



Giovanni Comazzetto*

Pensare l'Europa federale: contributo alla discussione**

SOMMARIO: 1. Premessa. – 2. Teologia politica e concetti giuridici. – 3. L'irresistibile sovranità. – 4. Pensare l'unità plurale. – 5. L'arcipelago costituzionale.

1. Premessa

Se è vero che «non esistono discorsi privi di presupposti»¹, si può altresì osservare che di rado i costituzionalisti indagano i presupposti della propria disciplina. Eppure una siffatta indagine appare necessaria: i concetti giuridici non sono eterni, bensì nascono, evolvono, muoiono. Proprio come il diritto, sono 'materia vivente'.

Ciò che ci si chiederà in queste pagine, senza alcuna pretesa di offrire una qualche esaustiva risposta – vista, a tacer d'altro, l'immensità del tema – è quali concetti si abbiano generalmente in mente quando si discute di 'costituzione europea'. Ci si chiederà, poi, se tali concetti – tra questi, in particolare, la *sovranità* – siano davvero adeguati a 'pensare' un ordine giuridico-politico in parte inedito e non riconducibile agli schemi consolidati di indagine propri della scienza del diritto costituzionale². Si abbozzerà, infine, una proposta di approccio al tema che tenti di superare quantomeno alcune delle difficoltà che spesso ostacolano una piena comprensione di ciò che davvero è 'in gioco' nel dibattito sulla parola 'costituzione', e sulla possibilità di estendere il concetto agli ordinamenti sovranazionali.

* Dottore di ricerca in Giurisprudenza (Diritto costituzionale) e cultore della materia, Università degli Studi di Padova. Desidero ringraziare per le discussioni sui temi trattati e per i preziosi commenti Giuseppe Duso, Matteo Bozzon e Paolo Costa. Ogni responsabilità per i contenuti dell'articolo è da ascrivere, in ogni caso, unicamente al sottoscritto.

** Contributo destinato agli *Scritti in onore di Mario Bertolissi*.

¹ M. BERTOLISSI-R. MENEGHELLI, *Lezioni di diritto pubblico generale*, Torino, Giappichelli, 1996, 3.

² La letteratura sul tema della sovranità è sterminata. Ci si limita, in questa sede, a menzionare i seguenti scritti: M. LUCIANI, *L'antisovrano e la crisi delle costituzioni*, in *Riv. dir. cost.*, 1996, 124 ss.; A. BIRAL, *Per una storia della sovranità*, in ID., *Storia e critica della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Milano, FrancoAngeli, 1999; G. DUSO, *L'Europa e la fine della sovranità*, in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 2002, 109-139; H. HOFMANN, *La libertà nello Stato moderno. Saggi di dottrina della Costituzione*, Napoli, Guida, 2009; F. LANCHESTER, *Lo Stato sovrano dopo l'affermazione del modello democratico*, in *Federalismi.it*, 21/2011; M.R. FERRARESE, *Percorsi della sovranità. Aggirandosi tra varie definizioni e sfaccettature*, in *Nomos. Le attualità nel diritto*, 2/2019; C. GALLI, *Sovranità*, Bologna, il Mulino, 2019.

2. Teologia politica e concetti giuridici

È ancora utile il concetto di sovranità a comprendere il mondo in cui viviamo? Può contribuire a dare un ordine a ciò che appare sempre più refrattario a qualsiasi autentica *forza ordinante*? Per tentare di dare una risposta, occorre considerare la ‘parabola’ della sovranità, e questa non può essere apprezzata se non muovendo dal pensiero di quello che si può ritenere il *fondatore della scienza politica moderna* – Thomas Hobbes – e ‘attraversando’, successivamente, la riflessione di colui che maggiormente ha ‘rappresentato’ – nel duplice senso di indagare ed esporre il problema nella sua radicalità, da una parte, e di incarnarne la contraddittorietà con sciagurate scelte politiche contingenti – la *crisi della mediazione politica moderna*: Carl Schmitt. La rapida disamina qui proposta si svolgerà alla luce del controverso «sistema concettuale»³ che quest’ultimo autore ha disegnato nel corso del suo lungo itinerario di ricerca, in dialogo o (più spesso) in contrapposizione critica con altri pensatori, e non senza contraddizioni, ripensamenti e straordinarie difficoltà di interpretazione: la *teologia politica*.

La teologia politica è tuttavia dispositivo teorico da maneggiare con attenzione, se così si può dire; essa «entra in gioco quando il conflitto sale a grandezze epocali»⁴; per contro, «quando la Storia scende di livello, quando le alternative antagoniste si spengono, la teologia politica non ha più ragione di esistere»⁵. Di certo, questo *sembra* il tempo meno adatto a discutere di teologia politica. Ma di essa difficilmente ci si libera, né forse è opportuno liberarsi – sempre che sia rettamente intesa. La teologia politica può infatti rivelarsi, in verità, un fondamentale strumento di *critica del presente*, a partire da una comprensione del ‘politico’ che ne metta in discussione i presupposti – in particolare la pretesa di assolutezza e ‘chiusura’ che caratterizza le forme di organizzazione giuridico-politica nel pensiero della modernità⁶ –, e destituisca altresì di fondamento le triviali trasposizioni, in quest’ambito, della più che discutibile idea di ‘fine della Storia’. Una siffatta critica si rivolge in particolare a quei concetti fondamentali del pensiero politico moderno in base ai quali tutt’ora si pensa l’organizzazione costituzionale del vivere in comune⁷, e che sono stati forgiati in un’epoca «specificamente

³ C. GALLI, *Teologia politica in Carl Schmitt: proposte per una rilettura critica*, in G. DUSO (a cura di), *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Venezia, Arsenale, 1981, 127.

⁴ M. TRONTI, *Il nano e il manichino. La teologia come lingua della politica*, Roma, Castelvecchi, 2015, 27.

⁵ *Ibid.*

⁶ Commentando, in una lettera a Carl Schmitt, l’interpretazione del pensiero di Hobbes offerta dal giurista di Plettenberg, Jacob Taubes scrive che Paolo «distingueva, anche per ‘il politico’, tra un dentro e un fuori. Senza questa distinzione siamo abbandonati alla mercé dei troni e dei poteri costituiti, che in un cosmo ‘monistico’ non conoscono un aldilà. La delimitazione tra spirituale e mondano può risultare controversa, e va tracciata ogni volta di nuovo (un’attività perpetua della teologia politica), ma se questa separazione non ha luogo, viene a mancare il respiro (occidentale), a noi come a Thomas Hobbes, che, come sempre, distingue tra ‘power ecclesiastical and civil’» (J. TAUBES, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, tr. it., Macerata, Quodlibet, 1996, 52).

⁷ Per un tentativo di pensare la costituzione con uno sguardo storico «che non rimanga ingabbiato nella costellazione dei concetti che caratterizzano la forma politica moderna» v. M. BERTOLISSI-G. DUSO-A. SCALONE (a cura di), *Ripensare la costituzione. La questione della pluralità*, Monza, Polimetrica, 2008.

teologico-politica»⁸. L'oblio di questa origine rischia pertanto di celare le connessioni tra questi concetti; il modo in cui essi 'funzionano'; il problema della loro adeguatezza a pensare una realtà del tutto diversa da quella rispetto alla quale essi si sono formati.

