

# Quali concetti politici per l'Europa?\*

Giuseppe Duso

## *Pensare l'Europa*

Il tema del convegno, che si riferisce al problema del metodo, del rigore del pensiero, della capacità di innovazione nell'ambito della cultura europea, può avere un suo risvolto, che può forse sembrare marginale, riguardante l'innovazione che richiede il compito stesso di *pensare oggi l'Europa come entità politica*. Ciò comporta un'interrogazione che va al di là di un dibattito spesso dominato da una razionalità di tipo economico, e che tende a far emergere la questione della natura stessa della comunità politica. Mi sembra che, se si vogliono mettere a fuoco i processi che hanno portato all'Unione Europea e i problemi che questa pone come comunità politica, ci si trovi di fronte a una sfasatura tra questa realtà appunto e i concetti politici che normalmente usiamo. Su questo vorrei fermare la riflessione per mettere in luce la crisi epocale, ma anche le aporie logiche che sono contenute nell'orizzonte dei fondamentali concetti politici che si condensano nella dottrina dello Stato e la loro inapplicabilità alla realtà europea, che costituisce in tal modo uno stimolo prezioso e un tema emblematico nella direzione della determinazione di quel metodo e di quella creatività a cui il titolo del convegno allude. Potrà essere motivo di sorpresa riscontrare che gli strumenti critici che ci attrezzano a meglio comprendere la novità dell'Europa sono anche quelli che ci permettono di confrontarci veramente con una più antica tradizione di pensiero, che ha alla base la filosofia greca, al di là della ri-

\* Relazione tenuta al Convegno Internazionale di Studi italo-tedeschi dal titolo "La cultura europea: metodo e creatività", svoltosi a Merano dall'8 al 10 ottobre 2004.

duzione a cui assistiamo costantemente di questo pensiero del passato all'interno delle maglie della concettualità moderna che è sovente ritenuta come eterna e universale.

Ben si comprende la vastità del compito che mi propongo. Devo allora premettere che nella presente breve e schematica riflessione mi riferisco a un ventennale lavoro compiuto con un gruppo di ricerca che ha cercato di riflettere filosoficamente sui concetti politici. Questo lavoro ha permesso di precisare le linee di un metodo, che denomino *storico-concettuale*, il quale ha portato a – e a sua volta si sostanzia di – risultati in merito a ricerche condotte sui principali pensatori politici e sui concetti fondamentali della Modernità, quali individuo, diritti, uguaglianza, libertà, popolo, potere, sovranità, rivoluzione, società civile, Stato, rappresentanza, democrazia; concetti che, come si vedrà, sono strettamente legati tra di loro e funzionano in relazione reciproca. Sono costretto a rimandare all'esito di queste ricerche, pubblicate in volumi monografici e collettanei, per il chiarimento, l'esplicitazione e l'argomentazione di quanto viene qui solo accennato.

Prima di cercare di dare indicazioni su quanto è stato qui chiamato metodo storico-concettuale e sui risultati delle ricerche sui concetti politici moderni, vorrei brevemente accennare a quello che potrebbe essere un modo possibile, ma a mio avviso sterile, anche se spesso praticato, di affrontare il tema della natura politica dell'Europa: quello cioè di pensare quest'ultima mediante i concetti che hanno caratterizzato la figura moderna dello Stato. Non è difficile imbattersi nella convinzione che la vicenda degli Stati nazionali, che ha riempito i secoli che sono stati indicati come quelli dello *Jus publicum europaeum*, sia giunta a una svolta epocale. La vicenda degli Stati nazionali, connotati concettualmente dalla dimensione della sovranità e dallo stesso rapporto tra Stato e diritto (lo Stato è infatti divenuto l'unica fonte del diritto e solo ciò che è sancito dall'autorità ha valore di legge), proprio per la natura di questo plesso di Stato-diritto-forza, non ha saputo evitare la guerra che è sembrata sempre connaturata al senso ultimo e decisivo del rapporto tra gli Stati. Oltre la sovranità degli Stati nazionali bisogna andare non solo per realizzare la pace, almeno interna all'Europa, ma anche per godere di una più piena vita politica.

Ma tale convinzione difficilmente riesce a far comprendere che sono necessari nuovi strumenti per poter affrontare il problema della natura politica dell'Unione Europea. Infatti la figura dello *Stato* sembra persistere e con esso la caratteristica della *sovranità*. Una prima forma di tale persistenza si ha se si immagina l'unità dell'Europa in modo debole, come semplice e labile accordo di Stati che restano sovrani. Ma la concettualità propria dello Stato

permane anche nella tendenza di coloro che vogliono pensare in modo più forte l'unità della nuova realtà politica che si viene delineando, attribuendo cioè a quest'ultima la natura di Stato e quella sovranità che viene sottratta agli Stati nazionali che divengono membri di questo più ampio corpo politico. Anche la costituzione spesso è pensata in consonanza con la forma-Stato e nella direzione di uno Stato superiore nei confronti degli Stati nazionali.

Qualche anno fa costituzionalisti noti denunciavano la carenza di "legittimità democratica" che caratterizza i processi dell'UE. Si potrebbe pensare di sopperire a questa carenza proiettando in Europa il dispositivo concettuale che ha caratterizzato l'assetto politico degli Stati e che ha legittimato "democraticamente" il potere politico. Cioè quello che pone alla base un popolo unico composto di individui uguali e privi di differenze che abbiano carattere politico; questi individui esprimono la loro volontà mediante elezioni che danno luogo a un corpo rappresentativo, il quale esprime la volontà unitaria della nuova comunità, la legge che si impone ugualmente a tutti; tale quadro si completa con un esecutivo che pure esprime il popolo in quanto si basa sulla maggioranza delle forze parlamentari<sup>1</sup>. Insomma in questo modo si tratterebbe di estendere all'Europa il meccanismo logico e legittimante che sta alla base dello Stato moderno: fare dell'Europa un super e un mega-Stato.

