

*Alessio Lo Giudice**

L'eredità mediterranea nel concetto di sovranità. Un ibrido giuridico e filosofico

I. Introduzione

La tesi di fondo di questo articolo è che l'idea normativa di sovranità, riconducibile all'esercizio di un potere assoluto, indipendente ed esclusivo, sia l'esito di un complesso processo di ibridazione filosofica e culturale. Essa costituisce un tipo specifico di commistione frutto, naturalmente, della complessa transizione dalla pre-modernità alla modernità, ma altrettanto chiaramente prodotta dalla plurimillennaria esperienza storica mediterranea.

Questa tesi non è affatto incompatibile con la concezione largamente diffusa della sovranità quale categoria giuridico-politica tipica della modernità. Anzi, è precisamente dalla prospettiva della discontinuità filosofica rinvenibile nel concetto di sovranità che diventa possibile cogliere quella miscela unica di caratteristiche antiche e moderne presenti nei nuovi modi di teorizzare il potere giuridico e politico supremo. Nel tracciare questa storia concettuale, abbiamo bisogno di adottare un approccio specifico che tenti di identificare l'area di convergenza nella quale concetti passati sono sussunti e trasformati in concetti moderni. Quest'approccio comporta che si tenga conto sia dell'impatto dirompente sulla cultura e sulla società dei nuovi principi della modernità, sia della presenza di tracce di vecchi atteggiamenti nella formazione di nuovi stili di vita e di pensiero¹. Tutto ciò è coerente con l'esigenza di interpretare e di comprendere il concetto di sovranità in un modo olistico, cioè prendendo in considerazione la rete di lineamenti sociali, storici, politici e culturali che "inquadra" la modernità.

A prima vista, la concezione della sovranità nella regione mediterranea sembra scaturire da un mosaico spazio-temporale di elementi interdipen-

* Professore ordinario di filosofia del diritto. Università di Messina.

¹ Cfr. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979; tr. it. *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, CLUEB, Bologna 2007.

denti che compongono una singola struttura concettuale: quella di un potere trascendente, assoluto, volto a promuovere il benessere umano. L'atteggiamento europeo moderno nei confronti di un potere centralizzato sembrerebbe derivare da questa struttura, perfino se teniamo conto delle indiscutibili differenze tra le concezioni orientale ed occidentale del potere. Il punto è che la mobilità culturale, che è sempre stata una caratteristica della regione mediterranea, ha consentito numerose intersezioni e contaminazioni tra culture orientali e occidentali, in un modo che è stato decisivo per lo sviluppo del concetto di sovranità.

II. Breve sguardo storico

In prospettiva storica, a fornire un'immagine illuminante di questo processo di ibridazione, specificamente rilevante per lo sviluppo del concetto di sovranità, è la relazione tra le autocratie teocratiche affermatesi negli imperi egiziano e persiano e la struttura adottata dall'Impero Romano nel quarto secolo². Come ha osservato Mommsen, a quel tempo il potere imperiale romano si basava sul modello delle monarchie orientali ellenistiche. In virtù di questo modello, la dignità imperiale era stata sacralizzata. L'imperatore non era più un *primus inter pares* ma piuttosto una figura distante e sacra. Era concepito come una divinità da onorare; e poi, a seguito della riforma di Costantino, come un rappresentante della divinità stessa³.

Questi modelli politici ellenistici, che così fortemente hanno influenzato l'Impero Romano d'Oriente e con ciò la complessa formazione dell'Impero bizantino, furono a loro volta ovviamente basati sulla celebrata conquista, da parte di Alessandro il Grande, degli imperi persiano ed egiziano e, perciò, incorporavano una miscela di caratteristiche politiche e culturali greche, egiziane e persiane. Nel progetto di Alessandro era, infatti, evidente l'intenzione di combinare modelli politici greci con elementi di pronunciato carattere orientale. Alessandro era attratto, in particolare, dalla concezione sacralizzata delle figure politiche più elevate nella cultura orientale.

² Un'analisi innovativa di questo processo di ibridazione si trova in P. G. Monateri, *Black Gaius: A Quest for the Multicultural Origins of the "Western Legal Tradition"*, in "Hastings Law Journal", vol. 51, n. 3, 2000, pp. 479-555. Cfr. anche D. Zakythinos, *Processus de Féodalisation*, in "L'Hellénisme Contemporain", vol. 2, 1948, pp. 499-514; Id., *Byzance: État-Société-Economie*, Variorum, London 1973; E. Barker (a cura di), *Social and Political Thought in Byzantium from Justinian I to the Last Palaeologus: Passages from Byzantine Writers and Documents*, Clarendon Press, Oxford 1957.

³ Cfr. F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Background*, vol. 1-2, Dumbarton Oaks, Washington 1966.

Da questa dinamica mediterranea dell'interazione tra potere giuridico e potere politico, la concezione del governante come *Deus et Dominus*, e lo stabilirsi di un vasto apparato burocratico, emersero come tratti salienti nelle più significative entità politiche della regione. Parimenti, fu stabilito il culto dell'Imperatore, insieme con l'organizzazione di un sistema di cariche ufficiali strettamente legate alla fonte del potere. Questa concezione sembra poi essersi sistematicamente trasmessa attraverso l'interpretazione bizantina della divinità imperiale ed è stata mantenuta (naturalmente in termini cristiani) persino dopo la cristianizzazione dell'Impero.

Pertanto, entro una tale ottica, l'Imperatore, in virtù della sua dignità, viene posto al di sopra di tutto a imitazione di Dio. È l'ombra di Dio sulla terra. È investito di una maestà di origine divina. Non è solo un rappresentante del potere supremo, ma è una figura intermedia tra Dio e gli esseri umani e, di conseguenza, dotata di sacralità. È il Dio del mondo. In effetti, la sacralità dell'Imperatore e la divinità del Cristo sono, in questo senso, chiaramente connesse. Numerosi riti imperiali e cerimonie della società bizantina testimoniano la pratica di una sorta di "*Christomimesis*". Dunque il tratto comune unificante della più significativa esperienza politica mediterranea (in termini di estensione nel tempo e di rilevanza per la modernità), un'esperienza che giunse a un termine formale soltanto nel 1453, va colto nella relazione tra politica e trascendenza: una relazione legittimante, assicurata dalla natura sacrale dell'Imperatore, concepito come una figura in contatto diretto con la dimensione trascendente⁴.