Si tratta dunque di comprendere in quale misura questi concetti – la *sovranità* in particolare – 'risentano' della loro origine, e in quale misura questa origine – intesa non tanto come origine *storica*, quanto piuttosto come 'struttura originaria' nella quale si rivela la loro logica, il 'modo di funzionamento' – non adeguatamente tematizzata ostacoli una piena comprensione di una diversa realtà, che si pretende di osservare proprio attraverso le lenti di questi concetti. Non solo: uno studio di questi concetti può portare ad una maggiore consapevolezza del fatto che la loro acritica ricezione finisce spesso per *ostacolare*, piuttosto che *inverare*, le istanze di uguaglianza e libertà che pure stanno alla base delle costituzioni moderne.

Che cosa si intende, dunque, per teologia politica? Schmitt ricorda che si tratta di un «ambito estremamente polimorfo»⁹; tuttavia, più che su questa polidimensionalità, i commentatori si sono soffermati soprattutto sulla celebre affermazione schmittiana (contenuta in uno scritto antecedente a quello testé citato) per la quale «Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati»¹⁰, e da questa hanno ritenuto di poter dedurre i caratteri essenziali di qualcosa come una teologia politica, generalmente intesa come una *fondazione teologica* della politica, oppure come la descrizione di un processo di *secolarizzazione* nel senso di un passaggio dal 'trascendente' al 'mondano' nella concezione dell'ordine politico, o ancora come lo studio delle *analogie strutturali* tra concetti teologici e concetti politici¹¹. Si preferisce qui accogliere una diversa interpretazione della teoria schmittiana, per la quale il problema della teologia politica non consiste 'semplicemente' nel rinvenire somiglianze e analogie tra concetti teologici e categorie della dottrina dello Stato, ma piuttosto nell'indagare le «condizioni teoretiche complessive»¹² che permettono la costruzione dei concetti giuridici, in modo da «cogliere la loro 'struttura ultima, radicalmente sistematica', e cioè le radici del loro assetto logico»¹³. La prestazione schmittiana, pertanto, pure interna alla disciplina giuridica¹⁴, finisce per interrogare l'autonomia e l'autosufficienza di quest'ultima, «ma non mediante l'appello a più alte verità filosofiche, frutto di una astrazione del pensiero, bensì mediante il ritrovamento di quelle strutture metafisiche che sono all'origine della stessa costruzione del concetto giuridico»¹⁵.

⁸ L'espressione è adoperata da Schmitt con riferimento alla dottrina hobbesiana dello Stato: v. C. SCHMITT, *Il compimento della riforma*, in ID., *Sul Leviatano*, tr. it., Bologna, il Mulino, 2011, 159.

⁹ C. SCHMITT, *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, tr. it., Milano, Giuffrè, 1992, 41.

¹⁰ C. SCHMITT, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in ID., *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna, il Mulino, 1972, 61.

¹¹ Sulle diverse possibili concezioni della teologia politica nel pensiero schmittiano v. G. DUSO, *La rappresentanza come radice della teologia politica in Carl Schmitt*, in ID., *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, Milano, FrancoAngeli, 2003, 174 ss. e M. SCATTOLO, *Teologia politica*, Bologna, il Mulino, 2007, 164 ss.

¹² G. DUSO, *La rappresentanza come radice della teologia politica*, cit., 179.

¹³ Ivi, 178.

¹⁴ A questo riguardo è certo significativo, per quanto non determinante, ciò che lo stesso Schmitt ha affermato nel corso di un'intervista realizzata da Fulco Lanchester: «Mi sento al cento per cento giurista e niente altro. E non voglio essere altro. Io sono giurista e lo rimango e muoio come giurista e tutta la sfortuna del giurista vi è coinvolta» (C. SCHMITT, *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*, a cura di G. Agamben, Vicenza, Neri Pozza, 2012, 183).

¹⁵ G. DUSO, *La rappresentanza come radice della teologia politica*, cit., 179.

Lo stesso Schmitt, del resto, riconosce che «Presupposto di questo tipo di sociologia dei concetti giuridici è [...] una concettualità radicale, cioè una consequenzialità portata avanti fino alla metafisica e alla teologia. Il quadro metafisico che una determinata epoca si costruisce del mondo ha la stessa struttura di ciò che si presenta a prima vista come la forma della sua organizzazione politica»¹⁶.

Seguendo questa *concettualità radicale* può allora ritenersi che teologia politica non sia la fondazione teologica della politica, ma la «teoria genetica dell'esserci politico moderno»¹⁷; e che assolutamente centrale nella teoria schmittiana sia il concetto di *rappresentazione*, nella sua connessione all'idea di *sovranità*¹⁸. Nella *Dottrina della costituzione* Schmitt afferma che «rappresentare significa rendere visibile e illustrare un essere invisibile per mezzo di un essere che è presente pubblicamente. La dialettica del concetto consiste nel fatto che l'invisibile è presupposto come assente ed è al tempo stesso reso presente»¹⁹. Questa enigmatica definizione sembra significare «la presenza nel politico, *per il suo stesso costituirsi*, di una trascendenza, o meglio un movimento di trascendimento della realtà empirica che è necessario e nello stesso tempo irrisolto, o mai risolto una volta per tutte»²⁰. Ciò è di assoluta importanza per comprendere il costituirsi della forma giuridica secondo Schmitt: questi, fin dalle opere giovanili sulla 'visibilità' della Chiesa, ritiene che «la forma [...] è resa possibile da un eccesso che resta trascendente, da un 'invisibile' che consente la 'visibilità' senza adeguarvisi»²¹. La prassi politica non può darsi senza un riferimento all'Idea, che tuttavia resta di per sé 'irrappresentabile'²²; perciò «che la modernità pretenda di fare politica nella più radicale immanenza con l'affermare che 'le cose si governano da sé' è [...] per Schmitt una spoliticizzazione derivante dalla credenza che la ragione abbia un'origine razionale: per Schmitt non è accettabile la pretesa positivista e immanentistica che, in politica, si abbia a che fare con la 'presenza reale della cosa', che si possa escluderne l'Idea; non si può 'spiegare l'ideale con l'incorporarlo nella materialità'»²³. In questo senso, si può comprendere il nucleo essenziale della critica schmittiana al normativismo: questo tende a rimuovere la *contingenza originaria* di ogni ordine giuridico-politico, escludendo ogni elemento personalistico e accantonando il problema della sovranità. Operazione inaccettabile per il giurista tedesco: il problema della sovranità emerge – senza, peraltro, essere mai del tutto scomparso – ogni

¹⁶ C. SCHMITT, *Teologia politica*, cit., 69.

¹⁷ C. GALLI, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, il Mulino, 1996, XIII (Introduzione).

¹⁸ G. DUSO, *Carl Schmitt: teologia politica e logica dei concetti politici moderni*, in *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 1996, 83 ss.

¹⁹ C. SCHMITT, *Dottrina della costituzione*, tr. it., Milano, Giuffrè, 1984, 277.

²⁰ G. DUSO, *Carl Schmitt: teologia politica*, cit., 88.

²¹ C. GALLI, *Genealogia della politica*, cit., 236.

²² Questa struttura della rappresentazione «appare connotare la politica, la quale non è riducibile a pura forza, ma comporta una continua implicazione dell'idea [...]. In questo quadro emerge un significato di *secolarizzazione* che non è riducibile al *passaggio* epocale dal piano della trascendenza a quello dell'immanenza, ma che, al contrario, mostra impossibile un tale passaggio, in quanto indica quel movimento di relazione alla giustizia che è strutturale per il movimento stesso della politica, mai pacificata con lo *status quo* e la realtà empiricamente presente» (così G. DUSO, *Teologia politica e secolarizzazione moderna*, in corso di pubblicazione nel n. 10 dei *Quaderni di Scienza & politica*, dedicato a Merio Scattola).

