

# **QUADERNI FIORENTINI**

**per la storia del pensiero giuridico moderno**

**21**  
(1992)



**giuffrè editore milano**

GIUSEPPE DUSO

## ALTHUSIUS E L'IDEA FEDERALISTA

(A proposito di TH. HÜGLIN, *Sozietales Föderalismus. Die politische Theorie des Johannes Althusius*, De Gruyter, Berlin - New York 1991)

Nel panorama del rinnovato interesse per il pensiero di Althusius un posto particolare viene a prendere l'interpretazione di Th.O. Hüglin, per il fatto che essa è sorretta dalla proposta, espressa con arrischiata chiarezza, dell'importanza teorica — al di là dell'interesse meramente storiografico ed erudito — di una riflessione oggi sulla *Politica* althusiana. Tale importanza si fonda su due pilastri argomentativi. Il primo consiste nella convinzione che due siano le linee fondamentali di pensiero che si presentano nella teoria politica moderna: quella centralistico-gerarchica, che, basata sul senso unitario e monolitico della sovranità, si snoda da Bodin e Hobbes fino a Rousseau e Hegel, e quella cooperativa federale, che intende la *Herrschaft* in modo pluralistico e accomuna pensatori quali Althusius, Leibniz, Milton, Locke e Montesquieu. Il secondo pilastro argomentativo consiste nella constatazione della crisi odierna delle tradizionali categorie della teoria dello Stato, con il loro monolitismo e centralismo, di fronte alla complessità del panorama socio-politico e a quella pluralità di forze organizzate che non possono più essere ridotte, secondo una direzione teorica ben nota, nell'ambito di una società *pre*-statale e depoliticizzata. Certo questo guardare ad Althusius non vuole avere per Hüglin il significato di un *ritorno*, o della semplice attualità del suo pensiero, quanto piuttosto quello dell'interesse per una soluzione del problema della pace sociale che esca dai canoni della linea, per secoli vincente, ma ora caduta in una irrimediabile afasia, del monopolio della forza e dell'unità della sovranità. E lo sguardo va proprio ad Althusius perché, pur senza voler abbracciare concezioni che intendono la storia come movimento ciclico, Hüglin sottolinea come non si possa, con sorpresa, non rimarcare il fatto che, all'interno della crisi strutturale dello Stato, nello sforzo di comprendere un sistema sociale segmentato, riemergano categorie quali quelle di « democrazia concordata », « corporatismo » e « federalismo », che allo stesso Althusius erano apparse adatte ad intendere il passaggio dall'universalismo feudale al mondo moderno.

Su questa linea, come viene indicato nella pagine introduttive del libro sul *Federalismo societario* di Althusius, Hüglin offre al lettore una interpretazione complessiva — già anticipata parzialmente in una serie di saggi in lingua inglese e tedesca — dell'autore della *Politica*. Da quanto è stato qui anticipato emergono gli elementi per suscitare l'interesse e la discussione non solo degli specialisti di Althusius, ma anche di coloro che si occupano del pensiero politico con una particolare attenzione all'assetto teoretico dei concetti come pure alle scansioni storico-concettuali.

Può costituire motivo di meraviglia rintracciare nelle determinazioni concettuali che sono premesse al lavoro — come motivo di chiarimento e di legittimazione dell'espressione *Sozietales Föderalismus*, che caratterizza il titolo stesso del volume — il rimando a Proudhon. È infatti in Proudhon che tale espressione ha per Hüglin un significato teorico forte e di massima opposizione alla gerarchia e alla centralizzazione dell'amministrazione e del governo, e non si limita alla semplice decentralizzazione e autonomizzazione delle strutture della decisione, ma affonda le sue radici in una « *land-wirtschaftlich-industriellen Föderation* », dando luogo ad una democrazia sociale (p. 13). Ciò stimola già momenti di discussione, in quanto è da chiedersi come la posizione critica di Proudhon, polemica nei confronti della storia della forma politica moderna, ma proprio perciò ad essa legata e debitrice, possa illuminare una posizione quale quella di Althusius, che sembra porsi al di qua di quella forma-Stato, che ha il suo presupposto più nella costruzione hobbesiana che nella concezione della sovranità di Bodin.