Mi sembra che questo modo di porre il problema non solo non sia proficuo, ma non riesca proprio a comprendere la natura di ciò che ci sta di fronte: si tratta infatti di una *pluralità di soggetti* che intendono confluire in una comunità non sparendo come soggetti politici, ma mantenendo la propria identità e la possibilità di partecipazione politica. Insomma, come alcuni costituzionalisti autorevoli sottolineano<sup>2</sup>, la fase storica che stiamo attraversando non è pensabile con la chiave teorica propria delle dottrine del contratto sociale moderno – che è divenuta la base della dottrina dello Stato

<sup>1</sup> Cfr. D. GRIMM, *Il futuro della costituzione* (1994), a cura di G. ZAGREBELSKY - P.P. PORTINARO - J. LUTHER, Torino 1996, pp. 339 ss.

<sup>2</sup> Sui problemi teorici del cammino attuale verso una costituzione dell'Europa, soprattutto in relazione alla differenza tra *trattato* e *costituzione* e all'indispensabile pluralismo che deve caratterizzare l'Europa, si veda l'intervento dal titolo significativo dello stesso Grimm, *Verfassung – Vertrag – Vertrag über eine Verfassung*, in O. BEAUD - A. LECHENVALIER - I. PERNICE - STRUDEL (edd), *L'Europe en voie de Constitution. Pour un bilan critique des travaux de la Convention*, Bruxelles 2004, pp. 279-287. Ma sulla dimensione teorica che caratterizza la costituzione nell'arco della storia dello Stato moderno, cfr. i lavori di Hasso Hofmann, in particolare H. HOFMANN, *Vom Wesen der Verfassung*, Berlin 2002, e H. HOFMANN, *Riflessioni sull'origine, lo sviluppo e la crisi del concetto di Costituzione*, in S. CHIGNOLA - G. DUSSO (edd), *Sulla storia dei concetti politici e giuridici della costituzione dell'Europa*, Milano 2005.

– secondo la quale gli individui fondano un corpo politico nei confronti del quale divengono sudditi. Ora, al contrario, alla base stanno i contratti e la pluralità dei popoli che si uniscono.

Paradossalmente, per comprendere questa nuova situazione è necessario avere una visuale più ampia di quella costituita dai secoli dello *jus publicum europaeum* e una modalità di pensiero che non è fagocitata dai concetti che sono nati con il giusnaturalismo moderno e nella quale la figura del contratto implica la soggettività politica dei contraenti, siano pure questi il popolo e il signore, come avviene negli *Herrschaftsverträge*. Mi riferisco alla realtà storica del periodo che va dalla fine del medioevo alla prima età moderna e al pensiero del pluralismo politico o del federalismo che è ravvisabile in diversi autori e trova una espressione emblematica nella *Politica* di Althusius. Infatti a quel tempo e a quel pensiero si richiamano oggi alcuni storici delle costituzioni per mostrare la diversità della situazione attuale da quella che, delineata dalla dottrina dello Stato moderno nella sua forma classica, si può ancora rintracciare nei principi e nelle procedure che caratterizzano la lettera delle costituzioni contemporanee<sup>3</sup>. La pluralità che è propria di quella situazione della prima età moderna e di quel modo di pensare la politica non è più rintracciabile nel concetto di sovranità che sta alla base della forma moderna dello Stato: non solo, ma si può dire che la sovranità moderna – cioè il concetto dell'*unico* potere politico legittimo – è nata proprio dalla negazione della pluralità politica che connotava quella situazione, in quanto una tale pluralità di attori politici è stata considerata motivo di conflitto e di guerre civili. Dunque, per riconoscere la pluralità che caratterizza l'Europa, sembra sia necessario andare *oltre il nesso di Stato e sovranità* e oltre l'orizzonte concettuale su cui tale nesso si è retto.

#### *Quale metodo per i concetti politici?*

Quanto è stato appena detto può avere una sua credibilità solo sulla base dei risultati di un'analisi critica dei concetti moderni attuata secondo un metodo che intende essere rigoroso. Parlare di *metodo* può sembrare riduttivo, sempre quando è implicata una

<sup>3</sup> Si vedano ad esempio gli ultimi lavori di Maurizio Fioravanti, che culminano in un tentativo di porre in modo nuovo il problema di una costituzione per l'Europa; M. FIORAVANTI, *Stato e costituzione*, in M. FIORAVANTI (ed), *Lo stato moderno in Europa*, Bari-Roma 2002, pp. 3-36, e M. FIORAVANTI, *La scienza del diritto pubblico*, Milano 2001, t. II, pp. 835-906, spec. pp. 835-853. Ho discusso questa proposta e il senso del ripensamento della dottrina di Althusius in G. DUSO, *L'Europa e la fine della sovranità*, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 31, 2002, spec. pp. 124-134.

dimensione filosofica, perché può suggerire l'impressione di un mero strumento in relazione all'oggetto dell'analisi, di qualcosa di aprioristico e di presupposto, mentre invece una tale dimensione deve avere in sé la capacità della giustificazione e non mostrarsi frutto di una scelta arbitraria. Ho proposto di denominare il lavoro necessario di comprensione e insieme di critica del modo moderno di pensare la politica *storia-concettuale*, in accordo con la corrente storica tedesca della *Begriffsgeschichte*, che ha avuto come esponenti noti Otto Brunner, Werner Conze e Reinhard Koselleck (che hanno dato luogo al famoso *Historisches Lexikon*, i *Geschichtliche Grundbegriffe*)<sup>4</sup>, ma che si è incrociata anche con correnti filosofiche come quella gadameriana. Per me il riferimento a questi autori è d'obbligo, anche se il nostro lavoro ha preso, anche da un punto di vista metodologico, una sua autonomia e ha ravvisato come centrale l'elemento filosofico, al punto che ho avanzato la proposta di una identità tra la storia concettuale e la filosofia politica nella formula "storia concettuale come filosofia politica"<sup>5</sup>.