²³ C. GALLI, *Genealogia della politica*, cit., 247.

volta che si ponga il «caso decisivo», ossia il caso di conflitto²⁴. Il presupposto perché le norme possano aver vigore, e l'ordine giuridico funzionare in modo 'regolare', è dunque la *pace*; mentre «non vi è norma che possa aver valore per una situazione completamente abnorme nei suoi confronti»²⁵.

3. L'irresistibile sovranità

Si tratta, ora, di comprendere come funzioni il 'dispositivo logico' della sovranità, e se quest'ultimo sia davvero il concetto adeguato a pensare l'*unità plurale* dell'Europa politica. Si sosterranno nei paragrafi che seguono le seguenti tesi:

1) Pensare il rapporto 'Uno-Molti' sulla base della sovranità – sia che questa sia ascritta all'Uno, sia che sia ascritta ai Molti, sia che si consideri 'condivisa' dall'Uno e dai Molti – non è adeguato all'idea di Europa federale, in quanto determina, contro l'intenzione, la perdita di rilevanza politica dei membri della Federazione (in questa ipotesi di lavoro, l'Unione europea) ovvero la riduzione di quest'ultima a mera 'appendice' dei singoli Stati (ritenuti ancora) sovrani. Se si muove dal concetto di sovranità, dunque, *tertium non datur*;

2) Il concetto di sovranità porta necessariamente con sé l'esigenza di unità – in termini schmittiani, di un'*unità decisiva* –, dunque la necessità di individuare un *punto archimedeo*, ciò che rispetto all'ordinamento di un'Europa federale implica di dover individuare un punto siffatto o nelle costituzioni dei singoli Stati o nella costituzione federale; ma ciò che è da pensare è proprio un *superamento dell'idea di 'autosufficienza' e 'chiusura'* di qualsivoglia ordinamento giuridico, dunque la stessa idea di un punto archimedeo cui ricondurre ineluttabilmente la pluralità degli ordinamenti giuridici.

Ma occorre prendere le mosse, come si suol dire, dal principio. Da quello spartiacque nel modo di pensare la mediazione politica che avviene nel contesto delle guerre civili di religione del Seicento. È infatti quest'epoca di laceranti contrasti a produrre un'opera come il *Leviathan*, incomprendibile se non si tiene conto del conflitto tra autorità ecclesiastiche e autorità civili che da tempo insanguinava l'Europa e dell'esigenza, sempre più sentita, di liberare i governi secolari dalle interferenze del potere religioso, *fondandone la legittimità su basi del tutto nuove*. Con le parole di Hobbes, «Governo *temporale* e *spirituale* non sono che due parole introdotte nel mondo per far sì che gli uomini vedano doppio e si ingannino sul loro *sovrano legittimo*»²⁶; quando in verità «non c'è altro governo in questa vita, sia dello stato, sia della religione, che

²⁴ Su questa base Schmitt critica le teorie pluralistiche dello Stato: se infatti l'obiettivo di queste ultime è combattere l'unità statale e dunque la superiorità dell'associazione politica sulle altre forme di associazione, dissolvendo la stessa idea di 'centro unitario', esse si trovano tuttavia in difficoltà dinanzi alla definizione della specificità del 'politico'. Chi decide il caso di conflitto, *in ultima istanza*? Chi definisce il raggruppamento 'amico-nemico'? Per Schmitt «La possibilità reale del raggruppamento di amico e nemico è sufficiente a costituire, al di sopra del semplice dato associativo-sociale, un'unità decisiva che è qualcosa di specificamente diverso e insieme di decisivo nei confronti delle altre associazioni» (C. SCHMITT, *Il concetto di 'politico'*, in ID., *Le categorie del 'politico'*, cit., 128). Un tentativo di superare questa obiezione schmittiana, con riferimento all'idea di 'Europa federale', sarà messo in atto nel par. 4 di questo scritto.

²⁵ C. SCHMITT, *Il concetto di 'politico'*, cit., 130.

²⁶ T. HOBBS, *Leviatano*, tr. it., Milano, Rizzoli, 2011, 498.

non sia temporale»²⁷. Da ciò deriva che «chi governa deve essere uno; altrimenti, necessariamente, seguono fazioni e guerra civile nello stato, tra la *Chiesa* e lo *Stato*, tra *spiritualisti* e *temporalisti*, tra la *spada della giustizia* e lo *scudo della fede*»²⁸.

Osserva Schmitt che nel Moderno si pone drammaticamente la crisi del nesso Chiesa-Stato-Società²⁹; se è vero che il tentativo di porre il potere civile sotto il controllo dell'autorità papale aveva provocato dibattiti e conflitti per tutto il medioevo – basti pensare alla *Monarchia* di Dante, diretta a fondare la reciproca autonomia del Principe romano e del romano Pontefice, in quanto il primo, pur dovendo mostrare «reverenza» nei confronti del secondo, non doveva essergli in alcun modo sottoposto, derivando al contrario la sua autorità «senza alcun tramite, dalla Fonte dell'autorità universale»³⁰ –, a partire dal Seicento la questione è posta su basi differenti rispetto al passato; cresce la consapevolezza che i due regni agostiniani «non sono più àmbiti oggettivi chiaramente distinguibili secondo delle sostanze o materie. Spirituale-temporale, aldilà-aldiqua, trascendenza-immanenza, idea e interesse [...] si possono ancora determinare solo a partire dai soggetti in lite»³¹. Entro questa temperie la scienza politica hobbesiana (ma non necessariamente Thomas Hobbes, come si vedrà) mette in questione il punto di partenza (fino a quel momento) *indiscusso* della teologia politica, ovvero «l'idea che l'ordine politico dovesse essere costruito in riferimento alla trascendenza e a un insieme di principi super- e trans-umani; l'ambito della vita terrena doveva ora essere invece del tutto secolare e la società un costrutto affatto immanente»³²; nasce una «teologia politica dell'assenza»³³, che consegna agli uomini una ragnatela di concetti e simboli con cui edificare un ordine politico immune dalle interferenze ecclesiastiche (quelle che danno vita, nella parte quarta del *Leviathan*, al «regno delle tenebre») ed esigente una perfetta obbedienza, nel quale, in attesa della 'seconda venuta' del Cristo, tutto ciò che è necessario alla salvezza «è contenuto in due virtù, la *fede in Cristo* e l'*obbedienza alle leggi*»³⁴.

Che Thomas Hobbes sia 'soltanto' questo è in ogni caso discutibile³⁵: lo dimostra, a tacer d'altro, la stessa complessità dell'interpretazione schmittiana del Leviatano, che registra notevoli «correzioni di tiro»³⁶ nel passaggio dal 'famigerato' scritto del 1938 (che risente della fase di pensiero più 'compromessa' col nazismo) al saggio del 1965 sul 'compimento della Riforma'. Metafora «tetramorfa»³⁷ è infatti il Leviatano: «esso è tanto il grande, ma mortale

²⁷ Ivi, 499.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ C. SCHMITT, *Teologia politica II*, cit., 18.

³⁰ D. ALIGHIERI, *Monarchia*, tr. it., Milano, Rizzoli, 2013, 371.

³¹ C. SCHMITT, *Teologia politica II*, cit., 18.

³² M. SCATTOLA, *Teologia politica*, cit., 113.

³³ *Ibid.*

³⁴ T. HOBBS, *Leviatano*, cit., 623.