Ma, procedendo con ordine, mi pare si debba innanzitutto indicare il problema che Hüglin affronta fin dall'inizio e che appare centrale nell'itinerario della argomentazione e dell'interpretazione dei punti salienti della *Politica* di Althusius. Si tratta del problema della *rappresentanza*, la cui declinazione appare all'Autore decisiva per il modo in cui si struttura l'organizzazione politica. Un diverso modo di intendere la rappresentanza è legato ad un diverso modo di intendere i rapporti tra gli uomini nell'ambito politico. Dopo aver ricordato le opposte interpretazioni della tematica rappresentativa in relazione alla società cetuale, che si possono esemplificare nella proposta di Hintze sulla continuità tra la rappresentanza cetuale e quella parlamentare moderna, e quella di Brunner, che sottolinea la differenza tra la rappresentanza cetuale e la forma organizzativa dello Stato moderno, Hüglin si sofferma sulla corrispondenza che vi è tra il concetto di rappresentanza e quello di sovranità. Una volta emerso sulla scena il problema della sovranità come caratterizzante la forma politica, si presentano per l'organizzazione cetuale tre diverse possibilità: l'autogoverno locale di tipo inglese; la limitazione dei privilegi da parte del potere statale, mediante una separazione tra società non politica e Stato politico; e infine una divisione normativo-positivistica dei poteri, oppure uno

sviluppo dell'essenza cetuale sulla base dell'affermazione della sovranità del popolo, sviluppo che si determini nella direzione di un federalismo societario organizzato corporativamente. È nella direzione di quest'ultima soluzione che è ancora utile guardare al concetto proprio della *Politica* althusiana di una organizzazione cooperativa di coloro che partecipano al Politico (pp. 65-66). Naturalmente il problema che tale impostazione presenta alla discussione è quello relativo all'emergere o meno nel contesto althusiano del concetto di sovranità nella versione unitaria e formale che caratterizza il pensiero moderno. Il modo di risolvere questo problema può portare l'interpretazione a ravvisare in Althusius un modo di soluzione del politico moderno, oppure una impostazione teorica radicalmente diversa, che resiste alla possibilità di porre il problema politico nella moderna declinazione del potere e della sua legittimazione.

Per giungere a rispondere a tale questione giustamente Hüglin si sofferma sull'idea centrale di *consociazione* e sul modo in cui, ai diversi livelli di organizzazione (famiglia, corporazione, città, provincia, regno), in essa si determina la vita, l'azione, il movimento. In questo contesto egli problematizza il rapporto, per altri versi diretto ed evidente, con cui Althusius viene collegato al pensiero aristotelico. Se è vero che aristotelica è l'idea dell'uomo come animale politico, diverso sarebbe il modo di intendere il rapporto di ogni singolo uomo con la città, o, ancora più precisamente, la relazione che si pone tra la sfera della casa, dell'*oikos*, e quella della *polis*. Non solo infatti Aristotele distingue molto chiaramente il modo in cui si determina il governo e la guida nei due ambiti, ma, mentre per lui è la *polis* a costituire l'ambito concreto in cui ognuno e le singole parti possono realizzare il proprio bene, venendo così a costituire il vero punto di partenza, in Althusius è invece la famiglia, in quanto iniziale e piena realizzazione di vita simbiotica, a costituire la base della costruzione (p. 134). Ciò equivale a dire che in Aristotele noi abbiamo la priorità del tutto sulle parti, mentre in Althusius la priorità sarebbe delle parti, che non sono subordinate alla totalità, ma sono piuttosto il suo fondamento, in quanto l'intero altro non è che il risultato della loro volontà e del loro accordo.

Tale contrapposizione comporta già una perplessità, che sarà più avanti ripresa sotto altra forma. Ci si può infatti chiedere se tale rimando al rapporto tutto-parti, certo ben rintracciabile nella *Politica* aristotelica, non sia qui inteso alla luce del tema dell'unità politica e del potere, e dunque di una declinazione della *Herrschaft* di tipo formale e moderno, esprimentesi nel rapporto di comando-obbedienza. Se così non fosse probabilmente la differenza tra i due autori verrebbe ad attenuarsi, ed emergerebbero maggiormente su questo punto aspetti comuni. Ma ciò che soprattutto fa problema è il fatto che, una volta riscontrata la famiglia alla base della costruzione, Hüglin vada nella direzione della proposta di una struttura di uguaglianza tra gli individui