Questo tratto è strettamente connesso ad una credenza condivisa dai bizantini con altri popoli della regione mediterranea, che cioè la loro comunità in qualche modo costituisse una manifestazione divina, una teofania⁵. In un contesto di questo tipo, una nozione assai importante è costituita dal concetto di "centro"; cioè l'idea della città suprema come il centro del mondo dove è collocato il punto di contatto con il trascendente.

III. La sacralità del politico

Abbiamo a che fare, dunque, con la questione del rapporto tra politica, diritto e dimensione sacra. Entro questo contesto, il concetto di "sacro" è equivalente al significato di un rituale sociale produttivo che non è mai totalmente soggettivo, giacché il suo orientamento dipende dalla

⁴ Per una penetrante ricostruzione del rapporto tra sacralità e potere politico nell'Europa cristiana, cfr. F. Cardini, M. Saltarelli (a cura di), *Adveniat Regnum: la regalità sacra dell'Europa cristiana*, Name, Genova 2000.

⁵ Cfr. H. Ahrweiler, *L'idéologie politique de l'Empire Byzantin*, PUF, Paris 1975.

relazione con il trascendente. In questo senso, la dimensione del sacro è la sfera nella quale si schiude il meccanismo dell'identificazione simbolica e collettiva. È una dimensione fondativa per il "politico", in quanto in essa troviamo dinamiche originali ed invarianti di inclusione/esclusione. Abbiamo a che fare con un genere di processo di consacrazione politica che è in un certo senso assai vicino alla nozione di "sacro" di Émile Durkheim. Secondo Durkheim, il sacro va inteso come una rappresentazione collettiva che rende possibile ordinare, e perciò costituire, la realtà. Questa rappresentazione è un dato socioculturale che permette agli individui di trascendere se stessi in virtù della loro identificazione con il gruppo. Pertanto, la separazione simbolica del "sacro" dal "profano", derivante dalla disposizione originalmente socio-religiosa dell'umanità, è l'operazione originaria della classificazione sociale⁶.

E, in effetti, la funzione simbolica è parte integrante dell'esperienza sacrificale, sia nei sacrifici reali delle origini sia nei successivi sviluppi nei quali una cerimonia puramente linguistica prevale sugli aspetti fisici del rituale. Ciò che è tematizzato qui è la simbolizzazione delle origini politiche e sociali della comunità attraverso il suo legame con il principio del trascendente. Ma questa realtà è il prodotto di un processo culturale di istituzione sociale che, consacrando un "luogo", sancisce una differenza tra il reale e l'irreale, tra l'umano e il non-umano. L'analisi che Pierre Bourdieu fa dei rituali di consacrazione come rituali di legittimazione di una realtà sociale è rilevante precisamente a questo proposito. Secondo Bourdieu, nei rituali di consacrazione abbiamo a che fare con procedure istitutive della socialità, cioè con i rituali che portano a riconoscere come legittima e naturale una differenza che nei fatti è arbitraria. In questa prospettiva, la sacralizzazione di uno spazio e di un *leader* all'interno di questo spazio è un rituale istitutivo della socialità perché esso simultaneamente stabilisce e consacra una differenza.

Pertanto, l'istituzione della società è un'operazione con cui si attribuiscono proprietà a luoghi, persone, azioni, comportamenti e oggetti, in un modo che rende possibile percepire queste proprietà come qualcosa di naturale. Ciò che è comunicato e rappresentato, e di conseguenza percepito, come la manifestazione del sacro (teofania) è precisamente un ordine politico e giuridico interpretato come il prodotto di una separazione che consacra: "Instituer, en ce cas, c'est consacrer, c'est-à-dire sanctionner et sanctifier un état de choses, un ordre établi, comme fait, précisément, une *constitution* au sens juridico-politique du terme"⁷.

⁶ Cfr. É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* (1912), PUF, Paris 1968; tr. it. *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, Morcelliana, Brescia 2020.

⁷ P. Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique* (1993), Éditions du Seuil, Paris 2001, p. 177.

IV. Il concetto moderno di sovranità

Quel che è davvero sorprendente, dato il flusso di mutamenti che si trova nella storia delle idee e delle culture, è la riapparizione, alla fine del sedicesimo secolo, di organizzazioni estremamente centralizzate del potere politico, in contrasto con la caotica pluralità di centri di potere giuridici e politici tipica del Medioevo. Questa riapparizione è sorprendente specialmente nella sua implicita assunzione, e posizione, di un soggetto “sacro” che trascende la realtà sociale allo scopo di governarla. In termini concettuali, questo soggetto rappresenta il nucleo di un potere politico e giuridico singolo e accentrato. Perciò, da questa prospettiva, l'idea di un potere assoluto, esclusivo ed indipendente, incorporato nella figura istituzionale del sovrano come cardine dello Stato moderno, mostra l'implicita persistenza di una concezione strutturale del potere supremo. È una concezione nella quale, come vedremo, la relazione tra la politica e il trascendente permane; ma questa relazione è mutata in modo significativo e adesso emerge come modello puramente concettuale, completamente contestualizzato entro la complessa svolta del moderno.

È ampiamente riconosciuto come la crisi dell'ordine medievale sia visibile nel processo di formazione degli Stati moderni. Secondo la convenzione storiografica, la Pace di Westphalia del 1648 è emblematica di questa trasformazione politica e giuridica epocale⁸. In questo senso, è cruciale la celebre riaffermazione, nei testi della Pace di Westphalia, del principio *cuius regio eius et religio*, che era già stato sancito nel 1555 nella Pace di Augusta. Questo principio comprende il legame tra l'autorità di un individuo su una regione (ivi compreso su un regno) e la fede religiosa di quell'individuo: quest'ultima diviene automaticamente la religione di stato. Dunque, abbiamo qui l'instaurazione di un nesso tra territorio e identità culturale di un popolo che si costituisce come nazione sotto la direzione esclusiva ed indipendente di un'unica autorità. Entro questa serie di interconnessioni che uniscono elementi territoriali, politici e cultural-religiosi, cogliamo l'esistenza del nucleo della sovranità come l'espressione della concezione moderna dell'autorità politica.