³⁵ Suggestisce di leggere il sistema concettuale hobbesiano attraverso tre livelli di analisi (formale, storico e teologico-politico), tenuti in unità dall'idea schmittiana del 'compimento della Riforma', P. COSTA, *Unione europea e rappresentanza: l'epifenomeno di una questione teologico-politica*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2/2013, 431-446; il quale sottolinea altresì come Hobbes non vada «semplicisticamente confuso tra gli antesignani della moderna laicità», essendo al contrario la sua una proposta teorica *decisionista* e da interpretarsi come soluzione *teologico-politica* ai conflitti religiosi del suo tempo (ivi, 435-439).

³⁶ C. GALLI, *Genealogia della politica*, cit., 798 ss. Per una disamina critica dell'interpretazione schmittiana di Hobbes v. A. BIRAL, *Schmitt interprete di Hobbes*, in G. DUSO (a cura di), *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, cit., 103-125.

³⁷ C. SCHMITT, *Teologia politica II*, cit., 32.

Dio quanto una grossa bestia, inoltre un grande uomo e una grande macchina». Nel 1938 a Schmitt premeva soprattutto rilevare il ‘fallimento’ di Hobbes – pure riconosciuto come «incomparabile maestro politico»³⁸ – e del mito del Leviatano, inadeguato a fronteggiare i possibili sviluppi della sua logica originaria: prima la deriva ‘tecnica’ e meccanicistica dello Stato inteso come *machina machinarum*, il «gelido mostro» nietzscheano³⁹, che diviene poi lo Stato di diritto ‘impersonale’ e aperto agli esiti giuspositivistici⁴⁰ tanto demonizzati da Schmitt; poi l’evoluzione in senso liberale, e la conseguente esposizione dello Stato agli attacchi dei ‘poteri indiretti’, ovvero associazioni, partiti e individui, che ne hanno indebolito qualsiasi potenza ordinativa⁴¹. Nel 1965, per contro, si rivalutava in un certo senso sia la potenza dell’immagine biblica prescelta dal filosofo di Malmesbury, in quanto essa poteva anche intendersi quale risposta polemica alla dottrina ierocratica di Giovanni di Salisbury (il quale, nel *Policraticus*, raffigurava il «corpus unum» dei malvagi ricorrendo proprio alle immagini di Leviatano e Behemoth, i mostri del libro di Giobbe⁴²), sia il ruolo di Hobbes come nemico dei poteri indiretti e assertore della necessità di un *ordine concreto* (di qui l’insistenza sul «quis iudicabit?» e l’immagine del *crystallo*, con la sua parte superiore aperta alla trascendenza⁴³), più che come padre del positivismo giuridico o finanche del totalitarismo. In questo senso, sostiene Schmitt in questo suo tardo confronto con l’eredità del filosofo inglese, «Il fine di Hobbes non è la matematica e neppure la geometria; egli cerca l’unità politica di una collettività cristiana»⁴⁴, e dunque «La sua prestazione scientifica rientra tutta nella *philosophia practica*»⁴⁵.

Per quanto solo una visione caleidoscopica possa dare ragione della complessità e grandezza del pensiero hobbesiano, è soprattutto la sua influenza sulla mediazione razionalistica moderna ad interessare in questa sede.

La premessa antropologica da cui muove la scienza politica hobbesiana è un nuovo concetto di ‘uomo’: tutt’altro che ‘animale sociale’ come affermava la tradizione, l’uomo è in verità *individuo a-sociale*, pieno di paura e di preoccupazioni per il futuro, agitato «da passioni di prestigio e di concorrenza, pronto a calpestare intelletto e logica per procacciarsi il vantaggio più vicino e momentaneo»⁴⁶. Nuova è anche l’idea di libertà che è propria

³⁸ C. SCHMITT, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico*, in ID., *Sul Leviatano*, cit., 128.

³⁹ Sul «nuovo idolo», «artificio infernale» cui si rivolgono gli strali del filosofo tedesco, v. F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, tr. it., Milano, Adelphi, 2007, 52-54.

⁴⁰ C. GALLI, *Genealogia della politica*, cit., 795 ss.

⁴¹ Per Hobbes la libertà interiore di coscienza e di fede, moderna e individualistica, resta aperta solo come «estrema riserva»; eppure proprio questa distinzione interno/esterno costituisce per Schmitt il «germe mortifero» che distrugge dall’interno il Leviatano e abbatte il Dio mortale (v. C. SCHMITT, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato*, cit., 94 ss.).

⁴² C. SCHMITT, *Teologia politica II*, cit., 88 e ID., *Il compimento della riforma*, cit., 164.

⁴³ Il «crystallo di Hobbes», definito da Schmitt «il frutto di una ricerca durata tutta la mia vita» sul tema del ‘politico’, è descritto in particolare in C. SCHMITT, *Il concetto di ‘politico’*, cit., 150-152.

⁴⁴ C. SCHMITT, *Il compimento della riforma*, cit., 156.

⁴⁵ *Ibidem*. Ivi si aggiunge: «Hobbes ha riconosciuto che ogni conflitto fra una competenza ecclesiastico-spirituale e una politico-temporale diviene un conflitto politico nel momento stesso in cui ascende fino a porre una questione di autoconservazione concreta; così, quel conflitto non può essere più deciso con sottigliezze che distinguono lo spirituale, il temporale e il genere misto *res mixtae*, ma solo formalmente, rispondendo cioè alla domanda formale ‘quis iudicabit?’».

⁴⁶ C. SCHMITT, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato*, cit., 72.

dell'uomo hobbesiano: egli sarà «tanto più potente quanto minori sono gli ostacoli che troverà, quanto più sarà libero ed è infatti chiamato libero quel corpo che non trova impedimenti esterni al suo movimento»⁴⁷. Si afferma prepotentemente l'idea di *libertà* come «assoluta e solitaria indipendenza»⁴⁸; ma passione dell'uomo libero è altresì quella dell'*uguaglianza*, poiché in un tale contesto nessuno *status* è immutabile, contando solo la ricerca da parte di ciascuno di *sempre maggiore potenza*; e in nome del potere ottenuto «nessuno può reclamare per sé un qualche privilegio esclusivo che lo separi irrimediabilmente dagli altri e che lo ponga nel 'diritto' di considerarli come a lui realmente e definitivamente inferiori»⁴⁹. Il dispiegarsi di questa lotta per la sopraffazione reciproca determina tuttavia la negazione, in concreto, di quelle stesse istanze di libertà e uguaglianza che naturalmente appartengono agli uomini: la guerra, l'ostilità originaria finisce per impedire ai 'lupi' di perseguire la propria volontà di potenza, e si pone la necessità razionale di concludere una pace generale. Ecco allora che, contro i propri istinti naturali, questi, che sono sì lupi, ma «lupi dotati di intelligenza»⁵⁰, si trovano a dover 'costruire la società', in modo da garantire a ciascuno che la rinuncia alla piena e illimitata esplicazione della propria libertà corrisponda all'analoga rinuncia da parte di tutti. Ma solo una potenza terribile può costringere gli uomini a limitare le proprie passioni: è così evocato il grande Leviatano, dotato di un potere irresistibile «in grado di trattenere gli uguali sotto la minaccia di una implacabile, inesorabile, coercizione»⁵¹.