e di un esercizio del potere *dal basso*. Ciò non mi pare si possa riscontrare nel modo in cui Althusius intende la famiglia. Infatti è ben vero che alla base della vita della comunità familiare sta l'accordo e il consenso, ma è altrettanto vero che ciò non esclude un'attività di *governo* e di guida; al contrario per la vita della associazione familiare è necessaria una azione di direzione da parte di chi ha insieme una posizione di preminenza e una funzione di custode (*Politica*, II, 7). Insomma se la famiglia è strutturata mediante l'accordo e la comunicazione, tuttavia ciò non esclude le differenze di ruoli e con ciò anche la subordinazione e l'obbedienza della moglie nei confronti del marito, il quale esplica una funzione di direzione e governo (*director et gubernator*) (*Politica*, II, 40-45). Tale rapporto di guida e subordinazione viene a prendere poi maggior rilevanza se si pensa che nel capitolo althusiano non del moderno e individuale rapporto familiare si tratta, ma piuttosto della sfera dell'*oikos*, con tutto l'insieme di lavori e di produzione che la caratterizza, non escluse la caccia e la pesca.

È certo significativo che Althusius si opponga a coloro che relegano la famiglia nell'ambito solo economico e dunque anche alla netta distinzione aristotelica tra la sfera dell'*oikos* e quella politica, ma è da ricordare che quell'*oeconomica* a cui non si riduce l'ambito familiare o della consociazione privata, è quella tecnica di acquisizione, aumento e conservazione dei beni, che nell'ambito della terminologia aristotelica sembra essere la crematistica. La famiglia è oggetto della *Politica* in Althusius perché è questa che insegna cosa i membri si debbano apportare e comunicare reciprocamente per condurre in modo giusto la vita sociale. In questo contesto si ricorda che « oggetto della politica è la simbiosi pia e giusta » e suo fine è « il governo e la conservazione dell'associazione simbiotica » (*Politica*, III, 42). La politica riguarda allora la vita simbiotica e il suo governo: è dunque da essa che nasce la capacità di amministrare anche l'associazione privata oltre che quella pubblica.

Il posto che ha la consociazione privata, e innanzitutto quella primaria della famiglia, all'interno della *Politica* è rilevante in relazione all'oggetto stesso della politica, che non è allora il *potere*, ma piuttosto la *consociatio*; il problema della *Herrschaft* (dell'*imperium*, per essere fedeli al testo althusiano), può essere affrontato solo sulla base della natura della *consociatio*, e perciò essa è essenzialmente *administratio*, ed « *administratio nihil aliud est quam legis executio* » (*Politica*, XXI, 16; Hüglin, p. 138). Hüglin intende tale idea di amministrazione come centrale per l'intero ambito dell'agire politico, di cui esprime la natura. Inoltre, per la responsabilizzazione che coinvolge federalmente tutte le parti del regno, l'amministrazione si rivela in realtà *autoamministrazione* (p. 144).

Per mostrare la base sociale in cui si radica l'esercizio del potere Hüglin mette in risalto due concetti che in effetti risultano determinanti