Il signore feudale diventa sovrano nel territorio che gli appartiene. In questa cornice, accede allo *status* di chi non ha alcuno superiore a sé. Perciò il sovrano esercita il suo potere *superiorem non recognoscens*. La sua autorità è esclusiva, dal momento che non vi è possibilità di esercitare

⁸ La letteratura sulla Pace di Westphalia è ovviamente assai vasta. Per un approccio sistematico, ma anche concettualmente non convenzionale, cfr. R. Lesaffer (a cura di), *Peace Treaties and International Law in European History: from the Late Middle Ages to World War One*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

un potere legittimo che, all'interno di uno specifico territorio, non sia soggetto alla volontà del sovrano. Ma, inoltre, la sua autorità è anche indipendente da quella degli altri sovrani che, simmetricamente, esercitano il loro proprio potere su specifici territori e popolazioni.

Si può dunque affermare che la società europea post-westphaliana fosse composta da una pluralità di sistemi politici a base territoriale. Ciascuno di questi sistemi aveva un'autorità di governo suprema e indipendente. La medievale *universitas* politico-teologica acquistava adesso la natura di una *societas* internazionale di stati sovrani. Il potere sovrano emerse dunque dalle intersezioni e dai complessi legami tra centri politici e normativi che erano stati tipici del Medioevo. Così lo Stato sovrano, per lo meno in termini ideali, neutralizzò il sistema medievale di poteri dispersi e stabilì un'autorità centralizzata. La popolazione governata dal sovrano aveva l'obbligo di obbedire alle leggi che egli emanava; e la possibilità di interferenza esterna da parte di presunte autorità superiori, come il papa e l'imperatore, era eliminata in principio: *rex est imperator in regno suo*.

Un esempio importante della moderna teoria della sovranità, che nondimeno rivela tracce significative delle sue origini medievali, è *Les six livres de la République* di Jean Bodin⁹. Bodin avanza un'originale nozione di potere assoluto (*ab-solutus*, cioè senza vincoli). Da un lato, l'assolutezza dev'essere confinata all'esercizio del potere politico-giuridico, nel senso delle statuizioni positive del sovrano. Questo significa che l'assolutezza non equivale a un potere senza limiti, giacché il sovrano deve rispettare le leggi di Dio. Dall'altro lato, l'intenzione di Bodin è di non porre limiti fattuali al potere politico sovrano. Piuttosto egli tenta di preservare il valore normativo dell'idea di "natura" come un orizzonte entro il quale è confinata la razionalità del potere sovrano. La misura della natura appresta il fondamento per la razionalità del potere politico e, così, per la razionalità dell'assolutezza come sua indefettibile prerogativa. La supremazia concettuale del sovrano è razionalmente giustificata dall'assoluta trascendenza dell'ordine "naturale". Interpretando il pensiero di Bodin, potremmo dire che, nel moderno mondo "naturale" di soggetti individuali eguali, un potere puramente sovrano trova il suo fondamento nell'idea razionale di un centro di potere assoluto (e, dunque, "ineguale") che, in virtù della sua "ineguaglianza", può fungere da autorità legittima sui propri sudditi: "Perciò la sovranità

⁹ Per una ricostruzione del pensiero di Bodin cfr. R. Chauviré, *Jean Bodin auteur de la République*, Champion, Paris 1914; S. Goyard-Fabre, *J. Bodin et le droit de la République*, PUF, Paris 1986; J. H. Franklin, *J. Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1973; D. Quaglioni, *I limiti della sovranità: il pensiero di J. Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Cedam, Padova 1992.

conferita a un principe con certi obblighi e a certe condizioni non è propriamente sovranità né potere assoluto, a meno che tali condizioni non siano le leggi di Dio e della natura”¹⁰.

Si comprende perciò secondo quale percorso concettuale Bodin giunga alla sua famosa definizione di sovranità: “Per *sovranità* s’intende quel potere assoluto e perpetuo ch’è proprio dello Stato”¹¹. In questa concezione, l’assolutezza coincide con l’unicità della fonte politico-giuridica rappresentata dal sovrano. La sua natura perpetua è evidente nella prerogativa nuova assegnata al potere sovrano nella modernità, cioè la competenza esclusiva ad emanare leggi. Bodin individua quindi la specifica funzione di un soggetto sovrano nella concreta statuizione di un ordine normativo. Il sovrano si giustifica e si legittima, dinanzi agli individui moderni pensati come soggetti, per la sua capacità di rispondere alle esigenze della coesistenza razionalmente ed entro il quadro di riferimento fornito dalle leggi di Dio.

Un altro esempio (forse più radicale) dello sviluppo del concetto moderno di sovranità, che – nonostante il carattere dirimpente di alcune delle sue premesse e delle sue conseguenze – reca comunque tracce di un’eredità condivisa con la tradizione mediterranea del potere assoluto, si trova nella teoria che Thomas Hobbes espone nel *Leviatano*¹².

Secondo Hobbes, la condizione naturale di uguaglianza tra gli uomini è una condizione essenziale della soggettività. L’antropologia del conflitto che Hobbes propone deriva da questo punto di partenza radicalmente moderno: “La natura ha fatto gli uomini così uguali nelle facoltà del corpo e della mente che, benché talvolta si trovi un uomo palesemente più forte, nel fisico, o di mente più pronta di un altro, tuttavia, tutto sommato, la differenza tra uomo e uomo non è così considerevole al punto che un uomo possa da ciò rivendicare per sé un beneficio cui un altro non possa pretendere tanto quanto lui”¹³.

