 2015 (25), 1, pp. 3-4.

<sup>21</sup> G. ESPING-ANDERSEN, *The Three Worlds*, cit., pp. 26-27.

<sup>22</sup> Ivi, pp. 22-23.

cittadinanza si era soffermato Thomas Humphrey Marshall in un saggio (destinato a una tardiva celebrità) del 1949<sup>23</sup>. Ai diritti sociali torna a fare riferimento Esping-Andersen facendo notare come una loro ‘assolutizzazione’ (la loro assunzione nel cielo dei diritti fondamentali, come avviene in molte democrazie costituzionali del secondo Novecento) è un momento essenziale della *de-commodification* perseguita dallo Stato sociale<sup>24</sup>.

Non sono mancati rilievi critici al pur fortunato modello disegnato da Esping-Andersen (dall'accusa di aver trascurato la dimensione di genere e il ruolo essenziale della famiglia<sup>25</sup> all'impossibilità di ricondurre a tre tipi ‘puri’ di Stato sociale tutte le concrete esperienze welfariste<sup>26</sup>). Nella nostra prospettiva, la critica più interessante concerne il profilo che consente ad Esping-Andersen di proporre una definizione unitaria di welfare state: la «de-commodification».

A questo proposito sembra pertinente il rilievo di Maurizio Ferrera, cui si deve il maggiore contributo italiano alla ‘modellistica’ dello Stato sociale. Il rischio implicito nel modello di Esping-Andersen deriva dalle valenze potenzialmente valutative e prescrittive del concetto di *de-commodification*, con la conseguenza di inquinare o indebolire i risultati analitici che esso dovrebbe garantire<sup>27</sup>. La proposta è quindi di assumere come criterio di determinazione dell'oggetto (lo Stato sociale) non tanto il «processo di de-mercificazione» quanto la «protezione istituzionalizzata» offerta dalle comunità politiche ai loro membri<sup>28</sup>.

Variano nel tempo e nello spazio le modalità, l'intensità e i destinatari della protezione. Per delineare una tipologia Ferrera distingue innanzitutto fra assistenza sociale, assicurazione o previdenza sociale e sicurezza sociale, intendendo con la prima la predisposizione di aiuti a delimitate classi di indigenti; con la seconda un intervento pubblico che per specifiche categorie di lavoratori provvede a una copertura dei rischi (invalidità, disoccupazione, malattia, vecchiaia) proporzionale ai contributi obbligatoriamente versati dai lavoratori stessi; e con la terza infine

<sup>23</sup> T. H. MARSHALL, *Citizenship and Social Class, and Other Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950.

<sup>24</sup> G. ESPING-ANDERSEN, *The Three Worlds*, cit., p. 21.

<sup>25</sup> Cfr. J. LEWIS, *Gender and the Development of Welfare Regimes*, in «Journal of European Social Policy», 2 (1992), 3, pp. 159-73; ID., *Gender and Welfare Regimes: Further Thoughts*, in «Social Politics», 4 (1997), 2, pp. 160-177.

<sup>26</sup> Cfr. W. ARTS, J. GELISSEN, *Three Worlds of Welfare Capitalism or More? A State-of-the-Art Report*, in CH. PIERSON, F. G. CASTLES (eds.), *The Welfare State Reader*, Cambridge, Polity Press, 2006<sup>2</sup>, pp. 175-197.

<sup>27</sup> M. FERRERA, *Modelli di solidarietà. Politica e riforme sociali nelle democrazie*, Bologna, il Mulino, 1993, pp. 71-72.

<sup>28</sup> Ivi, p. 80.

un'erogazione 'universalistica' di prestazioni, destinate a tutti i cittadini, svincolate da prelievi contribuzionali, ed eguali per tutti<sup>29</sup>. Combinando variamente questi tre livelli di 'protezione' offerta dallo Stato è possibile pervenire a una tipologia fondata su una distinzione generale: da un lato, *welfare states* occupazionali – che offrono protezione, legata alla contribuzione, a specifiche categorie di lavoratori – e, dall'altro lato, *welfare states* universalistici, ispirati al principio della sicurezza sociale. A questa semplice dicotomia di tipi 'puri' occorre tuttavia aggiungere sottodistinzioni indotte dalla frequente miscelazione fra strategie welfariste diverse: possiamo quindi avere un *welfare state* prevalentemente occupazionale sul quale vengono innestati profili universalistici (parleremo in questo caso di un *welfare state* occupazionale misto) o viceversa un *welfare state* di ispirazione universalistica 'corretto' con aspetti del tipo opposto (e avremo allora un *welfare state* universalistico misto)<sup>30</sup>.

Determinante è dunque la strategia di protezione adottata dallo Stato nei confronti dei soggetti; ed è intorno a questo elemento che ruota la definizione proposta da Ferrera (in continuità con quanto già suggerito da Alber<sup>31</sup>): «il welfare state è un insieme di interventi pubblici connessi al processo di modernizzazione, i quali forniscono protezione sotto forma di assistenza, assicurazione e sicurezza sociale, introducendo fra l'altro specifici diritti sociali nel caso di eventi prestabiliti nonché specifici doveri di contribuzione finanziaria»<sup>32</sup>.

Come è facile intendere anche solo da questa cursoria rassegna, cambiano le definizioni e le tipologie proposte, ma non mancano elementi ricorrenti. Il tema di fondo sembra essere il rapporto dialettico fra lo Stato e il mercato capitalistico: è quest'ultimo la condizione di esistenza del primo e lo Stato a sua volta può dirsi 'sociale' in quanto tende a limitare l'egemonia del mercato sull'interazione sociale complessiva e a introdurre criteri di governo (di 'protezione' dei soggetti) estranei a una mera logica mercantile. In questo schema il profilo dei diritti può trovar posto (anche se non sembra svolgere un ruolo centrale) e semmai restano più in ombra, da un lato, il rapporto fra gli interventi 'assistenziali' dello Stato e le attività di *welfare* affidate a soggetti e organismi non statali e, dall'altro lato, il versante giuslavoristico

<sup>29</sup> Ivi, pp. 51 ss.

<sup>30</sup> Ivi, pp. 89 ss.

<sup>31</sup> J. ALBER, *Continuities and Change in the Idea of Welfare State*, in «Politics & Society», 16 (1988), 4, p. 456.

<sup>32</sup> M. FERRERA, *Modelli di solidarietà*, cit., p. 49.

dello Stato sociale, richiamato da Franz-Xaver Kaufmann<sup>33</sup>. Resta ferma in ogni caso l'immagine di uno Stato chiamato a contenere le istanze 'totalizzanti' dell'economia di mercato<sup>34</sup>.

Quali sono le acquisizioni rese possibili da un approccio tipologico? L'utilità orientativa e 'diagnostica' della modellistica appare evidente: essa favorisce una considerazione unitaria dell'oggetto (lo Stato sociale), attribuisce ad esso un contenuto relativamente preciso e al contempo ne mostra le diverse 'declinazioni' in molteplici contesti spazio-temporali. Approccio modellistico e comparazione si sorreggono a vicenda, in una sorta di circolo virtuoso: comparando fra loro più esperienze siamo messi in grado di costruire (attraverso un procedimento di selezione e di astrazione) un quadro tipologico, che a sua volta aiuta a tracciare una mappa della disseminazione spaziale dello Stato sociale. In questo modo (tanto per fare qualche esempio) la Germania bismarckiana entrerà nel quadro come l'emblema di una versione 'conservatrice-corporativa' dello Stato sociale, mentre la Svezia novecentesca sarà la sua variante 'socialdemocratica' (tanto per usare la tipologia proposta da Esping-Andersen). Si moltiplichino i casi, si metta alla prova la tipologia adottata e, se la modellistica regge alla prova dell'esperienza, il gioco è riuscito.

Per questa via possiamo dunque venire a conoscenza delle varianti dello Stato sociale nello spazio. Restano però impregiudicate le sue varianti nel tempo. Certo, l'analisi delle varianti spaziali include per lo più anche una considerazione della dimensione diacronica, della distanza temporale fra i diversi 'tipi' di Stato sociale. Ciò però che la tipologia mette immediatamente, graficamente in evidenza è la struttura, più che il processo: per passare da una 'geografia' delle esperienze welfariste a una loro 'storia' occorre l'apertura di un diverso fronte di indagini.

#### 4. *Quale storia per lo Stato sociale? Un confronto fra tradizioni disciplinari.*

Un quadro tipologico delle molteplici forme assunte dallo Stato sociale non dice ancora niente sulla loro genesi, ma non impedisce che, proprio a partire da esso, venga intrapresa un'analisi di tipo diacronico. Sono infatti numerosissime le ricerche che procedono combinando variamente tre strategie: la comparazione fra contesti storico-sociali, l'elaborazione di un quadro tipologico e la ricostruzione dei processi che hanno condotto alla formazione dell'uno o dell'altro tipo di Stato sociale. Il

<sup>33</sup> F.-X. KAUFMANN, *European Foundations of the Welfare State*, New York- Oxford, Berghahn Books, 2012, p. 260.

<sup>34</sup> Ivi, pp. 262-64.

quadro tipologico aiuta a definire e ad articolare l'oggetto della ricerca, permette di offrire una visione strutturale e complessiva di una o più forme di politica welfarista e non appare incompatibile con la ricostruzione della genesi e dello sviluppo di quel fenomeno (o complesso di fenomeni) – lo Stato sociale – assunto come oggetto della ricerca.

La dimensione storico-diacronica può dunque venire tranquillamente a far parte di un approccio tipologico-comparatistico che vanta ormai numerosi contributi. Conviene però richiamare l'attenzione sul fatto che un siffatto intreccio fra modellistica, comparatistica e storia è largamente praticato all'interno di una specifica tradizione disciplinare (sociologico-politologica), ma è meno familiare alla storiografia (tanto alla storiografia cosiddetta generale quanto alle storiografie 'speciali'). Non mancano certo scambi fra queste diverse tradizioni disciplinari. La mia impressione è però che il dialogo interdisciplinare sia complicato dal fatto che i 'programmi euristici' adottati dalla storiografia e dalle scienze socio-politologiche non sono coincidenti, nonostante la loro convergenza sul medesimo oggetto (lo Stato sociale).

Conviene ricordare quanto osservava Peter Baldwin<sup>35</sup> nei primi anni novanta del Novecento. Per molti decenni – scriveva lo storico americano – lo Stato sociale è stato un oggetto di ricerca affidato «to the hard-core social scientists», che sono andati in cerca di spiegazioni mono-causali e hanno sacrificato le differenze e le specificità «in search of regularity»<sup>36</sup>. Questo scenario però sta cambiando in due direzioni: cominciano a diffondersi «comparative histories of welfare states» e i fenomeni vengono ormai collocati «in the context of a much more extensive historical *durée*». Le novità sono consistenti, dunque, e tuttavia «this historically informed approach has not, by and large, been the work of historians»<sup>37</sup>.

Un rilievo di Baldwin è stato confermato: gli approcci comparatistici si sono effettivamente moltiplicati (Baldwin stesso è l'autore di un importante contributo in questa direzione<sup>38</sup>) e le spiegazioni unilineari (la pretesa di individuare le 'cause' dello Stato sociale come tale) hanno ceduto il posto ad analisi più ravvicinate e contestualizzate. Ed è forse ancora valida l'affermazione che lo Stato sociale ha

<sup>35</sup> P. BALDWIN, *The Welfare State for Historians. A Review Article*, in «Comparative Studies in Society and History», 34 (92), 4, pp. 695-707.

<sup>36</sup> Ivi, p. 696.

<sup>37</sup> Ivi, p. 707.

<sup>38</sup> P. BALDWIN, *The Politics of Social Solidarity Class Bases of the European Welfare State 1875-1975*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

ottenuto maggiore attenzione dai sociologi e dai politologi che non dagli storici<sup>39</sup>. Restano in ogni caso (almeno in parte) diverse le strategie euristiche adottate dagli uni e dagli altri.

In primo luogo, l'analisi socio-politologica dello Stato sociale è primariamente interessata a intenderne la struttura. Questo obiettivo, lungi dall'escludere la considerazione della dimensione diacronica, può addirittura esigerla: per capire le proprietà di un qualche meccanismo serve apprendere come è stato costruito, per conoscere la struttura conviene analizzarne la genesi. La dimensione temporale è importante per l'analisi sociologica dello Stato sociale, ma non ne costituisce il tratto essenziale. Il suo scopo infatti non è la rappresentazione di un processo e delle sue continuità e fratture lungo l'asse della diacronia, ma è l'illustrazione di un sistema politico-sociale e dei suoi molteplici livelli.

Cambia di conseguenza anche la percezione della temporalità: specifiche e delimitate *tranches* temporali tendono a essere privilegiate rispetto a una temporalità lunga, pur se variamente segmentata. Il tempo è più la variabile interna di un contesto nettamente delimitato che non l'orizzonte complessivo entro il quale collocare l'oggetto della ricerca. Lo stesso concetto di 'lunga durata' acquisisce un'estensione e una valenza diverse a seconda che a farne uso sia uno storico o un politologo: valga l'esempio di Paul Pierson che, per analizzare lo Stato sociale dei nostri giorni, sente il bisogno di prendere in esame l'ultimo quarantennio e parla a questo proposito di un'analisi «over the very long run»<sup>40</sup>. A un politologo, ma certo non a uno storico, qualche decennio può apparire un tempo di 'lunghissima durata'.

In secondo luogo, l'analisi socio-politologica dello Stato sociale ambisce a 'spiegare' il proprio oggetto e non soltanto a 'rappresentarlo'. Ovviamente, il positivismo ottocentesco è ormai lontano ed è tramontata la pretesa di ricondurre un complesso fenomeno socio-politico a una rigida catena di causa e di effetti. Pur entro un quadro epistemologico più sofisticato, tuttavia, la domanda del 'perché' riceve un'evidenza e una valorizzazione maggiori della domanda sul 'come'. Al fondo dell'approccio socio-politologico allo Stato sociale permane insomma l'ambizione a non limitarsi a 'narrare' una sequenza di azioni ed eventi che si susseguono nel tempo e formano un processo, ma a 'spiegare' lo Stato sociale entro le molteplici articolazioni della totalità sociale. Certo, anche la storiografia si interroga sulla

<sup>39</sup> È di questo avviso, ad esempio, per l'Italia, I. PAVAN, *Un welfare senza storia*, in «Storica», 20 (2014), 60, pp. 155-56.

<sup>40</sup> P. PIERSON, *The welfare state over the very long run*, ZeSArbeitspapier, No. 02/2011, pp. 1-30.

strutturazione dello Stato sociale, sui suoi 'perché' e sulle funzioni cui esso ha inteso assolvere, così come la sociologia non può ignorare la diacronia, i mutamenti, le azioni, i personaggi, gli eventi; 'rappresentazione', da un lato, ed 'esplicazione', dall'altro lato, non sono monopolio esclusivo dell'una o dell'altra tradizione disciplinare. Interviene però, per così dire, un diverso dosaggio degli ingredienti: è la prevalenza dell'uno o dell'altro a determinare lo 'stile concettuale' di un approccio, rispettivamente, storiografico o socio-politologico allo Stato sociale.

In terzo luogo, è diverso il rapporto che i due saperi intrattengono con il presente. Anche lo storico muove dal presente né può pensare di metterlo in parentesi per darsi a una pura e asettica contemplazione del passato. Il presente è però per lo storico soltanto l'ineliminabile punto di partenza di una ricerca che persegue l'obiettivo (asintotico) di ritrovare (ricreare narrativamente) il "mondo che abbiamo perduto". Per l'analisi socio-politologica il presente è non solo il punto di partenza, ma anche il punto di arrivo. Per essa, il passato dello Stato sociale non è un oggetto autonomo e autosufficiente, ma è un tramite, uno strumento per intendere il presente: l'analisi dello Stato sociale nell'uno o nell'altro contesto, nell'una o nell'altra *tranche* temporale è funzionalmente connessa all'esigenza di decifrarne le forme odierne, diagnosticarne lo stato di salute ed eventualmente azzardare una prognosi.

In quarto luogo, è diverso nelle due tradizioni disciplinari il rapporto con la teoria (con la teoria sociale e politica, nel nostro caso). È diffuso nella storiografia il timore che la teoria possa essere un letto di Procuste che coarta e deforma la rappresentazione dei fenomeni. Questo timore non è infondato: se la teoria non fosse usata come un mero ausilio metalinguistico, ma occupasse il centro della scena, la ricognizione del passato servirebbe solo come conferma e cassa di risonanza della teoria e l'intera operazione storiografica perderebbe il suo senso e la sua peculiarità. Si pone quindi effettivamente per lo storico l'esigenza di tenere sotto controllo il proprio metalinguaggio, di non perdere mai di vista il carattere puramente strumentale e operativo della teoria. A rigore, ciò vale anche per gli studi socio-politologici, nel momento in cui si dedicano all'analisi ravvicinata di un determinato contesto. È però anche vero che in questa tradizione disciplinare il nesso fra la teoria e la 'ricerca sul campo' è assai più consolidato di quanto non avvenga nella storiografia. E gli effetti di queste diverse sensibilità epistemologiche sono percepibili anche negli studi dedicati allo Stato sociale.

Non sono dunque identici, nelle due tradizioni disciplinari, la percezione della temporalità, il rapporto con la teoria, lo stile discorsivo. Certo, siamo di fronte a

differenze di accenti che non devono essere enfatizzate e non hanno impedito scambi e ‘contaminazioni’ fruttuose. Resta fermo, per entrambe le tradizioni, l’obiettivo di ricostruire la complessa fenomenologia socio-economica, l’intreccio di azioni ed eventi entro il quale lo Stato sociale prende forma. Al contempo, però, la diversa percezione della temporalità può stimolare la storiografia a studiare lo Stato sociale nell’orizzonte di una temporalità ‘lunga’, mentre la valorizzazione della teoria induce la ricerca socio-politologica a una più forte e articolata tematizzazione dell’oggetto; e proprio per questo nell’ambito delle discipline socio-politologiche è stato particolarmente intenso il dibattito sulla genesi e sulla funzione dello Stato sociale e sull’efficacia esplicativa dell’uno o dell’altro parametro politico-sociale.

##### *5. Quale teoria per lo Stato sociale? Un’analisi ‘multilivello’.*

Quali sono state le strategie conoscitive adottate nel tentativo di ‘spiegare’ lo Stato sociale? Una strategia largamente seguita è riconducibile a un paradigma funzionalista (o struttural-funzionalista): se vogliamo capire che cosa è e che cosa fa (che cosa è stato e che cosa ha fatto) lo Stato sociale, occorre guardare all’interazione sociale di cui esso è un momento e una funzione. Se individuiamo le esigenze, le ‘domande’ che emergono dal vivo dei rapporti sociali ed economici in un contesto dato, ci accorgeremo che lo Stato sociale è un insieme di politiche, ideologie, norme, istituzioni che trova il suo senso e la sua unità nel proporsi come la più efficace e plausibile risposta a quelle ‘domande’.

Funzione della dinamica sociale complessiva, lo Stato sociale appare in questa prospettiva come un momento di un processo di ‘modernizzazione’ che, imperniato sulla centralità del mercato capitalistico e sullo sviluppo della produzione industriale, modifica o travolge delicati equilibri e consolidati interessi. Vengono al pettine antichi problemi e difficoltà nuove. Una sfida permanente, con la quale in sostanza ogni comunità politica si è dovuta confrontare, è costituita dalla povertà, che però, nel quadro dell’impetuosa ‘modernizzazione’ industriale, assume nuovi profili. Da un lato, perdono efficacia organismi (dalle Chiese alle corporazioni, alle famiglie) che avevano contribuito a mitigare gli effetti più drammatici dell’indigenza e, dall’altro lato, si formano nuove classi sociali e il conflitto assume forme inedite e una più accentuata pericolosità nei confronti della tenuta dell’ordine sociale.

È il conflitto – il conflitto generato dalla ‘modernizzazione’ dell’economia e della società – il fenomeno che una cospicua letteratura indica come decisivo per la genesi



dello Stato sociale. Data la portata del conflitto, le collaudate (e mai dismesse) strategie repressive non bastano più: alla repressione lo Stato deve affiancare interventi di carattere 'positivo', 'protettivo', volti a sostenere le classi subalterne (e in particolare la nuova classe operaia) di fronte alle difficoltà provocate dalla disoccupazione, dalla malattia, dalla vecchiaia.

In questa prospettiva, è dunque il conflitto sociale il fenomeno-chiave cui connettere funzionalmente lo Stato sociale. Divergono però le interpretazioni di questa connessione. È possibile vedere nello Stato sociale lo strumento di una politica che teme gli effetti destabilizzanti di un'eccessiva conflittualità sociale, diffida dell'efficacia della mera repressione e punta all'integrazione delle classi subalterne pur nel mantenimento delle esistenti gerarchie sociali<sup>41</sup>. È però anche possibile vedere in esso non tanto lo strumento di un'integrazione dei ceti subalterni pilotata dalle classi dirigenti a tutela dell'ordine consolidato, quanto l'effetto della crescente influenza della classe operaia e delle organizzazioni politiche ad essa più vicine. Lo Stato sociale sarebbe allora l'espressione di un nuovo equilibrio politico-sociale e uno strumento funzionale a una graduale riduzione delle disegualianze<sup>42</sup>.

Curiosamente, l'elemento che appare, nella prospettiva struttural-funzionalista, meno approfondito è proprio lo Stato: il fulcro della 'spiegazione' risiede infatti fuori di esso, è riposto nella dinamica, variamente conflittuale, delle classi, dei gruppi, dei movimenti, insomma, dei più diversi attori sociali e lo Stato sociale è 'spiegato' in quanto ricondotto a un complesso di politiche, interventi, decisioni, ideologie che di quella dinamica è momento e tramite. A partire dagli anni ottanta tuttavia si è fatta strada la convinzione di dover estendere il ventaglio dei parametri di cui tener conto. Il titolo di un volume (e del saggio che ne compendia l'ispirazione principale) è in questo senso eloquente: «Bringing the State back in»<sup>43</sup>. È l'invito a prendere sul serio lo Stato, a considerarlo non più come un elemento inerte o puramente 'reattivo', ma come una componente importante del processo storico-sociale.

Certo, lo Stato non era stato trascurato almeno da chi aveva guardato alla genesi e agli sviluppi del welfarismo in un'ottica marxista o neo-marxista: in questa

<sup>41</sup> Cfr. ad es. H. WILENSKY, *The Welfare State and Equality: Structural and Ideological Roots of Public Expenditures*, Berkeley, University of California Press, 1974.

<sup>42</sup> Cfr. ad es. W. KORPI, *The Democratic Class Struggle*, London, Routledge & Kegan Paul, 1983. Cfr. anche ID., *Social Policy and Distributional Conflict in the capitalist Democracies: A Preliminary Comparative Framework*, in «Western European Politics», 3 (1980), 3, pp. 296-316. Cfr. le osservazioni di J. MYLES, J. QUADAGNO, *Political Theories of the Welfare State*, in «Social Service Review», 76 (2002), 1, pp. 34-57.

<sup>43</sup> T. SKOCPOL, *Bringing the State Back In: Strategies of Analysis in Current Research*, in P. B. EVANS, D. RUESCHEMEYER, T. SKOCPOL (eds.), *Bringing the State Back In*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 3-37.

prospettiva, lo Stato appariva come uno snodo essenziale del processo di accumulazione capitalistica e lo Stato sociale veniva interpretato come lo strumento idoneo a svolgere questa funzione in una fase peculiare dello sviluppo capitalistico, offrendo al contempo al potere della classe dominante una rinnovata e rafforzata legittimazione<sup>44</sup>.

Lo Stato svolge un ruolo importante in questo schema interpretativo, ma compare pur sempre come la variabile dipendente di una dinamica che trova nei rapporti sociali (nel conflitto di classe) il suo decisivo motore: siamo di fronte quindi – come osserva Skocpol – a una peculiare declinazione del paradigma funzionalistico, più che a un'impostazione alternativa. La proposta formulata da Skocpol è diversa: assumere lo Stato come elemento 'autonomo', come una forza agente (o co-agente) entro un determinato contesto storico-sociale.

Per dare allo Stato un ruolo più importante di quanto ammesso dalla letteratura di ispirazione funzionalistica, Skocpol si rivolge a un esponente dello storicismo tedesco, Otto Hintze, e ne accoglie l'idea dello Stato come forza storicamente operante: lo Stato è un'organizzazione che controlla un territorio e persegue scopi «that are not simply reflective of the demands or interests of social groups, classes or society»<sup>45</sup>.

Questa iniezione di storicismo e di statualismo nella tradizione socio-politologica potrebbe far pensare a un drastico mutamento di paradigma se non intervenisse un doppio *caveat*: non solo la dichiarazione di non aspirare a una «new or refurbished grand theory of 'The State'»<sup>46</sup>, ma soprattutto un'interpretazione 'realistica' di quello Stato di cui si sostiene l'autonomia. Lo Stato, almeno in prima istanza, si risolve nell'insieme del personale di cui si compone. Più che a Hintze, dovremmo pensare a Duguit (e, in generale, al 'realismo' dei fondatori della scienza politica fra Otto e Novecento).

Sono i «civil servants» che devono essere presi in considerazione per la loro capacità di avanzare proposte relativamente autonome e non possono essere ridotti a meri portavoce od esecutori di *inputs* provenienti dal 'basso' (e peraltro della fecondità di questo approccio una prova era già stata fornita da Heclò nella sua analisi comparata dei 'casi' svedese e inglese<sup>47</sup>).

<sup>44</sup> Cfr. ad es. J. O'CONNOR, *The Fiscal Crisis of the State*, New York, St. Martin's Press, 1973.

<sup>45</sup> T. SKOCPOL, *Bringing the State Back In*, cit., p. 9.

<sup>46</sup> Ivi, p. 28.

<sup>47</sup> H. HECLÒ, *Modern Social Politics in Britain and Sweden*, cit.

Lo Stato però non incide sulla dinamica sociale soltanto in quanto concepibile come «a set of organizations through which collectivities of officials may be able to formulate and implement distinctive strategies or policies»<sup>48</sup>. Da Tocqueville (in quanto autore di *L'ancien régime et la révolution*) Skocpol ritiene di poter trarre una più impegnativa ipotesi: che cioè lo stesso assetto istituzionale dello Stato, la strutturazione dei suoi apparati e le regole del suo funzionamento contribuiscano in quanto tali al successo o all'insuccesso dell'una o dell'altra politica. Il compito del ricercatore si amplia quindi ulteriormente: prendere sul serio lo Stato significa non soltanto studiare le proposte e le *policies* dei funzionari e dei gruppi professionali nei quali esso si sostanzia, ma anche cogliere i condizionamenti esercitati sulla dinamica sociale dagli apparati di cui esso si compone<sup>49</sup>.

La nuova parola d'ordine (reintrodurre lo Stato come grandezza – relativamente – autonoma) era destinata a conseguire una notevole risonanza. Se pure l'obiettivo era non sostituire un paradigma a un altro<sup>50</sup>, ma soltanto arricchire lo spettro tematico dell'analisi, il richiamo all'importanza del momento istituzionale e normativo del potere politico sarebbe divenuto il punto su cui far leva per delineare un nuovo approccio euristico.

Nel 1992 la nuova strategia di ricerca viene condensata in un termine efficace: *historical institutionalism*. Il termine aveva fatto la sua comparsa in un seminario del 1989, ma la pubblicazione degli Atti sarebbe avvenuta tre anni più tardi<sup>51</sup>, con l'intenzione di offrire un nuovo quadro tematico e mettere a disposizione un «toolbox» che contenesse gli strumenti teorici utilizzabili per studiare la connessione fra la storia e la politica, fra le istituzioni e la società<sup>52</sup>. Naturalmente, l'attenzione al momento istituzionale non era mancata nell'analisi dello Stato sociale, ma era stata sporadica e soprattutto insufficientemente tematizzata. La caratteristica del nuovo approccio era invece, come anticipato da Skocpol, l'intenzione di fare della componente istituzionale un elemento centrale dell'apparato metalinguistico impiegabile nella ricerca empirica.