per l'assetto logico della politica althusiana, quello di *communicatio* e quello di *consensus*. Il primo, che riveste un ruolo strategico nel testo della *Politica*, non ha tanto la funzione di indicare la necessaria mediazione tra cerchie di interessi in sé formate e consolidate, ma piuttosto esprime l'idea che l'essenza dei membri della consociazione e quella delle singole consociazioni, a tutti i livelli, consiste nel prendere parte ad una collettiva realtà comunitaria («*an einer kollektiven Gemeinschaftlichkeit*», p. 138). La natura comunicativa dell'uomo richiama la dimensione aristotelica della *koinonia*, anche se ancora una volta Althusius è visto differenziarsi da Aristotele, in quanto non si tratterebbe semplicemente di far convivere le classi dei ricchi e dei poveri, ma di superare la stessa differenza delle classi, almeno per quanto risulta necessario allo spirito comunitario (p. 140; naturalmente anche questo parlare di *Klassenunterschied* e del suo superamento appare pericoloso da un punto di vista storico-concettuale, se si tiene presente che il contesto del pensiero althusiano ha una dimensione *ständisch*, mentre il concetto di *Klasse*, evoca ben altre dimensioni concettuali e reali). È proprio lo spirito comunitario, con la struttura della comunicazione che lo caratterizza, a mostrare, secondo Hüglin, la differenza del pensiero di Althusius nei confronti delle due soluzioni opposte, ma complementari, che segnano prevalentemente le concezioni moderne del politico, cioè quella individualistica e quella centralistica. Qualora si intenda la comunicazione come strutturale per l'uomo, si supera sia la possibilità che il singolo si ponga nella sua individualità come fondamento dell'aggregazione politica, sia quella che il Politico si regga su un modo centralizzato e unitario di prendere le decisioni e dunque di esercitare il potere. Si può sottolineare e radicalizzare questa indicazione di Hüglin, ricordando che individualismo e statalismo trovano in effetti alla loro radice una logica comune, che è quella inaugurata dal pensiero hobbesiano, nel quale è proprio il fondamento individualistico a dar luogo alla assolutezza del potere del corpo politico e alla necessità che questo potere sia esercitato da qualcuno, cioè da chi prende le parti del corpo politico, il sovrano-rappresentante. La centralità della *koinonia* in Althusius — come bene intende Hüglin — è segno di un diverso orizzonte concettuale, nel quale né l'autonomia dell'individuo né l'assolutezza e la centralità della decisione politica sono concepibili.

È su questo piano che si conquista — nel significato originario espresso dal suo etimo — anche il concetto di *consenso*. Anche per intendere questo termine bisogna distaccarsi dall'uso odierno, frutto di un lungo cammino della scienza politica, che ne ha stravolto il senso originario. In questo uso si assiste ad uno scarto strutturale tra coloro che esprimono il consenso e l'ambito di decisioni a cui si esprime il consenso, che strutturalmente è fuori dalla portata dei primi. In altri termini il consenso si esprimerebbe da parte di coloro che non sono sulla scena dell'agire pubblico nei confronti di coloro che unici, per

delega comune, rivestono il ruolo di rappresentanti della volontà di tutti, e dunque prendono le decisioni politiche. Ma se alla espressione di questa volontà, la legge, non si può *dissentire*, ciò significa in senso proprio che non si può nemmeno *consentire*: l'uso del termine è allora improprio. Il consenso appare invece concetto appaesato nel contesto althusiano: esso riguarda il modo in cui si producono le decisioni e in cui si rapportano tra loro i vari membri della comunità politica. Proprio Althusius e non Marsilio o Cusano sarebbe, secondo Hüglin, il vero teorico del consenso. Infatti in Marsilio mancherebbe una legittimazione della *republikanische Herrschaft* e il consenso sarebbe solo presupposto, in un contesto come quello della città, in cui è in genere un uomo ad esercitare il dominio (p. 184). Anche in Cusano, solitamente inteso come il filosofo del consenso, questo concetto servirebbe solo a giustificare una realtà di dominio, venendo a prendere il significato di una « *libera subjectio* » (pp. 187 ss.). È solo in Althusius che il consenso non si riferirebbe più ad una realtà di dominio, ad una sia pur fondata sfera del potere legittimo, ma esprimerebbe l'uguale dignità dei soci politici e il modo della loro organizzazione.

In ogni caso, la logica espressa dai termini fondamentali di *consociatio*, *communicatio* e *consensus* ci permette di intendere tutta la diversità di Althusius da quell'insieme concettuale che si viene ad assestare nel giusnaturalismo moderno a partire da Hobbes e, ruotando attorno al nesso sovranità-rappresentanza, condiziona la successiva teoria dello Stato. Ma allora si tratta di riflettere ulteriormente sul modo in cui Hüglin intende l'organizzazione della *Herrschaft* in Althusius e il significato che essa viene a prendere per noi oggi. A questo scopo bisogna approfondire la dimensione della rappresentanza, perché è questa a strutturare l'organizzazione dei soci politici e a determinare lo stesso concetto di consenso.