¹⁰ “Aussi la souveraineté donnée à un Prince sous charges & conditions, n’est pas proprement souveraineté, ny puissance absolue: si ce n’est que les conditions apposées en la création du Prince, soyent de la loy de Dieu ou de nature”, in J. Bodin, *Les six livres de la République*, Jacques du Puys, Paris 1576 (BNF, Gallica, 1581-1583) p. 89; tr. it. di M. Isnardi Parente, *I sei libri dello Stato*, I, Utet, Torino 1964, p. 354.

¹¹ “La *souveraineté* est la puissance absolue et perpétuelle d’une République”, in J. Bodin, *Les six livres de la République*, cit., p. 85; tr. it. *I sei libri dello Stato*, cit., p. 345.

¹² Tra le molte opere che dovrebbero essere menzionate segnalato, per un resoconto generale della vita e delle idee di Hobbes, R. Tuck, *Hobbes*, Oxford University Press, Oxford-New York 1989; N. Bobbio, *Thomas Hobbes* (1989), Einaudi, Torino 2004.

¹³ “Nature hath made men so equal, in the faculties of the body, and mind; as that though there be found one man sometimes manifestly stronger in body, or of quicker mind than another; yet when all is reckoned together, the difference between man, and man, is not so considerable, as that one man can thereupon claim to himself any benefit, to which another may not pretend, as well as he”, in T. Hobbes, *Leviathan, or the Matter, Forme*

L'antropologia di Hobbes, fondata sulla nozione metaforico-concettuale dello stato di natura, può essere rappresentata (seppure forse in qualche modo semplicisticamente) attraverso questa sequenza logica stringente: uguaglianza degli individui → uguaglianza nella capacità di sperare → possibilità di desideri convergenti rispetto a medesimi beni → diffidenza reciproca → guerra di tutti contro tutti come esito di una strategia preventiva → conseguente condizione generalizzata di brutalità e isolamento.

Secondo Hobbes, su un piano antropologico, la neutralizzazione di questo conflitto endemico in un contesto pre-giuridico e pre-istituzionale può essere assicurata semplicemente da una soluzione interna alle dinamiche del conflitto. Il conflitto stesso selezionerebbe un soggetto che ha conseguito, seppur temporaneamente, un potere eccedente rispetto a tutti gli altri poteri soggettivi e che, perciò, è temuto da ognuno. Ma per sfruttare questa situazione precaria, al fine di ottenere la pace prima del declino che è inevitabile per ogni potere superiore, è necessario un passaggio di stabilizzazione. La pace può dunque essere assicurata istituzionalizzando tale gerarchia contingente. In particolare, un contesto stabile può essere ottenuto per mezzo di strumenti giuridici (*covenants*, "patti") idonei a rendere permanente l'eccedenza di potere di un dato soggetto che, essendo temuto da tutti, sarà capace di assicurare la pace. Pertanto, il *pactum unionis* è anche un *pactum subjectionis* verso un soggetto che è investito del potere di tutti gli individui e che proprio in tal modo diventa il più potente tra loro. Ciò rende possibile la transizione dalla precarietà dello stato di natura a una società civile stabile e permanente.

Questa transizione realizza la sua funzione semplicemente attraverso la dinamica della rappresentanza nella quale si cristallizza l'idea di un soggetto sovrano che trascende la moltitudine dei rappresentati e che è concepito, simultaneamente, come un centro esterno di unità e come condizione dell'unità stessa: "Una moltitudine diviene *una sola* persona, quando gli uomini [che la costituiscono] vengono rappresentati da un solo uomo o da una sola persona e ciò avviene col consenso di ogni singolo appartenente alla moltitudine. Infatti è l'unità di colui che rappresenta, non quella di chi è rappresentato, che rende *una* la persona; ed è colui che rappresenta che dà corpo alla persona e ad una persona soltanto. Né l'unità in una moltitudine si può intendere in altro modo"¹⁴.

and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civil (1651), a cura di J.C.A Gaskin, Oxford University Press, Oxford 2008, p. 82; tr. it. di A. Lupoli, M. V. Predaval Magrini, R. Rebecchi, *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 99.

¹⁴ "A multitude of men, are made *one* person, when they are by one man, or one person, represented; so that it be done with the consent of every one of that multitude in particular. For it is the *unity* of the representer, not the *unity* of the represented, that maketh

Dunque, da una prospettiva logico-temporale, i patti non possono essere separati, in quanto i membri della moltitudine risultano associati l'un l'altro solo in virtù del fatto che sono sottomessi alla medesima persona istituzionale che svolge, rispetto a loro, una funzione rappresentativa. La rappresentanza, come concetto giuridico, delinea la struttura nucleare dello stato hobbesiano e del concetto hobbesiano di sovranità¹⁵. Il potere sovrano, il cui fine istituzionale è la sicurezza degli individui, si giustifica, infatti, giuridicamente per mezzo di un'autorizzazione reciproca scambiata tra i soggetti *uti singuli*: “Do autorizzazione e cedo il mio diritto di governare me stesso a quest'uomo, o a quest'assemblea di uomini, a questa condizione, che tu, nella stessa maniera, gli ceda il tuo diritto e ne autorizzi tutte le azioni. Fatto ciò, la moltitudine così unita in una sola persona si chiama STATO, in latino CIVITAS”¹⁶.

Pertanto, il sovrano si trova in una posizione esterna rispetto al patto. È una parte terza che beneficia delle autorizzazioni degli individui. I soggetti sono gli *autori* dell'azione del sovrano. Il sovrano è l'*attore* che agisce in nome della moltitudine degli individui. L'assolutezza del sovrano è l'esito dell'autorizzazione totalizzante derivata dalla volontà dei soggetti. L'unico limite effettivo è imposto al sovrano dallo scopo per cui egli è stato costituito, cioè dalla garanzia di un ordine sociale pacifico. Ma, a ben vedere, l'effettiva capacità del sovrano di mantenere la pace non è un limite all'esercizio del potere giuridico-politico. È precisamente la causa dell'esistenza del sovrano stesso, e quando egli non può più garantire la pace perde concretamente la qualità di sovrano. Questo significa che il sovrano hobbesiano è sostanzialmente assoluto proprio dal punto di vista concettuale. È realmente un terzo *superiorem non recognoscens*. Trascen-

the person *one*. And it is the representer that beareth the person, and but one person: and *unity*, cannot otherwise be understood in multitude”, in T. Hobbes, *Leviathan*, cit., p. 109; tr. it. *Leviatano*, cit., p. 134.