<sup>48</sup> T. SKOCPOL, *Bringing the State Back In*, cit., p. 21.

<sup>49</sup> Ivi, p. 28.

<sup>50</sup> «We did not call for society-centered or economic-determinist explanatory approaches to be turned on their head; still less did we advocate a monomaniacal focus on bureaucratic politics. We advocated a 'fully relational approach'» (T. SKOCPOL, *Bringing the State Back In: Retrospect and Prospect*, in «Scandinavian Political Studies», 31 (2008), 2, p. 111).

<sup>51</sup> S. STEINMO, K. THELEN, F. LONGSTRETH (eds.), *Structuring Politics: Historical Institutionalism in Comparative Analysis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

<sup>52</sup> O. FIORETOS, T. G. FALLETI, A. SHEINGATE, *Historical Institutionalism in Political Science*, in O. FIORETOS, T. G. FALLETI, A. SHEINGATE (eds.), *The Oxford Handbook of Historical Institutionalism*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 5.

La tesi caratterizzante del nuovo approccio è appunto che le istituzioni (intese come apparati strutturati e normativamente regolati) svolgono un ruolo autonomo e importante nella prospettazione e nella realizzazione delle *policies* e incidono sul comportamento collettivo. Ai teorici dell'*historical institutionalism* non interessa però tanto sviluppare una complessiva teoria delle istituzioni né quindi proporsi come un'alternativa alle due più note versioni dell'istituzionalismo (il *rational choice institutionalism* e il *sociological institutionalism*). Il punto essenziale non è decidere se gli individui tendano a seguire le regole in conseguenza di una «rational choice» volta alla massimizzazione del loro vantaggio oppure, in quanto esseri sociali, pensino e agiscano nei binari predeterminati dalle istituzioni: ciò che preme allo *historical institutionalism* è assumere come ipotesi-guida nell'analisi empirica l'incidenza delle regole sulla dinamica sociale (quale che siano le motivazioni che inducono gli attori al rispetto delle norme)<sup>53</sup>.

In questa prospettiva, dunque, lo Stato sociale non può essere presentato come una risposta semplice e diretta alle 'domande' provenienti dagli attori sociali, ma deve essere studiato come un insieme di politiche inseparabili dalle istituzioni entro le quali esse hanno preso forma. Deriva da questo assunto una conseguenza: prendere sul serio le istituzioni significa anche tener conto della loro forza d'inerzia, della loro tendenza alla continuità. L'analisi di un contesto deve mettere in conto il ruolo delle istituzioni non solo nell'influenzare una determinata scelta politica, ma anche nel reiterarla nel tempo, frenando le spinte al cambiamento. La formula impiegata per richiamare l'attenzione sul peso che il passato esercita sul presente è «path dependence»: una volta imboccata una strada, una volta che un assetto ha istituzionale ha adottato una determinata linea di condotta, le scelte successive tendono a procedere lungo il sentiero già tracciato.

La tendenza delle istituzioni alla propria autoconservazione può essere invocata per spiegare la preservazione di una linea di condotta, ma non può essere usata come

<sup>53</sup> S. STEINMO, *What is Historical Institutionalism?*, in D. DELLA PORTA, M. KEATING (eds.), *Approaches and Methodologies in the Social Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 162 ss. Cfr. anche E. M. IMMERGUT, *The theoretical core of the new institutionalism*, in «Politics and Society», 26 (1998), pp. 5-34; K. THELEN, *Historical Institutionalism in Comparative Politics*, in «Annual Review of Political Science», 2 (1999), pp. 369-404; T. SKOCPOL, P. PIERSON, *Historical Institutionalism in Contemporary Political Science*, in I. KATZNELSON, H. V. MILNER (eds.), *Political Science: State of the Discipline*, New York, Norton, 2002, pp. 693-721; P. PIERSON, *Politics in Time: History, Institutions, and Social Analysis*, Princeton, Princeton University Press, 2004; B. GUY PETERS, *Institutional Theory in Political Science. The New Institutionalism*, New York, Continuum, 2012<sup>3</sup>; R. SUDDABY, W. M. FOSTER, A. J. MILLS, *Historical Institutionalism*, in M. BURCHELLI, R. D. WADHWANI (eds.), *Organizations in Time: History, Theory, Methods*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 100-124.

un *passepertout* buono ad aprire qualsiasi porta. Il *toolbox* messo a disposizione dall'*historical institutionalism*, infatti, se agevola l'analisi di un contesto politico-sociale relativamente stabile, sembra sprovvisto di strumenti capaci di spiegarne il mutamento. Certo, niente impedisce di delineare una rappresentazione, per così dire, fortemente segmentata del processo storico: un processo dove fasi tendenzialmente statiche vengono interrotte da improvvise emergenze. Resta però l'onere di approntare una griglia concettuale efficace nella decifrazione dei momenti di accelerazione, dei «critical junctures» che introducono rilevanti discontinuità<sup>54</sup>.

Un tallone di Achille dell'*historical institutionalism* appare appunto la sottovalutazione degli attori sociali e della dinamica conflittuale della società e la sopravvalutazione delle strutture istituzionali e della loro stabilità, con la conseguente difficoltà di spiegare il cambiamento. Ed è stata proprio l'esigenza di mettere a fuoco il mutamento a suggerire un ulteriore allargamento del quadro tematico, richiamando l'attenzione sul ruolo delle 'idee'. Certo, che le 'idee' siano un coefficiente di rilievo della dinamica storico-sociale è o dovrebbe essere scontato. Il punto è però delineare un quadro teorico a sostegno di una ricerca empirica capace di indicare le precise interazioni fra le 'idee' e la 'prassi' e di colmare il divario fra i mondi cui sembrano appartenere, rispettivamente, le istituzioni e le dottrine, le politiche e i saperi<sup>55</sup>.

Nel tentativo di superare questo ricorrente dualismo si è parlato di un «ideational power», definendolo come «the capacity of actors (whether individual or collective) to influence other actors' normative and cognitive beliefs through the use of ideational elements»<sup>56</sup>. In questa prospettiva non sono mancati richiami a Gramsci e

<sup>54</sup> Cfr. B. G. PETERS, J. PIERRE, D. S. KING, *The Politics of Path Dependency: Political Conflict in Historical Institutionalism*, in «The Journal of Politics», 67 (2005), 4, pp. 1275-1300; J. LYNCH, M. RHODES, *Historical Institutionalism and the Welfare State*, in O. FIORETOS, T. G. FALLETI, A. SHEINGATE (eds.), *The Oxford Handbook of Historical Institutionalism*, cit., pp. 423 ss.; G. CAPOCCIA, R. D. KELEMEN, *The Study of Critical Junctures. Theory, Narrative, and Counterfactuals in Historical Institutionalism*, in «World Politics», 59 (2007), pp. 341-69.

<sup>55</sup> Cfr. D. BÉLAND, *Ideas and Social Policy: An Institutional Perspective*, in «Social Policy & Administration», 39 (2005), 1, p. 2. Cfr. anche ID., *The Idea of Power and the Role of Ideas*, in «Political Studies Review», 8 (2010), 2, pp. 145-154; D. BÉLAND, R.H. COX (eds.), *Ideas and Politics in Social Science Research*, Oxford, Oxford University Press, 2010; M. BLYTH, O. HELGADOTTIR, W. KRING, *Ideas and Historical Institutionalism*, in O. FIORETOS, T. G. FALLETI, A. SHEINGATE (eds.), *The Oxford Handbook of Historical Institutionalism*, cit., pp. 142-62.

<sup>56</sup> M. B. CARSTENSEN, V. A. SCHMIDT, *Power through, over and in ideas: conceptualizing ideational power in discursive institutionalism*, in «Journal of European Public Policy», 23 (2015), 3, p. 329. Cfr. anche W. WIDMAIER, *The power of economic ideas – through, over and in – political time: the construction, conversion and crisis of the neoliberal order in the US and UK*, in «Journal of European Public Policy», 23 (2016), 3, pp. 338-356.

al suo concetto di ‘egemonia’ e a Foucault e alla tesi della reciproca inerenza di ‘sapere’ e ‘potere’<sup>57</sup>.

Si profila l’aggiunta di un ulteriore scomparto alla ‘cassetta degli attrezzi’ impiegabile nella ricerca empirica; uno scomparto di decisiva importanza, riconducibile al concetto di ‘discorso’. Anche nella tradizione socio-politologica il discorso compare come una componente essenziale della dinamica storico-sociale, al punto che Vivien Schmidt lo assume come il contrassegno di un nuovo tipo di ‘istituzionalismo’: un «discursive institutionalism», che ponga al centro le formazioni discorsive, le contestualizzi, ne consideri le valenze retoriche e comunicative e ne valuti l’efficacia nel promuovere o nell’ostacolare il mutamento storico-sociale<sup>58</sup>.

Dai conflitti sociali e politici alle istituzioni, ai discorsi, ai saperi: si è progressivamente dilatato lo spettro degli elementi la cui considerazione appare indispensabile per una tematizzazione adeguata dello Stato sociale. Sono gli studi socio-politologici, innanzitutto, grazie alla loro consolidata inclinazione a far interagire schemi teorici e analisi empiriche, a poter mettere a frutto una visione articolata della realtà sociale, una sua sofisticata scomposizione in una molteplicità di livelli o componenti. Niente però impedisce che anche la storiografia faccia tesoro di un siffatto strumentario concettuale per mettere più adeguatamente a fuoco l’oggetto di cui intende ricostruire la genesi e le trasformazioni.

#### 6. *Lo Stato sociale come problema storiografico: alcuni punti critici.*

Grazie ai risultati conseguiti da una vasta letteratura storiografica e da una ancora più abbondante produzione socio-politologica possiamo a buon diritto ritenere di disporre ormai di una grande messe di informazioni sullo Stato sociale e sulla sua parabola storica. Certo, la complessità dell’oggetto (una complessità che deriva dalla molteplicità dei fenomeni riconducibili allo Stato sociale e dalla varietà e dalla disseminazione delle sue forme nello spazio e nel tempo) ha indotto a privilegiare l’analisi di contesti specifici e di temporalità (relativamente) brevi. Ciononostante, non è stato accantonato il tentativo di passare dal plurale al singolare, dagli Stati sociali allo Stato sociale, individuando qualche profilo unitario soggiacente alla

<sup>57</sup> M. B. CARSTENSEN, V. A. SCHMIDT, *Power through, over and in ideas*, cit., p. 331.

<sup>58</sup> Cfr. V. A. SCHMIDT, *Discursive Institutionalism: The Explanatory Power of Ideas and Discourse*, in «Annual Review of Political Science» 11 (2008), pp. 303-26. Cfr. anche V. A. SCHMIDT, C. M. RADAELLI, *Policy Change and Discourse in Europe: Conceptual and Methodological Issues*, in «West European Politics», 27 (2004), 2, pp. 183-210.

pluralità delle esperienze; e i risultati sono stati indubbiamente cospicui<sup>59</sup>. Ciò non impedisce tuttavia che su questo fronte siano tuttora individuabili punti critici e difficoltà irrisolte.

Un problema bisognoso di approfondimenti sembra essere la collocazione dello Stato sociale nell'orizzonte della modernità. È opinione comune assumere come una sua condizione di insorgenza l'affermarsi del mercato capitalistico e dell'industrialismo: sono le nuove povertà generate dalla rivoluzione industriale a porsi come la condizione di esistenza dello Stato sociale. Viene però altrettanto

<sup>59</sup>Fra le numerose ricostruzioni complessive (di diverso impianto e ampiezza) cfr. J. ALBER, *Dalla carità allo stato sociale*, cit., P. FLORA, A. J. HEIDENHEIMER, *Lo sviluppo del welfare state*, cit., G. A. RITTER, *Storia dello Stato sociale*, Roma-Bari, Laterza, 1996; J. KAZEPOV, D. CARBONE, *Che cos'è il welfare state*, Roma, Carocci, 2007; F. GIROTTI, *Welfare state. Storia, modelli e critica*, Roma, Carocci, 1998; F.-X. KAUFMANN, *European Foundations*, cit.; F.-X. KAUFMANN, *Variations of the Welfare State: Great Britain, Sweden, France and Germany between Capitalism and Socialism*, Berlin-Heidelberg, Springer, 2013; D. GARLAND, *The Welfare State: A Fundamental Dimension of Modern Government*, in «European Journal of Sociology», 55 (2014), 3, pp. 327-364; D. GARLAND, *The Welfare State. A Very Short Introduction*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2016.

Peraltro, anche quando l'attenzione è concentrata su temi specifici o su paesi determinati, non mancano collegamenti importanti con una visione complessiva dello Stato sociale. Si vedano esemplificativamente, per la Francia, P. ROSANVALLON, *Lo stato provvidenza. Tra liberalismo e socialismo*, Roma, Armando, 1984, J. DONZELOT, *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Fayard, 1984, F. EWALD, *L'État providence*, Paris, Grasset, 1986, A. BARBIERI, *Lo stato sociale in Francia*, Roma, Donzelli, 1999; per la Germania, B. PALIER (ed.), *A Long Goodbye to Bismarck? The Politics of Welfare Reforms in Continental Europe*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2010, F.-X. KAUFMANN, *Thinking about Social Policy: The German Tradition*, Berlin-Heidelberg, Springer, 2013, M. STOLLEIS, *Origins of the German Welfare State: Social Policy in Germany to 1945*, Berlin-Heidelberg, Springer, 2013; per la Gran Bretagna, J. R. HAY, *The development of the British Welfare State: 1880-1975*, London, Arnold, 1978; D. FRASER, *The Evolution of the British Welfare State: A History of Social Policy since the Industrial Revolution*, London, Macmillan, 1984, B. HARRIS, *The Origins of the British Welfare State. Social Welfare in England and Wales, 1800-1945*, London, Palgrave Macmillan, 2004; per gli Stati Uniti d'America, CH. NOBLE, *Welfare As We Knew It: A Political History of the American Welfare State*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1997, W. I. TRATTNER, *From Poor Law to Welfare State: A History of Social Welfare in America*, New York, The Free Press, 2007<sup>6</sup>; per l'Italia, G. SILEI, *Lo Stato Sociale in Italia. Storia e Documenti*, voll. I-II, Manduria-Bari-Roma, Lacaita, 2003-2004, F. CONTI, G. SILEI, *Breve storia dello stato sociale*, Roma, Carocci, 2005; M. Ferrera, V. Fargion, M. Jessoula, *Alle radici del welfare all'italiana. Origini e sviluppo di un modello sociale squilibrato*, Venezia, Marsilio, 2012; G. Procacci, *Warfare-welfare. Intervento dello Stato e diritti dei cittadini (1914-1918)*, Roma, Carocci, 2013; I. Pavan, «Nelle trincee e sui campi». *Guerra, dopoguerra e stato sociale in Italia (1917-1921)*, in L. Cerasi (a cura di), *Le libertà del lavoro. Storia, diritto, società* («Lavori in corso. Studi e ricerche di storia del lavoro», Quaderno n. 2, 2016), pp. 156-19. Cfr. anche G. GOZZINI, *Lo Stato sociale in Italia: caratteri originali e motivi di una crisi* (interventi di G. Esping-Andersen, M. Ferrera, G. Gozzini, M. Salvati), in «Passato e Presente», 12 (1994), pp. 13-32. Dal punto di vista della storia delle dottrine cfr. C. DE BONI (a cura di), *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo: 1. l'Ottocento*, Firenze, Firenze University Press, 2007; ID. (a cura di), *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo, Il Novecento. Parte prima: da inizio secolo alla seconda guerra mondiale*, Firenze, Firenze University Press, 2009; ID., *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo: il Novecento. Parte seconda: dal dopoguerra a oggi*, Firenze, Firenze University Press, 2009.

concordemente riconosciuto che la povertà è stata un problema spinoso anche per le società preindustriali, che hanno dovuto fronteggiarlo in qualche modo. Non mancano infatti, nelle ricognizioni complessive della storia dello Stato sociale, i riferimenti alle politiche di intervento nei confronti dei poveri nelle società premoderne<sup>60</sup>: l'esempio più celebre, e più studiato, è il varo delle *poor laws* in Inghilterra fra XVII e XIX secolo. Non appena però si voglia scavare più a fondo, non è chiaro il rapporto che debba essere instaurato fra il 'prima' e il 'dopo', fra la preistoria e la storia dello Stato sociale, fra i 'precedenti' e il pieno fiorire del fenomeno. Ed è sempre in agguato la trappola di una rappresentazione lineare e tendenzialmente 'provvidenzialistica' dello sviluppo storico: la descrizione di una linea che procede da un minimo di assistenza a un massimo di solidarietà e di egualitarismo. È un rischio da cui non va esente la celebre visione marshalliana della cittadinanza, con il diagramma di una progressiva estensione dei diritti culminante nel welfarismo universalista del secondo dopoguerra<sup>61</sup>. A rigore, nemmeno la tipologia degli Stati sociali delineata da Esping-Andersen facendo leva sulla maggiore o minore *de-commodification* da essi garantita sembra del tutto immune da un'implicita visione 'ascendente' della modernità, culminante nella versione scandinava dello Stato sociale.

È difficile situare lo Stato sociale entro una 'storia lunga' indicando con precisione il regime delle continuità e delle discontinuità. Altrettanto delicata è la sua collocazione nell'orizzonte di una modernità segnata da profonde diversificazioni e da flagranti lacerazioni. Un sintomo di questa difficoltà è la tendenza (particolarmente evidente nella letteratura socio-politologica) a esaurire l'analisi dello Stato sociale nello spazio 'virtuoso' dei regimi liberali e democratici, trascurando o saltando a piè pari il problema delle politiche sociali adottate dai regimi 'autoritari' o 'totalitari' degli anni Venti e Trenta. Influisce probabilmente su questa scelta l'attenzione al presente (e al futuro) dello Stato sociale, caratteristica delle discipline socio-politologiche. Resta comunque aperto un problema storiograficamente importante: il problema di capire se e come quel complesso di istituzioni, norme, politiche, valori, aspettative cui diamo il nome di 'Stato sociale' resti se stesso, nel passaggio fra regimi e culture politiche radicalmente diversi, o perda i suoi tratti caratterizzanti.

<sup>60</sup> Ad esempio in H. JENSEN (ed.), *The Welfare State. Past, Present, Future*, Edizioni Plus, 2002, troviamo due saggi dedicati, rispettivamente, al mondo antico e alla città medievale.

<sup>61</sup> T. H. MARSHALL, *Citizenship*, cit.



La collocazione dello Stato sociale nel lungo e tormentato itinerario della modernità non è facile e immediata; e ad aumentare le difficoltà interviene un'ulteriore circostanza: l'insufficiente o addirittura assente problematizzazione dell'espressione 'Stato'. A me sembra che una domanda metodologicamente importante sia la seguente: quale significato attribuiamo all'espressione 'Stato' nel momento in cui ci accingiamo a narrare la storia dello Stato sociale?

Questa domanda può apparire capziosa solo se poniamo limiti stringenti alla storia dello Stato sociale: se la concepiamo come una storia nettamente 'specialistica', se identifichiamo la questione dello Stato sociale con «la storia della previdenza sociale in senso largo» (e con la lotta alla povertà e con il «governo delle relazioni industriali») e non pensiamo invece che «essa si colloca appieno in quella "questione dello Stato moderno" che è tutt'ora aperta»<sup>62</sup>.

Se la storia dello Stato sociale coincide con la storia della previdenza sociale (per stare all'esempio citato da Pombeni) una più stringente problematizzazione del termine 'Stato' non sembra indispensabile. I risultati di una ricerca pluridecennale conducono però a una visione più complessa dello Stato sociale. Tanto la storiografia quanto la letteratura socio-politologica hanno fatto a gara nel mostrare i numerosi 'livelli di realtà' coinvolti nel fenomeno dello Stato sociale: gli apparati e i sistemi normativi, le élites politiche, i gruppi professionali, i partiti e i movimenti politici, il discorso (i discorsi) in tutte le loro multiformi manifestazioni (dai saperi specialistici alla pubblicistica politica), per non parlare delle Chiese, delle associazioni private, delle famiglie. Lo Stato sociale come oggetto complessivo appare come un punto di intersecazione di queste linee: non si identifica con nessuna di esse, ma trae esistenza dal loro intreccio. La storia dello Stato sociale non è data per intero dalla storia dell'amministrazione pubblica e dalla storia della legislazione sociale, non coincide con la ricostruzione del solidarismo otto-novecentesco in tutte le sue forme né con i progetti dell'uno o dell'altro partito, non si risolve nella storia delle élites e delle loro politiche, ma sembra poter guardare a questi 'livelli di realtà' da un punto di vista più ampio.

Certo, una conoscenza approfondita di ciascuno di essi è non solo legittima, ma anche indispensabile. Se però scegliamo di guardare allo Stato sociale come a un oggetto complesso, a una realtà 'multilivello', se vogliamo descrivere non una faccia del prisma, ma l'intera figura geometrica, e se vogliamo proiettare questa figura nel tempo lungo e nello spazio tormentato della modernità, sembra conveniente

<sup>62</sup> P. POMBENI, *Prefazione*, in G. A. RITTER, *Storia dello Stato sociale*, cit., pp. X-XI.

interrogarsi sulla portata euristica del concetto di ‘Stato’ e chiedersi se esso possa presentarsi come il centro di gravitazione di quella multidimensionale esperienza cui ci riferiamo facendo uso dell’espressione ‘Stato sociale’. Certo, lo *historical institutionalism* ha richiamato l’attenzione sullo Stato: “bringing the State back” è la sua ‘parola d’ordine’. Il punto è però che lo Stato reintrodotta nel dibattito è il buon vecchio Stato della tradizione storicistica (*à la Hintze*, per intenderci) oppure la sua risoluzione ‘realistica’ (*à la Duguit*) nell’insieme dei funzionari pubblici (e del personale politico). Sembra invece ancora trascurata una più stringente problematizzazione del senso dell’espressione ‘Stato’ nei molteplici saperi ottoneviceseschi e un’indagine sulle modalità del suo impiego nell’analisi storico-teorica.

Proprio questi problemi, che non sembrano aver impegnato a fondo la letteratura storiografica e socio-politologica, costituiscono invece un passaggio rilevante della riflessione di un filosofo, Michel Foucault, che invita a lasciarsi alle spalle «le modèle juridique de la souveraineté» come inadatto a intendere «la multiplicité des rapports de pouvoir»<sup>63</sup>. Si sviluppa a partire da questo assunto un programma di ricerca che, dal 1976 alla morte, nel 1984, trova espressione in una serie di corsi al *Collège de France*, dove la messa a punto di nuovi e originali strumenti concettuali si traduce anche in un tentativo di offrire una ricostruzione ‘di lunga durata’ della storia occidentale<sup>64</sup>. Curiosamente, tanto nella storiografia quanto nella letteratura socio-politologica dedicata allo Stato sociale è assai rara la scelta di confrontarsi con Foucault e di interrogarsi sulle sue proposte teoriche e critiche<sup>65</sup>. La mia impressione è invece che il quadro analitico e ricostruttivo delineato dal filosofo francese debba

<sup>63</sup> M. FOUCAULT, «*Il faut défendre la société*». *Cours au Collège de France (1975-1976)* (Édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana, par M. Bertani et A. Fontana), Paris, Gallimard-Seuil, 1997, p. 27.

<sup>64</sup> Sul carattere dei *Corsi* foucaultiani e sui problemi interpretativi da essi sollevati cfr. CH. DEL VENTO, J.-L. FOURNEL, *L’édition des cours et le “pistes” de Michel Foucault. Entretiens avec Mauro Bertani, Alessandro Fontana et Michel Senellart*, in «Laboratoire italien», 7 (2007), pp. 173-98.

<sup>65</sup> Non mancano però eccezioni. Fra gli storici dello Stato sociale che hanno ‘dialogato’ con Foucault cfr. L. PAGGI, *Il “popolo dei morti”. La repubblica italiana nata dalla guerra (1940-1946)*, Bologna, il Mulino, 2009; D. GARLAND, *The Welfare State*, cit.; Id., *The Welfare State. A Very Short Introduction*, cit. Un’analisi storico-sociologica del problema della povertà in una prospettiva foucaultiana è svolta ad esempio da A. SERRANO GONZÁLEZ, *Come lobo entre ovejas. Soberanos y marginados en Bodin, Shakespeare, Vives*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992 e da E. SANTORO, *La povertà nell’era della globalizzazione. Una genealogia dell’arte di ignorare i poveri*, in «Quaderni Fiorentini», 42 (2013), pp. 59-99. Negli studi socio-politologici i riferimenti a Foucault si fanno più frequenti quando l’attenzione si concentra sul rapporto fra ‘potere’ e ‘discorso’. Cfr. ad es. M. B. CARSTENSEN, V. A. SCHMIDT, *Power through, over and in ideas*, cit.

essere seriamente considerato e discusso da chi voglia mettere a fuoco lo Stato sociale come un un tornante decisivo della modernità.

### 7. Foucault: governamentalità e biopolitica.

Porre al centro dell'analisi non la sovranità giuridica, ma la rete dei rapporti di potere e di assoggettamento: è il programma foucaultiano di una «microfisica del potere»<sup>66</sup>, in alternativa alle dottrine 'macro' del potere – la teoria giuridica della sovranità e la teoria marxista della classe dominante – che presentano il potere come un oggetto, un privilegio, posseduto da un soggetto o da un insieme di soggetti. Per Foucault il potere non si detiene ma si esercita, non è qualcosa che si trova localizzato in un punto preciso della geografia sociale, ma è un fluido circolante nei più diversi e minimi rapporti intersoggettivi.

Il potere non è «le Pouvoir», un insieme di istituzioni e apparati capaci di garantire l'assoggettamento degli individui allo Stato. Il potere con la maiuscola, lo Stato e la sua sovranità, non possono essere assunti come il punto d'avvio dell'indagine, ma devono semmai essere introdotti come un suo possibile esito. Il potere non è un monolite, ma è una pluralità di rapporti di forza. Non esiste «une opposition binaire et globale entre les dominateurs et les dominés» proprio perché «le pouvoir s'exerce à partir de points innombrables, et dans le jeu de relations inégalitaires et mobiles»<sup>67</sup>.

È alla microfisica delle relazioni di potere che sono dedicate le famose analisi di *Surveiller et punir*<sup>68</sup>: le solenni interdizioni della sovranità e la dualistica contrapposizione fra dominanti e dominati retrocedono perché possano venire alla luce i sottili e pervasivi interventi di disciplinamento e assoggettamento. Potere, assoggettamento, disciplina: i tre concetti si sostengono a vicenda e aprono un fronte e un metodo d'indagine fortemente innovativi, il cui fascino ha indotto non pochi lettori a un'indebita e riduttiva identificazione del pensiero foucaultiano con la teoria del potere fluido e dell'assoggettamento 'disciplinare' degli individui.

<sup>66</sup> Cfr. M. FOUCAULT, *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Torino, Einaudi, 1977.

<sup>67</sup> M. FOUCAULT, *La volontà di sapere (Histoire de la sexualité I)*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 121 ss. Sulla critica foucaultiana del 'modello hobbesiano' cfr. E. DE CRISTOFARO, *Sovranità in frammenti. La semantica del potere in Michel Foucault e Niklas Luhmann*, Verona, Ombre Corte, 2007, pp. 39-75.

<sup>68</sup> M. FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, p. 34.