Affinché non ci siano equivoci sul carattere del lavoro di ricerca che con una tale formulazione s'intende indicare, direi che è tutt'altro da quella storia dei concetti che è spesso praticata (e divenuta di moda) anche in Italia, spesso anche con l'intenzione di battere la direzione che è stata inaugurata dalla *Begriffsgeschichte* tedesca. Tali lavori ritengono di essere particolarmente attenti alle differenze che caratterizzano i concetti nel corso della storia. Non è tuttavia difficile accorgersi che una tale modalità di ricerca può riscontrare differenze proprio in quanto il concetto mantiene una sua identità, un nucleo che rimane identico nelle variazioni. Ci imbattiamo spesso in storie della *libertà*, della *democrazia*, del *potere*, ecc., nelle quali i concetti nominati rimangono gli stessi nelle differenze che assumono nella storia.

Per fare un esempio particolarmente illuminante potremmo riferirci al concetto di *democrazia*, che sta alla base della famosa e diffusa distinzione tra la *democrazia degli antichi* e la *democrazia dei moderni*, spesso specificata come differenza tra democrazia diretta e democrazia rappresentativa. Una tale differenza comporta ovviamente un nucleo identico, che sarebbe contenuto nella stessa parola "democrazia", normalmente intesa come *potere del popolo*. Co-

<sup>4</sup> *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. O. BRUNNER - W. CONZE - R. KOSELLECK, Stuttgart 1972-1992.

<sup>5</sup> Cfr. S. CHIGNOLA, *Aspetti della ricezione della Begriffsgeschichte in Italia*, in S. CHIGNOLA - G. DUSO (edd), *Sulla storia dei concetti politici e giuridici dell'Europa*, cit., e G. DUSO, *Storia concettuale come filosofia politica*, in G. DUSO, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Roma-Bari 1999, pp. 3-34.

me ho cercato in più sedi di mostrare e come si potrà meglio intendere in seguito, i significati che si attribuiscono ai termini di *potere* (come espressione decisiva di volontà, rapporto formale tra volontà) e *popolo* (come totalità della popolazione senza distinzioni), quali emergono in queste definizioni, sono concetti solo moderni, anche se le parole erano antiche. Ad esempio in Grecia il *demos* non può essere inteso con il significato che inevitabilmente è per noi contenuto nella parola “popolo”, così come non si può intendere la funzione di governo e di guida che si esprime con la parola di *arché* (e a volte di *kratos*) mediante il significato concettuale che si annida nella parola *potere* e che ha la sua origine, per quanto riguarda la sfera politica, nel concetto moderno di *sovranità*.

Nel modo qui indicato di praticare la storia dei concetti l'operazione surrettizia che si compie consiste nell'ipostatizzare concetti moderni, che diventano eterni e universali e che costituiscono l'ambito unitario in cui si pongono le differenze storiche. In questo modo il senso del pensiero antico viene perso e anche i tentativi della sua valorizzazione e attualizzazione lo riducono al nostro modo di pensare, perdendo in tal modo proprio i problemi che in realtà esso pone alla nostra concezione della politica.

La storia concettuale parte invece proprio dalla critica a una tale eternità dei concetti, si oppone alla storia delle idee e cerca di mostrare la determinatezza e l'epocalità dei concetti moderni. Per dare una indicazione semplice e comprensibile, anche se forse un po' riduttiva e parziale, si può dire che l'insegnamento della storia concettuale tedesca consista nel compito di intendere la genesi, la logica, e io dico anche le aporie, dei concetti politici e sociali moderni che sono sedimentati nelle parole che usiamo. Non dunque lo sviluppo storico di un concetto, ma la coscienza degli strumenti che usiamo per accostare le fonti, dei concetti di cui facciamo uso, della loro storicità e determinatezza, dei presupposti necessari alla loro genesi, delle novità che li caratterizzano anche quando sono veicolati da parole antiche (si tenga presente che tale accenno alla novità non ha di per sé il significato di un giudizio valutativo).

Ben si comprende che una tale consapevolezza è indispensabile per avvicinarsi alle fonti sia greche, sia medievali, sia anche della prima età moderna (si pensi alle dottrine politiche dei calvinisti) e per non stravolgere, anche con le traduzioni, i testi greci e latini. La *soglia epocale*, in cui nascono nuove parole e le parole antiche veicolano concetti nuovi, è posta dagli storici tedeschi tra la metà del Settecento e la metà dell'Ottocento. Il nostro contributo, e con esso anche la nostra declinazione della storia concettuale, consistono innanzitutto nel mostrare come la genesi logica dei principali concetti moderni – quelli che si diffondono socialmente e diventa-

no senso comune nel periodo della Rivoluzione francese – avvenga nel contesto delle *dottrine del diritto naturale* e del contratto sociale: è al loro interno che nasce un modo nuovo di intendere l'uomo e la comunità politica e la scienza relativa all'ambito pratico. Allora è divenuto oggetto privilegiato di indagine il pensiero politico moderno, e specificatamente la cosiddetta *filosofia politica moderna*.

Ma nel lavoro critico sui concetti politici si è rivelato un senso della *filosofia* più proprio e radicale di quello rappresentato dalla teoria costruttivistica delle dottrine contrattualistiche. Mi riferisco all'atteggiamento di interrogazione dei concetti che sono sedimentati nelle parole che usiamo: una tale interrogazione ha un carattere tipicamente filosofico, non nel senso della costruzione di *Weltanschauungen* o di teorie più o meno legate alla realtà, ma nel senso dell'esercizio della meraviglia nei confronti di concetti da tutti adoperati e divenuti *doxa* comune. Si pensi al modo in cui concetti come *uguaglianza*, *libertà*, *diritti umani*, *democrazia* sono usati come strumenti nella battaglia politica: tutti a essi si riferiscono, ma senza interrogarsi sulla genesi, sulla funzione che hanno avuto nel modo di pensare la politica, sulle eventuali contraddizioni che contengono. Il nostro lavoro ha dunque privilegiato l'analisi dei cosiddetti filosofi politici da una parte e ha implicato la filosofia in modo più forte e radicale dall'altra, nell'atteggiamento di interrogazione che fa riemergere al cuore dei concetti moderni una domanda originaria che spesso è da questi messa tra parentesi o fuori dalla questione. È proprio questa relativizzazione dei concetti moderni – la consapevolezza che non sono eterni, ma nascono in un'epoca determinata, implicano presupposti non necessari e presentano aporie che impediscono di farne degli assiomi irrinunciabili – tutto ciò permette un rapporto più autentico con le fonti antiche, le quali, solo in quanto siano correttamente intese, riescono a porci problemi in rapporto al nostro presente.