¹⁵ La letteratura sul concetto di rappresentanza nel pensiero di Hobbes è decisamente vasta. Per menzionare solo alcune interpretazioni illuminanti cfr.: Y. C. Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, PUF, Paris 1995; Id., *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Vrin, Paris 1999; R. Polin, *Politique et philosophie chez Hobbes*, Vrin, Paris 1977; D. P. Gauthier, *The Logic of Leviathan*, Clarendon Press, Oxford 1969; C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* (1938), Hohenheim Verlag, Köln-Lövenich 1982; L. Jaume, *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*, PUF, Paris 1986; F. Viola, *Behemoth o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*, Giuffrè, Milano 1979; G. Sorgi, *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, Franco Angeli, Milano 1989; A. Amendola, *Il sovrano e la maschera. Saggio sul concetto di persona in Thomas Hobbes*, ESI, Napoli 1998.

¹⁶ “I authorize and give up my right of governing myself, to this man, or to this assembly of men, on this condition, that thou give up thy right to him, and authorize all his actions in like manner. This done, the multitude so united in one person, is called COMMON-WEALTH, in Latin CIVITAS”, in T. Hobbes, *Leviathan*, cit., p. 114; tr. it. *Leviatano*, cit., p. 143.

de la moltitudine *materialmente*, perché resta fuori dal contratto sociale; e la trascende anche *simbolicamente*, perché incarna la sua unità: egli è “oltre” la pluralità delle singolarità che compongono la moltitudine.

Dunque, la forma moderna della rappresentanza politica, così come la concepisce Hobbes, appresta la condizione per pensare l'unità di un corpo collettivo. Non consiste nella rappresentanza di differenti organizzazioni, corpi sociali o partiti; è, piuttosto, l'incarnazione dell'idea di un popolo e della sua unità, resa possibile esclusivamente in virtù della rappresentanza da parte di una sola persona. Questa unità consegue la sua forma, la sua visibilità, grazie all'azione rappresentativa del sovrano. La moderna rappresentanza politica, così concepita, ha natura produttiva e formativa: rende visibile e presente qualcosa che è invisibile e assente (un popolo e la sua unità) attraverso la presenza di un'entità pubblica (rappresentativa). Come ha scritto Carl Schmitt, la natura dialettica del concetto di rappresentanza consiste nel fatto che l'essere invisibile è presupposto come assente e, al tempo stesso, è reso presente¹⁷. L'entità invisibile di riferimento, che appare così cruciale per comprendere l'epocale significato politico-giuridico del concetto di sovranità nella modernità, indica in modo specifico quell'idea di apertura alla trascendenza che in precedenza abbiamo descritto come la principale eredità mediterranea del modello di un potere supremo e assoluto. Pertanto, ciò che emerge dal concetto moderno di sovranità, come anche dal significativo ruolo che in esso svolge la nozione di rappresentanza, è la specifica funzione assolta dalla trascendenza concettuale al fine di istituire l'ordine politico e giuridico. L'unità nella moltitudine, che rappresenta la questione politica cruciale della modernità, richiede un movimento di trascendimento della realtà empirica. Questo movimento rimane concettualmente irrisolto, dal momento che la natura ideale dell'unità del popolo è inevitabile e tale unità è sempre ideale (assente) anche quando è resa presente in virtù della rappresentanza politica del sovrano.

¹⁷ Cfr. C. Schmitt, *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin 1928; tr. it. di A. Caracciolo, *Dottrina della Costituzione*, Giuffrè, Milano 1984. Circa la struttura concettuale della rappresentanza politico-giuridica cfr. anche H. Hofmann, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Duncker & Humblot, Berlin 1998; tr. it. di C. Tommasi, *Rappresentanza-rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*, Giuffrè, Milano 2007; G. Duso, *La rappresentanza: un problema di filosofia politica*, Giuffrè, Milano 1998; G. Magri, *Dal volto alla maschera. Rappresentazione politica e immagini dell'uomo nel dialogo tra Guardini e Schmitt*, Franco Angeli, Milano 2013.

V. Trascendenza secolarizzata

Dato il risultato concettuale cui siamo pervenuti nel paragrafo precedente, dovremmo ora specificare e chiarire la portata dell'eredità mediterranea nel concetto di sovranità attraverso una lettura del rapporto tra potere giuridico-politico e trascendenza concettuale. Come ha scritto Bertrand de Jouvenel, non vi è nulla di meno naturale di quella concentrazione dell'autorità che la rende distante ed invisibile¹⁸. Una certa inclinazione per il mistico, che la modernità occidentale ha vagamente e progressivamente contestato, sarebbe dunque necessaria per afferrare la rilevanza di tale concentrazione: in sua mancanza, si richiederebbe almeno la chiara presenza di uno slancio di credenza nella dimensione sacra. Per queste ragioni, la miscela di tradizioni orientali circa il nocciolo sacrale del potere politico, unite alla comprensione proto-secolarizzata dell'autorità tipica della cultura greca e romana, possono essere viste come altrettante condizioni di possibilità del vasto processo di unificazione politica realizzato con l'istituzione dello Stato nella modernità.

Da questo punto di vista, divengono significative le prime descrizioni letterarie moderne del potere politico. La rappresentazione politica ed esistenziale del sovrano che si trova nelle parole di Rosencrantz nel terzo atto, scena terza, dell'*Amleto*, sembra indicare una proto-moderna centralità del sovrano, della sua anima in relazione al mondo circostante. Come "una ruota massiccia, fissata sulla cima del più alto monte, ai cui lunghi raggi è legato e congiunto un numero infinito d'oggetti di minor conto" ("a massy wheel / Fix'd on the summit of the highest mount / To whose huge spokes ten thousand lesser things / Are mortis'd and adjoin'd"), egli è al centro di tutte le cose ed ha innumerevoli persone legate a sé, i loro destini ancorati al suo destino¹⁹. La caduta del sovrano è la caduta di un mondo. Quest'uso della forma della ruota e dell'idea di centro, rappresentativi dell'anima del sovrano, segnalano la capacità unificante della sovranità che è intesa, nella modernità, proprio quale luogo esclusivo dell'unità politica.