In realtà, lo strumentario analitico di Foucault si sarebbe ulteriormente arricchito e raffinato, con il prosieguo del suo lavoro teorico. La *pars destruens* della sua microfisica del potere sarebbe rimasta inalterata, sancendo il distacco, per un verso, dalla tradizione giuridica e, per un altro verso, dalla *vulgata* marxista, in un periodo (i primi anni settanta del Novecento) nel quale venivano allo scoperto tanto l'inadeguatezza del formalismo giuridico quanto le carenze della teoria marxista della politica. Al contempo, tuttavia, Foucault non sembra essere rimasto insensibile alla critica che da parte marxista veniva rivolta alla sua microfisica del potere, cui veniva imputata l'incapacità di realizzare un'analisi complessiva della realtà sociale<sup>69</sup>. Una direttrice della riflessione di Foucault sarebbe stata contrassegnata infatti dal tentativo non già di cancellare o mettere in questione la sua ormai consolidata immagine del potere e della disciplina, ma di arricchire il suo strumentario rendendo possibile, al contempo, il passaggio da una 'microfisica' a una 'macrofisica' del potere e una reinterpretazione complessiva della storia socio-politica dell'Occidente.

Al centro di questo ampliato quadro analitico si trova un'espressione che Foucault, pur ritenendola un «vilain mot», adotta come un utile neologismo: «gouvernementalité»<sup>70</sup>. Questa espressione fa la sua comparsa nel corso del 1977-

<sup>69</sup> Cfr. C. GORDON, *Governmental Rationality: An Introduction*, in G. BURCHELL, C. GORDON, P. MILLER (eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Chicago, The University of Chicago Press, 1991, p. 4.

<sup>70</sup> M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population. Cours au collège de France (1977-1978)* (Édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana, par M. Senellart), Paris, Gallimard-Seuil, 2004, p. 119 (si vedano anche le puntuali considerazioni di M. SENELLART, *Situation des cours*, ivi, pp. 379-411). L'espressione era stata usata, con un significato diverso e più generico, da Roland Barthes, «to denote an ideological mechanism that presents the government as the origin of social relations» (T. LEMKE, *An indigestible meal? Foucault, governmentality and state theory*, in «Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory», 8 (2007), 2, p. 44). Fra le prime analisi dedicate al tema della governamentalità cfr. G. BURCHELL, C. GORDON, P. MILLER, *The Foucault Effect*, cit. Offre una completa ricognizione della prospettiva foucaultiana M. DEAN, *Governmentality. Power and Rule in Modern Society*, London, Sage, 2010<sup>2</sup>. Fra i contributi più recenti cfr. W. WALTERS, J. H. HAAHR, *Governmentality and Political Studies*, «European political science», 4 (2005), pp. 288-300; N. ROSE, P. O'MALLEY, M. VALVERDE, *Governmentality*, in «Annual Review of Law and Social Science», 2 (2006), pp. 83-104; M. BEVIR, *Rethinking governmentality: Towards genealogies of governance*, in «European Journal of Social Theory», 13 (2010), 4, pp. 423-441; U. BRÖCKLING, S. KRASMANN, T. LEMKE (eds.), *Governmentality. Current Issues and Future Challenges*, New York-London, Routledge, 2011; W. WALTERS, *Governmentality. Critical encounters*, London-New York, Routledge 2012; T. LEMKE, *Foucault, Politics, and Failure. A Critical Review of Studies of Governmentality*, in J. NILSSON, S.O. WALLENSTEIN (eds.), *Foucault, Biopolitics, and Governmentality*, Stockholm, Södertörn Philosophical Studies, 2013, pp. 35-52; S.-O. WALLENSTEIN, *Introduction: Foucault, Biopolitics, and Governmentality*, in J. NILSSON, S.O. WALLENSTEIN (eds.), *Foucault, Biopolitics, and Governmentality*, cit., pp. 7-34; T. LEMKE, *Foucault, Governmentality, and critique*, New York-London, Routledge, 2016; P. MCILVENNY, J.

78, intitolato ai temi del governo, della sicurezza, della popolazione. È nel vivo progredire delle lezioni che agli occhi del docente si delinea con chiarezza il vero tema unificante del corso: «si j'avais voulu donner au cours que j'ai entrepris cette année un titre plus exact, ce n'est certainement pas 'sécurité, territoire, population' que j'aurais choisi. Ce que je voudrais faire maintenant, si vraiment je voulais le faire, ce serait quelque chose que j'appellerais une histoire de la 'gouvernementalité'»<sup>71</sup>.

Di questo concetto Foucault offre, più che una definizione, un'illustrazione difficilmente separabile dalla sua rilettura della storia occidentale, dal mondo antico fino all'età moderna e contemporanea. Serve tener ferma una distinzione: sovranità e governamentalità non sono aree semanticamente e storicamente coincidenti. Elemento caratterizzante della seconda è un'attività di 'prendersi cura': di se stesso, della famiglia, degli altri. Governare è indirizzare, è seguire e far seguire una strada; è provvedere ai bisogni fisici e spirituali: governare è farsi carico delle azioni e delle esigenze dei governati<sup>72</sup>.

Per Foucault, l'idea di 'governare' gli esseri umani trae origine non tanto dalla cultura greca e romana, quanto dalla cultura ebraica e poi cristiana. Appartengono a quest'ultima la metafora del pastore che cura il suo gregge, l'immagine del reggitore che governa gli esseri umani rispondendo alle loro esigenze vitali. Nella *societas christiana* medievale l'attività pastorale è il contrassegno caratteristico di una Chiesa che osserva la vita quotidiana dei fedeli, se ne fa carico, la controlla e la indirizza: è il «pastorat» che, secondo Foucault, «constitue le prélude de ce que j'ai appelé la gouvernementalité»<sup>73</sup>. Entro un Occidente medievale improntato al 'dualismo dei poteri' non era però il potere secolare a potersi strutturare secondo quel modello. Occorreva attendere il XVI secolo perché una ragione tendenzialmente secolarizzata potesse interrogarsi sui fini e sulle tecniche del governo degli uomini. Stava tramontando l'immagine medievale di un sovrano che con il solo rispetto del diritto divino e naturale garantiva il conseguimento del *bonum commune*. Serviva un nuovo tipo di conoscenza, un'arte pratica che mostrasse come gestire al meglio una *respublica*. Per Foucault, sono i teorici della ragion di Stato che inaugurano una riflessione che si lascia alle spalle le preoccupazioni normative della teologia e della

ZHUKOVA KLAUSEN, L. BANG LINDEGAARD (eds.), *Studies of Discourse and Governmentality. New perspectives and methods*, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins, 2016.

<sup>71</sup> M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, cit., p. 111.

<sup>72</sup> Ivi, pp. 124-26.

<sup>73</sup> Ivi, p. 187.

giurisprudenza per studiare i mezzi idonei a incrementare la forza e la prosperità del regno<sup>74</sup>.

Il passaggio successivo, fra il XVI e il XVIII secolo, è la nascita di un sapere dedicato alla «police», alla gestione, all'amministrazione di una comunità politica, alla formazione di una conoscenza specialistica (di una *Polizeiwissenschaft*, rigogliosa nei paesi di lingua tedesca, ma presente in varia misura anche altrove) che prende in considerazione i più vari aspetti delle attività umane per 'governarle', per indirizzarle all'incremento della felicità pubblica e della potenza dello Stato. Siamo lontani dall'attività pastorale della Chiesa medievale: il «pastorat» non diviene un momento del potere secolare «par un processus de simple report, transfert, translation» e tuttavia resta qualcosa di esso nell'attività di una *police* che si fa carico, capillarmente, delle attività e dei bisogni vitali dei soggetti.

Dalle pratiche commerciali alle manifatture, alle attività assistenziali, al controllo del vagabondaggio, alla regolamentazione degli spazi urbani: sono queste le aree di cui il potere pubblico prende a occuparsi, nel quadro di una dottrina mercantilistica convinta dell'interconnessione fra popolazione, produzione e potenza dello Stato. È la popolazione la realtà primaria di cui l'attività governamentale comincia a 'prenderci cura'. Interviene a questo punto dell'analisi un tema – 'popolazione' – cui Foucault ha già dedicato, nel corso precedente<sup>75</sup>, una riflessione fortemente innovativa, incentrata su una parola-chiave: 'biopolitica'.

'Biopolitica' non è un neologismo. Nasce fra Otto e Novecento, in aree culturali impressionate dal darwinismo e dall'organicismo biologico, prima nella nascente geopolitica e poi nella pubblicistica nazionalsocialistica, in una prospettiva che, in diretta opposizione alla 'metafisica' della libertà e della soggettività, intende scoprire le radici e i condizionamenti 'biologici' della politica; e ancora nel secondo dopoguerra, pur senza alcuna continuità con le dottrine razziali del Terzo Reich, non mancano sociologi che continuano a lavorare sull'ipotesi di un nesso 'genetico' fra biologia e politica. Negli anni settanta del Novecento torna a presentarsi, in tutt'altra forma, nel quadro delle nuove preoccupazioni ambientaliste, l'idea che la politica incida direttamente sulla sfera vitale; e prende a profilarsi infine un terzo profilo,

<sup>74</sup> Ivi, pp. 277-78. Cfr. M. SENELLART, *Michel Foucault: governamentalità e ragion di Stato*, in «Archivio della Ragion di Stato», 2 (1994), pp. 37-73; ID., *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil, 1995.

<sup>75</sup> M. FOUCAULT, « *Il faut défendre la société* », cit.

relativo alle regole e ai limiti autoritativamente imponibili agli interventi sulla vita resi possibili dalla tecnologia<sup>76</sup>.

Foucault non ha molto da spartire con questi impieghi del termine ‘biopolitica’: non presuppone una ‘natura’ che fonda e determina l’agire politico, ma nemmeno identifica la ‘biopolitica’ con le regole imposte dai poteri pubblici ai processi vitali dei soggetti. Il suo obiettivo è sorprendere *in statu nascenti* un fenomeno che egli vede emergere nel Sei-Settecento: un diverso modo di intendere e ‘trattare’ la popolazione e quindi la formazione di una nuova e diversa tecnologia potestativa.

Nascono atteggiamenti e strategie che non possono essere ricondotti alla disciplina come tecnica di assoggettamento dei corpi. I saperi e le pratiche disciplinari “mettevano al loro posto” i corpi e li plasmavano rendendone possibile un impiego socialmente utile. Tutto ciò resta importante, per Foucault, ma non sufficiente. Emerge, oltre la disciplina, pur senza metterla in questione, una tecnica che non può non essere diversa dal momento che è diverso l’ordine di grandezza delle realtà cui si riferisce: essa si indirizza non al corpo, ma alla vita dell’essere umano, «non pas à l’homme-corps, mais à l’homme vivant, à l’homme être vivant», e vede in una molteplicità di soggetti «une masse globale, affectée de processus d’ensemble qui sont propres à la vie, et qui sont des processus comme la naissance, la mort, la production, la maladie, etc.». Se la disciplina può essere presentata come una sorta di «anatomo-politique du corps humain», l’attenzione alla popolazione-massa e ai suoi processi vitali può essere chiamata «une “biopolitique” de l’espèce humaine»<sup>77</sup>.

A dominare la scena non sono più corpi individuali da disciplinare, ma fenomeni collettivi da regolare: occorre diminuire l’indice di morbilità, aumentare la durata della vita, stimolare la natalità, occorre, in una parola, concentrare l’attenzione su una realtà che è un corpo multiplo, un corpo dalle numerosissime teste, e prende il nome di ‘popolazione’. È di essa che si fa carico il potere e in questo senso è possibile affermare che il potere «a pris la vie en charge, c’est dire qu’il est arrivé à couvrir toute la surface qui s’étend de l’organique au biologique, du corps à la population»<sup>78</sup>.

<sup>76</sup> T. LEMKE, *From State Biology to the Government of Life: Historical Dimensions and Contemporary Perspectives of “Biopolitics”*, in «Journal of Classical Sociology», 10 (2010), 4, pp. 421-38. Cfr. anche ID., *The Birth of Bio-Politics: Michel Foucault’s Lecture at the Collège de France on Neo-Liberal Governmentality*, in «Economy and Society», 30 (2001), 2, pp. 190-207.

<sup>77</sup> M. FOUCAULT, « *Il faut défendre la société* », cit., p. 155.

<sup>78</sup> Ivi, p. 162.

Farsi carico della vita, regolare il «corpo multiplo», la popolazione, significa governarla; ed è appunto il concetto della governamentalità che, posta al centro del Corso tenuto nell'anno successivo (1977-78), chiude il cerchio aperto dall'introduzione della dimensione biopolitica. Biopolitica e governamentalità si sostengono a vicenda e insieme costituiscono per Foucault il contrassegno di un potere pubblico non riconducibile alle 'classiche' immagini della sovranità e della giustizia.

Non sfuggirà che Foucault non sta comunicandoci informazioni nuove rispetto a quanto già sapevamo e sappiamo grazie agli apporti di numerose storiografie 'speciali': dalla storia dell'amministrazione alla storia dell'economia, alla storia delle dottrine economiche. Sappiamo, indipendentemente da Foucault, quali siano stati gli obiettivi della politica economica mercantilistica e come la monarchia francese o prussiana si sia progressivamente strutturata come una 'monarchia amministrativa' tentando di realizzare ciò che Foucault chiama il «rêve disciplinaire qui se trouve à l'arrière-fond de la police»<sup>79</sup>. Foucault sta utilizzando con rara intelligenza i risultati acquisiti dalla storiografia intorno alla dottrina della 'ragion di Stato', all'amministrazione pubblica, al 'cameralismo' tedesco e alla '*police*' francese allo scopo di mettere a punto, al contempo, un originale strumentario concettuale e una reinterpretazione complessiva della modernità.

È un sottile gioco di continuità e di discontinuità che viene a profilarsi attraverso il filtro della governamentalità. Le pagine sull'attività pastorale della Chiesa medievale sono servite a indicare la radice remota di un 'prendersi cura' che si sarebbe poi dispiegato nella cornice di un'incipiente modernità. Entro questa cornice, gli scritti sulla ragion di Stato costituiscono per Foucault il punto di inizio di saperi governamentali, che trovano la loro più matura esplicazione nel momento in cui viene teorizzata e praticata un'attività di 'polizia' che assume come proprio destinatario la 'popolazione'.

È dunque una lunga storia che Foucault riesce a narrare riconducendo fenomeni noti (il mercantilismo, la monarchia amministrativa, la cameralistica) a categorie inedite ('biopolitica', 'governamentalità'), in modo da offrire una nuova lente, un nuovo criterio di intellegibilità, per un processo che dal mondo antico e medievale perviene al tardo Settecento. Certo, fenomeni come la monarchia amministrativa e la cameralistica sono state per Foucault un terreno propizio al collaudo delle nuove categorie. Un compito più impegnativo è metterle alla prova nell'analisi dei drastici

<sup>79</sup> M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, cit., p. 348.



mutamenti che intervengono fra Sette e Ottocento, riassumibili nella parola d'ordine del *laissez-faire* e nell'immagine di un *Rechtsstaat* (kantiano, humboldtiano) frontalmente avverso all'interventismo e all'eudemonismo della tradizione wolffiana.

Emergono due decisivi elementi di discontinuità rispetto alla cultura della prima modernità. Il primo – su cui principalmente fa leva Foucault – è il ribaltamento della convinzione, fino a quel momento dominante, che fosse possibile e opportuno indirizzare dall'alto l'attività dei soggetti: è questo «rêve disciplinaire» – come lo chiama Foucault – che ora viene ribaltato. La produzione e lo scambio si presentano come fenomeni che non chiedono, per funzionare al meglio, continui interventi dall'esterno, ma trovano al loro interno le motivazioni e la misura del loro svolgimento. L'attività economica (la soddisfazione dei bisogni vitali della popolazione) viene ora pensata come un processo che ha la stessa spontaneità dei fenomeni naturali: «avec la pensée des économistes, va réapparaître la naturalité»; una naturalità opposta all'artificialità della politica; la naturalità di qualcosa che «n'avait pas encore eu d'existence jusque-là et qui est, sinon nommé, du moins qui commence à être pensé et analysé pour tel, c'est la naturalité de la société»<sup>80</sup>.

Guardando all'economia come a un'attività spontanea e originaria, indipendente dal decisionismo della politica, comincia a delinearsi ciò che potremmo chiamare una nuova «topica sociale» (che aveva trovato una prima, metaforica anticipazione in alcune declinazioni del giusnaturalismo settecentesco<sup>81</sup>): nasce una nuova rappresentazione dei 'luoghi' nei quali si articola il mondo umano; una rappresentazione strutturata intorno a un'essenziale dualità: da un lato, il luogo 'artificiale' della politica, dell'amministrazione, della sovranità e, dal lato opposto, il luogo 'naturale' della attività economico-produttiva della popolazione. La rappresentazione della realtà socio-politica comincia a presupporre (quasi come proprio 'schema trascendentale') la dualità (la distinzione-connessione) fra lo Stato e la società; e la società trova nei fenomeni della produzione, dello scambio, della proprietà il suo elemento strutturante.

È in questo orizzonte che anche Foucault colloca il 'liberalismo'. Di nuovo, l'assunzione dell'economia come struttura 'naturale' di una società che comincia ad essere rappresentata come 'luogo' autonomo e distinto dalla sfera politica non è una tesi inedita. Muovendo da essa, potremmo anzi attenderci da Foucault la sostanziale

<sup>80</sup> Ivi, p. 357.

<sup>81</sup> Mi permetto di rinviare a P. COSTA, *Il progetto giuridico. Ricerche sulla giurisprudenza del liberalismo classico*, Milano, Giuffrè, 1974.

conferma di un'immagine consolidata del nascente liberalismo ottocentesco: l'immagine di una dottrina che fa leva sulla libertà e sulla proprietà dell'individuo per bloccare le pretese dirigistiche del sovrano. L'analisi di Foucault è però più sottile e complessa. La civiltà liberale non introduce, a suo avviso, una discontinuità assoluta, una frattura che impedisca alle pratiche governamentali di superare i confini dell'*ancien régime*. Al contrario, l'arte di governare, che aveva fatto la sua prima comparsa con i teorici della ragion di Stato, continua a svilupparsi e al contempo a trasformarsi. Certo, Foucault prende sul serio l'istanza liberale a porre limiti all'interventismo dei poteri pubblici. Anzi, questo aspetto assume ai suoi occhi un'importanza tale da indurlo a parlare di 'liberalismo' non appena venga fatta valere l'esigenza di contrastare l'invasione degli apparati statali<sup>82</sup>. Reclamare spazi di autonomia, però, lungi dal decretare la fine della logica governamentale, diviene una componente del suo nuovo modo di procedere. L'arte di governare include ora la regola della propria autolimitazione: «c'est une sorte de redoublement [...], de raffinement interne de la raison d'État, c'est un principe pour son maintien, pour son développement plus complet, pour son perfectionnement»<sup>83</sup>.

Il centro da cui si irradia la nuova arte di governare non è un insieme di teorie, ma è il mercato: è il mercato il principio regolatore di pratiche che si svolgono a partire da un principio di verità ad esse immanente; è il mercato che si mostra capace di «véridiction», latore di una verità che permette di distinguere fra le 'buone' e le 'cattive' attività di governo<sup>84</sup>.

Creare spazi di libertà reclamati da un mercato assunto come una realtà 'naturale' e incompressibile: questo obiettivo è essenziale per la governamentalità liberale, ma non la esaurisce; anzi, è proprio il perseguimento di esso che impone una più complessa orchestrazione dell'attività governante. La libertà non è infatti un dato preesistente all'azione del governare né coincide con una mera assenza di intrusioni. La libertà, nella governamentalità liberale, esiste in quanto costruita: «la liberté, c'est

<sup>82</sup> «This means that the key targets of liberalism can change according to the circumstances in which it is located: at the end of the eighteenth century, it was notions of 'reason of state' and police; at the end of the nineteenth century, it was earlier forms of liberalism; after the Second World War in Europe, it was forms of national and state socialist totalitarianism» (M. DEAN, *Governmentality*, cit., p. 63).

<sup>83</sup> M. FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004, p. 30.

<sup>84</sup> «Le marché, dans la mesure où, à travers l'échange, il permet de lier la production, le besoin, l'offre, la demande, la valeur, le prix, etc., constitue en ce sens un lieu de véridiction, je veux dire un lieu de vérification-falsification pour la pratique gouvernementale. [...]. C'est le marché qui va faire que le gouvernement, maintenant, pour pouvoir être un bon gouvernement, devra fonctionner à la vérité» (ivi, pp. 33-34).

quelque chose qui se fabrique à chaque instant»<sup>85</sup>. Occorre un preciso impegno organizzativo per realizzarla. La governamentalità liberale non coincide con un sistema di freni e vincoli posto all'invadenza dei poteri pubblici, non obbedisce soltanto a un imperativo 'negativo', all'onere di 'non' regolamentare, ma risponde anche all'esigenza, apparentemente contraria, ma in realtà complementare, di intervenire attivamente, di disciplinare l'interazione sociale in una direzione congruente con i criteri di verità stabiliti dal mercato.

La governamentalità liberale si trova quindi costretta a fare i conti con strategie opposte e tuttavia irrinunciabili: per creare spazi di libertà ha bisogno di supporti istituzionali, ma con ciò va incontro al rischio di una 'illiberale' moltiplicazione di norme vincolanti. «Il faut d'une main produire la liberté, mais ce geste même implique que, de l'autre, on établisse des limitations, des contrôles, des coercitions». Si crea quindi «un rapport problématique, toujours différent, toujours mobile entre la production de la liberté et cela même qui, en la produisant, risque de la limiter et de la détruire»<sup>86</sup>. Allo stesso modo, se, per un verso, con il liberalismo vengono posti argini all'ingerenza dei poteri, per un altro verso, in numerose aree (dalla prigione alla fabbrica, alla scuola) continuano o si intensificano quelle «procédures de contrôle, de contrainte, de coercition», quelle «grandes techniques disciplinaires» «qui vont constituer comme la contrepartie et le contrepoids des libertés»<sup>87</sup>.

Il difficile intreccio fra libertà e vincoli non è peraltro l'unico dilemma che la governamentalità liberale deve risolvere. Essa infatti, se, per un verso, si propone di garantire il libero dispiegarsi dei contrastanti interessi individuali, per un altro verso non può trascurare la necessità individuare un punto di equilibrio, non solo fra molteplici interessi individuali, ma anche e soprattutto fra questi e l'interesse collettivo. Questo punto di equilibrio sembra riassunto, per Foucault, nell'espressione 'sicurezza'. Non basta la libertà, perché senza una qualche armonizzazione fra i contrastanti interessi diviene impossibile la permanenza stessa del vincolo sociale. Occorre «veiller à ce que la mécanique des intérêts ne provoque pas de danger soit pour les individus soit pour la collectivité». Appaiono essenziali, per la governamentalità liberale, non solo la garanzia della libertà, ma anche l'esatta (in realtà sempre mobile e incerta) determinazione di una qualche convergenza fra gli interessi individuali e l'interesse collettivo; appare essenziale, insomma, la realizzazione di una qualche integrazione fra libertà e sicurezza.

<sup>85</sup> M. FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, cit., p. 66.

<sup>86</sup> Ivi, p. 65.

<sup>87</sup> Ivi, p. 68.

Due obiettivi dunque – libertà e sicurezza – appaiono tanto coesenziali quanto problematici per la governamentalità liberale: che si trova costretta, per un verso, a valorizzare il gioco spontaneo, ‘naturale’, dei confliggenti interessi individuali, ma, per un altro verso, deve continuamente preoccuparsi che da esso non scaturisca un pericolo «pour l’intérêt de tous»: «liberté et sécurité, c’est cela qui va animer de l’intérieur, en quelque sorte, les problèmes de ce que j’appellerai l’économie de pouvoir propre au libéralisme»<sup>88</sup>.

Offrire libertà, ma anche sicurezza; garantire la libera competizione, ma assicurare la tenuta complessiva dell’ordine sociale: non è solo la libertà l’elemento ispiratore dell’arte di governare caratteristica del liberalismo; ne fanno parte integrante e irrinunciabile le strategie securitarie, gli interventi capaci di offrire ai soggetti quella sicurezza indispensabile allo stesso dispiegarsi della libertà. Occorre in altri termini non soltanto lasciare liberi i soggetti di giocare la loro partita, non soltanto determinare le regole del suo svolgimento e controllarne l’applicazione, ma anche proteggere i giocatori dai danni direttamente o indirettamente derivanti dalla partita stessa.

Governare significa (anche) proteggere. La protezione del sovrano in cambio dell’obbedienza da parte del suddito era una caratteristica dell’*ancien régime*, ma il tramonto della vecchia Europa non ne avrebbe decretato un’immediata e meccanica cessazione. Al contrario, proprio il rapporto di complementarità fra libertà e sicurezza instaurato dalla governamentalità liberale impone di tenere aperta la strada della ‘protezione’ e al contempo costringe a variarne e a dilatarne il senso.

Emerge in questo contesto il tema del ‘pericolo’, del ‘rischio’: Foucault ne sottolinea la centralità e la diffusione nella cultura ottocentesca. Gli individui sono indotti a «éprouver leur situation, leur vie, leur présent, leur avenir comme étant porteurs de danger». È una «culture politique du danger» che si va diffondendo nel XIX secolo e trova espressione nelle più diverse manifestazioni (dalla drammatizzazione della minaccia criminale alle campagne per l’igiene pubblica e per la profilassi medica, ai timori della ‘degenerazione’, al controllo della sessualità)<sup>89</sup>. Se dunque grande è il pericolo e diversissime le situazioni di rischio che ogni individuo è chiamato a fronteggiare, un’arte di governo chiamata a combinare la libertà con la sicurezza in modo da armonizzare gli interessi individuali con l’interesse collettivo non può non moltiplicare e diversificare le proprie modalità

<sup>88</sup> Ivi, p. 67.

<sup>89</sup> Ivi, p. 68.

di intervento. E torna di conseguenza a presentarsi come caratteristica della governamentalità liberale una tensione insuperabile fra i suoi due elementi costitutivi (la libertà e la sicurezza): «si [...] le libéralisme c'est un art de gouverner qui manipule fondamentalement les intérêts, [...] il ne peut pas manipuler les intérêts sans être en même temps gestionnaire des dangers et des mécanismes de sécurité/liberté, du jeu sécurité/liberté qui doit assurer que les individus ou la collectivité seront le moins possible exposés aux dangers»<sup>90</sup>.

Il liberalismo, per Foucault, non coincide con la teoria politico-giuridica della libertà e dei diritti. Continua, nelle società liberali, il 'governo' della popolazione, pur cambiando, rispetto all'Europa sei-settecentesca, il 'regime di verità', la «véridiction» immanente ai saperi e alle pratiche governamentali. Reinterpretata alla luce del nesso fra biopolitica e governamentalità, la società liberale è la compresenza di tensioni essenziali: la prosecuzione e la diffusione di meccanismi disciplinari coesistono (ed entrano in frizione) con la tutela dei diritti individuali; la valorizzazione del 'naturale' dispiegarsi della competizione degli interessi non può ignorarne i possibili effetti socialmente disgreganti; la celebrazione della libertà deve tener conto dell'imperativo della sicurezza e della neutralizzazione del pericolo. È dall'interno della società liberale che emerge l'esigenza di fronteggiare i rischi che potrebbero innescare una crisi distruttiva: «il ne faut pas que les accidents individuels, que tout ce qui peut arriver dans la vie à quelqu'un, que ce soit la maladie ou que ce soit cette chose qui arrive de toute façon et qui est la vieillesse, constitue un danger et pour les individus et pour la société»<sup>91</sup>.