#### *La nascita dei concetti politici moderni*

La brevità con cui devo indicare il plesso di quei concetti, che nel moderno sono divenuti fondamentali per pensare l'ordine e la necessaria obbligazione politica e per legittimare il potere, possono creare difficoltà di comprensione e fare pensare a un approccio totalmente riduttivo al pensiero politico moderno. Preciso che intendo qui riferirmi non genericamente al pensiero moderno, ma solo alla genesi e alla logica di quei concetti che danno luogo a un vero e proprio *dispositivo teorico di costruzione e legittimazione del potere* che, nato nel lontano Seicento, trova una sua diffusione a li-

vello della lingua socialmente usata e dell'immaginario comune nel periodo sopra indicato tra Sette e Ottocento e appare la base indispensabile per pensare lo Stato e le costituzioni contemporanee, a partire dalla Rivoluzione francese.

Il modo di concepire la politica che costituisce l'alveo di formazione dei concetti politici moderni è caratterizzato da una *razionalità formale*. Il processo logico che caratterizza la scienza del diritto naturale e che si evidenzia nei numerosi trattati assai diffusi in Germania verso la fine del Settecento è caratterizzato dall'affermazione di partenza dei diritti degli individui, in particolare uguaglianza e libertà, e dalla costituzione di un corpo politico all'interno del quale si esercita legittimamente la coazione, proprio per salvaguardare i diritti dei singoli. In questo processo logico, in relazione alla legittimità e all'efficacia dell'agire politico e della coazione, perde di rilevanza la questione della giustizia dei contenuti del comando: ciò che conta è la *legittimità* di colui che dà il comando, cioè la legge. Questa agisce *per* tutto il corpo politico e basa la sua legittimità sulla volontà di tutti gli individui. È la figura del *contratto sociale* quella che assolve il compito del passaggio dalla volontà degli individui alla volontà comune espressa da chi è stato da tutti delegato a questa funzione. Una tale razionalità formale, per quel che riguarda le procedure costituzionali, appare ancora oggi presente quando si parla di *legittimità democratica*: cioè, beninteso, se ci riferiamo alle procedure che fattualmente garantiscono questa legittimazione, che consistono sostanzialmente nelle elezioni. Ognuno può avere criteri diversi per giudicare se le leggi siano "giuste", ma questo giudizio non può avere conseguenze sulla necessaria ubbidienza alle leggi; ciò che conta per la validità di queste ultime e per l'uso della forza pubblica che deve farle rispettare è che siano il prodotto del popolo, attraverso la mediazione della maggioranza del corpo rappresentativo.

La formalità di questa razionalità viene in luce con evidenza nel pensiero di Hobbes, che inaugura la *nuova scienza politica* che si presenta nella veste del diritto naturale e che ha una rilevanza nella sua diffusione ben superiore a quanto possono credere coloro che nell'ambito del giusnaturalismo lo criticano, senza magari accorgersi che la loro critica non tocca l'assetto fondamentale del nuovo pensiero della politica, che ha operato una rottura epocale nei confronti di una tradizione millenaria, nella quale si possono bensì rintracciare differenze anche notevoli, ma che si collocano tutte all'interno di un altro modo di intendere l'uomo, la comunità, l'ordine e il comando. Obiettivo polemico esplicito di Hobbes è quella tradizione della filosofia etica che da una parte si pone il problema inevitabile della giustizia e dall'altra offre a questo problema



soluzioni diverse e opposte tra loro. Che ci sia la possibilità per tutti di giudicare ciò che è giusto, considerando la diversità delle opinioni, non può portare che a situazioni conflittuali e all'impossibilità di un ordine stabile. Ciò a cui tende Hobbes, come dice nella prefazione del *De cive*, è di giungere a una *concezione univoca* del giusto, valida per tutti, e costante, non variabile continuamente a seconda del contenuto del comando e del punto di vista soggettivo di chi pretende di giudicare. In questa direzione diviene *giusto ubbidire alle leggi*. Si badi bene che in tal modo si presenta un nuovo concetto di *legge*, che, come si vede dalla definizione, è fondamento di questa soluzione moderna della questione della giustizia.

Ha il carattere di *legge* il comando di colui che è stato autorizzato a esprimerlo *per tutto* il corpo politico. Lo sviluppo del ragionamento del *Leviatano* attraverso tre stadi è noto: dallo stato di natura, in cui gli uomini sono pensati come uguali e liberi, alle leggi di natura, che, mediante il calcolo razionale, indicano la via della pace e della cessione del diritto a tutto, al patto sociale in cui si costituisce nello stesso tempo la persona civile e colui che la rappresenta. È il sovrano-rappresentante che, a partire dal patto, sarà l'unico a esprimere la volontà della persona civile e dunque del soggetto collettivo, del popolo. Questo incarna la figura dell'*unico giudice*, che per tutti i giusnaturalisti costituisce la figura necessaria affinché ci sia pace, ordine e una condizione stabile in cui sia prevedibile che tutti si comportino secondo la legge. Anche se le dottrine dei pensatori successivi a Hobbes non sembrano caratterizzate dalla radicalità propria del pensiero di quest'ultimo, per tutti vale il principio che unico sia il giudice (o il corpo rappresentativo che giudica) che deve avere efficacia, e che la legittimità del comando risieda in quel processo di autorizzazione che si manifesta nel contratto sociale<sup>6</sup>.