Nell'evocazione del Leviatano troviamo «per la prima volta nella sua chiarezza il nucleo logico della rappresentanza moderna»⁵². Come si dà vita al corpo politico? La volontà collettiva non può concepirsi né come mera somma delle singole volontà individuali, né come frutto dell'iniziativa di soggetti che si stagliano al di sopra degli altri – poiché in tal caso si darebbe di nuovo *dominio dell'uomo sull'uomo*, in dispregio dell'uguaglianza. Affinché il comando proveniente dal corpo politico possa darsi ed essere accettato dagli individui come *irresistibile* e, al contempo, non essere percepito come *estraneo* alla propria volontà, occorre che ciascuno possa ritenersi *autore* del comando di cui è destinatario: perché ciò accada, è allora necessario un atto di *autorizzazione*. Il nucleo logico della moderna rappresentanza consiste proprio nel meccanismo per cui «tutti si fanno autori (*auctores*) delle azioni che qualcuno, cioè l'attore, compirà»⁵³. Per mezzo di questa autorizzazione si rende *visibile* – nella forma del comando del sovrano – l'*invisibile*⁵⁴ – la volontà collettiva, che non ha una qualche 'sostanza', in quanto non preesiste al processo di autorizzazione ma è *rappresentata*, nel senso di resa 'concreta', dal sovrano, senza peraltro potersi esaurire nel suo comando. La *factio* che dà origine al potere

⁴⁷ A. BIRAL, *Per una storia della sovranità*, in ID., *Storia e critica della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Milano, FrancoAngeli, 1999, 282.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ivi*, 283-284.

⁵⁰ C. SCHMITT, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato*, cit., 72.

⁵¹ A. BIRAL, *Per una storia della sovranità*, cit., 296.

⁵² G. DUSO, *Genesi e aporie dei concetti della democrazia moderna*, in ID. (a cura di), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Roma, Carocci, 2004, 124.

⁵³ *Ivi*, 125.

⁵⁴ G. DUSO, *Teologia politica e secolarizzazione moderna*, cit.

sovrano per il tramite del descritto meccanismo di rappresentazione è così descritta da Hobbes:

Le parole e le azioni di alcune persone artificiali sono *riconosciute* da quelli che rappresentano. La persona è allora *attore* e colui che riconosce le sue parole e le sue azioni è *autore*⁵⁵.

Ancora più interessante il modo in cui il filosofo inglese descrive come una moltitudine di uomini diventa una persona:

Una moltitudine di uomini diventa *una* persona, quando è rappresentata da un uomo o da una persona, per modo che diventi tale con il consenso di ciascun particolare componente la moltitudine. Infatti è l'*unità* del rappresentatore, non l'*unità* del rappresentato che fa *una* la persona, ed è il rappresentatore che sostiene la parte della persona e di una persona soltanto; l'*unità* in una moltitudine non può intendersi in altro modo⁵⁶.

Le conseguenze di un siffatto dispositivo logico sono evidenti. L'unificazione della *moltitudine* in un *unico popolo*, che possa esprimere *una sola volontà*, è frutto di un procedimento in base al quale ciò che conta non è l'*espressione* della moltitudine, ma l'*identificazione* della moltitudine *nel* popolo sovrano. Ciò che è possibile solo grazie ad una sorta di «illusione prospettica»⁵⁷: la moltitudine *non può essere una, ma lo diventa* grazie all'azione unificante del 'rappresentatore'. In ciò si manifesta al massimo grado l'ambiguità del termine 'popolo', o meglio «una dualità di significati a seconda che indichi il soggetto collettivo che esprime la volontà sovrana attraverso quel comando che è la legge, oppure l'insieme dei singoli cittadini che dovranno ubbidire»⁵⁸. Non vi è perfetta identità perché «coloro che ubbidiscono non sono coloro che fanno la legge»⁵⁹; vi è piuttosto un meccanismo di *identificazione* – che nelle democrazie moderne si individua nel momento delle elezioni.

È evidente, allora, che nella logica ferrea del sistema hobbesiano non vi può essere qualcosa come un'opposizione o finanche una 'resistenza' al comando del sovrano – sia questo un individuo o un'assemblea –: sarebbe come se gli *autori* del comando, contraddittoriamente, rinnegassero la propria volontà. Il comando è *assoluto* e *irresistibile*; tutt'altro che sorprendente è l'affermazione di Hobbes per cui

non c'è nulla che il rappresentante sovrano possa fare ad un suddito, con qualunque pretesto, che, propriamente, possa essere chiamato ingiustizia o ingiuria, perché ogni suddito è autore di ogni atto che fa il sovrano, per modo che non manca mai del diritto a qualcosa, se non in quanto è egli stesso suddito di Dio e vincolato per ciò ad osservare le leggi di natura⁶⁰.

⁵⁵ T. HOBBS, *Leviatano*, cit., 169.

⁵⁶ Ivi, 172.

⁵⁷ G. AGAMBEN, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Torino, Bollati Boringhieri, 2015, 47.

⁵⁸ G. DUSO, *Ripensare la rappresentanza alla luce della teologia politica*, in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 2012, 15.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ T. HOBBS, *Leviatano*, cit., 226.

Non solo: ciò che inoltre rileva qui, è che si determina una perdita di rilevanza politica degli individui nel momento stesso in cui essi si spogliano della propria libertà e degli altri diritti naturali per ‘evocare’ il sovrano. Quest’ultimo, infatti, non deriva direttamente i propri poteri dal patto, non ne è *vincolato*; si ha una *trascendenza*, sia pure «solo in senso giuridico, e non metafisico»⁶¹, tale per cui alla fine «la sovranità non rappresenta [...] i singoli individui ma prima di tutto l’Idea di ordine, quella coazione all’ordine che è la legge di natura intesa come legge di Dio»⁶². L’individuo è solo apparentemente l’origine della politica; in verità egli perde fin dall’inizio qualsiasi possibilità di esprimere una volontà politica, trovandosi a subire l’iniziativa della persona sovrano-rappresentativa e a non potersi mai opporre, essendo quella nient’altro che la *rappresentazione* della propria volontà.

Absolutezza, irresistibilità del potere sovrano e perdita di rilevanza politica dei cittadini sono elementi che trovano quasi una conferma ‘visiva’ nello stesso frontespizio originale del *Leviathan*. Il corpo del Leviatano, rappresentato in forma umana e con i simboli del potere temporale ed ecclesiastico, contiene *al suo interno* innumerevoli figure umane: dunque, a seconda della prospettiva da cui lo si guarda, può apparire come una *moltitudine* di singole facce ovvero come un *unico corpo*⁶³. Trattasi di un artificio ottico senz’altro «efficace, perché permette di conferire unità a una molteplicità»⁶⁴, così come è efficace l’artificio che consente di *vedere* nella volontà del sovrano la volontà *una* del popolo. Rilevante altresì la presenza di un sipario al centro del frontespizio, ciò che rimanda di nuovo al campo semantico dell’artificio e del teatro che ricorre nel fondamentale capitolo XVI dell’opera – citato in precedenza e dedicato al meccanismo della rappresentazione. Come pure è significativo il fatto che il sovrano, e con lui il popolo, sembrino dimorare *fuori della città*: ciò che potrebbe far pensare che in realtà «Il corpo politico è [...] un concetto impossibile, che vive solo nella tensione fra la moltitudine e il *populus rex*: esso è sempre già in atto di dissolversi nella costituzione del sovrano; questi, d’altra parte, è solo una *artificial person*, la cui unità è l’effetto di un congegno ottico o di una maschera»⁶⁵.

Se le costituzioni democratiche hanno senz’altro accolto i concetti di sovranità e rappresentanza quali capisaldi della democrazia, al contempo hanno sempre rigettato gli esiti ‘assolutistici’ pure iscritti nella logica del contrattualismo hobbesiano. Di qui la fissazione di limiti alla sovranità popolare in modo da scongiurare l’esclusione delle minoranze dalla vita politica e l’intento, mai raggiunto ma sempre *in fieri*, di ‘avvicinare’ la volontà espressa dai rappresentanti in forma di legge alla volontà dei rappresentati – quella che comunemente si denomina ‘volontà popolare’. Se si può senz’altro dubitare che, all’interno della rete di concetti ereditata dalla tradizione giusnaturalistica, possa valorizzarsi autenticamente l’agire politico degli individui e tentare di raggiungere qualcosa come una *democrazia reale*, risulta ancor più consistente il dubbio che una realtà sovranazionale quale l’Unione europea possa

⁶¹ C. SCHMITT, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato*, cit., 69.