Incidenti, malattia, vecchiaia: non sono proprio questi i rischi che lo Stato sociale si propone di fronteggiare? Emerge, dalle pagine foucaultiane, un'intuizione di cui converrà far tesoro: l'invito a guardare alle tematiche caratteristiche dello Stato sociale non come all'espressione di una crisi che interrompe l'esperienza liberale e ne impone la sostituzione con dottrine e forme politiche diverse, ma come a problemi che la società liberale stessa (quando si guardi all'insieme delle pratiche e dei saperi coinvolti nel governo della popolazione) è chiamata ad affrontare.

Certo, nelle riflessioni foucaultiane affidate al corso del 1978-79 possiamo trovare, per quanto riguarda l'analisi dello Stato sociale, non un quadro a tutto tondo, ma solo spunti e notazioni sparse. Un'integrazione importante viene però offerta dai lavori di alcuni studiosi (da Giovanna Procacci a Jacques Donzelot, a François

<sup>90</sup> Ivi, p. 67.

<sup>91</sup> *Ibidem*.

Ewald, a Pasquale Pasquino), che, collaboratori di Foucault e suoi interlocutori, ne traducono alcune suggestioni in ricerche portate a compimento fra gli anni ottanta e gli anni novanta.

Al centro di esse si trova un viluppo di temi e fenomeni che la pubblicistica ottocentesca riassume con il termine ‘questione sociale’. Potremmo dire, semplificando, che torna al pettine l’antico nodo della povertà. La povertà però assume profili profondamente nuovi, in una società trasformata, nella sua struttura e nella dinamica dei suoi conflitti, dalla rivoluzione industriale. I ‘poveri’ si collocano al centro del conflitto sociale e non più alla sua periferia: al centro della produzione, nelle grandi città, nelle capitali. Occorre dunque ripensare a fondo il problema della ‘povertà’ ridefinendo il rapporto fra la società e i suoi membri. Occorre, appunto, «governare la povertà», come recita il foucaultiano titolo del libro di Giovanna Procacci<sup>92</sup>. Non servono a questo scopo l’esegesi del *Code Napoléon*, le filosofie della libertà e la teoria economica ricardiana e malthusiana. Servono saperi più modesti e appartati, che si dedicano all’analisi minuziosa della condizione operaia e ai rilevamenti statistici e al contempo non disdegnano le raccomandazioni, le perorazioni, le prediche morali.

Non sono saperi che entrano in rotta di collisione con la cultura liberale. Essi anzi vedono nel nesso libertà-proprietà un’insostituibile conquista della civiltà moderna, ma ritengono anche che la libertà e la proprietà non bastino da sole a garantire la tenuta dell’ordine. La celebrazione della libertà deve essere accompagnata dal ‘governo’ della povertà. Occorre conoscere la vita delle ‘classi pericolose’ per intervenire su di essa. Gli strumenti possono essere vari: dalle attività filantropiche ai provvedimenti delle istituzioni; in ogni caso, l’obiettivo è non già annullare le differenze fra le classi, bensì gettare ponti, rinsaldare legami, rafforzare il senso dell’appartenenza di tutti alla medesima società, mitigando il senso di una separazione ‘assoluta’ fra proprietari e non proprietari. Si rende insomma necessario un insieme di pratiche e di discorsi capaci di investire l’esistenza quotidiana dei soggetti, controllandoli nel loro comportamento, sorreggendoli nella soddisfazione dei loro bisogni. Occorre appunto un’attività governamentale capace, al contempo, di controllare e di mitigare la povertà.

<sup>92</sup> G. PROCACCI, *Gouverner la misère. La question sociale en France 1789-1848*, Paris, Seuil, 1993 (tr. it. *Governare la povertà. La società liberale e la nascita della questione sociale*, Bologna, il Mulino, 1998).

Assistiamo a ciò che Jacques Donzelot ha chiamato l'invenzione del sociale<sup>93</sup>: allo sviluppo di saperi (sociologici, giuridici ed economici) organizzati intorno al tema della solidarietà<sup>94</sup> e impegnati, fra Otto e Novecento (soprattutto in Francia e in Italia), a fornire una risposta alla 'questione sociale'. Entro una logica governamentale, di fronte alla crescente pressione della "questione sociale" (di fronte a una domanda di 'sicurezza' tanto ineludibile quanto contrastante con gli assiomi della libertà) è indispensabile poter ricorrere a saperi e pratiche orientati alla sua soluzione. Se nelle società liberali viene messo a fuoco e drammatizzato il tema del rischio, deve al contempo diffondersi una strategia capace di affrontarlo<sup>95</sup>. Ad esempio, per 'governare' uno dei problemi più acuti della recente industrializzazione – gli incidenti sul lavoro – la 'classica' idea di responsabilità individuale (e l'immagine di un singolo chiamato a rispondere, in perfetta solitudine, della sua complessiva condizione di vita) vedono compromessa la loro efficacia persuasiva, mentre ottengono credito l'idea di una condivisione sociale (solidale) delle responsabilità e dei rischi e le proposte di meccanismi assicurativi capaci di promuovere una sicurezza socialmente diffusa.

In che modo allora, in una prospettiva foucaultiana, entra in gioco lo Stato sociale? Non come un 'pacchetto' di provvedimenti e politiche che mettono in questione il 'liberalismo' e poi succedono ad esso dando luogo all'emersione di una diversa forma di Stato, ma come una strategia interna alla governamentalità liberale. Questa, come sappiamo, è un'arte complessa, caratterizzata da una sua interna tensione: risponde alla logica del mercato e al principio dell'intangibile, 'naturale' spontaneità dell'economia, ma al contempo non rinuncia a farsi carico delle esigenze vitali della popolazione. È appunto per questo suo preciso investimento 'biopolitico' che essa è indotta ad affrontare gli svariati problemi che la pubblicistica ottocentesca riconduceva (direttamente o indirettamente) alla 'questione sociale': dal soccorso agli indigenti alla politica criminale, alla cura dell'igiene pubblica, alle crisi occupazionali, agli incidenti sul lavoro, alle deprivazioni derivanti dalla vecchiaia e dalla malattia. I tentativi di rispondere a questi problemi erano affidati a un intreccio complicatissimo e disomogeneo delle più diverse *agencies*, ad apparati pubblici e gruppi sociali, a Chiese e strutture famigliari, a una galassia di attori sociali

<sup>93</sup> J. DONZELOT, *L'invention du social*, cit.

<sup>94</sup> Cfr. S. RODOTÀ, *Solidarietà. Un'utopia necessaria*, Roma-Bari, Laterza, 2014.

<sup>95</sup> F. EWALD, *L'État providence*, cit. Su Ewald e le sue matrici foucaultiane cfr. l'importante saggio di M. C. BEHRENT, *Accidents Happen: François Ewald, the "Antirevolutionary" Foucault, and the Intellectual Politics of the French Welfare State*, in «The Journal of Modern History», 82 (2010), pp. 585-624.

impegnati in discorsi e pratiche convergenti nel 'prendersi cura' delle esigenze vitali della popolazione.

È appunto guardando alla dimensione della governamentalità che Foucault delinea un'immagine più complessa del liberalismo otto-novecentesco: un liberalismo che non coincide con la teoria politica e giuridica del *Rechtsstaat*, ma include anche una propria e originale 'arte di governare'. L'arte liberale del governo accoglie dalla precedente tradizione la dimensione biopolitica, l'attenzione ai processi vitali della popolazione, ma al contempo si differenzia dalla governamentalità proto-moderna in quanto tenuta a fare i conti con la 'naturalità' dell'economia. Ed è appunto negli spazi aperti dalla tensione fra 'libertà' e 'sicurezza', una tensione costitutiva della governamentalità liberale, che Foucault iscrive l'insieme dei saperi e delle pratiche che si diffondono per rispondere alla 'questione sociale' e reggere alla sfida di un'insicurezza crescente.

#### 8. Una storia dello Stato sociale 'senza' Stato?

Ci siamo chiesti che cosa significhi assumere lo Stato sociale come oggetto di storiografia. Questa domanda era suggerita dall'impressione che fosse ormai disponibile una grande quantità di informazioni su contesti specifici e su aspetti determinati dello Stato sociale, ma fossero ancora fragili e precari i ponti capaci di collegare i singoli contesti a un processo lungo nel tempo e diffuso nello spazio; che restasse insomma difficile il passaggio dalla pluralità delle esperienze welfariste alla (ipotetica) unitarietà di uno 'Stato sociale' assunto come momento o tornante della modernità. Quali stimoli per l'impostazione (prima ancora che per la soluzione) di questa domanda possiamo trarre dall'innesto del pensiero foucaultiano sul tronco delle discipline storiografiche e socio-politologiche?

A me sembra che l'acquisizione principale riguardi proprio la definizione dell'oggetto (lo 'Stato sociale'). Conviene rileggere, in questa prospettiva, alcuni passaggi dei corsi foucaultiani. Di fronte al problema dello Stato, per Foucault, occorre assumere un atteggiamento diverso da quello corrente, esposto al rischio di una sua sopravvalutazione e soprattutto di un fraintendimento della sua 'natura'. Lo Stato viene giudicato, a seconda dei punti di vista, come il nietzschiano gelido mostro oppure come una forza trainante del progresso storico, ma in ogni caso viene assunto come un 'ente' unitario e operante. Per Foucault, invece, lo Stato deve essere pensato come un assemblaggio di elementi eterogenei che trova una sua unità e una sua



efficacia in quanto volta a volta ‘costruito’ nel mobile gioco delle pratiche e dei saperi. Lo Stato è una «une réalité composite et une abstraction mythifiée» e deve essere studiato facendo un passo indietro rispetto alle correnti convenzioni linguistico-concettuali, assumendolo non già come la sintesi suprema del potere, ma come un effetto della governamentalità. Occorre procedere a una «‘gouvernementalisation’ de l’État»: «ce sont les tactiques de gouvernement qui, à chaque instant, permettent de définir ce qui doit relever de l’État et ce qui ne doit pas en relever, ce qui est public et ce qui est privé, ce qui est étatique et ce qui est non étatique»<sup>96</sup>.

Procedere al contrario, assumere lo Stato come un ‘ente’ di cui studiare nascita, trasformazioni e declino, è intenderlo come una sorta di «universel politique», come una realtà che cela in se stessa il segreto del proprio potere. Esso invece «n’est rien d’autre que l’effet, le profil, la découpe mobile d’une perpétuelle étatisation, ou de perpétuelles étatisations, de transactions incessantes qui modifient, qui déplacent, qui bouleversent, qui font glisser insidieusement, peu importe, les sources de financement, les modalités d’investissement, les centres de décision, les formes et les types de contrôle, les rapports entre pouvoirs locaux, autorité centrale, etc.». Occorre dunque guardare allo Stato non presupponendo una sua fissa e già data ‘esistenza’, ma intendendolo come un ‘prodotto’ di saperi e pratiche, come «l’effet mobile d’un régime de gouvernementalités multiples»<sup>97</sup>.

Nella prospettiva dell’analisi ‘genealogica’ foucaultiana, lo spostamento del piano dell’analisi dalla ‘statualità’ alla ‘governamentalità’ permette di formulare domande altrimenti improponibili: permette di chiedere in che modo uno ‘Stato’ venga concepito come una forza politica coerente e unitaria; in che modo sia realizzata l’unità ‘immaginaria’ dello Stato<sup>98</sup>; in che modo una pluralità di istituzioni e processi divenga ‘lo Stato’ e in che modo esso venga rappresentato come un’entità che ‘sta sopra’ alla società e la governa ‘dall’alto’<sup>99</sup>.

<sup>96</sup> M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, cit., p. 112.

<sup>97</sup> M. FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, cit., p. 79.

<sup>98</sup> Mi permetto di rinviare a P. COSTA, *Lo Stato immaginario. Metafore e paradigmi nella cultura giuridica italiana fra Ottocento e Novecento*, Milano, Giuffrè, 1986 e ID., *Tra ‘crisi dello Stato’ e ‘Stato immaginario’: un dibattito*, in «Cheiron», IV, 1987, 7-8, pp. 221-28. In questa direzione si muove anche A.M. HESPANHA, *Storia delle istituzioni politiche*, Milano, Jaca Book, 1993. Altri profili di questo stesso problema in P. COSTA, “Così vicino, così lontano”: il Comune medievale e la sua ‘autonomia’, in «Quaderni Fiorentini», 43 (2014), pp. 776-81.

<sup>99</sup> Cfr. S. CHIGNOLA, *L’impossibile del sovrano. Governamentalità e liberalismo in Michel Foucault*, in ID. (a cura di), *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, Verona, Ombre Corte, 2006, pp. 37-90 (in particolare pp.

È facile intendere come, in questa prospettiva, le esperienze ‘welfariste’ non possano venire ricostruite come una ‘declinazione’ di un’unitaria e compatta entità statale. Se lo Stato è la risultante di un intreccio di strategie politiche e relazioni di potere e al contempo una pedina nell’interazione socio-politica, se esso è momento e tramite di un’azione governamentale, l’espressione ‘Stato sociale’ non rinvia tanto a un tipo o a una forma di Stato, quanto evoca un insieme di pratiche, saperi, apparati e istituzioni che convergono nel ‘trattare’ i processi vitali della popolazione<sup>100</sup>.

Non siamo lontani da quanto era venuto maturando nell’alveo delle discipline socio-politologiche e storiografiche, nella misura in cui esse guardavano alla storia dello Stato sociale non come a una storia ‘speciale’ (fosse essa la storia della previdenza, degli apparati amministrativi o delle leggi sociali), ma come alla storia di un insieme di pratiche e saperi, alla storia di una dinamica socio-politica stratificata e complessa, che trova la sua destinazione di senso nel governo della popolazione, nel tentativo di controllare e secondare i suoi processi vitali. Al contempo, tuttavia, non è priva di conseguenze importanti la ‘de-sostanzializzazione’ dello Stato, la perdita della sua (‘reale’ e/o ‘metodologica’) centralità. Fare dello Stato un effetto e un tramite delle pratiche governamentali, e non il centro della loro irradiazione, non soltanto impone il congedo dal ‘paradigma storicistico’, dalle ottocentesche (ma anche novecentesche) celebrazioni della statualità come forza storicamente operante, ma anche sollecita il superamento del paradigma funzionalistico-strutturalistico. Esso infatti, se per un verso ha permesso di indagare a fondo la dinamica socio-economica e i conflitti politici nei loro molteplici livelli e aspetti, per un altro verso ha continuato a far perno sullo Stato,

78 ss.); T. LEMKE, *An indigestible meal? Foucault, governmentality and state theory*, cit., p. 47; M. SAAR, *Relocating the Modern State: Governmentality and the History of Political Ideas*, in U. BRÖCKLING, S. KRASMANN, T. LEMKE (eds.), *Governmentality*, cit., pp. 34-55; B. JESSOP, *Constituting Another Foucault Effect: Foucault on States and Statecraft*, in U. BRÖCKLING, S. KRASMANN, T. LEMKE (eds.), *Governmentality*, cit., pp. 56-73.

<sup>100</sup> È questa la prospettiva in cui si collocano i recentissimi contributi di David Garland dedicati allo Stato sociale, che viene infatti definito nei termini seguenti: «The welfare state, like the state more generally, is not some kind of historically embedded idea or teleological essence that was always in the process of emerging. Nor is it an essentially unified conceptual whole. It is, instead, the name we give to a distinctive set of practices that emerged at a specific historical moment» [...]. «What makes the “welfare state” distinctive as a modality of government, what sets it apart from prior institutional and administrative arrangements for managing subjects and securing their welfare, is a specific set of rationalities and techniques – developed in the late 19th century and widely established in the 20th century – employed to govern the nation’s economy and its population in the interest of economic growth and social security» (D. GARLAND, *The Welfare State: A Fundamental Dimension of Modern Government*, cit., pp. 334-35).

concepando l'analisi dei saperi e delle pratiche come lo strumento capace di 'spiegare' la sua declinazione welfarista.

Nella prospettiva foucaultiana, la storia dello 'Stato sociale' non è la ricostruzione di un capitolo della 'statualità' moderna né è l'analisi del rapporto funzionale che intercorre, in determinati contesti, fra lo Stato e la dinamica socio-economica, ma è la ricognizione delle pratiche e dei saperi governamentali nel loro farsi carico dei processi vitali della popolazione. È dunque con lo spazio delineato dall'incrocio fra 'governamentalità' e 'biopolitica' che coincide l'area semantica dello 'Stato sociale'.

Che si tratti di uno spazio composito e 'multilivello' è un'acquisizione raggiunta tanto dalla storiografia quanto dagli studi socio-politologici. Questi ultimi, in particolare, hanno progressivamente dilatato lo spettro delle componenti coinvolte nella storia dello Stato sociale: dai conflitti sociali ai partiti politici, alle élites dirigenti, agli assetti istituzionali e normativi (si pensi al contributo dello *historical institutionalism*), al linguaggio e al discorso (si pensi al *discursive institutionalism* di Schmidt<sup>101</sup>). È dunque ormai matura la consapevolezza che l'area semantica dello Stato sociale è stratificata e complessa. Proprio per questo, ripensare questa area in un'ottica foucaultiana presenta vantaggi metodologicamente non trascurabili: offre la possibilità di rappresentarla unitariamente (ric conducendo tutte le sue componenti a momenti e veicoli della governamentalità biopolitica), impedisce la ricerca del 'fattore' più influente (il 'fattore' cui agganciare una 'spiegazione' esposta al rischio di un'involontaria regressione al 'determinismo' paleo-positivistico) e in particolare invita a superare il vecchio ma tenace 'dualismo' fra azioni e parole, fra prassi e discorso, dato il nesso costitutivo fra i saperi e le pratiche di governo.

Viene inoltre ripensato, in questa prospettiva, il regime del rapporto fra 'pubblico' e 'privato' nella storia dello Stato sociale: se questa storia è la storia di una serie, aperta e mobile, di saperi e pratiche di governo dei processi vitali della popolazione, essa non coincide con la ricostruzione delle misure riferibili, in un determinato contesto, alla sfera pubblica (con la conseguente 'sparizione', dal campo visivo dello storico, di tutto ciò che si muove 'accanto' o 'sotto' di essa), ma al contrario estende lo spettro dell'analisi al complesso delle pratiche governamentali e fa della sempre mobile distinzione fra 'pubblico' e 'privato' un momento di quelle pratiche.

Sembra dunque ragionevole attendersi che il concetto foucaultiano di governamentalità possa produrre effetti fecondi sul terreno della storia dello Stato

<sup>101</sup> *Supra*, § 5.

sociale. Non si tratterebbe peraltro di un impiego sorprendente. Proprio al concetto di governamentalità hanno fatto riferimento numerose ricerche, tanto da dar vita a un micro-settore correntemente denominato «Studies on governmentality»<sup>102</sup>: molti di questi studi però si sono concentrati sui processi socio-economici più recenti (nel quadro del passaggio dalle politiche welfariste del periodo ‘fordista’ alla diffusione dei programmi neoliberali), anziché cimentarsi in una storia complessiva della governamentalità liberale.

Quale che sia la fecondità del concetto di governamentalità nell’analisi dell’attuale morfologia politico-sociale, è proprio nella ricognizione ‘genealogica’ di una modernità ‘lunga’ che l’intreccio fra governamentalità e biopolitica emerge con particolare efficacia e permette di impostare su nuove basi il problema della ‘periodizzazione’. Nella storia dello Stato sociale sono sempre apparse problematiche tanto l’individuazione del punto di origine dello Stato sociale quanto la determinazione delle diverse fasi che ne scandiscono lo sviluppo (e peraltro le difficoltà della periodizzazione sono direttamente connesse con le incertezze sulla definizione). Ammettiamo, per ipotesi, di ravvisare nelle riforme bismarckiane il punto di inizio dello Stato sociale. Che ne è allora di Lorenz von Stein e della sua teoria del *Sozialstaat*? E l’opera di Stein è solo un tassello (anche se di grande importanza) di un immane mosaico di testi che, fra la rivoluzione francese e il ’48, in tutta Europa reclamano un diverso rapporto fra i poteri pubblici e la società. Siamo di fronte a un prologo in cielo dello Stato sociale, a una ‘preistoria’ che prelude alla sua storia, ma non ne fa ancora parte? Oppure occorre spostare il punto di origine più indietro? Ma fino a quando? E quali sono i criteri che permettano di delineare con chiarezza il regime delle continuità e delle discontinuità?

A una più chiara e corretta impostazione di queste (e consimili) domande la prospettiva foucaultiana può offrire suggerimenti interessanti. Se in tutto l’arco della modernità assistiamo al dispiegarsi di una governamentalità biopolitica, il problema delle ‘origini’, dell’atto di nascita, dello Stato sociale viene sdrammatizzato perché collocato in un orizzonte più ampio. L’attenzione si concentra, per così dire, non su un singolo albero o cespuglio, ma sul complesso della vegetazione e sul terreno che

<sup>102</sup> Il concetto di governamentalità evoca qualche connessione, non solo lessicale ma anche concettuale, con la recente teoria della *governance* (su cui si veda l’importante contributo di M. FERRARESE, *La governance fra politica e diritto*, Bologna, il Mulino, 2010). Il più evidente punto di contatto è la presa di distanza dalla centralità dello Stato. Occorre tener presente però che la governamentalità foucaultiana trae senso dalla sua peculiare prospettiva ‘genealogica’. Si vedano in proposito le puntuali osservazioni di L. BAZZICALUPO, *Governamentalità: una ri-definizione operativa della razionalità politica*, in «Parolechiave», 56 (2016), pp. 89-101.

la nutre. Essenziale non è tanto decidere se lo Stato sociale ‘nasca’ con la legislazione bismarckiana oppure con il piano Beveridge; conviene piuttosto fare un passo indietro (o di lato) e collocare i singoli ‘episodi’ nel processo entro il quale un’eterogenea molteplicità di attori sociali si fa carico delle esigenze vitali della popolazione.

Questo processo comincia a prendere forma, come sappiamo, per Foucault, con i teorici della ragion di Stato, ma ha già alle spalle l’esperienza dell’attività pastorale della Chiesa medievale, di cui è in qualche misura una ripresa, una trasposizione e una trasformazione ‘secolarizzata’. È un processo lungo e segnato da interne discontinuità, che però non interrompono una sua soggiacente coerenza, determinata dalla dimensione biopolitica dell’azione governamentale.

Farsi carico dei bisogni vitali della popolazione: è questo il nucleo di una governamentalità biopolitica che trova nel XIX secolo la sua piena manifestazione: «dire que le pouvoir, au XIXe siècle, a pris possession de la vie, dire du moins que le pouvoir, au XIXe siècle, a pris la vie en charge, c’est dire qu’il est arrivé à couvrir toute la surface qui s’étend de l’organique au biologique, du corps à la population, par le double jeu des technologies de discipline d’une part, et des technologies de régulation de l’autre»<sup>103</sup>. Se nell’Europa pre-moderna la soddisfazione dei bisogni vitali della popolazione era una realtà sostanzialmente ‘non governata’, nell’arco della modernità si vanno intensificando e moltiplicando gli interventi che investono le strategie di sopravvivenza dei soggetti. La loro vita, le loro esigenze essenziali e quotidiane, entrano sempre più massicciamente nel perimetro dell’azione politica; e muta di conseguenza l’immagine stessa della sovranità: se essa nelle società pre-moderne era identificata con lo *ius gladii*, nella modernità prende campo un’immagine rovesciata del potere supremo, che viene fatto sostanzialmente coincidere con il potere «de “faire” vivre et de “laisser” mourir»<sup>104</sup>.

Queste celebri e fulminanti espressioni foucaultiane sono state all’origine di un’impegnativa riflessione filosofica sul nesso che viene a stringersi fra la vita, la riproduzione e la morte, da un lato, e la sovranità, dall’altro lato, in un’ottica interessata non alla ricognizione di specifici e determinati contesti e testi, ma all’elaborazione di proposte di notevole respiro teoretico<sup>105</sup>. La riflessione

<sup>103</sup> M. FOUCAULT, «*Il faut défendre la société*», cit., p. 162.

<sup>104</sup> Ivi, p. 155.

<sup>105</sup> La ‘biopolitica’ è divenuto un tema centrale dell’attuale dibattito filosofico-politico. Fra le diverse interpretazioni cfr. G. AGAMBEN, *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995; M. HARDT, A. NEGRI, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*,

foucaultiana però, se è stata ampiamente valorizzata dai filosofi, non è stata altrettanto messa a frutto dagli storici, che hanno probabilmente diffidato dei brividi ‘metafisici’ (e della difficile traducibilità analitica e ‘operazionale’) di un gergo ‘biopolitico’ che una sorta di foucaultismo ‘volgare’ rischia di rendere enfatico e ripetitivo. In realtà, le possibilità di un proficuo impiego della foucaultiana governamentalità biopolitica nella ricognizione storiografica sono, a mio avviso, notevoli; e un banco di prova è offerto proprio dal problema dello Stato sociale.

Vedere nello Stato sociale un tornante della modernità facendo leva sul concetto della governamentalità biopolitica: è questa l’indicazione che potremmo utilmente accogliere dalla riflessione foucaultiana. Al contempo, tuttavia, conviene essere consapevoli che un suo eventuale innesto in una ricognizione storiografica dello Stato sociale non sarebbe un’operazione semplice e immediata.

Innanzitutto, occorre tenere presente che Foucault non ci offre una storia dello Stato sociale già tracciata, sia pure a grandi linee, lasciando ad altri solo l’onere di riempire alcuni spazi vuoti. I suoi *Corsi* non tanto riassumono e ripropongono risultati già acquisiti dal docente, quanto offrono la straordinaria testimonianza di un lavoro in pieno svolgimento e indicano le direttrici di indagini che la morte prematura ha bruscamente interrotto. Grazie ai *Corsi* possiamo guardare allo Stato sociale con un’inconsueta profondità di campo, ma se ci limitassimo a una mera esegesi delle pagine foucaultiane, se soltanto parafrasassimo le formule stilisticamente più vivaci immaginando di poter fare a meno di una ravvicinata analisi dei singoli contesti e di una ricostruzione dall’interno dei saperi e delle pratiche, avremmo una visione mutila e incompleta proprio dell’effettivo esplicitarsi di quella governamentalità cui la problematica dello Stato sociale appartiene.

Dato il suo carattere di ‘paradigma’, di lente capace di offrire un’immagine diversa della modernità, la riflessione foucaultiana è un prezioso programma euristico: non un ‘sistema’ chiuso, ma una visione prospettica, che coglie la logica profonda della modernità, ma non offre, di essa, una mappa completa ed esaustiva: indica le principali coordinate, ma rinvia a ricerche ‘sul campo’ che permettano di colmare vuoti e sciogliere nodi irrisolti.

Mi limito a qualche esempio. Si pensi al fenomeno dei conflitti sociali e politici che percorrono il XIX e il XX secolo. A essi la storiografia e gli studi socio-

Milano, Rizzoli, 2000; R. ESPOSITO, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004; L. BAZZICALUPO, *Il governo delle vite: biopolitica ed economia*, Roma-Bari, Laterza, 2006; N. ROSE, *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton, Princeton University Press, 2007; L. BAZZICALUPO, S. VACCARO (a cura di), *Vita, politica, contingenza*, Macerata, Quodlibet, 2016.

politologici hanno dato una grande importanza, tanto da vedere nello Stato sociale una sorta di 'risposta' alla sfida che una crescente conflittualità rappresentava per la tenuta dell'ordine. Certo, nella ricostruzione delle esperienze welfariste non sono mancati i rischi di un'applicazione troppo rigida degli schemi funzionalistici (nei confronti dei quali il 'paradigma' foucaultiano è un ottimo antidoto). È però anche vero che Foucault, se ha scritto pagine imprescindibili sul nesso fra potere e resistenza e sul carattere diffusivo e pervasivo dell'uno e dell'altra, si è anche mostrato incline a mettere in secondo piano, a vantaggio della 'micro-conflittualità', la 'macro-conflittualità', la dinamica socio-politica riconducibile all'azione di gruppi sociali o politici organizzati (quali i sindacati o i partiti). È possibile che sulla valorizzazione del loro ruolo nel processo storico Foucault vedesse stendersi (e temesse) l'ombra della filosofia marxista della storia e delle sue ormai screditate sintesi 'dialettiche'. In ogni caso, disponiamo, grazie al lavoro teorico foucaultiano, di uno schema potente per intendere i livelli 'profondi' della modernità socio-politica, ma resta l'onere di ricostruire le dinamiche 'macro-conflittuali' e la loro incidenza sulle strategie governamentali.