Attraverso il nesso di *sovranità* e *rappresentanza*, che solo Rousseau cerca di infrangere, gli *individui* si mostrano il polo necessario della costruzione e si trovano a monte e a valle della sovranità, che può appartenere solo al soggetto collettivo. Sono cioè fondamento della società in quanto la costituiscono mediante quella manifestazione di volontà che dà luogo al contratto sociale, e si ritrovano dopo il patto come sottoposti al sovrano, come sudditi. Tale sudditanza nei confronti del soggetto collettivo non è considerata un asservimento, una negazione della libertà, ma al contrario l'unico modo di essere liberi. Ciò può sembrare paradossale,

<sup>6</sup> Cfr. G. DUSO (ed), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Milano 1998<sup>3</sup>.

ma non lo è in base al concetto nuovo di *libertà* che compare con Hobbes: libero significa non avere ostacoli, e per l'uomo dipendere dalla propria volontà e non dalla volontà altrui. Ora un tale concetto, che emerge prima della deduzione della società civile con il potere che la caratterizza, non è pensabile fino in fondo a questo stadio dell'argomentazione, perché, se nello stato di natura tutti tendono a tutto, tutti trovano dovunque ostacoli e perciò non sono liberi. L'unico modo di pensare *questa* libertà è quello di immaginare contemporaneamente una serie di vincoli che impediscano che l'espressione della potenza di ognuno interferisca con quella degli altri in modo che ognuno si trova ostacolato. Questi vincoli sono le leggi, che si riducono al comando di colui che esprime la volontà della persona civile. Il *potere politico* in tal modo non è un'istanza opposta alla libertà, ma diviene l'elemento che questa – se è così pensata – necessariamente richiede per realizzarsi. Ciò è da tenere ben presente per il nostro ragionamento complessivo, perché qualora si pensasse di dover superare il concetto di sovranità nel pensiero della politica, sarebbe allora anche da superare *questo concetto di libertà*, che, nel momento in cui viene assolutizzato diventando fondamento e fine della politica (e questo accade nel dispositivo moderno), mostra di essere originato da una negazione di tutto ciò che prima costituiva l'orizzonte di ordine (diritto, religione, etica, consuetudini), e dunque da un vuoto in cui si erge solamente la coscienza soggettiva.

Due osservazioni possiamo qui fare a proposito di questo dispositivo di legittimazione del potere. Innanzitutto che il vero fondamento della legittimazione del potere sta nell'espressione di volontà da parte degli individui, di coloro cioè che si troveranno a esso sottomessi. Già si è detto: l'autorità nella concezione moderna coincide con colui che è stato autorizzato: nel *Leviatano* abbiamo l'invenzione della *rappresentanza moderna*, che si basa appunto sul processo di *autorizzazione* in cui ognuno si dichiara autore di ciò che l'attore (l'autorità che sarà costituita) farà<sup>7</sup>. Una tale modalità di legittimazione si ritrova anche nella trattazione weberiana del potere politico (della *Herrschaft*) e della relativa *ubbidienza*, la quale si fonda sul fatto che ognuno intende il comando di colui che è legittimato a darlo come la propria volontà. Hobbes e Weber segnano i punti determinanti della parabola del potere, che è un concetto solo moderno<sup>8</sup>. Nel momento in cui i punti di riferimen-

<sup>7</sup> Per questa logica della rappresentanza moderna rimando a G. DUSO, *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, Milano 2003; per il pensiero giusnaturalistico spec. cap. II.

<sup>8</sup> Per l'arco di questa parabola che caratterizza il pensiero politico moderno cfr. G. DUSO (ed), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma 1999.

to per orientarsi sulla questione della giustizia sono stati cancellati, il fondamento della legittimazione non può consistere che nella costruzione formale in cui si possa dire che ubbidire alla volontà espressa da colui che esercita il potere per tutto il corpo politico (il rappresentante dunque) equivale a *ubbidire a se stessi*, a volere ciò che si è voluto. Ma tale identità riguarda la *forma* della costruzione, cioè il rapporto che lega rappresentante e rappresentato, perché, proprio a causa del fatto che l'elezione non consiste in una *trasmissione di volontà*, ma in una forma di *autorizzazione*, i contenuti del comando sono formulati dall'attore pubblico, dall'autorità costituita. Dunque la convinzione legittimante che si ubbidisce in fondo a se stessi ha come suo corrispettivo il fatto che si ubbidisce sempre a un comando che viene dall'esterno.

La seconda osservazione, rilevante per il problema della pluralità che è da pensare nel quadro della realtà politica dell'Europa, consiste nell'indicare questa alterità nella forma dell'*unità politica*, che appare prodotta dai singoli e purtuttavia opposta alla loro particolarità. Proprio in quanto il punto di partenza per costruire razionalmente la società è la moltitudine di individui, l'unità che si raggiunge con il contratto – paradossalmente, se si pensa al significato che la figura del contratto aveva avuto nella tradizione precedente del pensiero politico – non consiste tanto nell'accordo tra volontà diverse (un accordo tra un infinito o indefinito numero di differenze non è infatti concepibile), ma nella creazione di un'unica, nuova volontà. La volontà generale è *altra* nei confronti di tutte le volontà particolari; anche in Rousseau la volontà generale non è da identificare con la volontà di tutti, né con l'unificazione delle volontà particolari. È rilevante quanto dice Hobbes per mostrare la necessità della rappresentanza nel suo nuovo significato. Se il ragionamento parte dalla moltitudine degli individui, c'è un unico modo per pensare in unità i membri che costituiscono una tale moltitudine, che uno sia il rappresentante<sup>9</sup>. In altri termini, se si parte dalla grandezza costituente dell'individuo, non ci può essere accordo di differenze e particolarità, ma l'unità della persona civile si manifesta come *altra* nei confronti dei molti. La volontà collettiva si mostra come una e la pluralità dei soggetti con le loro differenze non emerge a livello politico.