La persistenza del simbolismo del centro del mondo, dunque, ha un notevole rilievo per la comprensione del volto moderno del piano socio-politico, entro il quale il concetto di sovranità va inquadrato. Ma come possiamo comprendere il senso di questa persistenza? Come possiamo comprendere questo simbolismo, dato l'orizzonte culturale di un'epoca

¹⁸ B. De Jouvenel, *De la Souveraineté*, Genin, Paris 1955; tr. it. *La sovranità*, Giuffrè, Milano 1971.

¹⁹ W. Shakespeare, *Hamlet, Prince of Denmark*, act III, sc. III, 1600-1602; tr. it. *Amleto*, in W. Shakespeare, *Opere complete*, vol. III, a cura di G. Baldini, Rizzoli, Milano 1963, p. 775.

che è emersa da un graduale processo di secolarizzazione? Forse abbiamo bisogno di richiamare il nucleo di significato filosofico e culturale del concetto di sovranità così come è apparso al tempo della pace di Westphalia e nelle teorie di Bodin e, soprattutto, di Hobbes.

Il punto da cogliere è che, concettualmente, la logica che governa i processi di sacralizzazione politica esprime l'istituzione di una differenza, di una caratteristica distintiva. Ebbene, una tale logica è pienamente operativa nelle dinamiche che istituiscono il moderno potere sovrano. Da un lato, il processo di legittimazione dell'autorità politica nella modernità si fonda sul graduale stabilirsi di un umanesimo auto-sufficiente²⁰; dall'altro lato, esso sottolinea l'esigenza di istituire un nuovo ordine: un ordine artificiale costruito dagli esseri umani come una creazione *ex nihilo*. Ma, come abbiamo visto, l'istituzione di un ordine è l'istituzione di una differenza in relazione allo spazio precedente, caotico e profano. La logica della sovranità moderna, allora, è la logica di una differenza istituita. Lo Stato sovrano stabilisce confini, cioè segni di distinzione da altri Stati sovrani. Lo Stato è istituito attraverso la consacrazione di un territorio, dei suoi abitanti e della loro forma di vita.

Ma questa istituzione è garantita, entro la struttura concettuale della sovranità, dall'apertura a una trascendenza secolarizzata: cioè, alla trascendenza di un soggetto che è stato istituito come differente tra eguali, come un essere supremo rispetto ad altri inferiori, ma soprattutto come *locus* dell'autorità che trascende tutte le concrete relazioni sociali. È, questa, un'autorità che fa affidamento sul modello (e sulla *fictio*) concettuale della persona (persona giuridica, persona istituzionale) intesa come maschera alla quale è imputata l'unità dell'istituzione quale riflesso dell'unità ideale della moltitudine; e tale logica si applica sia alla maschera del monarca, sia alla maschera del popolo. Pertanto, la trascendenza secolarizzata della sovranità deriva dalla concettualizzazione del centro di attribuzione giuridica e politica nel quale il sovrano stesso è incorporato.

La *plenitudo potestatis*, come *potestas directa*, è l'esito tecnico di questa trascendenza concettuale. Più precisamente, essa è la forma che il sovrano, come rappresentante dell'unità, deve acquisire per poter rendere visibile l'empiricamente assente unità nella moltitudine. La peculiare *potestas* del sovrano, essendo la rappresentazione attiva di un soggetto che è uno perché trascende tutte le fazioni, tutte le singolarità, garantisce la transizione dalla moltitudine materialmente frammentata dello stato di natura alla persona della moltitudine, cioè al popolo. Simbolicamente, dunque, il sovrano deve rappresentare se stesso come un'entità che prova

²⁰ Per una descrizione di questo concetto cfr. C. Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2007; tr. it. di P. Costa, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2007.

a rendere immanente, in virtù dell'assolutezza del suo potere e delle sue decisioni, quel che nei fatti è destinato a rimanere trascendente: la fonte puramente ideale dell'unità. Il continuo tentativo di rendere immanente quest'ideale è il principio regolativo della trascendenza secolarizzata così come è incorporata nel concetto moderno di sovranità. Il processo di secolarizzazione consiste, allora, proprio nel tentativo, mai del tutto riuscito, di donare unità al mondo²¹. Ma il tentativo è destinato, in parte, a fallire concettualmente, perché quell'unità *in sé* sta fuori dal mondo: essa consiste precisamente nella prospettiva dell'ideale eretto al di sopra della molteplicità materiale.

Questa dinamica aiuta a rendersi conto delle chiare e profonde tracce del pre-moderno rese manifeste dagli atti reali visibili compiuti nell'ambito di diverse monarchie moderne. Almeno fino alla Rivoluzione francese, il Re può, infatti, fare affidamento credibilmente sull'argomento della natura divina della sua persona, ad esempio enfatizzando l'unzione ricevuta a Reims; e un tale atteggiamento è manifestato dal fatto che egli si auto-attribuisca poteri speciali (si pensi al "Re Sole" che proclama la sua luce alta e abbagliante). Quando Luigi XIV diceva *l'État c'est moi*, ugualmente stava esprimendo la consapevolezza di essere un soggetto supremo in senso materiale, che incarnava la primazia di un'autorità posta al di sopra delle relazioni sociali contingenti. Coerentemente con un profilo specifico dell'eredità mediterranea, e, in particolare, con la cultura orientale e bizantina del potere politico, egli affermava una concezione della sovranità in quanto *direttamente contenente* la supremazia trascendente di un centro di potere assoluto (rappresentanza diretta). La sovranità è qui incarnata nel corpo del monarca. Siamo quindi di fronte alla raffigurazione di un soggetto che rappresenta direttamente la trascendenza attraverso il tentativo di materializzare l'unità ideale. Secondo questa concezione, quel che è evocato dal sovrano non è tanto un Re terzo e trascendente, quanto piuttosto una presunta realizzazione diretta, nel corpo del Re, dell'unità in terra.