Altrettanto trascurato, nella prospettiva foucaultiana, appare il tema dei diritti: essi infatti appartengono a un mondo (il mondo teorizzato dai giuristi e dai filosofi della politica, il mondo costruito intorno al potere sovrano) da cui Foucault intende prendere le distanze (occorre «tagliare la testa al re: non lo si è ancora fatto nella teoria politica»<sup>106</sup>). In realtà, a chi si dedichi a una ricognizione storiografica dello Stato sociale appare difficile mettere in parentesi i diritti, da due diversi punti di vista. Da un lato, infatti, i diritti possono venire attratti nelle strategie governamentali, divenendo una componente imprescindibile del loro esplicarsi; dall'altro lato, essi possono comparire come posta in gioco di conflitti socio-politici; per l'appunto di quei conflitti la cui rilevanza nel processo storico converrebbe recuperare.

Il paradigma foucaultiano indica la direzione di senso della modernità e mette a fuoco alcune delle sue principali scansioni interne, ma lascia inevitabilmente in ombra la ricostruzione delle diversità, anche radicali, che differenziano, nel tempo e nello spazio, un contesto dall'altro. Finisce quindi per essere messa ai margini la comparazione fra le diverse politiche adottate in paesi diversi e in tempi diversi; proprio quella comparazione che è stato invece il fiore all'occhiello di tanti studi storiografici e socio-politologici dedicati allo Stato sociale.

<sup>106</sup> M. FOUCAULT, *Microfisica del potere*, cit., p. 15.

Peraltro, a interessare la storiografia non sono solo le differenze ‘spaziali’: se infatti la storiografia ambisce a rappresentare il movimento, il cambiamento, essa non può non dedicare una forte attenzione alle discontinuità che intervengono pur all’interno di un processo di cui è possibile cogliere una soggiacente unitarietà.

Una discontinuità drammatica – anzi la discontinuità per eccellenza – sembra provocata dall’avvento dei regimi ‘totalitari’ degli anni venti e trenta del Novecento. Se si accoglie la prospettiva foucaultiana, se si pensa lo Stato sociale nell’ottica di una governamentalità biopolitica che percorre l’intera modernità ed emerge in tutta evidenza nel corso del XIX e del XX secolo, il problema delle peculiarità del fascismo italiano o del nazionalsocialismo tedesco e della loro distanza dalle liberal-democrazie antecedenti o coeve appare in una luce diversa.

È un problema cui Foucault non manca di riferirsi, nei *Corsi*, pur se con rapidi accenni. Da un lato, egli gioca con forza la carta della continuità: il nazionalsocialismo non fa che proseguire le strategie biopolitiche già sperimentate dal liberalismo ottocentesco, portandole anzi a un esito parossistico: «Pouvoir disciplinaire, bio-pouvoir: tout ceci a parcouru, soutenu à bout de bras la société nazie (prise en charge du biologique, de la procréation, de l’hérédité; prise en charge aussi de la maladie, des accidents). Pas de société à la fois plus disciplinaire et plus assurancielle que celle qui avait été mise en place, ou en tout cas projetée, par les nazis»<sup>107</sup>. Quale che sia la forma politico-giuridica del regime, la governamentalità biopolitica sembra presentarsi ovunque con le medesime caratteristiche. Non si sottrae alla regola nemmeno il modello socialista, proprio perché anch’esso attribuisce allo Stato (o alla società) la funzione «de prendre en charge la vie, de la ménager, de la multiplier, d’en compenser les aléas, d’en parcourir et délimiter les chances et les possibilités biologiques»<sup>108</sup>.

Che il nazionalsocialismo coltivi una politica sociale sostanzialmente analoga a quella che alcuni regimi liberal-democratici stavano adottando (e soprattutto avrebbero adottato nel secondo dopoguerra) è peraltro una tesi avanzata, negli anni quaranta, da economisti neo-liberali come Wilhelm Röpke<sup>109</sup> e Friedrich von Hayek<sup>110</sup>. Nel *Corso* del 1978-79 Foucault ricostruisce lucidamente lo schema soggiacente alla loro argomentazione: l’esistenza di una sorta di costante (saint-simoniana, per i neoliberali) che prende ad affermarsi nel corso dell’Ottocento e

<sup>107</sup> M. FOUCAULT, «*Il faut défendre la société*», cit., p. 165.

<sup>108</sup> Ivi, p. 166.

<sup>109</sup> W. RÖPKE, *Das Beveridgeplan*, in «Schweizerische Monatshefte für Politik und Kultur», 23 (1943-44), pp. 159-72.

<sup>110</sup> F.A. VON HAYEK, *The Road to Serfdom* (1944), London, Routledge, 1991, pp. pp. 135 ss.



culmina, nel Novecento, in episodi (proprio per questo fra loro apparentati) quali il piano Beveridge e la politica sociale nazionalsocialista. L'invariante, insomma, è «tout ce qui se propose de gérer étatique­ment l'économie»<sup>111</sup>.

La tesi foucaultiana è diversa. A gettare un ponte fra il nazionalsocialismo e i regimi liberal-democratici non è l'interventismo dello Stato nell'economia, ma è l'ubiquitaria diffusione dei dispositivi disciplinari e biopolitici. Occorre però aggiungere che non mancano spunti, nei *Corsi*, che impediscono di dissolvere le specificità del regime nazionalsocialista nella nebbia di una governamentalità biopolitica sempre eguale a se stessa.

Il nazionalsocialismo infatti, se pure accoglie e rafforza la dimensione del biopotere, al contempo esalta ed estende il potere sovrano di uccidere. Se nell'Europa liberale il 'far vivere' – il farsi carico dei processi vitali – era la principale strategia di governo, al punto da far apparire ormai arcaico il potere di dare la morte, nella Germania nazionalsocialista i due meccanismi, l'antico e il nuovo, coesistono, anzi si implicano a vicenda: «l'État nazi a rendu absolument coextensifs le champ d'une vie qu'il aménage, protège, garantit, cultive biologiquement, et, en même temps, le droit souverain de tuer quiconque». La morte torna al centro del processo di potere: in primo luogo, come strumento di eliminazione del nemico interno; in secondo luogo, come l'esito di una guerra concepita non solo come strumento per un fine 'utilitario', ma come la «phase finale et décisive» della politica; e infine come il rischio sacrificale cui l'intera popolazione deve essere esposta. «Il faut que l'on arrive à un point tel que la population tout entière soit exposée à la mort. Seule cette exposition universelle de toute la population à la mort pourra effectivement la constituer comme race supérieure [...]»<sup>112</sup>.

Certo, siamo di fronte a semplici spunti di riflessione dedicati a un tema di grande complessità (e Foucault stesso avverte i suoi ascoltatori del carattere provvisorio e approssimativo delle sue notazioni<sup>113</sup>). Ne possiamo però ricavare alcune indicazioni importanti. In primo luogo, nell'ottica della governamentalità biopolitica le politiche sociali dei regimi 'totalitari' entrano, a pieno titolo, nell'alveo principale della storia dello Stato sociale; che si conferma quindi come un tornante decisivo di una modernità che non può essere ideologicamente identificata con il progressivo trionfo della liberal-democrazia, ma include, come propria ineliminabile componente, i 'totalitarismi' del Novecento. In secondo luogo, e di conseguenza, l'analisi

<sup>111</sup> M. FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, cit., p. 118.

<sup>112</sup> M. FOUCAULT, «*Il faut défendre la société*», cit., p. 167.

<sup>113</sup> «[...] c'est un peu un libre propos [...]» (ivi, p. 168).

comparata delle declinazioni ‘democratiche’ o ‘totalitarie’ dello Stato sociale induce a considerare con più attenzione i margini di ambiguità impliciti nel governo dei processi vitali e a interrogarsi sulla possibile esistenza di una zona grigia, dove il ‘far vivere’, il ‘lasciar morire’ e il ‘dare la morte’ possono incontrarsi, confondersi, sovrapporsi. Un importante banco di prova può essere offerto dai saperi e dalle pratiche dell’‘eugenetica’: costretta a muoversi sul sottile crinale della distinzione fra interventi ‘positivi’ e ‘negativi’, ma in ogni caso accolta con favore (anche quando incline agli interventi ‘negativi’) all’interno di regimi politicamente opposti, nelle democrazie avanzate (quali gli Stati Uniti d’America e la Scandinavia) come nella Germania nazionalsocialista<sup>114</sup>.

L’ottica della governamentalità biopolitica, dunque, se, da un lato, può favorire la percezione di fenomeni altrimenti sfuggenti e il superamento di troppo facili antitesi fra traiettorie diverse della modernità, si conferma, dall’altro lato, come una prospettiva generale, come un ‘paradigma’ genealogico che richiede continui aggiustamenti e attente mediazioni, allo scopo di cogliere, da un lato, la varietà e le specificità dei contesti e, dall’altro lato, le discontinuità che frammentano l’itinerario della modernità. Se immaginiamo la governamentalità biopolitica come una linea che percorre l’intera modernità, non possiamo offrire una ricostruzione storiografica dello Stato sociale senza segnare, in quella linea, le divaricazioni, le segmentazioni, le frammentazioni. Queste fratture, nel Novecento, più ancora che nel secolo precedente, emergono drammaticamente, da un lato, con la formazione dei ‘totalitarismi’ e, dall’altro lato, con il dramma epocale delle guerre. È proprio dalla simultanea considerazione della linea e delle sue segmentazioni, dall’analisi di regimi contrapposti e dalla comprensione della dirompente (e ‘creativa’) valenza della guerra, che nasce la possibilità di ricostruire la traiettoria novecentesca dello Stato sociale: «la traiettoria con cui la riflessione storica deve confrontarsi – scrive Leonardo Paggi – è quella per cui la biopolitica dello stato europeo, passando attraverso la catastrofe di due guerre mondiali, si rovescia, alla fine, in consumo di massa»<sup>115</sup>.

<sup>114</sup> Un recente panorama comparativo in A. BASHFORD, Ph. LEVIN (eds.), *The Oxford Handbook of the History of Eugenics*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2010.

<sup>115</sup> L. PAGGI, *Il “popolo dei morti”*, cit., p. 277. Cfr. anche L. PAGGI, *Un secolo spezzato. La politica e le guerre*, in «Parolechiave», 12 (1996), pp. 74-108.

### 9. Cenni conclusivi.

Ci siamo chiesti in che modo lo Stato sociale sia emerso come oggetto di ricognizione storiografica. A questo scopo abbiamo assunto lo 'Stato sociale' (e la costellazione lessicale in vario modo intrecciata con esso) come un termine largamente indeterminato, allo scopo di capire in che modo esso sia stato volta a volta 'costruito' all'interno di molteplici strategie euristiche.

Guardando complessivamente ai sondaggi esplorativi effettuati, pur con la prudenza imposta dalla sproporzione fra l'esiguo numero dei 'carotaggi' e la vastità della letteratura disponibile, sembra plausibile l'impressione che l'analisi storiografica dello Stato sociale mostri due significative tendenze: da un lato, è andata aumentando la consapevolezza della complessità dell' 'oggetto' dell'analisi, dall'altro lato, non si è dissolta l'incertezza sul suo statuto 'ontologico'.

Sappiamo insomma che lo Stato sociale non può essere identificato con alcuni specifici profili, siano questi la legislazione sociale, le politiche previdenziali e assistenziali o la disciplina della produzione industriale. Questi aspetti non sono apparsi secondari o trascurabili, ma sempre meno sono sembrati sufficienti a esaurire il 'problema' dello Stato sociale in tutto il suo spessore. È stato quindi dilatato lo spettro dell'analisi, che si è concentrata sui più diversi 'livelli' della realtà socio-politica facendo entrare in gioco la dinamica delle classi e i conflitti e i movimenti politici (i partiti, i sindacati), e poi gli apparati istituzionali, il potere amministrativo e legislativo, poi ancora le élites politiche e il personale burocratico e infine (*last but not least*) l'opinione pubblica, i saperi specialistici (vecchi e nuovi: dalla dottrina dello Stato alla sociologia), in genere, il tessuto 'discorsivo' entro il quale e attraverso il quale l'interazione sociale prende forma. Peraltro, accanto a questi temi ampiamente trattati potremmo aggiungere un elenco di temi relativamente più trascurati e tuttavia non meno importanti per la strutturazione dello Stato sociale come oggetto 'complesso': si pensi al tema dei diritti – dei 'diritti sociali', in particolare – nella loro lunga traiettoria otto-novecentesca, culminante nelle democrazie costituzionali del secondo dopoguerra; e si pensi al ruolo della guerra (delle guerre mondiali, in molti modi influenti sul discorso dei diritti) e sul loro decisivo impatto sulla retorica e sulla pratica del 'welfarismo'.

Lo Stato sociale è stato dunque finalmente costruito come un oggetto complesso e multiforme e proprio per questo esso è stato (implicitamente o esplicitamente) assunto come un tornante decisivo della modernità. Al contempo, è proprio su questo

fronte che sembra possibile registrare perduranti incertezze. La mia impressione è che una delle radici di queste difficoltà coincida con un'insufficiente problematizzazione del concetto di 'Stato', che continua ad essere presente in svariate strategie euristiche, ma corre il rischio di fare la parte del convitato di pietra: un ospite che, a causa della sua enigmatica identità, crea non pochi imbarazzi e tuttavia torna puntualmente a farsi vivo quale che sia la tavola imbandita ('storicistica' o 'funzionalistica').

È di fronte a questo *impasse* che Foucault potrebbe essere evocato come una sorta di *deus ex machina*. Ripensare il 'problema' storico dello Stato sociale alla luce della governamentalità biopolitica potrebbe servire a individuare il tessuto connettivo che, lungo l'intera parabola della modernità, sorregge e collega fra loro regimi, saperi e pratiche collocati in tempi e luoghi diversi e proprio per questo potrebbe immunizzare la loro ricostruzione da due rischi, eguali o contrari: il rischio di analizzarli come autosufficienti 'sezioni' di una trascurata storia complessiva oppure il rischio di presentarli come momenti di un processo (dalle *poor laws* all'universalismo scandinavo) teleologicamente orientato. Certo, mettere a fuoco il tessuto connettivo non è ancora ricostruire la morfologia dei vari organi. Un lungo lavoro attenderebbe chi volesse studiare, alla luce della governamentalità biopolitica, i rapporti di continuità e discontinuità che intercorrono fra i liberalismi ottocenteschi, i 'totalitarismi' degli anni Venti e Trenta del Novecento e le democrazie costituzionali del secondo dopoguerra. Credo però che la fatica dell'analisi ravvicinata dei singoli contesti sarebbe alleviata e illuminata da una prospettiva capace di cogliere 'genealogicamente', in tutto l'arco di una modernità 'lunga', l'ambiguo intreccio e l'essenziale tensione fra le istanze di libertà e il controllo 'securitario' dei processi vitali.

## DEMOCRAZIA E BENI COMUNI

### 1. *Cenni introduttivi*

Il problema dei beni comuni è una voce cruciale della nostra agenda politica. In Italia il referendum è stata un'occasione importante per attirare l'attenzione su di esso, ma il problema ha una dimensione globale e non solo nazionale. A renderlo urgente contribuiscono le strategie dei poteri, pubblici e privati: nel momento in cui si moltiplicano le guerre per il controllo delle risorse idriche e le grandi concentrazioni economiche scoprono nuovi terreni di conquista, ci accorgiamo della fragilità e precarietà di un patrimonio che, immaginato come naturale e sovrabbondante, sembrava sicuro e garantito per tutti. Di qui l'urgenza di capire l'importanza della posta in gioco e il senso dei conflitti in corso.

Non è però sul concetto dei 'beni comuni' (analizzato in altri interventi) che vorrei soffermarmi. Vorrei piuttosto tentare di mettere a fuoco un rapporto: il rapporto fra i beni comuni e la democrazia. Non è scontato né intuitivo che questa relazione possa costituire un problema. Non sembra che una legge che favorisca la privatizzazione dell'acqua debba mettere a rischio il potere del *demos*. Potremmo anzi dire che essa, se procede dalla volontà di una maggioranza rispettosa di tutte le procedure costituzionalmente previste, è semplicemente una legittima manifestazione di quel potere.

In che senso allora il rapporto fra beni comuni e democrazia può essere assunto come un problema? Vorrei invitare a riflettere sulle modalità di questo rapporto facendo un passo indietro nel tempo. Conviene riflettere sulle origini della democrazia moderna, sulle sue radici antropologiche, per intendere come alcuni suoi tratti genetici rendano problematica la possibilità di tematizzare l'idea di uno spazio comune, di un mettere insieme, di una condivisione, di una 'comunanza'; un'idea che era familiare alla cultura politica pre-moderna, alla quale invece non può essere esteso, se non con notevoli forzature, il modello della democrazia. Potremmo, in sintesi, sostenere (sia pure costringendo otto secoli di storia nel letto di Procuste dei 'modelli') che nelle culture dove il senso della comunanza era forte la democrazia era improponibile; mentre quando è comparsa la democrazia (o sono emerse almeno

---

P. Costa, *Democrazia e beni comuni*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica*. V. *Storie di concetti: sovranità*, 2024, [https://doi.org/10.69134/QFArchiviO\\_24\\_06](https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_06), pp. 377-393.

Orig. in *Tempo di beni comuni. Studi multidisciplinari*, Ediesse, Roma 2013 [«Annali della Fondazione Lelio e Lisli Basso-Issoco», VII (2010-2012)].

le sue condizioni di possibilità) la dimensione del ‘mettere in comune’ ha perduto gradualmente di importanza. Tenterò di rendere credibile questo schema per chiedermi conclusivamente se sia possibile immaginare le linee di uno sviluppo ulteriore.

## 2. ‘Comunanza’ e democrazia: un rapporto problematico

Per individuare un tratto tipico dell’Europa pre-moderna potremmo ricorrere a un’espressione impiegata da Peter Blickle: ‘Kommunalismus’, comunismo (Blickle 1998). Il fenomeno che fa da sfondo a questa espressione è la crescente importanza assunta, in molte zone d’Europa, a partire dall’XI-XII secolo, da una forma di aggregazione socio-politica, antica ma destinata a un ruolo rinnovato e fondamentale: la città.

Si pensi alla città dell’Italia centro-settentrionale, che sperimenta una nuova forma di organizzazione politica che persino nel nome sembra un emblema del nostro tema: il *commune civium*. Il suo mito fondativo è la *coniuratio* dei cittadini, il giuramento che rende ciascun membro della *civitas* arbitro e responsabile di una comunità politica che si sottrae alla gerarchia feudale dovunque dominante e rivendica una propria *iurisdictio*, una propria sfera di autonomia.

È la città che rende liberi i suoi membri sottraendoli al controllo dei signori feudali. È la città che si dà un proprio statuto, un proprio diritto, difende i suoi membri dalle aggressioni esterne, li protegge e li include separandoli fisicamente con la cinta muraria dai pericoli ‘esterni’. È la città che si presenta come uno spazio politicamente e giuridicamente concluso, come un luogo difeso e protetto e insieme come il tramite di una forte identità collettiva. La città vive dell’apporto dei suoi abitanti, la cui partecipazione alla vita della comunità è al contempo un privilegio e un dovere etico-politico. La grandezza della città si riverbera sui suoi membri: l’orgoglio dell’appartenenza un tratto tipico della cultura civica medievale; e proprio per questo l’estromissione dalla città – il *bannum* – è una pena gravissima che rende privo di protezione e di riconoscimento giuridico l’escluso. Il rapporto con il *commune civium* è dunque vitale per il cittadino, la cui auto-comprensione politico-giuridica passa attraverso il rapporto con la *civitas*. È dominante l’immagine aristotelica di un essere umano il cui compimento umano è inseparabile dal rapporto con la comunità: come scrive un predicatore del Trecento, Remigio de’ Girolami, un individuo «si non est civis, non est homo». La libertà dell’individuo non è la

prerogativa di un soggetto concepito nella sua astratta individualità e singolarità: è la città libera (la città sottratta alla gerarchia feudale e politicamente autonoma) che rende liberi i suoi abitanti. L'individuo non è concepibile politicamente se non come parte di un aggregato, di un gruppo sociale, e l'aggregazione principale e più alta è la *civitas*.

L'intera cultura politico-giuridica medievale è permeata dal senso di uno spazio comune che trova negli agglomerati cittadini la sua più rilevante concrezione istituzionale, ma va al di là di essi per divenire un tratto caratteristico dell'immaginario collettivo (Torre 2011). Ne è una prova eloquente la pervasiva presenza della metafora 'corporatista': la tendenza a raffigurare qualsiasi gruppo sociale, e quindi anche la *respublica*, come un *corpus*, come un corpo vivente (Kantorowicz 1957; Cavarero 1995; Casagrande, Vecchio 1999; Briguglia 1999). La metafora viene da lontano – dal mondo antico, da Livio – e si manterrà a lungo vitale, ma trova nella cultura medievale il suo terreno d'elezione proprio perché efficace nel mostrare l'impossibilità di separare la parte dal tutto.

L'ordine politico è un corpo vivente e il singolo è parte indisgiungibile del tutto. Possiamo connotare il corpo politico con l'aggettivo, per noi familiare, di 'pubblico'? La risposta non può essere semplice e netta. Certamente la cultura medievale raccoglie dal *Corpus Juris* la distinzione fra 'pubblico' e 'privato', ma la riempie di contenuti che non collimano con i nostri. Due sono le principali differenze. In primo luogo, la dicotomia moderna 'pubblico/privato' riposa su una distinzione fondante: la distinzione fra Stato e società. Dove però noi vediamo una dicotomia, gli uomini del medioevo vedevano una continuità: la società è un tutto unitario, una piramide che dalla base raggiunge il vertice per passaggio progressivi e continui. La famiglia, che per noi è uno spazio tipicamente privato, ha nel medioevo – come ha sostenuto Brunner – una valenza 'costituzionale': è cioè assunta come uno snodo essenziale della strutturazione di un ordine che è al contempo politico e sociale (Brunner 1970). In secondo luogo, e di conseguenza, la sfera pubblica non coincide (come avviene per noi moderni) con la sfera della statualità. Lo Stato è una costruzione sette-ottocentesca e coincide con un insieme di apparati istituzionali 'sovrapposti' alla società e intenzionati a controllarla capillarmente. Tutto ciò resta ancora sostanzialmente estraneo al mondo medievale. Certamente la *civitas* ha una valenza pubblica: ma 'pubblico' in questo caso evoca più il senso di uno spazio comune, di una comunanza, appunto di un *commune civium*, che non

della sfera pubblico-statuale, di un insieme di apparati, cui noi pensiamo quando usiamo il termine 'pubblico'.

In ogni angolo della società e della cultura medievale domina dunque il momento della comunanza. Pensiamo, a riprova, ad un altro aspetto tipico della teologia politica medievale: il primato del *bonum commune*, la convinzione che il fine costitutivo di ogni aggregato politico è il bene della collettività, al quale l'azione individuale deve indirizzarsi (Kempshall 1999). Ne è il più celebre teorico Tommaso d'Aquino, che però formula nel modo più limpido e rigoroso una convinzione diffusa: che, per così dire, traduce sul piano dell'etica pubblica quel rapporto di inerenza dell'individuo alla comunità cui la metafora corporatista intendeva dare un substrato 'ontologico'.

Certo, sto parlando di teorie, di aspettative, di immagini, che devono essere messe in rapporto, e in contrasto, con il mondo della prassi, dove i conflitti fra fazioni possono finire per esacerbarsi al punto da compromettere la sopravvivenza stessa del *commune civium*. Ciò non inficia però l'importanza delle immagini e dei valori condivisi che continuano a proporsi come i parametri che danno senso all'azione collettiva rendendola comprensibile e valutabile.

La comunanza non è un ideale evanescente; e se non basta da sola ad evitare i conflitti, cionondimeno incide sulle forme di vita a tutti i livelli dell'esistenza collettiva. La città, dicevo, è l'emblema e il concentrato del comunismo. Non è però soltanto l'ordine politico ad essere investito dal senso della comunanza. Anche la struttura economico-sociale ne è impregnata. Sono dovunque diffuse forme di appropriazione collettiva e di sfruttamento comunitario della terra, che si intersecano con forme di proprietà signorile e 'privata'. Che il soggetto attivo dell'appropriazione e dell'utilizzazione del suolo (la principale risorsa produttiva) sia una comunità e non un singolo è una realtà antichissima e radicata e diffusa anche in tutta l'Europa medievale.

Alla lunga durata della proprietà collettiva corrisponde una convinzione sottoscritta dall'intera teologia medievale, che, dalla patristica dei primi secoli dell'era cristiana fino alla scolastica (e oltre di essa), continua a ripetere che Dio, attraverso la creazione di Adamo, ha consegnato la terra all'umanità come proprietà comune, come bene condiviso. Il rapporto originario dell'essere umano con i beni esterni è improntato non già allo schema proprietà privata, ma all'idea della comunanza. L'assioma è la condivisione; ed è a partire da esso che dovrà essere dimostrata (non senza difficoltà) la genesi e la legittimità della proprietà privata,



come non mancheranno di fare i giusnaturalisti e, fra questi, Locke (che formulerà una soluzione destinata a un durevole successo, pur con l'importante eccezione di Kant).

Il senso della comunanza domina dunque la cultura medievale. Non si pensi però che, su questo fronte, il medioevo finisca con la scoperta dell'America. Sul terreno della vita socio-giuridica il medioevo è lungo: basti pensare che la differenziazione cetuale della società si interrompe sul continente (e solo per la Francia) con la rivoluzione del 1789. Ed è durevole anche, in tutta l'Europa, quel senso della comunanza che aveva trovato, e continuava a trovare, nella città un suo importante focolaio. Il senso della comunanza continua nelle città e nei villaggi dell'Europa cinque-seicentesca. Se anzi volessimo trovare la più sistematica e compiuta teorizzazione di un ordine interamente fondato sulla comunanza dovremmo rivolgerci a un autore del primo Seicento: a Johannes Althusius e alla sua *Politica methodice digesta*, del 1603, che pone al centro dell'intero processo politico – un processo che muove, per circoli ascendenti, dalla famiglia alla città, alla provincia, all'impero – proprio l'azione del mettere in comune. Althusius moltiplica le espressioni lessicali che valorizzano il momento della comunanza: *consociatio*, *communicatio*, *symbiosis*, *communicatio symbiotica*. La comunanza è ancora la forza che tiene insieme la convivenza (Ingravalle, Malandrino 2005).

Durante un lungo medioevo, dunque, il lessico della comunanza costituisce uno dei principali canali di espressione e di comunicazione politico-sociale. Possiamo includere in questo lessico anche la democrazia? Possiamo parlare, in qualche senso, di democrazia medievale? Una storiografia ormai risalente nel tempo ha creduto di poterlo fare: guardando ai comuni medievali, dove indubbiamente un popolo si organizza autonomamente e valorizza la partecipazione attiva e l'impegno politico; guardando a un isolato ma acutissimo filosofo come Marsilio da Padova, che descriveva l'ordine politico facendo leva sul nesso fra legge, legislatore e popolo.