In tal modo scompare il *pluralismo* che caratterizzava la scena del pensiero politico precedente. Per restare in un periodo vicino a quello della nascita della scienza politica moderna, ma appunto, sulla base di una coscienza storico-concettuale, non comprensibile sulla base dei concetti prodotti da quest'ultima, ci si può riferire al

<sup>9</sup> Cfr. Th. HOBBS, *Leviatano*, a cura di A. PACCHI, Roma-Bari 1989, p. 134.

pensiero dei monarcomachi o di Althusius. Come risulta dal pensiero sistematico e costituzionalmente complesso (usando il termine “costituzionalmente” con un significato etimologico e non coincidente con quello moderno di costituzione) in particolare di quest’ultimo, la società è intesa in modo plurale, composta di gruppi e aggregazioni mediante i quali i singoli partecipano alla vita della comunità. La dimensione prima della politica è in questo caso quella antica, già indicata da Aristotele, della *koinonia*, dell’accordo, della concordia, della comunicazione, della solidarietà.

Ma, proprio in relazione alla differenza che caratterizza le associazioni e i gruppi che costituiscono il popolo, è necessaria un’azione di guida e di comando, di *governo*, parola che in questo contesto ha un senso forte e decisivo per il modo di pensare la politica. In questo orizzonte la politica prevede dunque una pluralità di soggetti politici (corporazioni, ordini, città) con differenze specifiche, oggettive, che sotto la guida del sommo magistrato continuamente tendono all’accordo tra loro. È da tenere ben presente il fatto che non si tratta di un mero accordo di volontà, perché in questo caso ci si muove all’interno di un *orizzonte di ordine* inteso come reale, di cui fanno parte il diritto (ragione che regola la politica), la religione e i testi sacri, l’etica diffusa e le consuetudini, la composizione del corpo politico, tutte cose che non dipendono dalla volontà né di chi governa né di chi è governato.

In questo contesto le differenze hanno carattere politico proprio in quanto sono determinate, e i gruppi della società hanno una loro oggettiva caratterizzazione. Sono queste differenze a essere rappresentate di fronte a colui che governa. Quando invece il punto di partenza sarà costituito dagli individui, la molteplicità indefinita delle differenze equivarrà alla negazione di ogni differenza e alla base della rappresentanza si troveranno appunto gli individui uguali. Nel caso di Althusius si presenta una *concezione federale* della politica, nella quale le parti stringono un *foedus* tra loro e sotto la guida del governo cercano continuamente il loro accordo, che è possibile proprio in quanto esse non si limitano a esprimere un presunto loro interesse (come avviene nel pluralismo sociale odierno), ma hanno una responsabilità politica comune e un comune orizzonte di orientamento. Nel caso invece delle dottrine del contratto sociale non sono più rappresentate le parti che costituiscono il popolo, ma la rappresentanza serve a esprimere la *volontà unica della nazione*. Certo questo compito nella realtà degli Stati contemporanei si caricherà progressivamente di una serie di complicazioni e molte saranno le negoziazioni, anche esterne agli organi previsti dalla costituzione, che porteranno all’espressione della cosiddetta volontà popolare e alla dimensione unitaria della

legge; tuttavia lo schema delle costituzioni resta quello basato sulla distinzione di società civile, dove si ha una pluralità di interessi, e volontà statale che è dominata dalla logica dell'unità.

È nella Rivoluzione francese che, coerentemente con la concettualità nata nelle dottrine moderne del contratto sociale, viene negata la politicità di ogni tipo di aggregazione. Il compito che ci sta di fronte a questo proposito non è quello di ripetere l'ovvia constatazione del superamento di privilegi e incrostazioni storiche non più legate alla concreta realtà, che un tale processo ha comportato. Piuttosto si tratta di comprendere bene come nella via delle moderne costituzioni, con i privilegi sia scomparsa anche la dimensione della pluralità. Recentemente un autorevole costituzionalista ricordava che alla base della costituzione sta l'immaginazione della distinzione di società civile e Stato: perciò la costituzione non riesce a prevedere una situazione di pluralità politica, che è pensabile solo al di là di quella distinzione di Stato e società, come avveniva nel pluralismo che precede la formazione dello Stato moderno<sup>10</sup>.

L'indicazione schematica della differenza esistente tra una concezione politica federale come quella di Althusius e l'orizzonte determinato da quei concetti moderni che nascono con le dottrine del diritto naturale e innervano le costituzioni degli Stati contemporanei, mi permette di tornare al tema da cui siamo partiti: quali concetti per pensare l'Europa.

#### *L'Europa oltre la sovranità*

Lo schematico riferimento alla nascita dei concetti politici moderni e alla logica dell'unità, che trova il suo punto focale nel concetto di sovranità, vuole portare alla conclusione che non è consono alla natura dell'Europa pensarla sulla base di quel dispositivo logico che si è imposto nel Moderno per pensare l'obbligazione politica e la realizzazione dell'ordine, e che è servito a dar luogo alle procedure della costituzione che hanno la funzione di costituire e legittimare il potere politico. Dire che nella costruzione dell'Europa politica non si ravvisa una sufficiente dose di legittimità democratica ci deve portare non certo ad acquietarci nei confronti dei processi che non coinvolgono gli uomini e che sembrano calati dall'alto, ma nello stesso tempo anche a chiederci se ciò a cui ci si richiama nel momento in cui si parla di "legittimazione democratica" sia adeguato a comprendere il fatto nuovo che ci sta di fronte, e ancor di più se non comporti in sé aporie che ci pongono un

<sup>10</sup> Cfr. D. GRIMM, *Die Zukunft der Verfassung*, Frankfurt a. M. 1991, p. 431. Cfr. anche G. DUSO, *L'Europa e la fine della sovranità*, cit., pp. 134-139.

compito ulteriore, quello di andare *oltre* la dimensione formale implicita nella dimensione costituzionale della democrazia<sup>11</sup>.