Nell'accezione moderna, in quanto modalità di movimento e di manifestazione della sovranità, la rappresentanza ha la funzione di legittimazione del potere politico, in quanto essa mostra alla base del potere l'espressione della volontà di tutti, e ravvisa come suo fine, non tanto l'espressione di volontà personali o funzioni di direzione di uno o più uomini, quanto piuttosto l'espressione della volontà generale. Se in Althusius la rappresentanza ha anche il significato di legittimazione, tuttavia, nello stesso tempo, essa indica la struttura e la qualità del sistema politico (p. 173). Tale concezione della rappresentanza comporta non solo la maggior dignità del rappresentato nei confronti del rappresentante, ma anche l'efficacia dell'espressione di volontà del rappresentato in rapporto all'azione del rappresentante, e ciò vale a tutti i livelli, anche a quello più alto, nel quale il popolo, in quanto rappresentato dal re, è ad esso superiore. Tale funzione del popolo è naturalmente possibile solo in quanto il popolo non è la totalità di tutti



gli individui, ciò che come persona o soggetto politico non è presente se non attraverso la funzione di qualcuno che ne tenga le parti, che ne esprima la volontà — come avviene nella scienza politica moderna a partire da Hobbes —, ma è una realtà *costituita*, cioè l'insieme della differenti parti e organizzazioni, che esprimono volontà determinate. La rappresentanza è cioè qui legata al mandato, e deve rispettare contenuti di volontà espressi.

Bisogna ricordare che nella rappresentanza moderna, noi abbiamo bensì affermata la priorità degli individui rappresentati, i quali insieme devono esercitare il controllo sui governanti e designare i loro rappresentanti così come li possono sostituire; tuttavia, visto che la rappresentanza deve esprimere l'unica volontà di tutto il popolo (unica è infatti la legge), nella designazione, o nel voto, si sceglie la persona del rappresentante e non si esprime una volontà determinata che questi debba rispettare: proprio perciò emerge la problematica espressione di «mandato libero», che è segno del fatto paradossale che proprio nel moderno, in un contesto che si fonda sulla primarietà degli individui, dei loro diritti, e della loro autonomia, si determina una costruzione in cui la rappresentanza viene «dall'alto», a differenza di quanto comporta la rappresentanza di tipo feudale o cetuale, che è legata al mandato e dunque ad una volontà da rispecchiare.

Di contro all'artificialità di tale espressione di unità in Althusius si avrebbe, proprio attraverso la rappresentanza, che innerva tutti i livelli del sistema politico, l'espressione di diverse volontà, che nel regno devono cercare una loro unificazione. Il rappresentante ha sempre una volontà determinata nei suoi contenuti a cui riferirsi, ha cioè un mandato che lo vincola. Ciò vale sia per gli Efori che per il Sommo Magistrato, e perciò Hüglin sostiene la tesi che non si ha in Althusius una doppia rappresentanza, quella identitaria, degli Efori da una parte, e quella del Sommo Magistrato dall'altra. Anche nel caso degli Efori ci sarebbe mandato e dipendenza dalla volontà dei mandanti (p. 191), e perciò si avrebbe un sistema omogeneo in cui, a tutti i livelli di direzione e governo, si esprimerebbe dal basso una volontà che indirizza e vincola coloro che esercitano il potere. Ciò vale anche quando ci si riferisce al popolo preso nella sua unità, in quanto esso, come si è detto, è l'unificazione organizzata di parti, gruppi e associazioni ed è soggetto plurale già *prima* del contratto di mandato con il quale costituisce come suo rappresentante il Sommo Magistrato, e anche *dopo* che il patto è stato stipulato (p. 209 ss.).

La sovranità del popolo non è allora il semplice rovesciamento della sovranità affermata da Bodin, ma indica un soggetto plurale e complesso che agisce nei vari livelli in cui è organizzato. È tale capacità di volontà e azione che differenzia, secondo Hüglin, Althusius dai monarcomachi, presso i quali il popolo non avrebbe un vero e proprio diritto di azione, e la costruzione contrattuale servirebbe solo ad una



legittimazione giuridica del diritto di resistenza. Nei monarcomachi il popolo eserciterebbe solo un controllo della *Herrschaft* secondo una concezione dualistica del potere. In Althusius non ci sarebbe invece dualismo o bilanciamento dei poteri, e lo stesso diritto di resistenza risulterebbe basato su una relazione di mandato che innerva tutta la vita della società, in modo tale che dal basso si formi la volontà politica. Non solo allora non ci sarebbe in Althusius il dualismo di società e Stato e di privato e pubblico, ma nemmeno quello di principe e ceti. La sua sarebbe piuttosto una soluzione federalistica, in cui, al posto dell'unità astratta che si manifesta in modo monopolistico, si ha una unificazione di parti diverse, le quali sono organizzate sull'idea della formazione dal basso della volontà e del potere (pp. 194-195).