Marsilio valorizzava il ruolo del popolo. Il punto è però che il popolo della democrazia sette-ottocentesca non è il popolo di Marsilio. La rappresentazione marsiliana del popolo è ancora coerente con l'immaginario corporatista cui accennavo: il popolo è un'entità strutturata e differenziata, più che una somma di soggetti. A separare il popolo *del Defensor pacis* dal popolo della democrazia ottocentesca intervengono molteplici rivoluzioni che mutano alla radice tanto il concetto di popolo quanto l'idea di *respublica*. È appunto su qualcuno di questi mutamenti epocali che vorrei ora soffermarmi. Ovviamente, non posso tentare di

tracciare la storia della democrazia sette-ottocentesca. Vorrei piuttosto richiamare l'attenzione sui mutamenti antropologici che intervengono, nella cultura politico-giuridica europea, prima che la democrazia moderna inizi la sua parabola e tuttavia restano al fondo di essa, come una sua premessa o un suo orizzonte.

La prima svolta si consuma soltanto nel cielo della teoria ma ha effetti, a lunga distanza, di grande portata: è la frattura introdotta dal paradigma giusnaturalistico e in particolare da Hobbes. Il giusnaturalismo introduce una sequenza temporale (che determina anche un indice di priorità): occorre prima considerare (in una sorta di laboratorio concettuale) l'essere umano nella sua condizione pre-politica; e poi spiegare in che modo, a partire da questa condizione originaria, pre-politica, naturale, nasca l'ordine politico.

Questa distinzione non è una favola ingenua, ma produce un effetto di per sé rilevante, in quanto permette di focalizzare l'attenzione sull'essere umano sottraendolo ai legami fino a quel momento assunti come costitutivi della sua identità: il rapporto con la gerarchia, con i poteri, con i corpi sociali. L'individuo emerge in piena luce e appare, per natura, libero ed eguale a ogni altro. Per Hobbes l'essere umano è un soggetto-di-bisogni, chiamato a espandere il suo potere e a garantire la sua autoconservazione in un rapporto di sostanziale eguaglianza e di inevitabile conflittualità con ogni altro.

L'individuo conta per se stesso: l'individuo è l'individuo e gli è estraneo per natura ogni senso di collaborazione e comunanza. È esplicita in Hobbes la presa di distanza dall'etica medievale e dal primato del bene comune. È estranea alla natura umana, secondo Hobbes, la possibilità di un ordine spontaneo, di una spontanea collaborazione intersoggettiva. Agli animali sociali – alle api, alle formiche – è concessa una spontanea comunanza, ma non agli esseri umani. L'idea aristotelica dell'animale politico, l'idea althusiana della *consociatio symbiotica* appartengono a un mondo dal quale Hobbes si separa nettamente. Il segno di discontinuità è appunto, in primo luogo, una nuova idea di individuo: messo in moto dal bisogno (che si ricrea immediatamente non appena soddisfatto), orientato alla massimizzazione del proprio potere, condannato al conflitto.

Sono i soggetti così concepiti che, secondo lo schema hobbesiano, creano l'ordine politico. Interviene a questo punto la seconda figura del paradigma giusnaturalistico: il contratto sociale. Messi di fronte all'esperienza traumatica della reciproca distruttività, gli individui 'inventano' il sovrano: nasce, dalla libera (razionale, strumentale) decisione dei soggetti l'ordine politico. L'ordine, in Hobbes, è reso

possibile dalla concentrazione dei poteri nelle mani del sovrano, che è messo in grado di bloccare il conflitto e garantire la sicurezza. Nasce l'ordine politico: nasce dal basso, da una decisione dei soggetti, ma non da un popolo, da una preesistente e già formata entità collettiva. Non esiste un popolo: esistono soltanto individui, ciascuno dei quali vale per se stesso. Il congedo dalla tradizione medievale è netto anche su questo punto: alla radice dell'ordine politico non c'è un'entità strutturata, un corpo, un organismo differenziato e unitario, ma c'è soltanto una somma di soggetti eguali.

All'idea medievale di un popolo come entità differenziata e gerarchica si sostituisce l'immagine di un ordine fondato sulla decisione di una somma di individui eguali; alla visione medievale di un essere umano chiamato ad anteporre il bene comune al vantaggio individuale succede la rappresentazione di un individuo dominato dal bisogno e dal potere; all'ideale dell'armonia collaborativa viene contrapposta la realtà del conflitto intersoggettivo.

Spero che questi elementi, pur nell'inevitabile schematicità della mia presentazione, siano sufficienti a mostrare l'esistenza di una frattura fra due modi di intendere il rapporto fra l'individuo e l'ordine politico. Per una lunga stagione, medievale e proto-moderna, il momento della *communicatio* (per usare il termine althusiano), del mettere in comune, della comunanza era al centro dell'ethos collettivo ed era al contempo inseparabile da un immaginario che ho chiamato corporatista: dall'idea di una società gerarchica, differenziata, diseguale e di un individuo definibile in termini politico-giuridici solo in quanto collegato (appunto 'organicamente') a uno *status*, a una comunità, a un gruppo. Con la diffusione del giusnaturalismo, fra Sei e Settecento, cambiano (nella teoria) i parametri della rappresentazione dell'ordine: non l'appartenenza dell'individuo al corpo politico, ma il protagonismo del soggetto; non la diseguaglianza e la gerarchizzazione dei soggetti, ma l'eguaglianza fondamentale degli individui; non la comunanza, ma il conflitto.

È un drastico mutamento di antropologia politica ad essere introdotto dal giusnaturalismo. Ed è sempre il giusnaturalismo a preparare un'altra svolta teorica, che sarà definitivamente messa a fuoco dalla riflessione sette-ottocentesca: la tematizzazione della distinzione fra Stato e società.

L'immagine medievale e proto-moderna del politico è l'immagine di un *continuum* che dalla molteplicità delle comunità minori ascende verso il culmine (prevalentemente simbolico) del sovrano. Althusius offre un'efficace

rappresentazione di un ordine dove la famiglia è (come ricordavo) ancora il *seminarium reipublicae*. Sono i giusnaturalisti a introdurre una frattura dove regnava la continuità: al posto di un ordine ascendente e gerarchico che dalla famiglia conduce senza soluzione di continuità alla città e all'ordine complessivo i giusnaturalisti introducono una frattura, cronologica e logica: *prima* la condizione naturale, *poi* l'ordine civile; *prima* il mondo degli individui, dei loro bisogni, dei loro conflitti, *poi* l'ordine politico. Per i giusnaturalisti questa distinzione è innanzitutto temporale: prima e poi. La distinzione nel tempo però prepara e rende possibile una rappresentazione (metaforicamente) 'spaziale' della realtà politico-sociale, che pone, da un lato, la società e, dal lato opposto, lo Stato. Hegel porta a compimento questa distinzione. E ha ragione il giovane Marx nel vedere nella distinzione hegeliana fra lo Stato e la società il più alto contributo di Hegel all'autocomprensione della modernità politica.

Sono queste le coordinate antropologico-politiche entro le quali si svolgerà la parabola della democrazia moderna, a partire dalle rivoluzioni di fine Settecento, in Francia e in America: l'idea di un popolo come somma di soggetti giuridicamente eguali; la distinzione tematica fra lo Stato e la società. Si pensi a Sieyès e alla sua ridefinizione di 'nazione' alla vigilia della rivoluzione. La nazione che Sieyès identifica con il Terzo Stato, proprio perché composta di soggetti eguali, non privilegiati, è lontana dal popolo di Marsilio e memore della lezione giusnaturalistica. I protagonisti dell'azione sono gli individui, che si trovano di fronte un'entità – lo Stato – che concentra in se stesso la dimensione della politicità. Il grande problema politico è appunto come mettere in rapporto queste due grandezze. A questo problema le rivoluzioni di fine Settecento danno una risposta convergente: la rappresentanza; lo strumento capace di mettere in contatto il popolo e lo Stato, la grande invenzione della modernità, la scoperta capace di superare le inadempienze della democrazia antica è la rappresentanza. Muovendo dal presupposto della distinzione strutturale fra società e Stato, la rappresentanza politica si propone come lo strumento del loro collegamento. La rappresentanza mette in rapporto i soggetti e lo Stato e al contempo sancisce la loro qualitativa distinzione.

È nel quadro del governo rappresentativo esaltato dalle rivoluzioni di fine Settecento che la democrazia inizia la sua parabola sette-ottocentesca (Rosanvallon 1992; Accarino 1999; Duso 2003; Urbinati 2007). Per il *mainstream* dell'opinione pubblica del periodo, non è in questione la rappresentanza: la materia del contendere è piuttosto l'attribuzione del diritto di voto. Realizzare la democrazia significa

abbattere gli steccati che fanno del voto non un diritto rigorosamente eguale, ma ancora un privilegio sancito dalla proprietà e dal genere. La lotta per la democrazia è un episodio della lotta per i diritti eguali dei soggetti.

Certo, non mancano visioni alternative della democrazia e attacchi alla logica della rappresentanza. Il meccanismo rappresentativo viene accusato di essere troppo sbilanciato a favore dei rappresentanti, che assommano ogni potere decisionale esautorando gli elettori: da qui, le proposte di una democrazia diretta che corregga il meccanismo rappresentativo o addirittura si sostituisca ad esso. Nelle proposte più radicali – in particolare nella riflessione marx-engelsiana – la democrazia viene ripensata (in una qualche continuità con il pensiero rousseauviano) come un'istanza di superamento della scissione fra Stato e società, come l'esigenza di una riappropriazione, da parte delle società, della dimensione politica espropriata e alienata nello Stato.

Sono questi gli estremi fra i quali si svolge la complessa vicenda della democrazia contemporanea, che ovviamente non posso presentare in modo più analitico. Mi preme soltanto sottolineare che essa si iscrive all'interno di fondamentali dicotomie: fra Stato e individuo; fra pubblico e privato. Entro questa cornice si susseguono, ed entrano in conflitto fra loro, diverse immagini della democrazia, ma nessuna di esse sembra mettere in questione i termini della dicotomia. La partita si gioca facendo leva su due estremi: il singolo individuo e lo Stato; il popolo, come l'insieme dei soggetti titolari dei diritti politici, e lo Stato. L'elemento di uno spazio comune, di una comunanza definibile al di là della dialettica fra individuo e Stato e fra popolo e Stato non riesce a farsi strada e a mettere in crisi la dicotomia fondamentale.

Naturalmente sto schematizzando. Non mancano importanti esperienze di comunanza e di associazione. I primi socialismi valorizzano proprio il momento dell'associazione per superare le strettoie dell'individualismo proprietario. Nelle lotte operaie l'esperienza associativa è fortissima e si trasfonde nei primi partiti di massa – i partiti socialisti fra Otto e Novecento – che a loro volta si presentano come momenti importanti di un agire collettivo non ancora assunto come parte integrante dell'apparato statale. Il punto decisivo è però che nessuna di queste esperienze è riuscita a imporsi in modo da ridefinire il quadro di fondo entro il quale la democrazia sviluppa la sua traiettoria principale: che quindi resta in sostanza legata a una implicita equazione fra la dimensione pubblica e la dimensione statale. Ciò che non è privato è pubblico e ciò che è pubblico è statale. L'intera costruzione dello Stato sociale – dagli esordi tardo-ottocenteschi fino al welfarismo del secondo

dopoguerra – è segnata da questo assunto: messa da parte la prospettiva marxiana di una riappropriazione del politico da parte della società, lo Stato è lo strumento su cui far leva per promuovere l'eguaglianza delle condizioni e diffondere la democrazia. La dimensione di uno spazio collettivo o comune non necessariamente statale non sembra emergere come significativa. È semmai al livello infra-statale, nelle realtà locali, nelle piccole patrie, che sembra sopravvivere qualcosa di un senso di comunanza distinto dalla sfera pubblico-statale.

È lo Stato – dovrei aggiungere, lo Stato nazionale – il referente obbligato della democrazia moderna; ed è l'individuo – un individuo protagonista e tendenzialmente onnipotente – il suo presupposto antropologico. Conviene riflettere ancora su quest'ultimo aspetto, per cogliere un aspetto diverso del protagonismo dell'individuo: dominatore sulla scena non soltanto della politica, ma anche dell'economia.

È ancora il giusnaturalismo a narrare, per così dire, il prologo in cielo di una vicenda che vede l'individuo impegnato nella titanica impresa dell'appropriazione del mondo e del dominio sulla natura; un'appropriazione e un dominio che avvengono nella forma della proprietà privata.

L'importanza di Locke è, da questo punto di vista, seminale. Per Locke, ogni individuo è proprietario del suo corpo; per questo il lavoro del mio corpo – l'energia erogata per appropriarmi dei beni – sottrae i beni alla originaria proprietà comune e li rende parti della mia persona, li rende 'miei' nel senso più forte del termine; ed è il lavoro-proprietà, l'appropriazione privata dei beni, la forza capace di incrementare la ricchezza individuale e collettiva e promuovere la civiltà. La conquista del mondo – la moltiplicazione dei beni e il progresso della 'civiltà' – procedono nella forma della proprietà privata. La proprietà comune è ormai remota: tanto la concreta organizzazione della produzione e della vita sociale come la loro rappresentazione teorica inducono ormai a vedere nella proprietà comune un punto di origine dal quale l'essere umano non può che allontanarsi. Ed è infatti in questa congiuntura storica che avanza un processo irreversibile di confisca delle proprietà comuni e di crescente privatizzazione del rapporto con la terra e con l'ambiente circostante (Hardt, Negri 2010).

Certo, si manifesta anche, in una sorta di controcanto all'imponente spinta alla privatizzazione del mondo, l'esigenza di una difesa della comunanza: pensiamo a Müntzer (al radicalismo evangelico degli anabattisti) e poi a Winstanley (ancora sospesi fra l'eredità del pauperismo medievale e il presagio di un mondo nuovo); e

poi, ovviamente, all'epopea ottocentesca dei socialismi, dell'anarchismo, del comunismo. Marx denuncia, fino dagli scritti giovanili, il rovescio distruttivo della proprietà privata, che, come egli scrive, «produce meraviglie per i ricchi» e «caverne per l'operaio» (Marx 1976, p. 300). Per un verso, però, egli proietta alla fine del conflitto di classe, alla fine della storia, il momento di un'appropriazione comune e condivisa, mentre, per un altro verso, condivide con la cultura dominante dell'epoca un'immagine prometeica dell'uomo; un uomo che trova nel lavoro, nella tecnica, nel dominio e nello sfruttamento della natura la cifra caratteristica della sua umanità. In questo scenario, le alternative al protagonismo di un soggetto privo di limiti e di vincoli nel dominio e nell'assoggettamento del mondo sono deboli e sostanzialmente coincidenti con prospettive (esplicitamente o sottilmente) 'reazionarie': più o meno interessate alla conservazione di una rigida stratificazione sociale e comunque dominate dalla nostalgia del «mondo che abbiamo perduto» (per usare il titolo di Laslett) (Laslett 1971).

È vero dunque che la democrazia moderna è un fenomeno complesso e sarebbe riduttivo darle una definizione univoca. È però anche vero che essa si sviluppa, almeno nel suo alveo principale, senza mettere in questione tre grandezze che ne scandiscono la parabola: la distinzione fra Stato e società, assunta come struttura portante della rappresentazione dell'ordine socio-politico; il protagonismo del soggetto, che trova la sua massima esaltazione nella celebrazione dell'appropriazione privata del mondo; l'idea di un dominio illimitato sulla natura, reso possibile dall'industrialismo trionfante e rafforzato da una filosofia che vede nella storia un durevole progresso, una linea continua e ascendente.

Se ciò è vero, può forse apparire meno paradossale la mia affermazione di partenza: la difficoltà di trapiantare il senso e l'esperienza della comunanza (il *Kommunalismus*), caratteristici dell'Europa medievale e proto-moderna, nel terreno di una democrazia che, fra Sette e Novecento, si è sviluppata in una cornice caratterizzata dalla centralità dello Stato, dal protagonismo dell'individuo e dalla dominanza dell'industria e della tecnica.

È con questa eredità che facciamo i conti nel momento in cui solleviamo il problema del rapporto fra i beni comuni e la democrazia. Il problema che il filosofo politico, e con lui ogni cittadino consapevole, si trova di fronte è appunto il seguente: come preservare il modello della democrazia – l'eredità della democrazia ottonevicesca – e ritrovare e rinnovare al contempo quel senso della comunanza – il senso di una condivisione di beni e di esperienze – familiare a culture più antiche,

ma da esse sperimentato all'interno di un ordine politico-sociale essenzialmente estraneo alla democrazia.

### 3. *Ripensare la democrazia?*

Data la portata del problema, avanzare ipotesi di soluzione è un'impresa che eccede di gran lunga le mie competenze di storico, che si esauriscono con il tentativo di dire qualcosa sul passato. Posso tentare soltanto di richiamare l'attenzione su qualche collegamento fra il passato e il presente, pur sapendo di avventurarmi in un terreno difficile senza disporre delle attrezzature adeguate.

Una lezione ricavabile dalla storia della democrazia mi sembra la seguente: il peso che i presupposti storico-antropologici della democrazia hanno esercitato sul suo sviluppo e la conseguente opportunità di tenerne conto nei nostri odierni tentativi di ripensare la democrazia. Non possiamo tentare superficiali operazioni di cosmesi, che, lasciando intatto il quadro di insieme, si limitino ad aggiungere qualche tocco di colore. Fuor di metafora: l'innesto del comunalismo nella democrazia moderna è un trapianto complicato. Esso deve, da un lato, evitare una scorciatoia insidiosa: credere di poter raggiungere il futuro facendo un salto di lato o all'indietro, verso presunte arcadie pre-industriali e comunitarie; e deve, dall'altro lato, essere consapevole della necessità di ripensare a fondo i presupposti della democrazia. La scommessa – veramente audace – è la possibilità di dar vita a un nuovo paradigma, diverso tanto dall'antico comunalismo, quanto dal recente modello (individualista-statalista-industrialista) di democrazia.

Una spia delle difficoltà che ci stanno di fronte è offerta dall'idea stessa di bene comune o collettivo. Un'idea siffatta può infatti trovare un fertile terreno di coltura soltanto in quel *tertium genus* di democrazia che andiamo cercando: dove la sfera pubblica non coincida senza residui con la statualità e dove l'interazione sociale non venga interamente strutturata sul modello dell'appropriazione privata. Uno spazio collettivo è uno spazio comune che, lungi dal ricadere nell'uno o nell'altro dei tradizionali poli (il polo pubblico-statuale o il polo privato-individuale), si propone come un limite insuperabile tanto per il primo quanto per il secondo. Un'idea di spazio collettivo o comune non ci viene incontro spontaneamente: occorre ripensare i formanti stessi della democrazia otto-novecentesca, a partire dai suoi presupposti antropologici, maturati in Occidente con largo anticipo sulla nascita della democrazia moderna e tuttavia rimasti al fondo del suo sviluppo.



Occorre ripensare il rapporto fra l'essere umano e la natura superando quello schema 'appropriazione-dominio-sfruttamento' che ha preceduto, accompagnato e sostenuto la grande avventura dell'industrializzazione. Dobbiamo guardarci dal cadere in miti regressivi e in neo-romantiche liquidazioni della tecnica. Possiamo però immaginare un tipo di sviluppo, per così dire, post-industriale, ormai delineato da numerosi economisti e filosofi: uno sviluppo temperato dall'idea del limite. Nella prospettiva dell'industrialismo otto-novecentesco, uno sviluppo frenato e autocontrollato sembrava una contraddizione in termini: la scienza economica pensava lo sviluppo produttivo come continuo e indeterminato esattamente come la filosofia positivista pensava il progresso. Potremmo anzi dire che anche quando è tramontata la filosofia della storia come progresso, l'immagine di un'evoluzione come linea continua e ascendente è proseguita sul terreno dell'economia. È però appunto la logica di uno sviluppo crescente e illimitato ad apparire ormai pericolosa, nella misura in cui emergono i suoi esiti apocalittici e nichilistici, capaci di mettere a repentaglio la nostra stessa possibilità di sopravvivenza.

Superare l'ideologia industrialista richiede di delineare al contempo una nuova antropologia. Il dominio illimitato sulla natura era coerente con l'antropologia dell'*homo oeconomicus*: con una visione dell'individuo come soggetto-di-bisogni, hobbesianamente impegnato in una corsa verso la soddisfazione e il conflitto destinata a interrompersi soltanto con la morte. Immaginare uno sviluppo economico controllato e limitato significa anche ripensare le strategie della soggettività evitando di far coincidere la felicità individuale e collettiva con la logica dell'appropriazione e dell'acquisizione (Ostrom 1990; Daly, Cobb, 1994; Petrella 2007; Ricoveri 2010).

Superare la visione acquisitiva-privatistica del soggetto significa affermare che la logica della domanda e dell'offerta, il modello del mercato, non è il tribunale della storia e della coscienza. Naturalmente, la denuncia delle pretese 'totalitarie' del mercato ha una lunga storia alle spalle: è proprio la tesi delle insufficienze del mercato – della sua inadeguatezza a risolvere il problema del conflitto sociale – ad aver indotto a vedere nello Stato un indispensabile regolatore della dinamica sociale e a suggerire la nascita dello Stato sociale, a fine Ottocento, e poi il ricorso, nel secondo Novecento, alle politiche welfariste. Il punto è però che di fronte all'inadeguatezza del mercato come regolatore sociale è sembrato sufficiente rispondere facendo leva sullo Stato e sulle sue politiche redistributive. Questa risposta non è affatto, per me, un vecchio arnese inadoperabile: non appartengo alla schiera di coloro che danno per morti gli Stati nazionali e trattano il welfarismo come

un caro estinto. Non vorrei buttare a mare lo *welfare*: vorrei al contrario resistere alle strategie che, apertamente o surrettiziamente, continuano a perseguire questo obiettivo. È però anche vero che la semplice alternativa mercato/Stato è ormai insufficiente: rimanere al suo interno significa impedirsi di andare oltre la corrispondente alternativa fra ‘privato’ e ‘pubblico’.

È in una zona intermedia fra questi ‘estremi’ che prende forma la nozione di bene comune o collettivo. Ed è una nozione storicamente motivata (e non già astratta o velleitaria) proprio perché gli Stati nazionali, che nella storia otto-novecentesca occupavano l’intero orizzonte della politica, devono ormai fare i conti con realtà e vincoli indisponibili. È questa dimensione metastatauale e metaindividuale l’elemento caratteristico di uno spazio comune o collettivo la cui importanza e pervasività appaiono crescenti ed evidenti.

Gli esempi sono sotto gli occhi di tutti. Le risorse naturali (in generale la natura come ‘risorsa’ globale) sono beni che appare urgente sottrarre alla volontà dei singoli (vorrei dire al dispotismo dell’appropriazione privata). È però vero al contempo che un semplice richiamo alla mano pubblica, al ruolo dello Stato nella difesa di quei beni essenziali, è, sì, ancora un passaggio importante e ineludibile, ma non chiude il discorso: è forse l’idea di stessa di volontà e di appropriazione (della volontà di un individuo *uti singulus*, ma anche, in ultima istanza, della volontà di un ente collettivo) ad apparire un parametro ormai insufficiente. Il bene collettivo è meta-statauale e meta-individuale in quanto espressione di una comunanza che si pone come vincolo nei confronti di una qualsivoglia volontà (e delle sue strategie di appropriazione) (Freyfogle 2003, Sachs 2010, Mattei 2011).

Non sono peraltro solo le risorse naturali e vitali a sollecitare uno statuto non più riconducibile integralmente alla sfera pubblica o alla sfera privata. Il bene, immateriale ma fondamentale, della conoscenza sta compiendo un tragitto analogo: dalla fondazione – relativamente tarda, sette-ottocentesca – del diritto di autore, dalla celebrazione della paternità, strettamente individuale, dell’opera dell’ingegno, stiamo andando a scoprire la dimensione sociale – ancora una volta meta-individuale e meta-statauale – della conoscenza. L’esempio, per tutti evidente, è Internet, che promuove forme di conoscenza condivisa non agevolmente ascrivibili a una sfera ‘privata’ oppure a una sfera ‘pubblica’ e piuttosto raffigurabili come una sorta di tecnologica realizzazione di un averroistico ‘intelletto collettivo’ (Donolo 1997; Donolo 2003; Hess, Ostrom 2009).

Potremmo continuare con gli esempi. In realtà però credo che la lista dei beni comuni sia per definizione una lista aperta, creata di giorno in giorno dai processi storico-culturali. Prima ancora dell'enumerazione dei beni comuni, è importante la consapevolezza che una nuova dimensione sta venendo ad esistenza: il senso di uno spazio comune, di una comunanza, i cui contenuti vengono rapidamente modificandosi e accrescendosi nel tempo. Difendere la democrazia oggi significa anche ripensarne i presupposti essenziali (la visione dell'individuo, l'immagine della sovranità) in modo da rendere possibile la coniugazione dell'autonomia del singolo con l'esperienza (potremmo dire evocando Althusius) della *communicatio*.

### Bibliografia

- Accarino B. (1999), *Rappresentanza*, il Mulino, Bologna
- Blickle P. (1998), *From Communal Reformation to the Revolution of the Common Man*, Brill, Leiden 1998
- Briguglia G. (1999), 'Est respublica quoddam corpus'. Una metafora politica nel medioevo, in «Rivista di storia della filosofia», 54, pp. 549-571
- Brunner O. (1970), *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di P. Schiera, Vita e Pensiero, Milano
- Casagrande C., Vecchio S. (1999), (a cura di), *Anima e corpo nella cultura medievale*, Edizioni del Galluzzo, Firenze
- Cavarero A. (1995), *Corpo in figure: filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano
- Daly H.E., Cobb J.B., Jr. (1994), *Un'economia per il bene comune*, Red, Como
- Donolo C. (1997), *L'intelligenza delle istituzioni*, Feltrinelli, Milano
- Donolo C. (2003), *Il distretto sostenibile: governare i beni comuni per lo sviluppo*, FrancoAngeli, Milano
- Duso G. (2003), *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, FrancoAngeli, Milano
- Freyfogle E.T. (2003), *The Land We Share: Private Property and the Common Good*, Island Press, Washington
- Hardt M., Negri A. (2010), *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Rizzoli, Milano
- Hess Ch., Ostrom E. (2009) (a cura di), *La conoscenza come bene comune: dalla teoria alla pratica*, Bruno Mondadori, Milano
- Ingravalle F., Malandrino C. (2005) (a cura di), *Il lessico della Politica di Johannes Althusius. L'arte della simbiosi santa, giusta, vantaggiosa e felice*, Olschki, Firenze
- Kantorowicz E.H. (1957), *The King's two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton
- Kempshall M. (1999), *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Clarendon Press, Oxford
- Laslett P. (1971), *The world we have lost*, Methuen, London
- Marx K. (1976), *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in K. Marx, F. Engels, *Opere, III, 1843-1844*, Editori Riuniti, Roma
- Mattei U. (2011), *Beni comuni*, Laterza, Roma-Bari

- Ostrom E. (1990), *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge University Press
- Petrella R. (2007), *Una nuova narrazione del mondo: umanità, beni comuni, vivere insieme*, EMI, Bologna
- Ricoveri G. (2010), *Beni comuni contro le merci*, Jaca Book, Milano
- Rosanvallon P. (1992), *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Gallimard, Paris
- Sachs J.D. (2010), *Il bene comune: economia per un pianeta affollato*, Mondadori, Milano
- Torre A. (2011), *Luoghi. La produzione di località in età moderna e contemporanea*, Donzelli, Roma
- Urbinati N. (2007), *Representative Democracy. Principles and Genealogy*, The University of Chicago Press, Chicago-London



## LO STATO FRA VIOLENZA E DIRITTO: UNA PARABOLA MODERNA

### 1. *Cenni introduttivi*

La modernità come la cornice di una ‘civilizzazione’ che si lascia progressivamente alle spalle la violenza sfrenata e barbara che affliggeva le società tradizionali? Oppure la modernità come un velo sottile che, prima, riesce a occultare la perdurante brutalità del potere, ma poi, lacerato dalle due guerre mondiali, lascia scorgere nella violenza estrema del Novecento ‘concentrazionario’ il vero volto del potere?