⁶² C. GALLI, *Genealogia della politica*, cit., 792.

⁶³ G. AGAMBEN, *Stasis*, cit., 46 ss.

⁶⁴ Ivi, 47.

⁶⁵ Ivi, 53.

essere pensata sulla base dei medesimi concetti⁶⁶, salvaguardandone allo stesso tempo l'irrinunciabile carattere di *unità plurale*. È davvero la *sovranità* il concetto decisivo per pensare qualcosa come una 'costituzione europea'? O questa categoria ha, come si suol dire, *fatto il suo tempo*?

4. Pensare l'unità plurale

L'itinerario qui proposto muove da un'intuizione schmittiana che nella *Verfassungslehre* costituisce un profilo decisamente problematico e 'dissonante' rispetto alla costruzione complessiva; un'intuizione che, peraltro, è talvolta valorizzata dagli studiosi del federalismo che intendono sottrarre quest'ultimo concetto alla fuorviante contrapposizione tra confederazione di Stati e Stato federale, senza limitarsi a *respingere in modo vago* questa alternativa⁶⁷. Così Schmitt definisce la federazione:

La federazione è un'associazione permanente, che serve al comune fine di autoconservazione politica di tutti i membri della federazione e basata sul libero accordo, mediante la quale lo *status* politico complessivo di ogni singolo membro è modificato in vista di uno scopo comune [...]. La federazione fonda uno *status* nuovo di ogni membro; l'adesione ad una federazione significa sempre per il membro che aderisce una modifica della sua costituzione. Anche se non è modificata nessuna singola disposizione legislativo-costituzionale nel suo tenore letterale, tuttavia è modificata [...] la costituzione in senso positivo, cioè è modificato essenzialmente il contenuto concreto delle decisioni politiche fondamentali sul modo complessivo di esistenza dello Stato. Il trattato di federazione è perciò un accordo di specie particolare. È un libero trattato in quanto dipenda dalla volontà del membro l'adesione alla federazione, ossia è libero per quanto riguarda la conclusione. Esso non è un contratto libero nel senso di un contratto liberamente risolubile, che disciplina solo singoli rapporti misurabili. Al contrario, con l'appartenenza alla federazione uno Stato viene inserito in un sistema politico complessivo⁶⁸.

⁶⁶ Il tema della 'legittimazione democratica' delle istituzioni dell'Unione europea è, in questo senso, generalmente mal posto. Restano tutt'ora valide, per molti aspetti, le considerazioni svolte verso la fine dello scorso secolo da Dieter Grimm, nel corso della sua celebre diatriba con Jürgen Habermas a proposito della 'costituzione europea'. Il nucleo essenziale del ragionamento offerto dal giurista tedesco – ben lungi dal potersi ascrivere ad una posizione di 'eurosceitticismo costituzionale', nonostante i molti fraintendimenti occorsi in dottrina a questo proposito – risiedeva, a ben vedere, nell'osservazione che la pretesa (di cui allora si discuteva) di passare «dai trattati alla costituzione», dotando i primi delle caratteristiche che ancora li distinguevano da una costituzione «in senso concettualmente pregnante», non avrebbe potuto avere altro esito che la *statalizzazione dell'Unione europea*. Non si trattava, peraltro, di una sorta di riproposizione, in salsa eurosceittica, della concezione schmittiana di 'democrazia identitaria', bensì della constatazione che l'ordinamento dell'Unione europea non poteva essere letto alla luce dei concetti di 'popolo-rappresentanza-sovranità', *inscindibilmente connessi alla forma-costituzione nel pensiero giuridico moderno*, se non al prezzo di aggravare, piuttosto che risolvere, gli squilibri esistenti – connessi all'assenza di quelle 'sottostrutture' politiche, linguistiche e culturali che a livello nazionale consentono in diversa misura il funzionamento di un sistema democratico, e che a livello sovranazionale non possono certo crearsi 'soltanto' mediante la progressiva parlamentarizzazione del sistema istituzionale. V., sul punto, D. GRIMM, *Una costituzione per l'Europa?*, in G. ZAGREBELSKY-P.P. PORTINARO-J. LUTHER (a cura di), *Il futuro della costituzione*, Torino, Einaudi, 1996, 339-367.

⁶⁷ È questo, ad esempio, l'intento perseguito da Habermas nei suoi lavori più recenti dedicati al pensiero di una *comunità federativa democratica e destatalizzata*; questi, tuttavia, critica il ricorso a Carl Schmitt in quanto a suo avviso l'autore della *Verfassungslehre* «evita la questione della legittimazione della Federazione», dissolvendo la questione di chi regga il potere costituente del popolo (J. HABERMAS, *La crisi dell'Unione Europea alla luce di una costituzionalizzazione del diritto internazionale. Saggio sulla Costituzione dell'Europa*, in ID., *Questa Europa è in crisi*, tr. it., Bari, Laterza, 2012, 63).

⁶⁸ C. SCHMITT, *Dottrina della costituzione*, cit., 477-478.

In questi passaggi è magistralmente enucleato ciò che massimamente *dà da pensare* di ogni coesistenza di unità politiche distinte, riunite entro la cornice di un'unità complessiva: ciò che a Schmitt appare – e non potrebbe essere altrimenti, se si considera l'apparato di concetti che connota l'indagine del giurista tedesco nel corso del suo lungo itinerario di pensiero – decisamente come una *contraddizione*⁶⁹. La dottrina tradizionale del diritto pubblico non riesce a dare conto del mantenimento dell'esistenza politica dei singoli Stati che entrino a far parte di una federazione: ci si muove sempre tra la Scilla dello Stato federale (che altro non è che una tipologia di Stato unitario) e la Cariddi della mera confederazione di Stati, costruita secondo rapporti di diritto internazionale. Anche volendo discostarsi da questa tendenza e riconoscere un'identità politica distinta ai singoli membri del patto, nel caso estremo di conflitto – ovvero il caso che *conta davvero* nella visione schmittiana del diritto, concreta ed 'esistenziale' – si finisce sempre per ritornare all'interno del medesimo spettro concettuale, i cui estremi sono ben compendati nel noto «dilemma di Calhoun»: o sono sovrani gli Stati, o è sovrana la Federazione, *tertium non datur*. Se il profilo della spettanza della sovranità, sopito, per così dire, nei periodi di pacifica coesistenza tra le diverse entità politiche che compongono la federazione, riemerge nei momenti di conflittualità, allora ciò che può impedire la disgregazione dell'unità complessiva è per Schmitt solo una qualche «omogeneità di tutti i membri»⁷⁰, nel senso di una «affinità sostanziale» che scongiuri il caso estremo di conflitto. In assenza di questo presupposto, una federazione è per Schmitt qualcosa di «sommamente contraddittorio».