Una sollecitazione in questa direzione ci viene innanzitutto dalla riflessione sulla caratteristica della *pluralità* dei membri che non sembra cancellabile dalla realtà dell'Unione Europea. Non è possibile che in essa succeda quello che succede nelle costituzioni degli Stati, dove i soggetti che costituiscono il potere politico lo possono fare solo a patto di negare una propria diretta dimensione politica: il voto serve a costituire l'attore politico, non a esserlo. Se ciò può sembrare ovvio (ma in realtà ovvio non è) per gli individui all'interno dello Stato, tale non sembra se i membri costituenti l'Unione sono i diversi Stati, o i diversi popoli. Se si pensa l'Europa mediante il dispositivo di cui abbiamo parlato, avremmo un solo popolo che ha come suoi membri gli individui in forma indifferenziata: i soggetti costituenti, che si sono espressi nei trattati, e anche nel trattato fondante la cosiddetta costituzione, sparirebbero. Sembra a questo proposito istruttivo ripensare a quanto avviene nell'orizzonte del federalismo di Althusius: non solo i membri della comunità politica sono sempre aggregazioni e non individui, ma la costituzione in senso materiale dei membri che costituiscono il regno è una realtà non cancellabile, è un vincolo che si manifesta nelle leggi fondamentali del regno. Non c'è nessuna decisione a maggioranza di un organo unitario che possa cancellare questa realtà e questa *costituzione* del regno<sup>12</sup>, che possa far sparire uno o più membri, modificando così la sua costituzione.

Mantenimento della pluralità significa, sulla base di quanto si è qui appena accennato, *negazione della sovranità*. La sovranità nasce dal concetto di moltitudine degli individui uguali, non è pensabile se la società è intesa come realmente costituita di parti. In questo caso vi è bisogno di un organo unitario che faccia continuamente i conti con questa pluralità del popolo. In questo caso scompare la dimensione della sovranità e pare invece riemergere un'altra, che richiama quella del *governo*, sulla cui negazione è nato il nesso individuo-sovranità. Non si tratta in questo caso di un'istanza di decisione ultima e assoluta, ma piuttosto del compito di unificazione e guida di quei soggetti plurali che mantengono la loro politicità. Un tale governo non rappresenterebbe dunque la decisione del po-

<sup>11</sup> Si veda nella direzione di questo interrogativo G. DUSO (ed), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Roma 2004.

<sup>12</sup> Il termine *costituzione* ha qui un significato diverso da quello a cui siamo abituati: riguarda la realtà del corpo politico e il modo in cui è costituito, le sue parti. Il concetto moderno di *costituzione* invece, che implica quello di sovranità e di potere costituente, annulla una tale realtà, conferendo valore assoluto al soggetto che può esprimere una decisione fondante e costituente.

polo europeo, ma un'istanza che ha di fronte quella pluralità di popoli che costituiscono l'Europa, soggetti attivi che hanno come dimensione propria quella di ritrovarsi in comune, parte di una comunità più ampia e non appunto soggetti sovrani e indipendenti. Se ciò avesse un senso, sarebbe allora una concezione *federalistica* della politica a essere necessaria per pensare l'Europa<sup>13</sup>, che ha come elementi la pluralità dei soggetti politici (i popoli o i membri di un popolo che è costituito da parti diverse) e la necessità di una guida (forte proprio perché c'è una vera pluralità), di un governo, che non esprime il popolo, ma porta di fronte al popolo la responsabilità del proprio agire nella direzione della concordia delle parti.

La dimensione della sovranità non appare adeguata alla realtà politica dell'Unione Europea, ma non può caratterizzare nemmeno gli Stati che la compongono, perché in questo caso non di una realtà politica si tratterebbe, ma di mero accordo temporaneo di soggetti che rimangono sovrani, legato a particolari utilità e contingenze. A una concezione federale, nel senso antico del termine, è appropriata non l'indipendenza e l'assolutezza della volontà, ma piuttosto il sentirsi parte con gli altri membri di qualcosa di comune. Da questo punto di vista leggo l'indicazione, che poteva sembrare utopistica, dell'Europa fatta dai popoli<sup>14</sup>: come cioè la manifestazione della necessità di ripensare quelle realtà politiche che hanno avuto la dimensione dello Stato. Ciò mi pare necessario in quanto la sovranità è elemento essenziale della statualità innervandone i principi della costituzione e anche le procedure. È proprio per l'unità che caratterizza la sovranità e per il fondamento che essa inevitabilmente richiede, costituito dal concetto degli individui uguali e dalla negazione del senso politico delle aggregazio-

<sup>13</sup> Per il chiarimento di ciò rimando a G. DUSO, *Tra Unione europea e forma-Stato: pensare il federalismo*, in A. CARRINO (ed), *L'Europa e il futuro della politica*, Milano 2002, pp. 199-233. Devo anche qui ricordare, affinché questa proposta non venga fraintesa, che non mi riferisco all'uso che ha oggi questo termine di *federalismo*, in diretto collegamento con la concettualità e la realtà dello Stato, sia nella forma dello Stato federale, sia in quello della confederazione di Stati. In ambedue questi casi resta decisiva la natura dello Stato e la sovranità che la connota. Intendo invece riferirmi ad un senso del termine *federalismo* che prende il suo significato, come in Althusius, da un modo di pensare la politica che è radicalmente altro da quello che sta alla base della dottrina dello Stato, non semplicemente diverso da quest'ultimo, ma tale che quest'ultimo si è imposto solo grazie alla negazione di un modo plurale e federale di pensare la politica.

<sup>14</sup> Si veda la proposta emersa recentemente in un inedito di Umberto Campagnolo che risale al 1943 e mostra la lungimiranza nel comprendere come la costituzione politica dell'Europa sia l'inevitabile sbocco della storia degli Stati europei; cfr. U. CAMPAGNOLO, *Verso una costituzione federale dell'Europa. Una proposta inedita del 1943*, a cura di M. LOSANO, Milano 2004.

ni, che a partire dalla madre delle costituzioni contemporanee, quella francese del 1791, l'elemento centrale della costituzione è il concetto di rappresentanza politica, che ha come poli l'elezione indifferenziata da parte dei cittadini e la decisione sovrana del corpo rappresentativo. Se si pensa in modo federale l'Europa, bisogna pensare in modo federale anche i membri di questa realtà politica e dunque *superare la concettualità dello Stato* e le procedure che questa implica.