Entrambe le tesi sono state proposte, con molteplici varianti, e valgono a conferma della difficoltà di ‘misurare’ la violenza rintracciabile nei vari contesti storici. È problematica l’esistenza di un’affidabile e costante ‘unità di misura’, dal momento che variano nel tempo la percezione e la definizione della violenza e le sue manifestazioni assumono aspetti diversi a seconda del ‘livello di realtà’ cui ci riferiamo. E anche se concentriamo l’attenzione sulla dimensione politica della violenza, sulla violenza esercitata nel governo dei soggetti – è questa l’angolazione tematica prescelta per il mio intervento – resta la difficoltà di individuare atteggiamenti e strategie che possano dirsi complessivamente rappresentativi della ‘modernità’. Non pretenderò quindi non dico di dare risposte perentorie, ma nemmeno di affrontare il problema in tutta la sua portata: mi soffermerò soltanto su una tensione caratteristica della traiettoria moderna della sovranità (la tensione fra l’illimitatezza del potere sovrano e il ruolo ‘frenante’ e vincolante del diritto), sperando che una riflessione su di essa possa dirci qualcosa sulla fenomenologia ‘moderna’ della violenza politica.

### 2. *L’aporia hobbesiana nel ‘lungo Ottocento’*

Sul terreno politico-giuridico, i principali contrassegni della ‘modernità’ ruotano intorno a un’organizzazione dei poteri e a una teoria della sovranità che progressivamente si distaccano dalle forme caratteristiche della società medievale. Nel corso di processi plurisecolari, l’intreccio di poteri, di comunità, di signorie e di

---

P. Costa, *Lo Stato fra violenza e diritto: una parabola moderna*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica. V. Storie di concetti: sovranità*, 2024, [https://doi.org/10.69134/QFArchiviO\\_24\\_06](https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_06), pp. 394-413.

obbedienze che variamente insistevano su un medesimo territorio subisce una graduale semplificazione grazie alla crescente rilevanza di un centro sovrano che persegue l'obiettivo (per lungo tempo meramente asintotico) di valere come unitario ed esclusivo centro di direzione e di controllo dei soggetti.

In questo processo (abituamente intitolato alla genesi dello Stato moderno, o dello Stato *tout-court*) svolgono un ruolo di primaria importanza gli strumenti coattivi impiegati dal sovrano e dalle istituzioni ad esso collegate: contrassegno essenziale della sovranità sarà non solo il potere di *condere leges*, ma anche e soprattutto la capacità di colpire con efficaci sanzioni i comportamenti illeciti, al contempo impedendo che altre istituzioni, gruppi o individui si arroghino il potere di esercitare violenza nei confronti dei presunti trasgressori delle loro prerogative. La famosa espressione weberiana, che vede nello Stato il monopolista della violenza legittima<sup>1</sup>, coglie esattamente l'esito conclusivo di un processo che prende a manifestarsi con chiarezza nelle grandi monarchie europee fra Cinque e Settecento, ma aveva già conosciuto alcune prime manifestazioni nell'esperienza cittadina del Basso Medioevo.

Prima di questa lenta e faticosa trasformazione la pratica penale riposava, da un lato, sul principio della vendetta (erano innanzitutto la persona lesa e il suo gruppo di appartenenza a intervenire contro il reo) e, dall'altro lato, sull'esigenza della riparazione: a sorreggere la pratica penale nell'Europa premoderna era «l'idea che il delitto è in primo luogo un'offesa (*iniuria*), che importa ripararlo più che punirlo, che la riparazione consiste nella soddisfazione e che la soddisfazione deve passare per una trattativa» (Sbriccoli 2009, p. 5). La giustizia penale è una giustizia 'negoziata' e l'esercizio della violenza ha un carattere, per così dire, orizzontale, socialmente diffuso. Al contrario, quanto più si affermano le pretese del centro sovrano, tanto più esso riserva a se stesso l'impiego esclusivo degli strumenti coattivi: dalla giustizia negoziata – per usare la felice formula di Mario Sbriccoli (Sbriccoli 2001; Sbriccoli 2002) – si passa alla giustizia egemonica, alla giustizia penale come strumento del nuovo ordine garantito dal sovrano.

Nel corso dell'accentramento dei poteri che inaugura la modernità politico-giuridica l'esercizio della coazione diviene dunque un contrassegno essenziale e uno strumento di legittimazione di una sovranità, che assume con crescente

<sup>1</sup> «Per Stato si deve intendere un'impresa istituzionale di carattere politico nella quale – e nella misura in cui – l'apparato amministrativo avanza con successo una pretesa di monopolio della coercizione fisica legittima, in vista dell'attuazione degli ordinamenti» (Weber 1974, p. 53).

consapevolezza la veste dell'unico possibile tramite dell'ordine politico-sociale. E a rafforzare l'idea che solo dal sovrano e dalla sua forza coattiva dipende la possibilità di una società ordinata e pacifica interviene, fra Cinque e Seicento, il dramma delle guerre di religione, per la cui soluzione comincia a farsi strada (ad esempio nei *Politiques* e nello stesso Bodin) l'idea del ricorso a un sovrano arbitro e 'terzo' rispetto alle parti confliggenti. È in questo contesto che la riflessione di Hobbes si accredita come un momento di radicale discontinuità e di audace apertura di una nuova era. I teoremi politici hobbesiani si alimentano della rappresentazione (e dell'esperienza) della violenza. I passaggi argomentativi sono notissimi e non importa insistervi. L'originaria libertà naturale si traduce nell'inesauribile sforzo di soddisfare i bisogni massimizzando il proprio potere in competizione con gli altri (si ricordi la famosa metafora della vita come una corsa). Non ci sono limiti naturali, spontanei, al conflitto: né limiti interni al soggetto né limiti esterni, derivanti dalla posizione inattaccabile di alcuni. Nessuno infatti è tanto forte da essere al sicuro: l'eguaglianza è innanzitutto l'eguale esposizione di ciascuno all'aggressione altrui. È la possibilità (e quindi il timore) di essere aggrediti, prima ancora dell'aggressione effettivamente subita, a richiedere la costruzione dell'ordine.

Per bloccare la violenza diffusa dello stato di natura occorre la violenza concentrata al vertice della polis; è con la violenza (e con la minaccia della violenza) che il sovrano impedisce il *bellum omnium*. E la violenza, quando esiste allo stato diffuso come nella fase in cui è concentrata nelle mani del sovrano, prende di mira innanzitutto il corpo, l'essere umano in quanto corpo. È la paura del dolore a suggerire l'invenzione del sovrano ed è la paura del dolore a motivare l'obbedienza a esso.

Il paradigma hobbesiano che inaugura la modernità giuspolitica ragiona *sub specie aeternitatis*. Per il giusnaturalista Hobbes l'alternativa fra ordine e violenza ha un carattere a-temporale e affonda le radici nella costituzione stessa dell'essere umano. Certo, la metaforica giusnaturalistica impiegata da Hobbes avrebbe avuto una vita relativamente breve, ma l'antropologia politica da essa veicolata avrebbe mostrato una straordinaria vitalità. È ancora alla 'favola' hobbesiana che guarda Wolfgang Sofsky per presentare, a sua volta, la connessione fra il potere politico e la violenza come una costante storica (o storico-antropologica) (Sofsky 1998).

Quale che sia l'opinione sulla configurazione di una siffatta 'costante', preme piuttosto sottolineare, da un punto di vista storiografico, la varietà dei modi di estrinsecazione della violenza sul terreno politico-giuridico. Nel passaggio dalla



giustizia negoziata alla giustizia egemonica cambiano, più che l'intensità della violenza, le modalità della sua manifestazione. La monopolizzazione dei mezzi coattivi da parte di un 'terzo', il sovrano, non rende, di per sé, né più mite né più feroce la pratica penale. Le manifestazioni 'orizzontali' della violenza punitiva (Zorzi 1994) non si contraddistinguono per una mitezza che la giustizia egemonica del principe avrebbe in seguito travolto: in ogni caso il corpo del trasgressore era oggetto di una violenza punitiva che sarebbe apparsa 'barbara' all'opinione pubblica otto-novecentesca. Lo Stato né è il responsabile di una violenza da cui le 'organiche' comunità pre-statali sarebbero state miracolosamente esenti né è il punto di origine di una civiltà perfettamente contrapposta alla violenza barbara dei 'secoli bui'. Con l'accentramento moderno dei poteri cambia piuttosto la strutturazione istituzionale della violenza punitiva e ne viene drasticamente enfatizzata la valenza legittimante (Resta 2006, pp.73 ss.).

Nella riflessione hobbesiana la dislocazione della violenza dal piano 'orizzontale' al piano 'verticale' acquisisce una chiarezza e una profondità esemplari: la violenza dei soggetti è, al contempo, irrefrenabile e distruttiva. Perché l'ordine venga ad esistere (interrompendo il conflitto e garantendo la sicurezza), occorre che un unico ente – il sovrano creato consensualmente dagli individui – concentri in se stesso tutto il potere e tenga a freno i soggetti. È la violenza (la violenza 'orizzontale' della guerra civile, proiettata e trasfigurata da Hobbes sul piano di una vera e propria antropologia politica) a imporre la creazione del 'terzo' ed è la pienezza dei mezzi coattivi di cui il sovrano dispone a rendere possibile la vita e la sicurezza degli individui.

In Hobbes dunque il potere ha un rapporto essenziale con la violenza: il sovrano è il 'monopolista' della violenza, come vuole la definizione weberiana. Certo, la violenza del potere ha una destinazione funzionale, è al servizio della conservazione e della sicurezza dei soggetti. E, soprattutto, non è l'espressione di un potere capriccioso, ma procede nel binario della legge, che dispone che le pene non siano indefinite o arbitrarie, mirino alla deterrenza e siano commisurate alla gravità dei reati (Hobbes 1959, XIII, 16, p. 262). La violenza del sovrano hobbesiano è, al contempo, 'smisurata' (non contenuta entro limiti fissati *aliunde*) e 'razionale'.

Potremmo dire: fino dal mondo antico il potere è anche *kratos* e reca in sé (anche quando il titolare ne sia il *demos*) lo stigma della forza brutale, della prevaricazione, della violenza (Cantarella, De Benectis et. al., 2012). Nella riflessione giuspolitica occidentale, tuttavia, difficilmente il potere compare, per così dire, allo stato puro, mentre è insistito il richiamo ai limiti (ideali, etici, metafisici, religiosi) cui esso deve

sottostare: è diffusa l'esigenza di disporre di una 'misura' che permetta di valutarne la legittimità (Schiera 2015). È invece proprio di questa 'misura' che Hobbes nega l'esistenza. Per Hobbes il sovrano è tutto ciò che deve essere: tramonta l'antica contrapposizione fra il re e il tiranno, dal momento che il sovrano può ricorrere a qualsiasi mezzo indispensabile per il conseguimento del fine (l'ordine e la sicurezza dei soggetti) che fonda e legittima la sua esistenza.

In Hobbes, dunque, non solo assume una plastica evidenza il cambiamento di paradigma nell'ambito del penale (il passaggio dalla violenza 'orizzontale' e diffusa alla violenza 'verticale', concentrata nel sovrano, appunto, la 'monopolizzazione' della violenza), ma anche viene tematizzato con inedita chiarezza il nesso costitutivo fra il potere e la violenza. Conviene ricordare la peculiare argomentazione impiegata da Hobbes a proposito del fondamento del diritto di punire. Dato che Hobbes esclude (con una complessa motivazione che non può essere qui ricostruita) che nello stato di natura i soggetti dispongano del diritto di punire (Costa 2015, pp. 845 ss.), la potestà punitiva del sovrano non può essere fondata «su di una concessione o su di un dono dei sudditi». Essa piuttosto consegue dalla rinuncia di ciascun soggetto al suo originario diritto-potere: mentre tutti gli individui abdicano allo *ius in omnia*, il sovrano continua a godere di quel potere incondizionato di cui ciascun individuo, nella sua condizione 'naturale', era titolare (Hobbes 1974, 28, p. 277).

La strategia punitiva del sovrano, dunque, se, per un verso, richiede di essere 'messa in forma', di svolgersi nel binario della legge, di essere uno strumento 'razionalmente' impiegato, per un altro verso affonda le radici nel potere eccedente e 'smisurato' del sovrano e ne conferma l'incondizionata violenza. Lungi dall'essere occultato, il carattere violento del potere emerge con forza nella riflessione hobbesiana rendendo trasparente un'aporìa che resterà decisiva per la modernità: da un lato, è la violenza concentrata nel sovrano a rendere possibile il diritto, ma, dall'altro lato, è il diritto a essere investito del compito di immunizzare i soggetti dalla violenza.

Se dunque Hobbes rompe con la tradizione e apre una stagione nuova, sarebbe tuttavia riduttivo ricondurre l'intera esperienza politico-giuridica moderna al paradigma hobbesiano senza tener conto di una tradizione diversa: il costituzionalismo, la cui grande scommessa (a partire da Locke) sembra proprio consistere nel tenere a freno il Leviatano pur senza compromettere la tenuta dell'ordine. È una scommessa difficile, che deve fare i conti con il trionfo dello Stato nell'Europa dell'Ottocento: uno Stato che in qualche misura realizza quella

riconduzione a se stesso dell'intera società che già nel Seicento Hobbes aveva, visionariamente, preteso (nonostante che la realtà a lui contemporanea fosse ancora assai distante da un così ambizioso obiettivo). E, per così dire, hobbesiana è anche la teoria dello Stato sviluppata dalla cultura giuridica (soprattutto, ma non soltanto) germanica nel corso dell'Ottocento, nella misura in cui essa vede nello Stato un potere irresistibile ed esclusivo, condizione unica dell'esistenza e dell'unità dell'ordinamento.

Al contempo, tuttavia, è nel secondo Ottocento che viene faticosamente messa a punto la teoria del *Rechtsstaat*, di uno Stato sottoposto al diritto, e proprio per questo capace di assicurare uno spazio di autonomia ai soggetti. È vero che, entro il perimetro della cultura giuridica ottocentesca, questa autonomia dipende pur sempre, almeno in ultima istanza, dall'incondizionata, assoluta (hobbesiana) sovranità dello Stato e dalla sua libera scelta di 'limitare' se stesso. Erano comunque poste le premesse di una teoria che sarebbe sfociata, nel Novecento, nella messa a punto (con il determinante contributo di Hans Kelsen) di un *Rechtsstaat* costituzionale, che vede notevolmente potenziata l'efficacia 'frenante' del diritto nei confronti del potere politico. Un tratto caratteristico della modernità è dunque il tentativo di dotarsi di strumenti capaci di vincolare il potere e di contenerne la violenza a vantaggio dell'autonomia dei soggetti. dichiara

È in questo orizzonte che conviene collocare una nota distinzione: la distinzione fra 'forza' e 'violenza', fra l'azione coattiva dello Stato, che procede *sine ira et studio* nel rispetto della legge e delle forme prescritte, e il brutale e irrazionale attacco di singoli o di gruppi alla persona o ai beni di altri soggetti. Violenza e forza appaiono, in questa prospettiva, reciprocamente incompatibili. La forza coattiva dello Stato non ha a che fare con la violenza, a meno che non rompa gli argini previsti dalla legge. Violento, dunque, non è il sovrano come tale, il sovrano che impieghi la forza nel rispetto delle regole, ma il 'tiranno' che faccia un uso 'smisurato' del suo potere (Passerin d'Entreves 1967; Arendt 1996).

Possiamo allora dire che il paradigma hobbesiano apre la modernità, ma non la abita, dal momento che si afferma (pur faticosamente e lentamente) la possibilità di tenere sotto controllo il sovrano e di usare il diritto (la costituzione, la legge) come uno scudo dell'autonomia individuale? Ai teorici dello Stato di diritto fra Otto e Novecento la predisposizione di meccanismi di controllo e la moltiplicazione dei diritti sembravano in effetti sufficienti ad assicurare l'immunizzazione dalla violenza

e una crescente ‘civilizzazione’; ed è difficile sottovalutare la serietà della ‘scommessa’ e la rilevanza dei risultati conseguiti.

Al contempo, non è possibile non vedere che la rete costruita per arginare la violenza delle istituzioni è una rete a maglie molto larghe. Valgano due esempi. Si pensi alla politica penale, ispirata alla regola del doppio binario: da un lato, la giustizia per i galantuomini, corredata dalle dovute garanzie; dall’altro lato, il trattamento delle ‘classi pericolose’, che devono essere governate senza troppi complimenti e inciampi giuridico-formali (Sbriccoli 1998; Lacchè 1990). Si pensi ancora, da un altro punto di vista, alla persistente diffusione della pena capitale, quasi che il Leviatano, rinunciando al potere di dare la morte, all’esercizio della violenza nella sua ultimativa manifestazione, perdesse la sua essenza, la sua ‘anima’ (Derrida 2012, pp. 128 ss.).

È vero dunque che nell’Europa dell’Ottocento viene imposto un guinzaglio al Leviatano, ma è anche vero che la lunghezza del guinzaglio varia a seconda delle circostanze. C’è poi un altro aspetto del problema. Non è solo il cortile di casa la sfera di azione del Leviatano. Esso è chiamato a difendere i soggetti dai nemici non solo interni, ma anche esterni. La violenza che fonda il diritto è la medesima violenza che istituisce i confini. Questo tema antico trova nell’Ottocento sviluppi importanti: basti pensare al nesso, decisivo per l’Italia e per la Germania, fra la formazione di una nuova identità collettiva – la nazione – la costruzione dello Stato unitario e la guerra contro lo straniero oppressore.

Occorre inoltre complicare il quadro chiedendosi non soltanto *quando* il diritto e i diritti intervengono per contenere la violenza del potere, ma anche *dove*. La risposta è ovvia: nell’Europa occidentale. L’Europa però non è un’isola e la sua storia si intreccia con il resto del mondo grazie a un processo che proprio fra Otto e Novecento raggiunge il suo culmine: la colonizzazione. Le potenze occidentali, se nel territorio metropolitano varavano (al seguito di duri conflitti) il sistema dei diritti e delle garanzie, nei possedimenti d’oltremare governavano dispoticamente i sudditi, considerandoli, prima, culturalmente e, poi, biologicamente, razzialmente, incapaci di diritti. Il Leviatano, addomesticato (pur con le dovute cautele) in patria, poteva fuori d’Europa mostrare tutta la sua mitologica ferinità (Costa 2007).

Sembra difficile vedere nella parabola dello Stato di diritto una risposta conclusiva all’aporia hobbesiana (la violenza fonda il diritto, che a sua volta immunizza i soggetti dalla violenza). La stessa distinzione fra la ‘forza’ (il legittimo

esercizio della coazione fisica da parte dello Stato) e la 'violenza' non è così limpida e tranquillizzante come promette.

In primo luogo, infatti, la storia dei liberalismi e dei costituzionalismi moderni, come ricordavo, non mostra di essere un percorso trionfale verso il regno della libertà, ma si presenta piuttosto come un campo di conflitti fra strategie di governo incompatibili, che rimettono continuamente in discussione il confine fra l'arbitrio e la regola, fra la 'violenza' e la 'forza'. In secondo luogo, enfatizzare e irrigidire la distinzione fra 'forza' e 'violenza' rischia di indurci a vedere nell'impiego legittimo della coazione fisica da parte dello Stato una pratica in qualche modo scontata e pacifica, esente da particolari criticità. L'esercizio della coazione sulla vita e sui beni dei soggetti, insomma, circondato dalla serena luce del principio di legalità, sembra svuotarsi dei suoi contenuti feroci per divenire un capitolo fra i tanti della 'applicazione' della legge: la soppressione della vita oppure la cancellazione (provvisoria o definitiva) della libertà, generalmente sentite come feroci quando espressione di una violenza orizzontale e diffusa, finiscono per apparire provvedimenti meramente 'tecnici' se compiuti dallo Stato nell'esercizio della 'forza' coattiva che ad esso compete.

Sembra dunque difficile sbarazzarsi del paradigma hobbesiano: la violenza, presentata da Hobbes senza veli e senza reticenze perché ricondotta alla costitutiva 'smisuratezza' della sovranità, non rompe il suo originario nesso con il potere, spazzata via dal costituzionalismo liberale. Al contempo, sarebbe riduttivo vedere nella faticosa affermazione del principio di legalità un'illusione auto-legittimante, ignorando gli orientamenti e i movimenti che si propongono, da un lato, di limitare l'arbitrio e di moltiplicare i diritti a difesa del soggetto, e, dall'altro lato, di contenere la violenza penale (si pensi, ad esempio, alle lunghe battaglie per l'abolizione della pena di morte). Conviene avvicinarsi alla modernità optando non per un aut-aut, ma per un et-et: conviene cioè pensare il rapporto fra la violenza del potere e le istanze di controllo come un intreccio non risolvibile, come un rapporto dialettico o meglio, per usare il termine di Merleau-Ponty, «iperdialettico»; un rapporto che non sfocia hegelianamente in una sintesi superiore e pacificata, ma si sviluppa come un'insuperabile compresenza di contrari (Merleau-Ponty 1964; Vida 1998; Ost, Van de Kerchove 1997; Ost, Van de Kerchove 2002).

### 3. *Il primo Novecento e l'assolutizzazione della violenza politica*

Il rapporto 'iperdialettico' fra il dispiegarsi della violenza del potere e i tentativi di contenimento dell'eccedenza sovrana è, a mio avviso, un tratto ricorrente della 'modernità'. Certo, l'impiego di un siffatto schema narrativo, relativamente facile quando è in gioco l'Europa ottocentesca, diviene più problematico con lo scoppio della prima guerra mondiale. Mutano in profondità, con la fine del 'lungo Ottocento', la fenomenologia, la rappresentazione, l'organizzazione della violenza, tanto da mettere in questione valori e schemi teorici che sembravano saldamente acquisiti; e le stesse barriere che nel corso del secolo precedente lo Stato di diritto aveva costruito per difendere i soggetti dalla violenza incontrollata del potere mostrano tutta la loro fragilità.

Con l'epocale conflagrazione della guerra interviene una svolta qualitativa e quantitativa nell'organizzazione e nell'esplicazione della violenza (Portinaro 2000). È inedita innanzitutto la mobilitazione di massa da essa provocata: è una guerra che impegna milioni di combattenti, mette in gioco tutte le risorse, organizzative, economiche, intellettuali dei paesi coinvolti e si presenta come un assoluto cui tutto deve essere subordinato. Non solo vengono travolti i pur fragili limiti etici e giuridici elaborati dal diritto internazionale, ma si indebolisce anche, all'interno dei paesi belligeranti, il sistema delle garanzie. Si diffondono i campi di prigionia e le misure di internamento adottate per i cittadini sospettati di collusione con il nemico soltanto in ragione delle loro opinioni politiche o della loro origine (Procacci 2006; Caglioti 2011). Non soltanto divengono più penetranti gli interventi statali sul sistema produttivo, ma aumenta esponenzialmente il controllo del potere sull'intera società e si riduce quella differenza fra norma ed eccezione che aveva garantito il varo dello Stato di diritto e la tutela delle libertà.

Ovviamente, la guerra e la violenza da essa innescata non sono esplosioni improvvise, ma affondano le radici nella conflittualità che nel tardo Ottocento caratterizza i rapporti fra le potenze europee, in lotta per la supremazia nei territori d'oltremare (lo *scramble for Africa*) e sempre più vicine a un regolamento di conti che si voleva definitivo. Ed è nelle guerre coloniali, fra Otto e Novecento, che la brutalizzazione del dominio (che segna l'intera esperienza della colonizzazione) dà luogo a manifestazioni estreme: è nelle guerre coloniali che vengono compiuti veri e propri genocidi, che, se anche non sono, come insegna Pier Paolo Portinaro, i primi genocidi della storia (Portinaro 2017), si alimentano della potenza e della violenza

organizzata dello Stato; ed è nelle guerre coloniali che vengono sperimentati i campi di concentramento, a Cuba, in Sud-Africa e nel territorio dell'attuale Namibia nella guerra contro gli Herero (Hyslop 2011; Smith, Stucki 2011).

Aperto da una guerra assoluta e totale, il Novecento continuerà a essere dominato, nel dopoguerra, da quella 'brutalizzazione' dei rapporti umani già illustrata da George Mosse (Mosse 1990, pp. 176-80) e confermata di recente da Emilio Gentile che ha parlato della violenza come di una «una nuova abitudine di comportamento per milioni di uomini che erano stati al fronte» (Gentile 2008, p. 15). La prima guerra mondiale non è un incendio, sì, devastante, ma destinato a esaurirsi in se stesso: è piuttosto l'apertura di una stagione che con una fortunata espressione è stata chiamata la seconda 'guerra dei trent'anni' (Cornelissen 2015). Certo, la violenza che si diffonde capillarmente nelle società europee fra la prima guerra mondiale e il dopoguerra non è etichettabile soltanto come violenza di Stato. Al contrario, è una violenza spesso legata a situazioni di crescente conflittualità sociale e politica che i regimi esistenti non sono in grado di controllare e arginare: si pensi alla rivoluzione sovietica; alla guerra civile, strisciante o aperta, che percorre l'Italia dell'immediato dopoguerra così come la Germania weimariana; alla Spagna degli anni Trenta, tanto per menzionare i casi più clamorosi, quando la violenza era divenuta (per continuare a citare Emilio Gentile) «una nuova abitudine di comportamento», «uno strumento legittimo per distruggere il vecchio mondo e crearne uno nuovo» (Gentile 2008, p. 15). È però anche vero che, dove la violenza sovversiva ha avuto successo e si è impadronita delle leve del potere, il risultato è stato non un contenimento della violenza politica, ma un suo drammatico incremento; e ciò è avvenuto non soltanto quando l'obiettivo annunciato era la fondazione di una più forte autorità (come avveniva con il fascismo e il nazionalsocialismo), ma anche quando il fine dichiarato (si ricordi *Stato e rivoluzione* di Lenin) era l'abbattimento dello Stato, che però, nella Russia sovietica, sarebbe stato differito alla 'fine dei tempi'.

Iniziata la seconda 'guerra dei trent'anni', dunque, la tenuta e la credibilità dello Stato di diritto ottocentesco non potevano non ricevere un duro colpo: prima, con la sospensione delle garanzie negli anni della guerra, poi, con gli scenari di aperta o strisciante guerra civile che in varie zone di Europa segnavano l'immediato dopoguerra. È in questo contesto che Carl Schmitt inizia a riflettere sulla sovranità a partire da una domanda radicale, che investe la condizione di possibilità dell'ordine. L'ordine (giuridico e politico) non è più un dato – qualcosa di acquisito e solido – ma è un problema: il problema decisivo, per Schmitt agli esordi della seconda 'guerra

dei trent'anni', come decisivo era stato per Hobbes, nella cornice della guerra civile inglese.

Non è un caso che precocemente Schmitt – già nel '19, come mostrano gli appunti da lui raccolti per un corso universitario a Monaco (Galli 2016) – si soffermi proprio su Hobbes, cui dedicherà una più sistematica attenzione in anni successivi (Galli 1996, pp. 780-806). Possiamo vedere sullo sfondo, come posta in gioco, la scelta fra Behemoth e Leviathan (Lombardo 2006, p. 6): l'alternativa fra la dissoluzione e la distruttività provocate dalla guerra civile e l'ordine assicurato dal sovrano; è infatti il Leviatano che rende possibile l'ordine. Il Leviatano di Hobbes non deve però essere osservato, per Schmitt, attraverso la lente deformante della giuspubblicistica ottocentesca e della sua idea di Stato. Ciò che Hobbes mette a fuoco è il punto di origine dell'ordine: la necessità di una forza eccedente capace di creare dal nulla un ordine altrimenti impossibile. Schmitt parla a questo proposito, in un saggio del primo dopoguerra (Schmitt 1921), di «dittatura sovrana»: la situazione 'normale' (in quanto 'normata') rinvia a una decisione che fonda e sorregge l'assetto normativo, il diritto, e quest'ultimo, lungi dal poter frenare la violenza fondante del sovrano, ne dipende interamente.