Ci si potrebbe domandare, tuttavia, se questo disvelamento del nodo concettuale della federazione, generalmente offuscato o rimosso nelle teorie che pure si dichiarano fedeli alla premessa federalistica, non finisca per incorrere in un vicolo cieco. Di certo la conclusione cui perviene Schmitt, nel senso di ritenere pensabile una federazione solo sul presupposto di una qualche «omogeneità» dei suoi membri, rischia di diminuire la portata dell'intuizione iniziale: come può questo presupposto dell'omogeneità non costituire un campo di tensione con l'essenza della federazione retamente intesa⁷¹, ossia con la sua natura di «patto» nel quale le differenze sono salvaguardate e consentono agli stipulanti di mantenere una propria autonoma esistenza politica *di fronte* alla complessiva entità federale? Questa difficoltà emerge ad esempio ove si tratti di determinare se (e a quali condizioni) gli Stati membri abbiano il diritto di secessione:

⁶⁹ Ivi, 487.

⁷⁰ Ivi, 490.

⁷¹ Sottolinea A. SCALONE, *Federalismo e decentramento tra Schmitt e Kelsen*, in G. DUSO-A. SCALONE (a cura di), *Come pensare il federalismo? Nuove categorie e trasformazioni costituzionali*, Monza, Polimetrica, 2010, 250, che «la concezione monista dell'unità politica e la concezione assoluta della sovranità, così come si presentano in Schmitt, non permettono di pensare in modo del tutto adeguato le questioni della pluralità e del federalismo, rispetto alle quali non a caso Schmitt parla di antinomie. Esse possono venir governate sul piano politico, possono essere *decise*, ma non possono trovare una risoluzione sul piano teorico. Costituiscono piuttosto un elemento perturbante che contraddittoriamente, ma significativamente, riemerge in alcuni punti cruciali della logica giuridico-politica della modernità».

se la federazione per sua essenza deve essere permanente, allora l'adesione alla federazione deve significare la rinuncia permanente al diritto di secessione, ma se al tempo stesso la federazione deve essere un patto e gli Stati della federazione non devono perdere la loro autonoma esistenza politica, allora i membri della federazione devono rimanere nella condizione per decidere essi stessi sull'eventuale impossibilità, applicabilità e annullabilità di questo patto, e questo è appunto il diritto di secessione. O durata della federazione, cioè né secessione né annullamento, oppure esistenza politica autonoma degli Stati membri, cioè – anche se solo nel caso estremo – annullamento e secessione⁷².

Si è visto come il caso di eccezione, per Schmitt, riveli che *la questione della sovranità non può rimanere aperta*; e come, pertanto, non sia davvero pensabile l'*unità plurale* entro una costruzione concettuale incentrata sull'idea di sovranità; occorre *andare oltre*.

Questo andar oltre non implica necessariamente il congedo dall'indagine schmittiana, ma una sorta di 'torsione' della stessa in una direzione del tutto *altra* rispetto a quella che aveva in mente il giurista di Plettenberg. Ciò che si può forse intraprendere valorizzando proprio quanto Schmitt ritiene contraddittorio, distonico rispetto alla propria idea di unità non scindibile dalla prospettiva della sovranità: ossia «il concetto di una unità politica composta di Stati, *permanente* e che non abbandona il suo fondamento *pattizio*»⁷³. Ove non si pensi questa frase alla luce del concetto di sovranità, è possibile superarne il carattere apparentemente contraddittorio, mettendo in rilievo in particolare l'elemento *pattizio*, e il carattere *permanente* dell'unione cui danno vita gli Stati associandosi. Il patto tra gli Stati dà vita ad una «trasformazione costituzionale duratura e complessiva»⁷⁴, tale da determinare necessariamente un'intensa modifica dei relativi assetti costituzionali nazionali, a prescindere da una ricezione nelle costituzioni formali; allo stesso tempo, l'elemento pattizio non è obliato successivamente, in quanto alla base della nuova architettura costituzionale complessiva vi è l'elemento del *libero accordo*, che si tramuta, nel contesto delle relazioni tra la costituita federazione e le singole entità politiche, in un diritto al mantenimento della propria *autonoma esistenza politica*. In questo senso – tornando alla nostra esigenza di pensare l'Europa politica –, risultano fuorvianti le ricostruzioni dell'assetto dell'Unione europea incentrate sull'idea di una 'autolimitazione' degli Stati membri, per le quali questi permangono, anche dopo l'ingresso nell'organizzazione sovranazionale, «Signori dei Trattati», liberi di recedere in ogni momento e *ad nutum*. Tale lettura risente evidentemente del 'fantasma' della sovranità; non si emancipa da una ricostruzione dei fenomeni di integrazione politica 'oltre lo Stato' basata su rapporti meramente inter-statali; non può comprendere, pertanto, che nel momento in cui – perseguendo il *comune fine di autoconservazione politica*, come aveva intuito Schmitt – gli Stati

⁷² C. SCHMITT, *Dottrina della costituzione*, cit., 489. Per un'indagine del nucleo problematico del diritto di recesso dall'Unione europea, alla luce della traiettoria storico-concettuale del diritto di secessione, vedi *ex multis* M. BOZZON, *Unità politica e secessione oltre lo Stato. Considerazioni a partire dalla Brexit*, in *Filosofia politica*, 3/2019, 445-464.

⁷³ C. SCHMITT, *Dottrina della costituzione*, cit., 489 (corsivi nostri). Osserva G. DUSO, *Un dialogo con Olivier Beaud sul federalismo*, in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 2009, 1891, che «la trattazione schmittiana di una teoria costituzionale della federazione non costituisce il superamento della forma politica moderna basata sul nesso di sovranità e rappresentazione [...], ma, al contrario, mostra le antinomie della federazione proprio sulla base del concetto di sovranità e della cifra dell'unità che la caratterizza»; pertanto «non è in compagnia di Schmitt che è possibile pensare il federalismo, ma lo si può, al contrario, solo superando la logica della forma politica moderna che trova nel giurista tedesco la più lucida e radicale comprensione».

⁷⁴ M. BOZZON, *Unità politica e secessione*, cit., 460.

entrano nel patto federativo, modificano il loro *status*, conservando al contempo un'esistenza politica autonoma che deve essere *rispettata e tutelata* all'interno della complessiva realtà federale. È di certo significativo, in questo senso, che lo stesso Trattato sull'Unione europea firmato a Lisbona non parli di sovranità degli Stati, e dichiarerà piuttosto di voler rispettare e tutelare *l'uguaglianza degli Stati membri e l'identità nazionale insita nella loro struttura fondamentale, politica e costituzionale* (art. 4.2 TUE). Se si ragiona in termini di sovranità, non si riesce a comprendere per quale ragione gli Stati abbiano dato vita alla Federazione⁷⁵; né si può misurare la portata delle modifiche al loro assetto costituzionale determinate dalla stipulazione del patto federativo. Ciò che nell'acceso dibattito sulla *'Brexit'* spesso si trascura è proprio questo: il diritto di recesso, a prescindere dalla procedura descritta nei Trattati, dovrebbe essere inteso come *soluzione estrema a disposizione degli Stati membri che vedano annichilita la propria rilevanza politica all'interno della comunità federale*⁷⁶ e non riescano ad accordarsi con le altre realtà statali e con gli organi della federazione per 'correggere' questa deviazione dallo spirito del patto originario, e *non come reviviscenza della sovranità statale* – categoria che, nella logica del patto federativo, appare del tutto priva di efficacia ermeneutica.

5. L'arcipelago costituzionale

Un'unità plurale così intesa è forse *ciò che occorre pensare*, se si vuol tentare di sottrarre l'Europa politica alle difficoltà connesse a punti di partenza erranei, che intendono l'Unione europea o come mera associazione di Stati sovrani, frutto di un consenso e di un'autolimitazione del tutto reversibili (visione del resto propugnata da alcune Corti costituzionali nazionali), oppure, all'opposto – ma entro il medesimo spettro concettuale –, come entità autonoma rispetto agli Stati membri, ma in base a visioni 'monistiche', nelle quali all'astratto riconoscimento della pluralità corrisponde invero una sua negazione in concreto in forza di una – conscia o inconscia – *tendenza accentratrice*.