Come ben si comprende, questo discorso si muove sul piano concettuale e non intende certo porsi nella dimensione della proposta politica o costituzionale. Tende solo a riflettere sui concetti fondamentali che innervano le costituzioni e sul rapporto che questi hanno con le procedure. Sono confortato dal fatto che anche importanti costituzionalisti riconoscono lo stretto legame che vi è stato tra Stato e costituzione e, su questa base e in relazione ai problemi che abbiamo presentato, indicano la necessità, nel momento in cui si pensa alla costituzione dell'Europa, di pensare anche in modo innovativo al significato della stessa costituzione<sup>15</sup>.

Se queste indicazioni avessero un senso, si verificherebbe quanto detto all'inizio: porre a tema l'Europa come realtà politica non comporta solo pensare politicamente un oggetto nuovo, ma rimettere in questione il *modo di pensare la politica*. Per una tale via si riscontra la debolezza dei concetti politici moderni, che non sono in grado di farci comprendere la realtà e non funzionano nemmeno in relazione al fine che hanno tradizionalmente avuto di legittimare il potere politico. Abbiamo visto che per attrezzarci a questo compito è paradossalmente assai utile comprendere modalità più antiche di concepire la politica, intendendone l'*alterità* sulla base di una coscienza storico-concettuale, come indicato precedentemente, e non coartandole all'interno dei *nostri* concetti. Ciò appare utile, non perché in esse si possano identificare modelli a cui rifarci, ma perché ci mostrano la relatività dei concetti moderni e ci pongono una serie di problemi. Tra questi ne vorrei ricordare almeno due.

In primo luogo appare necessario ripensare il *diritto* e quel rapporto tra Stato e diritto a cui si è accennato sopra. Innanzitutto perché sembra anche dai fatti messo in crisi il ruolo dello Stato come fonte unica e privilegiata del diritto: si pensi a quanto i trattati internazionali e una serie di processi europei influiscano sulle leggi e sulle costituzioni dei singoli Stati, anche quando queste formalmente non si modificano. Il diritto appare dunque come dimen-

<sup>15</sup> Una nuova capacità del pensiero è sollecitata da H. HOFMANN, *Das Wesen der Verfassung*, cit., spec. p. 23.



sione ulteriore nei confronti della decisione sovrana dello Stato, che nel Moderno è apparso come la fonte unica del diritto. Ri-emerge così uno scenario – nel quale i soggetti politici sono pensati come regolati dal diritto – che può sembrare analogo, come si è sopra ricordato, a quello della prima età moderna che ha preceduto la nascita della sovranità.

Ma è anche il primo movimento del rapporto sopra indicato, che va dai diritti individuali allo Stato e dallo Stato al diritto come insieme delle leggi, a dover essere messo in questione. Se la sovranità nasce dal modo di pensare la politica che pone alla sua base i diritti dei singoli, superare la sovranità significa anche superare questo modo di pensare la politica. Forse come base della politica più che ai diritti, con l'inevitabile individualismo che ne caratterizza la nascita e la logica, bisogna pensare all'*originarietà del rapporto con l'altro*, che costituisce proprio la negazione della possibilità che il singolo sia autonomo e indipendente, che possa intendere la libertà come il fare ciò che vuole purché non si leda il diritto altrui (è anche *questo* concetto di libertà che bisogna superare)<sup>16</sup>. L'originarietà della relazione pone obblighi ai singoli uomini che non sono il semplice risvolto dei loro diritti. Cambierebbe così il modo attualmente diffuso di pensare la politica. Si pensi alla rilevanza che questa modifica avrebbe nello scenario microscopico della nostra vita quotidiana e in quello macroscopico dei processi mondiali.

In tal modo è anche la formalità che caratterizza l'insieme dei concetti moderni e la loro funzione legittimante che bisogna superare. Per l'Europa e per un nuovo modo di pensare la politica sembra necessario superare quell'atto di spugna che, mediante l'immaginazione dello stato di natura, ha bensì permesso di non essere succubi delle relazioni e dei privilegi presenti nella realtà, ma ha anche portato a ridurre la giustizia a una relazione formale. Come si è visto, pensare veramente la pluralità è possibile pensando contemporaneamente a una istanza di governo che lavori all'unità della comunità politica, ma anche, nello stesso tempo, a un *orizzonte di riferimento comune* che renda possibile la comunanza, la solidarietà, il tentativo di pensare il giusto. Questo appare il compito che ci sta di fronte, ed è compito nuovo, che non può essere certo affrontato con presunti modelli del passato. L'opinione che appare più diffusa è quella che intende come assolutamente valido il modo di pensare la politica che si è affermato nel Moderno, e conseguentemente ritiene che, anche a livello mondiale, debba valere

<sup>16</sup> Su ciò rimando a G. DUSO, *Crisi della sovranità: crisi dei diritti?*, in A. CARRINO (ed), *Il futuro dei diritti umani nella costruzione del nuovo ordine mondiale*, Napoli 2003.

quella relativizzazione delle fedi e delle culture, che è sembrato l'unico modo di realizzare l'ordine e la pace. L'idea di esportare il modello della democrazia, con le sue procedure formali, su scala mondiale pare legata a questa concezione relativistica, che relega nella sfera del privato fedi, religioni, culture, tradizioni. Forse una tale proposta è debole. Il compito pare piuttosto quello di trovare uno spazio di comunanza non relativizzando, ma valorizzando e passando attraverso le differenze, di cultura, di fede, di costumi.

Con queste indicazioni, che alludono a un compito assai arduo, si può riscontrare come l'angolatura particolare e limitata da cui siamo partiti, che si poneva la questione di pensare l'Europa come realtà politica, confluisca nel più ampio problema di *pensare in modo nuovo la cultura europea*, del metodo e della creatività oggi necessarie, almeno per quello che riguarda la tematica politica. Un rinnovamento dunque in chiave europea della filosofia politica, dei principi del vivere comune, del senso della costituzione.