Il diritto non è un'alternativa alla violenza, ma ne è una (scoperta o implicita) prosecuzione. Proprio nel '21 esce un impegnativo testo di Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt* (Benjamin 2010), che si interroga esplicitamente sul rapporto fra violenza e diritto, guardando al diritto, di nuovo, nel suo punto di origine, nel momento della sua fondazione. Per Benjamin, se la violenza come fine riguarda la giustizia (e dà luogo alla contrapposizione fra violenza mitica e violenza divina), la violenza come mezzo riguarda il diritto e interviene nel momento della sua creazione come della sua conservazione<sup>2</sup>.

È la violenza (la schmittiana forza costituente sprigionata dalla decisione sovrana) che crea l'ordine giuridico ed è la violenza (l'impiego della coazione) che lo tiene in vita (Moroncini 2015). È una violenza occultata, ma non superata dal moderno Stato liberal-parlamentare, entro il quale si manifestano due espressioni emblematiche della violenza che conserva il diritto: la pena di morte<sup>3</sup> e le pratiche

<sup>2</sup> «Il testo è tutto proiettato al disvelamento del rapporto mimetico, del concatenamento profondo di violenza e ordinamento giuridico statale, del carattere intrinsecamente violento del diritto» (Tomasello 2015, p.113).

<sup>3</sup> «Se l'origine del diritto è una posizione violenta, questa si manifesta nel modo più puro là dove la violenza è assoluta, cioè dove riguarda il diritto di vita o di morte [...]. L'ordine del diritto si manifesta pienamente nella possibilità della pena di morte. Abolendo questa, non si toccherebbe un dispositivo fra gli altri, si rinnegherebbe il principio stesso del diritto» (Derrida 2003, p. 111).



poliziesche. Nelle attività di polizia sfuma la distinzione fra la conservazione e l'instaurazione del diritto: il potere della polizia «è senza forma», «la sua presenza spettrale» è «inafferrabile e diffusa» non solo nelle monarchie assolute, ma anche nelle democrazie, dove la sua presenza «testimonia la massima degenerazione possibile della violenza» (Benjamin 2010, p. 79). I diritti e le garanzie possono essere sospesi in ogni momento in nome della sicurezza e lo stato di eccezione è semplicemente la condizione strutturale dell'ordine intrinsecamente violento del diritto (Tomba 2010, p. 17). La conseguenza ultima sarà consegnata da Benjamin all'VIII Tesi della sua riflessione sul concetto di storia, che fa dello stato di eccezione (*Ausnahmezustand*) la condizione 'regolare' della nostra esistenza (Benjamin 1991, p. 697).

Il testo benjaminiano del '21 (come i coevi saggi schmittiani) appartengono a una precisa temperie storica – «alla grande ondata antiparlamentare e anti-*Aufklärung* sulla quale è come affiorato il nazismo [...]» (Derrida 2003, p. 88) – anche se si prestano a una lettura che ravvisa in essi l'emersione di un profilo originario e costitutivo della sovranità come tale (Agamben 1995). In ogni caso, è plausibile presentarli come la pietra tombale di una filosofia della storia convinta della progressiva diffusione di una civilizzazione capace di esorcizzare il fantasma di Hobbes. Nell'Europa *entre-deux-guerres*, il parlamentarismo e lo Stato di diritto appaiono soltanto un'eredità di quella classe «discutidora» (come la aveva chiamata Donoso Cortés) spazzata via dalle jüngeriane “tempeste d'acciaio”.

L'aporia hobbesiana (è la violenza sovrana che crea il diritto, che a sua volta si propone come l'unica possibile alternativa alla violenza) torna a dominare la scena. E sembra ormai preclusa la possibilità di risolverla nella direzione liberal-garantistica dell'Europa anteguerra, facendo leva cioè, da un lato, sulla distinzione fra la 'coazione fisica legittima' (la 'forza') e l'esercizio arbitrario del potere (la 'violenza'), e, dall'altro lato, sull'attribuzione al diritto della capacità di 'frenare' efficacemente l'eccedenza sovrana.

La soluzione dell'aporia procederà in una direzione opposta non appena prenderanno forma, nel corso degli anni trenta, regimi che sono apparsi riconducibili, nonostante le loro rilevanti differenze, a un modello unitario: il 'totalitarismo' (Brzezinski, Friedrich 1956). Certo, la possibilità di un impiego storiografico di questa categoria non può non apparire problematico, se si tiene conto, da un lato, della forte connotazione valutativa che negli anni cinquanta ne aveva caratterizzato la definizione e, dall'altro lato, della necessità di non perdere di vista le

macroscopiche differenze (culturali, socio-economiche, politico-giuridiche) che distinguono i diversi regimi (in ipotesi) 'totalitari'. È però possibile impiegare il concetto di 'totalitarismo' non come un modello onnicomprensivo, ma soltanto come uno schema finalizzato a mettere a fuoco specifiche modalità di organizzazione del potere e di governo dei soggetti.

In questa prospettiva, è plausibile ravvisare nei regimi totalitari (e in particolare nel nazionalsocialismo) un impiego originale della violenza. Viene a spezzarsi quel rapporto di complementarità fra la violenza e il diritto enunciato dal paradigma hobbesiano e confermato nei diversi momenti della modernità. Nella Germania degli anni trenta non mancano certo le norme giuridiche, che però, lungi dal formare la trama di un ordine stabile e prevedibile, valgono solo come indicazioni provvisorie di una volontà politica che vuole essere assoluta. Il diritto è un involucro trasparente che serve non già a occultare, bensì a rivelare la violenza del potere. Di questo dispositivo l'organizzazione del *Lager* è la più compiuta realizzazione ed illustrazione: la vita del campo è minuziosamente regolamentata, ma quanto più le norme sono dettagliate, tanto più esse si mostrano incapaci di offrire una qualche sicurezza a chi le rispetta. Nell'ordine del terrore, come scrive Wolfgang Sofsky, il potere libera la violenza «da tutti gli impedimenti» e realizza «un universo di incertezza assoluta» rompendo «il nesso tra infrazione della norma e sanzione» (Sofsky 1995, pp. 27-28). Dalla guerra ai diritti soggettivi (una delle crociate ideologiche del Terzo Reich) alle leggi di Norimberga, il potere totalitario elimina qualsiasi scudo giuridico che offra una sia pur fragile immunità ai soggetti, in modo da renderli interamente esposti alle decisioni, volta a volta biopolitiche e tanatopolitiche, del regime.

Spezzando il nesso fra violenza e diritto, il potere interrompe il rapporto dialettico fra eccezione e norma. Se ciò è vero, il Novecento (nelle sue declinazioni totalitarie e in particolare nazional-socialiste) sembra aver conosciuto non tanto un aumento quantitativo della violenza politica, quanto una sua diversa estrinsecazione. Se infatti la modernità otto-novecentesca era stata caratterizzata da ciò che ho chiamato un rapporto 'iperdialettico' fra norma ed eccezione, fra lo sprigionarsi della violenza nel governo dei soggetti e il suo contenimento nella gabbia del diritto e dei diritti, il Novecento totalitario cancella ogni immunità e permette il dilagare della nuda violenza del potere. Per chi accolga lo schema proposto, quindi, il totalitarismo nazional-socialista è non tanto la rivelazione dell'essenza riposta della sovranità, quanto l'eccezione che rompe il nesso 'iperdialettico' – variamente realizzato ma

mai interrotto nella parabola della modernità – fra lo sfrenamento della violenza politica e il suo contenimento giuridico-istituzionale.

#### 4. *L'aporia hobbesiana nel secondo Novecento*

Possiamo dunque confermare il *topos* che fa del Novecento il secolo dove la violenza politica raggiunge la sua acme? Una risposta affermativa è relativamente facile, se assumiamo come emblematica l'esperienza del totalitarismo. Il Novecento totalitario non è però il Novecento *tout court*: la 'seconda guerra dei trent'anni', di cui le esperienze totalitarie erano state parti integranti, finisce con la seconda guerra mondiale e la cultura della violenza, giunta al suo parossismo, sembra avere esaurito la sua macabra capacità di attrazione. Assistiamo a un perfetto rovesciamento delle ideologie totalitarie. Nel secondo dopoguerra si diffonde un clima (che potremmo dire giusnaturalistico in senso lato) che chiede di segnare una duplice distanza: dai fascismi sconfitti, ma anche dallo statualismo ottocentesco, che aveva, sì, tenuto a battesimo il *Rechtsstaat*, ma aveva continuato a vedere nello Stato un potere assoluto e nei diritti l'effetto di una sua semplice auto-limitazione.

Tanto la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo quanto le nuove carte costituzionali lanciano, nell'immediato dopoguerra, alcune parole-chiave di grande suggestione: l'attribuzione di un'articolata serie di diritti agli esseri umani come tali; il primato dei diritti sullo Stato, legittimo solo a patto di tutelarli e realizzarli; la denuncia del nesso fra l'assolutizzazione della sovranità e la guerra e l'invito a limitare il potere statale a vantaggio di organismo sovranazionali ed internazionali; il rifiuto della guerra come «mezzo di risoluzione delle controversie internazionali» (come recita l'art. 11 della nostra costituzione). Il Novecento totalitario, con lo sfrenamento della violenza e l'azzeramento di ogni immunità, sembra finito per sempre, mentre nasce sulle sue ceneri il Novecento delle democrazie costituzionali e dei diritti fondamentali.

Un Novecento spaccato in due: da un lato, il parossismo della violenza, dall'altro lato, la possibilità di controllare il potere, entro le singole nazioni e nell'ordinamento internazionale; da un lato, la Shoah, dall'altro lato, la valorizzazione integrale della persona; da un lato, la seconda guerra dei trent'anni, dall'altro lato, il rifiuto della guerra e la moltiplicazione dei trattati. Un Novecento in bianco e in nero: è un quadro attendibile? Lo è a grandi linee; ma appare troppo semplice ed elementare ad un'osservazione più attenta.

Convieni sottolineare che il totalitarismo mostra, sì, un impressionante dispiegarsi della violenza politica (il macabro conteggio dei morti mostra a sufficienza la sua immane distruttività), ma, sul piano della definizione tipologico-concettuale, trova forse il suo aspetto più interessante in una caratteristica qualitativa: il completo assorbimento del diritto nel cono d'ombra del potere e della sua violenza. Forse per la prima volta nella storia dell'Occidente il diritto (in particolare nel nazionalsocialismo, dove questa tendenza si è affermata in tutta la sua radicalità) ha cessato di presentarsi come un freno del potere (o come un suo correttivo o quanto meno come una sua organizzazione 'razionale') per divenire una sua immediata e trasparente riproduzione. L'aporia hobbesiana viene risolta (come ricordavo) azzerando uno dei suoi termini costitutivi.

Possiamo sostenere che anche l'altro Novecento, il Novecento che realizza la democrazia costituzionale e promuove la cultura dei diritti umani, ha fatto un salto oltre l'aporia hobbesiana in una direzione perfettamente opposta a quella seguita dai 'totalitarismi'? Solo a questo patto l'immagine del Novecento 'in bianco e in nero' sarebbe attendibile.

In realtà, un rapido sguardo alla dinamica storico-politica basta a mostrare che la moltiplicazione dei diritti non è stata un argine sufficiente alla politica della violenza. Non sono bastati i diritti a bloccare la guerra (una delle principali espressioni della violenza del potere), ma al contrario, a ridosso della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, è stata proprio la guerra (ancorché 'fredda') a impadronirsi dei neonati diritti, utilizzandoli come un'efficace arma retorica nella conduzione del conflitto fra le due aree geopolitiche (fra Occidente e Oriente, fra la democrazia 'borghese' e la democrazia 'socialista'). Né l'esaurimento della guerra fredda ha segnato la fine dell'asservimento dei diritti alla logica della guerra, se è vero che nel tardo Novecento i diritti umani sono stati impiegati come un dispositivo di legittimazione che ha trasformato guerre per l'egemonia in guerre 'umanitarie' (Zolo 1998; Zolo 2000). Se poi per un attimo volgiamo lo sguardo dall'Europa (cui ho fatto finora riferimento) al resto del mondo, assistiamo al perdurare di manifestazioni di violenza politica (dai genocidi ai campi di concentramento) che ricordano da vicino i precedenti della prima metà del secolo.

I diritti non hanno reso anacronistica la guerra bloccando l'estrinsicazione violenta della sovranità esterna dello Stato né sono riusciti a eliminare le manifestazioni violente della sovranità interna; e nell'opinione pubblica italiana e internazionale è tornata più volte a suonare la sirena dello stato di eccezione (in nome

del quale è stato richiesto, da autorevoli opinionisti, addirittura il ricorso alla tortura) (La Torre, Lalatta Costerbosa 2013; Di Giovanni, Gaza, Silvestrini 2017). In un siffatto scenario, sembra difficile indulgere a una rappresentazione trionfalistica del Novecento post-totalitario, come se in esso la violenza del potere fosse ormai definitivamente neutralizzata dalla serena e pacificante forza del diritto (e dei diritti).

È comprensibile semmai che, di fronte al divario spesso drammatico fra ciò che dovrebbe essere e ciò che è, non solo sia cresciuta l'insofferenza (già espressa da Norberto Bobbio) nei confronti delle 'promesse eccessive' della democrazia (Bobbio 2005), ma sia stata messa in questione la possibilità stessa che la violenza del potere fosse, non dico bloccata, ma anche solo limitata dalla retorica dei diritti. Si diffonde la tendenza a denunciare il "lato oscuro" dei diritti umani: sostenendo che essi si presentano come 'umani' e quindi 'universali', ma in realtà affondano le radici nella storia dell'Occidente e, lungi dall'esserne un'espressione innocua e disinteressata, sono complici del suo costitutivo expansionismo colonizzatore. Momento di una modernità che si compie nell'orizzonte della colonizzazione, i diritti umani, lungi dal porre argini al dominio, ne sarebbero soltanto una versione aggiornata e dissimulata. E se i diritti sono interamente compromessi dal loro "lato oscuro" (da una genesi che segna irreversibilmente la loro funzione), il potere può procedere senza remore nel governo violento dei soggetti. Il disvelamento dell'impotenza del diritto (e dei diritti) si muove in sintonia con una visione della sovranità che vede nella violenza totalitaria (e nelle sue estreme estrinsecazioni concentrazionarie) non già una soglia di discontinuità nella fenomenologia del potere in Occidente, ma la rivelazione, l'epifania priva di veli e schermi, di ciò che la sovranità è originariamente e costitutivamente.

La mia impressione è che la denuncia (oggi, soprattutto di matrice '*post-colonial*') della compromissione del discorso dei diritti con le pratiche egemoniche dell'Occidente sia, per un verso, incontestabile, ma, per un altro verso, esposta al rischio della genericità e dell'ideologismo: è indubbio infatti che la cultura politico-giuridica europea debba essere studiata senza dimenticare le sue zone d'ombra, ma è anche vero che il discorso dei diritti ha mostrato, in diversi contesti, la possibilità di essere impiegato come uno strumento di contenimento o di delegittimazione del potere. Allo stesso modo, sembra storiograficamente improprio assumere la sovranità moderna come un blocco monolitico, come un potere sempre e comunque

votato a sprigionare una violenza incontenibile, semplicemente camuffata, ma mai realmente frenata dal diritto (e dai diritti)<sup>4</sup>.

Il Novecento non è solo il secolo della violenza. Da un lato, la violenza politica ha conosciuto estrinsecazioni impressionanti, da un punto di vista ‘quantitativo’, e modalità di espressione inedite, con la sua assolutizzazione totalitaria e l’azzeramento di qualsiasi ‘freno’ opposto dal diritto alla violenza del potere. È però anche vero che, dopo l’immane rogo della seconda guerra mondiale, sembra profilarsi un diverso Novecento. Cambiano le forme del potere, si diffondono, in Europa (ma anche in altre zone del mondo), regimi definibili come ‘democrazie costituzionali’ e la sovranità statale deve fare i conti con i vincoli imposti tanto da organismi sovranazionali (come l’Unione Europea) quanto dall’ordinamento internazionale.

Non sembra insomma che il Novecento, complessivamente considerato, abbia interrotto il nesso ‘iperdialettico’ fra violenza e potere manifestatosi nel ‘lungo Ottocento’ (Rummel 1994; Sluka 2000; Sarat, Culbert 2009). Non sembra, in una parola, che la post-modernità (o, come preferirei dire, la modernità nella sua più recente evoluzione) abbia relegato al tempo delle sue origini l’aporia hobbesiana. Il diritto continua a presentarsi come il *phármakon* platonico di cui Derrida ha sottolineato la duplice valenza di rimedio e di antidoto (Derrida 2002; Resta 2002, pp. 100-101). Il diritto, in quanto medicina e veleno, esorcismo della violenza e suo tramite, conserva in tutto l’arco della modernità la sua intrinseca ambivalenza. Considerarlo un mero travestimento di una violenza incontenibile rischia di lasciarci privi di un importante strumento di resistenza. Celebrarlo come una medicina miracolosa che trasforma il Leviatano in un docile animale da compagnia ci indurrebbe a dimenticare che il *phármakon* è sempre esposto al rischio di aggravare il male che è chiamato a contrastare.

<sup>4</sup> Un’acuta messa in discussione di un siffatto approccio è sviluppata, sul terreno degli studi antropologici, da Fabio Dei. «Ho cercato di seguire all’interno del dibattito antropologico contemporaneo [...] – scrive Fabio Dei – la diffusione di un’immagine dello Stato come istituzione ‘cattiva’, puramente repressiva e violenta [...]. Una visione [...] simmetricamente opposta a quella dello Stato puramente ‘buono’, garante del bene comune e dei diritti individuali; ma anche ugualmente ingenua, unilaterale e ideologica. Entrambe le prospettive – lo Stato come buon padre di famiglia oppure come lato oscuro della Forza – sovrappongono alla complessità e all’ambivalenza delle pratiche statuali un modello compatto e predefinito: da un lato l’autorappresentazione istituzionale, dall’altro una caricatura demonizzante» (Dei 2017, pp. 40-41).

## Riferimenti bibliografici

- Agamben, Giorgio (1995), *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuova vita*, Torino, Einaudi
- Arendt, Hannah (1996), *Sulla violenza*, Parma, Guanda
- Benjamin, Walter (1991), *Über den Begriff der Geschichte*, in Id., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M., Suhrkamp, vol. I.1
- Benjamin, Walter (1999), *Zur Kritik der Gewalt*, in Id., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M., Suhrkamp, vol. II.1, pp. 179-204
- Benjamin, Walter (2010), *Per la critica della violenza*, cura di M. Tomba, Roma, Edizioni Alegre
- Bobbio, Norberto (2005), *Il futuro della democrazia*, Torino, Einaudi
- Brzezinski, Zbigniew, Friedrich, Carl J. (1956), *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)
- Caglioti, Daniela Luigia (2011), *Dealing with Enemy Aliens in WWI: Security Versus Civil Liberties and Property Rights*, in «Italian Journal of Public Law», 3, 2, pp. 181-194
- Cantarella, Glauco Maria, De Benedictis, Angela et. al. (a cura di) (2012), *Potere e violenza. Concezioni e pratiche dall'antichità all'età contemporanea*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura
- Cornelissen, Christian (2015), *La guerra civile europea dei trent'anni. Riflessioni su un topos storico-politico*, in «Ricerche di Storia Politica», 2, pp. 137-44
- Costa, Pietro (2007), *'Classi pericolose' e 'razze inferiori': la sovranità e le sue strategie di assoggettamento*, in *Il governo dell'emergenza. Poteri straordinari in Europa tra XVI e XX secolo*, a cura di F. Benigno e L. Scuccimarra, Roma, Viella, pp. 239-257
- Costa, Pietro (2015), *Lo ius vitae ac necis alla prova: Beccaria e la tradizione contrattualistica*, in «Quaderni Fiorentini», 43, pp. 817-896
- Dei, Fabio (2017), *Di Stato si muore? Per una critica dell'antropologia critica*, in F. Dei, C. Di Pasquale (a cura di), *Stato, violenza, libertà. La 'critica del potere' e l'antropologia contemporanea*, Roma, Donzelli, pp. 9-49
- Derrida, Jacques (2002), *La pharmacie de Platon*, in «Tel Quel», 32-33, pp. 257-403
- Derrida, Jacques (2003), *Nome di Benjamin*, in Id., *Forza di legge. Il "fondamento mistico dell'autorità"*, a cura di F. Garritano, Torino, Bollati Boringhieri, pp. 86-143
- Derrida, Jacques (2012), *Séminaire La peine de mort*, Paris, Éditions Galilée
- Di Giovanni, Marco, Gaza, Cinzia Rita, Silvestrini, Gabriella (a cura di) (2017), *Le nuove giustificazioni della tortura nell'età dei diritti*, Perugia, Morlacchi
- Galli, Carlo (1996), *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, il Mulino
- Galli, Carlo (2016), *Gli inizi di un lungo confronto: il giovane Schmitt su Hobbes e Spinoza*, in «Filosofia politica», XXX, 2, pp. 205-214
- Gentile, Emilio (2008), *L'apocalisse della modernità: la grande guerra per l'uomo nuovo*, Milano, Mondadori
- Hobbes, Thomas (1959), *Elementi filosofici sul cittadino*, in Id., *Opere politiche*, a cura di N. Bobbio, Torino, Utet
- Hobbes, Thomas (1974), *Leviatano*, Roma-Bari, Laterza
- Hyslop, Jonathan (2011), *The Invention of the Concentration Camp: Cuba, Southern Africa and the Philippines, 1896-1907*, in «South African Historical Journal», 63, pp. 2, 251-276
- Lacchè, Luigi (1990), *La giustizia per i galantuomini. Ordine e libertà nell'Italia liberale*, Milano, Giuffrè

- La Torre, Massimo, Lalatta Costerbosa, Marina (a cura di) (2013), *Legalizzare la tortura? Ascesa e declino dello Stato di diritto*, Bologna, il Mulino
- Merleau-Ponty, Maurice (1964), *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard
- Lombardo, Carmelo (2006), *La radice dei concetti. Il fondamento della legge in Walter Benjamin e Carl Schmitt*, in «Sociologia e Ricerca Sociale», 27, pp. 5-29
- Moroncini, Bruno (2015), *Il potere che frena e il potere che governa. Walter Benjamin e la teologia politica*, in «Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale», XII (*Il potere che frena. Saggi di teologia politica in dialogo con Massimo Cacciari*), pp. 248-75
- Mosse, George L. (1990), *Le guerre mondiali. Dalla tragedia al mito dei caduti*, Roma-Bari, Laterza
- Ost, François, Van de Kerchove, Michel (1997), *Pensare la complessità del diritto per una teoria dialettica*, in «Sociologia del diritto», XXIV, 1, pp. 5-26
- Ost, François, Van de Kerchove, Michel (2002), *De la pyramide au réseau? Pour une théorie dialectique du droit*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis
- Passerin d'Entreves, Alessandro (1967), *The Notion of the State. An Introduction to Political Theory*, Oxford, Clarendon Press
- Portinaro, Pier Paolo (2000), *Grandi guerre e tecnologia*, in L. Gallino, M. L. Salvadori, G. Vattimo (a cura di), *Novecento*, Torino, Utet
- Portinaro, Pier Paolo (2017), *L'imperativo di uccidere. Genocidio e democidio nella storia*, Roma-Bari, Laterza
- Procacci, Giovanna (2006), *L'internamento di civili in Italia durante la prima guerra mondiale. Normativa e conflitti di competenza*, in «DEP», 5-6, pp. 33-66
- Resta, Eligio (2002), *Il diritto fraterno*, Roma-Bari, Laterza
- Resta, Eligio (2006), *La certezza e la speranza. Saggio su diritto e violenza*, Roma-Bari, Laterza
- Rummel, Rudolf Joseph (1994), *Death by Government*, New Brunswick, Transaction Books
- Sarat, Austin, Culbert, Jennifer L. (eds.) (2009), *States of Violence. War, Capital Punishment, and Letting Die*, Cambridge, Cambridge University Press
- Sbriccoli, Mario (1998), *Caratteri originari e tratti permanenti del sistema penale italiano (1860-1990)*, in *Storia d'Italia. Annali*, 14: *Legge Diritto Giustizia*, a cura di L. Violante, Einaudi, Torino, pp. 485-551
- Sbriccoli, Mario (2001), *Giustizia negoziata, giustizia egemonica. Riflessioni su una nuova fase degli studi di storia della giustizia criminale*, in M. Bellabarba, G. Schwerhoff, A. Zorzi (a cura di), *Criminalità e giustizia in Germania e in Italia. Pratiche giudiziarie e linguaggi giuridici tra tardo medioevo ed età moderna*, Bologna-Berlin, il Mulino-Duncker & Humblot, pp. 345-64
- Sbriccoli, Mario (2002), *Giustizia criminale*, in M. Fioravanti (a cura di), *Lo Stato moderno in Europa. Istituzioni e diritto*, Roma-Bari, Laterza, pp. 163-205
- Sbriccoli, Mario (2009), *Giustizia criminale*, in Id., *Storia del diritto penale e della giustizia, I, Scritti editi e inediti (1972-2007)*, Milano, Giuffrè, pp. 3-46
- Schiera, Pierangelo (2015), *Misura per misura. Dalla global polity al buon governo e ritorno*, in «Scienza & Politica – Deposito N. 1»
- Schmitt, Carl (1921), *Die Diktatur, von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, München und Leipzig, Duncker & Humblot
- Sluka, Jeffrey A. (ed.) (2000), *Death Squad. The anthropology of State Terror*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press
- Smith, Iain R., Stucki, Andreas (2011), *The Colonial Development of Concentration Camps (1868-1902)*, in «The Journal of Imperial and Commonwealth History», 39, 3, pp. 417-437



- Sofsky, Wolfgang (1995), *L'ordine del terrore. Il campo di concentramento*, Roma-Bari, Laterza
- Sofsky, Wolfgang (1998), *Saggio sulla violenza*, Torino, Einaudi
- Vida, Silvia (1998), *Postmodernità e pluralismo tra retorica e utopia*, in G. Bongiovanni (a cura di), *La filosofia del diritto costituzionale e i problemi del liberalismo contemporaneo*, Bologna, CLUEB, pp. 121-149
- Tomasello, Federico (2015), *La violenza. Saggio sulle frontiere del politico*, Castel San Pietro, Manifestolibri
- Tomba, Massimiliano (2010), *Walter Benjamin: di che cosa la 'violenza divina' è il nome?* in W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, cura di M. Tomba, Roma, Edizioni Alegre, pp. 9-53
- Weber, Max (1974), *Economia e società*, Milano, Ed. di Comunità, vol. I
- Zolo, Danilo (1998), *I signori della pace. Una critica del globalismo giuridico*, Roma, Carocci
- Zolo, Danilo (2000), *Chi dice umanità. Guerra, diritto, ordine globale*, Torino, Einaudi
- Zorzi, Andrea (1994), *Rituali di violenza, cerimoniali penali, rappresentazioni della giustizia nelle città italiane centro-settentrionali (secoli XIII-XV)*, in *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*, Roma, École Française de Rome, pp. 395-425

SAGGI  
ITINERARI  
per la storia del  
ARCHIVIO APERTO



*ArchiviO*  
**APERTO**  
*saggi-itinerari*

*Rhiannon Naddaf des.*