Allo stesso tempo, tuttavia, il potere sovrano nella modernità rappresenta se stesso come se articolasse, sotto varie configurazioni, la teoria medievale dei due corpi del re²². Il corpo fisico del monarca, che, come ogni corpo, è destinato a subire malattia e decadimento, è associato con – e non è distinto da – il corpo politico istituzionale e impersonale di un Re che, in quanto potere, in quanto centro del mondo, è immortale. La

²¹ Cfr. G. Duso, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Roma-Bari 1999.

²² L'esposizione più nota di questa teoria è fornita da E. H. Kantorowicz, *The King's two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton 1957; tr. it. di G. Rizzoni, *I due corpi del re*, Einaudi, Torino 1989.

formula tradizionalmente adottata in occasione dell'ascesa al trono di un nuovo sovrano, *le Roi est mort, vive le Roi*, è dunque l'emblema della persistenza nella modernità, attraverso il concetto di trascendenza secolarizzata, di un ulteriore profilo della concezione mediterranea del governo politico che, almeno fino all'avvento dell'Impero bizantino, sembra riconducibile alla tradizione greca e romana della natura impersonale del potere supremo²³. Come ha scritto Ernst Jünger²⁴, questa formula implica un Re terzo ed extra-temporale, e sia il Re deceduto, sia quello in vita che gli succede, sono immagini di quel Re che è fuori dal tempo. Essi sono come dei corpi che indossano la maschera di questo Re terzo, totalmente trascendente, che è il supremo centro di attribuzione della vita giuridica, politica e sociale entro lo Stato. Pertanto, abbiamo qui, coesistente con la teoria precedente della rappresentanza diretta, una concezione del sovrano come colui che a rigore *rappresenta* il potere supremo e perciò rappresenta la fonte originaria e trascendente del potere assoluto (rappresentazione indiretta). Di fatto, la morte fisica del Re manifesta chiaramente l'impossibilità di un'unità immanente. Il *vero* sovrano è il Re terzo, extra-temporale e, così, la teoria della rappresentanza indiretta esprime la consapevolezza della distanza irriducibile tra l'unità fisica di una persona e l'unità in una moltitudine. Quest'ultima è solo un'idea, ma un'idea che ha un'assai rilevante portata pratica nei processi politici moderni. Questa concezione (rappresentanza indiretta) che coesiste con l'altra teoria (rappresentanza diretta) ci ricorda come il tentativo di realizzare l'unità in forma terrena sia destinato a fallire; ma il riferimento stesso all'unità come idea terza e trascendente può essere compreso a pieno proprio in virtù dell'esperienza dei molti fallimenti dovuti alla pretesa di rendere l'unità immanente.

Il centro di attribuzione e imputazione al quale mi sono riferito più volte sembrerebbe essere, allora, la condizione concettuale per poter pensare il legame sociale e l'unità-nella-differenza in un contesto secolarizzato. Del resto, la struttura qui descritta rimane sostanzialmente immutata anche entro il modello concettuale puro della sovranità popolare, che trova il suo compimento nella teoria della democrazia di Rousseau, ed anche tenendo conto della ben nota avversione di Rousseau nei confronti della democrazia rappresentativa. Il duplice significato della trascendenza secolarizzata nel concetto moderno di sovranità, in grado

²³ Per una interpretazione significativa della formula "*Le roi est mort, vive le roi*" cfr. R. E. Giesey, *Le Roi ne meurt jamais: les obsèques royales dans la France de la Renaissance*, Flammarion, Paris 1987.

²⁴ Cfr. E. Jünger, *Der gordische Knoten* (1953), in *Sämtliche Werke*, Klett-Cotta, Stuttgart 1980; tr. it. *Il nodo di Gordio*, in E. Jünger, C. Schmitt, *Il nodo di Gordio. Dialogo su Oriente ed Occidente nella storia del mondo*, a cura di C. Galli, il Mulino, Bologna 2004, pp. 33-130.

di rappresentare, al tempo stesso *direttamente* e *indirettamente*, il potere supremo e assoluto, è manifestamente un'eredità dell'esperienza politica e culturale mediterranea, nonché l'espressione di una dialettica che abilita lo Stato a svolgere la sua funzione regolativa. Questa dialettica ha, invero, una natura normativa, poiché è quel che, per un ampio lasso di tempo, e cioè fino alla crisi della sovranità cui oggi assistiamo, ha orientato le prevalenti tendenze storico-politiche, conducendole ad affermare l'impersonalità e la stabilità delle istituzioni come condizioni per regolare gli aspetti contingenti della vita sociale.

In effetti, specialmente negli stadi iniziali della traiettoria di cambiamento tracciata dal concetto di sovranità, il riferimento al trascendente incorporato nella figura del sovrano ha assicurato che il progetto di unità politica secolarizzata ricevesse forza direttrice e legittimante. L'unità del centro supremo implicava l'unicità della fonte del diritto, ove quest'ultimo era visto come l'espressione della volontà del sovrano, in tal modo garantendo la legittimazione del diritto positivo senza riferimento strutturale a forme di giustificazione classiche o esplicitamente teologiche. In seguito a ciò, il graduale dispiegarsi del processo di secolarizzazione consentì l'emergere di un'idea di sovranità trascendente collocata al di sopra di tutto: non più incorporata nella figura fisica del sovrano, ma piuttosto prevalentemente rappresentata nella sua persona. In questo modo, il processo di secolarizzazione ha dato origine a un'idea a noi più familiare: quella della sovranità intesa come espressione di un'istituzione suprema e depersonalizzata. Dunque, quel che viene realmente tematizzato nell'eredità mediterranea che condiziona il concetto di sovranità, nella duplice forma di trascendenza concettuale che ho provato a descrivere, è lo stabilirsi della dimensione della sovranità istituzionale, cioè lo stabilirsi della condizione giuridico-politica impersonale per l'unificazione di una società secolarizzata ma non desacralizzata.