La posizione di Althusius si viene così, nella interpretazione di Hüglin, a configurare come un modello di organizzazione politica accanto e di contro a quello monistico della sovranità di Bodin, come a quello dualistico costituito da ceti e principe, che si rintraccia anche nei monarcomachi. Quella di Althusius sarebbe una concezione federalistica basata sul pluralismo e sulla formazione dal basso della volontà politica. È questa interpretazione che permette a Hüglin di ricordare Althusius non tanto al giusnaturalismo posteriore o a Rousseau — contro il cui monismo egli si opporrebbe, come pure al monismo proprio della successiva teoria dello Stato —, ma piuttosto a Proudhon e alla sua sintesi di ordine unitario e libertà plurale (p. 219).

A questo punto è possibile dare maggiore spessore alla preoccupazione critica già emersa all'inizio. Si tratta cioè di chiedersi se, pur dopo aver indicato la differenza dell'apparato concettuale di Althusius dalle moderne teorie dello Stato, Hüglin non corra il pericolo, in questa forma di attualizzazione, in cui tale apparato ha una funzione critica nei confronti della teoria dello Stato moderno, di reintrodurre nella interpretazione del pensiero di Althusius elementi concettuali ad esso estranei, e in ultima analisi desunti proprio da quell'apparato concettuale moderno a cui Althusius viene contrapposto; quasi che nel pensatore del Seicento si volesse trovare risposta teorica e vera soddisfazione a quelle promesse che le teorie moderne non hanno mantenuto.

Per chiarire ciò è esemplare il riferimento al problema della democrazia. Hüglin infatti si oppone a Hasso Hofmann per la critica « anacronistica » che questi muoverebbe alla democrazia delle città medievali dell'Italia settentrionale a partire dalle prospettive moderne postrivoluzionarie dell'uguaglianza degli individui (182). In realtà Hofmann (nel suo fondamentale volume, *Repräsentation. Studien der Wort. - und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Berlin 1974, ora 1990<sup>2</sup>, pp. 205 ss.), sulla linea di un proficuo approccio storico-concettuale, non dà tanto una valutazione critica fondata sul *valore* della libertà moderna, ma piuttosto mostra lo scarto esistente tra la libertà corporativa del Medioevo e quella libertà moderna che si basa

sull'idea dell'uguaglianza degli individui. Se non si tiene presente questo scarto si rischia di fraintendere radicalmente il senso della libertà, o meglio delle *libertates* del contesto medievale, e nello stesso tempo non si ha coscienza della non universalità, della contingenza e magari anche delle aporie che sono proprie del concetto moderno di libertà, che viene spesso immediatamente universalizzato e usato come bandiera, come valore appunto. Contro questa universalizzazione è dunque l'indicazione storico-concettuale dello scarto a risultare — in maniera positiva — critica. Giustamente Hüglin afferma che non è possibile intendere la libertà medievale a partire dalle moderne rappresentazioni della democrazia. In realtà egli parla però di «grado di libertà», facendo così intendere che la libertà sia qualcosa di omogeneo e dal significato univoco, che può essere rintracciata più nelle città medievali che nello Stato moderno, purché non si assolutizzi la prospettiva moderna.

In questo modo si presenta un sottile problema, in quanto rischiano di essere ipostatizzati concetti quali quello di democrazia e di libertà: anche se — o proprio nel momento in cui — ad essi si mostrano più adeguate soluzioni medievali o premoderne, piuttosto che quelle individualistiche e statalistiche elaborate nel moderno, tuttavia essi rischiano di essere impregnati di una logica che può sembrare estranea alla costruzione di Althusius. Infatti Hüglin, per mostrare il senso «emancipatorio» della teoria della libertà in Marsilio e ancor più in Althusius, è costretto a porre tra parentesi elementi logicamente determinanti la loro costruzione politica. È il caso dell'elemento corporativo, quando si dice che il senso emancipatorio della libertà di Marsilio non riguarda tanto l'esserci o meno dell'organizzazione corporativa, quanto piuttosto la qualità di questa organizzazione (p. 183), oppure dell'elemento religioso, quando si afferma che per il «senso emancipatorio» (e ciò è significativo per l'orizzonte moderno) della teoria di Althusius non ha importanza il fatto che il potere derivi da Dio, quanto piuttosto che esso sia legittimato dalla natura delle cose (p. 209).