Si tratta allora di pensare l'Europa politica non come 'Stato costituzionale', ma come 'arcipelago costituzionale'⁷⁷, che possa ospitare al suo interno una *pluralità di forme costituzionali*,

⁷⁵ Osserva che «La stessa scelta, da parte di alcuni [...] Paesi europei, di unirsi e riconoscersi in una comunità di tipo politico evidenzia, a differenza del meccanismo descritto da Hobbes, un atto di alleanza libera, non mossa dalla paura, ma dal riconoscimento di uno scopo comune» F. PIZZOLATO, *Rappresentanza politica e Unione europea*, in *Riv. it. dir. pubbl. com.*, 2/2013, 385; il quale aggiunge (ivi, 386) che «Mentre [...] l'unità descritta da Hobbes, all'origine della sovranità-rappresentanza, muove dalla insicurezza e dalla paura degli individui, ed è volta a garantire agli stessi una condizione di reciproca immunizzazione e indipendenza, assicurata dal sovrano stesso, l'unità di tipo europeo è una fondazione che suppone una dimensione teleologica e cooperativa, e cioè uno scopo comune, a cui le parti si impegnano a concorrere. Essa è cioè *istituzione* e non mero *contratto*».

⁷⁶ M. BOZZON, *Unità politica e secessione*, cit., 463.

⁷⁷ La figura dell'Arcipelago percorre le riflessioni di M. CACCIARI, *L'Arcipelago*, Milano, Adelphi, 1997. L'intelligenza dell'Arcipelago, ma anche la sua fatica, sta «nell'*armonizzare*, senza ridurle violentemente a Uno, le diverse figure, le diverse *isole*, tutte 'salve' nell'individualità del proprio carattere, ma tutte colte nella comune ricerca, nel comune amore (*philia*) per quel Nome o per quella Patria che a tutte manca». Il dialogo tra le individualità dell'Arcipelago «triangola' sempre col Fine sovra-essenziale»; perciò questo spazio «è per sua natura insofferente alla subordinazione e alla successione gerarchica». In questo spazio «mobile e cangiante [...] le singolarità dell'Arcipelago s'appartengono l'un l'altra perché nessuna dispone in sé del proprio Centro, perché il Centro non è in verità che quell'impeto, che obbliga ciascuna a 'trascendersi' navigando verso l'altra e tutte verso la Patria assente» (ivi, 22-23).

rispecchianti ciascuna un diverso percorso storico di realizzazione del bisogno di emancipazione proprio dell'uomo, ma tutt'altro che 'chiuse' in se stesse, in quanto le istanze originarie e irrinunciabili del costituzionalismo – *libertà e uguaglianza* –, così come le loro 'forme' di attuazione (*in primis* i diritti fondamentali e gli strumenti per garantirli), non possono più essere perseguite adeguatamente dagli Stati nazionali nella loro individualità, né possono in ogni caso ritenersi raggiunte *una volta per tutte* entro un dato sistema giuridico-politico, bensì debbono essere costantemente messe in discussione *nella relazione con l'altro* – ciò che non esclude il *conflitto*, anzi lo implica, poiché è di un'Europa agonistica⁷⁸ che si sta parlando.

Non ci si può certo nascondere come la direzione intrapresa in questa rapida (e sicuramente parziale) disamina appaia, allo stato attuale, smentita dai fatti. Nel contesto europeo le democrazie nazionali, da una parte, sembrano vivere una crisi senza precedenti, quanto a legittimazione e a capacità di affrontare 'alla loro altezza' gli enormi problemi posti dalla realtà del mondo globalizzato; le istituzioni europee, dall'altra, appaiono sempre più come apparati tecnico-burocratici, impegnati soprattutto nella rigida imposizione di discutibili vincoli economici e finanziari agli Stati membri, determinandosi così una sempre più diffusa sfiducia nel progetto di integrazione e nella stessa idea di democrazia. Occorre allora opporre alle diverse narrazioni che tendono a trasferire questa sfiducia nei tentativi di ricostruzione dell'ordine giuridico – ricorrendo alla sovranità come concetto chiave, da attribuire, a seconda dell'inclinazione, agli Stati membri o all'Unione europea – una diversa Idea, intesa come fine da raggiungere e in relazione al quale operare una costante critica dell'ordine presente: l'Europa come autentico «spazio plurale», che possa affrontare vittoriosamente il duplice pericolo cui è sempre esposta, «risolversi in spazio gerarchicamente ordinato, dissolversi in individualità inospitali, 'idiote', incapaci di ricercarsi e richiamarsi, in parti che nulla hanno più da *spartire* tra loro»⁷⁹. Poiché se la realtà giuridica che si va formando non corrisponde alla tradizionale idea di ordine, ciò che occorre non è una rassicurante *reductio ad unum*, bensì *un'altra idea di ordine*.

⁷⁸ Per una ripresa del concetto di 'Europa agonistica' dal pensiero di Chantal Mouffe, e per l'idea di un 'consenso conflittuale' su un quadro di valori comuni, si consenta di rinviare a G. COMAZZETTO, *Costituzione, economia, finanza. Appunti sul diritto costituzionale della crisi*, in *Rivista AIC*, 4/2019, 62 ss. Il pensiero di Mouffe, in relazione al costituzionalismo europeo, era già stato valorizzato da G. MARTINICO, *Lo spirito polemico del diritto europeo. Studio sulle ambizioni costituzionali dell'Unione*, Roma, Aracne, 2011.

⁷⁹ M. CACCIARI, *L'Arcipelago*, cit., 24.

ABSTRACT

Il presente saggio ha ad oggetto il concetto di sovranità nel pensiero politico moderno. Hobbes, come è noto, ha descritto un nuovo modello di obbedienza e di obbligazione politica, la cui rilevanza è ancora fondamentale; così come risulta tutt'ora centrale, nel pensiero costituzionalistico statocentrico, il tema della sovranità. Ma si tratta di un concetto utile per comprendere l'ordinamento dell'Unione europea? L'obiettivo di questo scritto è di criticare l'uso del concetto di sovranità rispetto all'UE tramite due percorsi argomentativi complementari: da una parte, un'analisi dell'immagine dello Stato-Leviatano e delle modalità di esercizio del potere sovrano; dall'altra parte, un'indagine delle riflessioni schmittiane sull'omogeneità delle Federazioni. Nelle conclusioni si propone un approccio alternativo alle questioni trattate, che potrebbe dar conto in modo più adeguato della configurazione pluralistica che contraddistingue lo 'spazio costituzionale europeo'.

This essay is focused on the concept of sovereignty in modern political thought. Hobbes introduced a new model of obedience and political obligation, whose impact is still significant: sovereignty seems to be a recurrent theme in the discourse on state-centred constitutionalism. Is this concept suitable for the EU context? The aim of the present paper is to challenge this claim combining two complementary paths: on the one hand, an analysis both of the image of the State-Leviathan and of the modality of the exercise of sovereignty; on the other hand, an analysis of Schmitt's arguments against the heterogeneity of federations. The Author suggests that alternative approaches may fare better in the pluralist society that characterizes the European constitutional space.

PAROLE CHIAVE: Hobbes – sovranità – obbligazione politica – federalismo – Unione europea

KEYWORDS: Hobbes – sovereignty – political obligation – federalism – European Union