Tali elementi non sembrano facilmente eliminabili o trascurabili, in quanto senza di essi non si può intendere il senso determinato dei concetti di Althusius, o più in generale di posizioni il cui contesto non è quello dei concetti politici moderni, come è il caso di Marsilio. Il problema, che è quello di una comprensione storico-concettuale, non riguarda solo la necessità di tener presente il contesto storico in cui le teorie si producono, quanto piuttosto di tener presente la rilevanza teorica del contesto concettuale in cui i concetti sono inseriti, per comprendere il loro significato. Così è proprio l'appaesamento corporativo e *ständisch*, che ci può fare capire di che *libertas*, o meglio di quali *libertates* stiamo parlando, senza equivocare il discorso nella direzione di una indipendenza e autonomia dei singoli, che conferisce alla libertà un significato *radicalmente* diverso. Questa direzione, nonostante le

critiche di Hüglin all'individualismo, rischia di funzionare nel retroterra della sua interpretazione. Infatti quando si delinea un sistema omogeneo di potere, in cui la legittimazione, attraverso la rappresentanza — certo nella forma non moderna del mandato imperativo —, proviene dal fatto che in ogni istanza il potere è esercitato *dal basso*, si compie una operazione teorica che, anche al di là della esplicita volontà, determina uno spazio omogeneo, privo di elementi qualitativi e metafisici, in cui la *Herrschaft*, ha il carattere formale del rapporto comando-obbedienza, che in quanto tale deve venire legittimato. La legittimazione non può consistere logicamente che nell'idea dell'uguaglianza degli individui e nella espressione della loro volontà, perché per natura nessuno ha il diritto (e il dovere) di *governare* gli altri uomini. È in questo contesto teorico che la libertà può prendere il senso della indipendenza del singolo e della autoreferenzialità della sua volontà. Tale modo di intendere la *Herrschaft* e i suoi rapporti con la volontà degli individui è proprio ciò che è stato creato da quella scienza politica moderna all'interno della cui costruzione *geometrica* solo si può parlare di «potere esercitato dal basso». Non c'è infatti più nessun ordine naturale, né morale e religioso a cui riferirsi, e non vale più nemmeno richiamarsi al buon diritto antico, per cui bisogna che la costruzione sia tutta giustificata dalla sua razionalità interna, che richiede appunto uguaglianza degli individui e fundamentalità dell'espressione della loro volontà. Come si è sopra visto tuttavia tale fondazione del potere dal basso, nell'orizzonte della rappresentanza moderna, equivale paradossalmente all'esercizio «dall'alto», in quanto l'unità che deve essere rappresentata non è empiricamente presente, non può fare riferimento ad una volontà espressa *prima* e fuori dell'azione rappresentativa.

Che tale contesto rischi di condizionare l'interpretazione di Hüglin, almeno in alcuni punti, mi pare si possa ravvisare non solo nell'uso del termine «emancipazione» e nell'indicazione di un sistema di potere dal basso, ma anche nella sottolineatura data al concetto di *menschliche Selbstentwicklung*, che, per le ragioni sopra indicate, e cioè per la legittimazione rintracciata nell'esercizio del potere dal basso, rischia, al di là delle intenzioni, di convertirsi nel senso moderno di autonomia della volontà del singolo. E infatti Hüglin conferisce centralità e capacità fondativa all'affermazione, che si trova nella *Politica*, della uguaglianza degli uomini (*jure naturali omnes homines sunt equales*), della dipendenza dell'assoggettazione ad ogni forma di giurisdizione dal consenso e da un atto volontario e della non esistenza immediata dei regni e dei loro rettori fin dall'inizio della umanità, ma piuttosto della loro costituzione da parte del popolo (*Politica*, XVIII, 18). Tale affermazione non può comportare uno spazio neutro in cui è fondamento l'arbitrio del singolo, perché in questo modo non si comprenderebbe né la naturalità e non derivabilità della *consociatio*, né la necessaria differenza tra gli uomini, né la naturalità dell'*imperium*: tutti elementi che,

sin dal primo capitolo della *Politica*, programmaticamente caratterizzano l'idea althusiana di *consociatio* e di simbiosi.

Il capitolo XVIII della *Politica* ha di mira il senso rappresentativo proprio degli amministratori e dunque il fatto che coloro che amministrano, siano essi gli Efori o il Sommo Magistrato, sono istituiti dalla consociazione nella complessità della sua costituzione e ad essa devono rendere conto. Ma ciò non comporta che l'azione di governo dipenda dalla volontà dei singoli e su di essa si fondi, né tanto meno che in rapporto alla necessità dell'espressione dell'azione di governo i singoli siano uguali. Infatti, non solo poco dopo, nello stesso capitolo, si ricorda la naturalità dell'*imperium*, ma, come si è detto, fin dal primo capitolo si mostra come la società e l'accordo tra le parti si basi proprio sulla loro diversità e che niente vi sarebbe di più distruttivo e causa di discordia che l'uguaglianza degli uomini, che produrrebbe la pretesa di tutti a voler governare (*Politica*, I, 37). Bisogna allora riconoscere che, proprio in quanto l'associazione tra gli uomini è naturale, altrettanto naturale è che si dia una funzione in essa che consiste nell'*imperare* e nel *gubernare*: ciò è legato alla stessa natura della associazione, che non può stare senza guida come un corpo non può stare senza testa (I, 34). Allora è innato per coloro che sono potenti e hanno la virtù della prudenza governare i più deboli, e tale differenza tra gli uomini e il loro contributo alla vita dell'associazione si può riscontrare sin nel nucleo primario costituito dalla famiglia. Già qui, come si è sopra ricordato (cfr. *Politica*, I, 38 e II), emerge insieme l'accordo tra i membri e la comunicazione, come pure la funzione di governo.

A chiarimento di ciò è da ricordare che quando Althusius si riferisce all'*imperium*, non evoca una dimensione come quella della *Herrschaft* moderna, caratterizzata dal rapporto formale di comando-obbedienza. Non c'è cioè sottomissione alla volontà e all'arbitrio di chi comanda, ma ad un'azione di guida, che comporta una dimensione che trascende sia chi esercita il governo sia chi è governato. Lo spazio politico non è geometrico e passibile di determinazioni direzionali, ma implica dimensioni che trascendono la volontà, quali il diritto simbiotico, l'elemento religioso, il tema della virtù e della vita pia e giusta. La guida o il governo non si riducono dunque all'espressione di comando, anche se richiedono sottomissione, ma implicano una costellazione di riferimento, che non dipende né dalla volontà dei governanti, né da quella dei governati. Perciò anche l'elemento religioso viene, nonostante — o proprio attraverso — la razionalità della argomentazione, a rivestire importanza per il senso dei concetti politici espressi.

Tali riflessioni non tendono tanto ad imputare a Hüglin una assolutizzazione di concetti moderni, ché merito della sua analisi è di denunciare tale assolutizzazione e il tentativo di applicare al passato criteri di legittimazione del potere propri del moderno, come pure di intendere la concettualità moderna come storicamente condizionata e

già in crisi. Il problema riguarda piuttosto la difficoltà di tener sempre desta la coscienza critica nei confronti di quella concettualità che, in quanto siamo pur figli del nostro tempo, tende a condizionare costantemente il nostro discorso. Se da una parte è da condividere il senso teorico della riproposizione di attenzione per il pensiero di Althusius in un momento in cui le categorie politiche moderne mostrano ormai palesemente le loro aporie, tuttavia l'obiezione che si oppone alla sua *attualità* oggi sulla base della differenza della situazione storica del periodo della *Früheneuzeit*, da quella odierna — obiezione di cui Hüglin si libera conferendole una dimensione quantitativa e non qualitativa (pp. 219-220) —, può avere più peso, se liberata della sua banalità storicistica. Come si è visto infatti il contesto *ständisch* ha una portata non solo relativa alla cosiddetta realtà storica, ma anche all'orizzonte concettuale, nel quale solo i concetti prendono un significato. È proprio la « differenza » del pensiero althusiano che appare oggi importante comprendere, evitando sia i tentativi di attualizzazione che ne perdono la specificità concettuale, sia le tentazioni di proposta politica che cercano di risolvere mediante un modello — quale quello del « federalismo » di Althusius — con mossa troppo rapida le contraddizioni del presente.