Secondo questa lettura, l'attuale crisi dell'unificazione socio-giuridica, che si può riscontrare a livello tanto degli Stati quanto delle entità sovranazionali, è anche una sorta di crisi dell'idea stessa di trascendenza concettuale associata al concetto di sovranità. Nella sua celebre Introduzione al *Leviatano*, Hobbes concepisce la sovranità come l'anima artificiale dello Stato, con ciò lasciando intendere come essa costituisca il nucleo immateriale del potere supremo. Egli sembra, inoltre, aver avuto chiara in mente una concezione che noi abbiamo qui discusso chiamando in causa l'eredità culturale mediterranea, in particolare per come essa si era incarnata nell'idea bizantina dell'Imperatore quale soggetto che imita Dio. Nel capitolo XVII del *Leviatano* Hobbes scrive, dopo aver descritto il patto sociale: "È questa la generazione di quel grande LEVIATANO, o piuttosto (per parlare con maggior rispetto) di

quel *dio mortale*, al quale dobbiamo, sotto il *Dio Immortale*, la nostra pace e la nostra difesa”²⁵. Pertanto, il patto hobbesiano è anche un atto di fede. Esso esprime il processo razionale che conduce i soggetti ad aver fede nel loro sovrano come l’unico capace di proteggerli ma anche come l’unico che incarna, nelle sue decisioni e azioni rappresentative, l’unità dello Stato, l’unità dei molti.

VI. Conclusioni

Può esservi nella struttura della trascendenza secolarizzata qualcosa con la quale non possiamo fare a meno di venire a patti se aspiriamo all’unificazione socio-politica degli individui in un contesto di pluralismo e di grande diversità? La radicale orizzontalità delle relazioni istituzionali che si riscontra nei vari modelli contemporanei di *governance* è veramente adatta a garantire la formazione di un legame sociale?

Per affrontare tali quesiti vale la pena ricordare le osservazioni di Immanuel Kant sulla natura del contratto sociale. Secondo Kant, l’indiscutibile realtà pratica del contratto sociale, come idea della ragione e come parametro su cui misurare la legittimità di qualsiasi diritto pubblico, consiste nell’obbligo gravante sul legislatore di emanare leggi tali da essere razionalmente accettabili dalla volontà riunita dell’intero popolo²⁶.

Ma la volontà riunita del popolo non è un fatto empirico che possa essere rilevato attraverso sondaggi di opinione, referendum o elezioni. È, piuttosto, un’idea razionale che si può cogliere concretamente nella forma del dovere dell’unione civile, il dovere di vivere insieme sotto le regole del diritto. La manifestazione concreta del bene pubblico *par excellence* è la *costituzione* civile di un’unione sociale che assicuri ad ognuno la libertà per mezzo di leggi. Pertanto, in senso proprio l’interesse generale di una comunità politica è un *a priori* che precede qualsiasi ricognizione del consenso. Esso è l’*idea* che ci permette di stare insieme, garantendo che non sia stato deciso per il popolo niente che quello stesso popolo non avrebbe potuto decidere razionalmente da se stesso.

²⁵ “This is the generation of that great LEVIATHAN, or rather (to speak more reverently) of that *Mortal God*, to which we owe under the *Immortal God*, our peace and defence”, in T. Hobbes, *Leviathan*, cit., p. 114; tr. it. *Leviatano*, cit., p. 143. Cfr. A. P. Martinich, *The Two Gods of Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, per un’interessante interpretazione, nell’ambito degli studi hobbesiani, della relazione tra politica e trascendenza.

²⁶ Cfr. I. Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, XXII Berliner Monatsschrift, 201, Sept. 1793; tr. it. *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 123-161.

L'interesse generale, dunque, non può essere il prodotto dell'aggregazione di interessi particolari. La generalità dell'interesse va stabilita e compresa su un livello differente, che trascenda la logica del bilanciamento, dei compromessi, delle negoziazioni. Invero, senza l'assunzione di un interesse generale così concepito, negoziazioni potenzialmente coerenti con lo Stato di diritto democratico non sono neanche concettualmente possibili. Di conseguenza, l'interesse generale è l'impegno supremo nella *salus publica*; è l'impegno in una vita civile regolata che deriva da un patto fondativo e costituzionale. Esso coincide con la "prospettiva" di una trascendenza (mai del tutto) secolarizzata, incarnata nella moderna sovranità del popolo.

La democrazia moderna, nella forma del potere del popolo e del governo da parte del popolo simbolicamente concepito, trova una sua condizione di possibilità nella concepibilità dell'interesse generale, perché un popolo come unità sintetica trova consistenza concettuale precisamente nella forma rappresentativa dell'interesse generale. Da questo punto di vista, un popolo dovrebbe essere concepito come l'esito razionale di un modo di pensare l'unità politica che presuppone una moltitudine di soggetti. Questo modo di pensare l'unità comporta l'incessante tentativo di rendere immanente l'unità stessa e l'esistenza di un popolo. Basti considerare tutti gli sforzi tesi a rendere la volontà diretta del popolo empiricamente visibile attraverso referendum e deliberazioni, e basti constatare come questi tentativi non sembrino mai riuscire a "fotografare" l'unità in modo materiale e a consentire la percezione di un popolo come una cosa sola.

In fin dei conti, quel che spero si possa cogliere dal percorso seguito in questo testo è la significativa natura storico-concettuale della nozione di sovranità. È assodato che si tratti di un concetto moderno, ma entro la sua struttura semantica una specifica tradizione teorica elaborata intorno all'idea del potere politico supremo è stata assorbita e si è sviluppata in linea con le condizioni moderne. L'eredità mediterranea, trasmessa al concetto di sovranità attraverso le interazioni reciprocamente arricchenti tra le culture del potere greca, egiziana e persiana, e manifestatasi nella miscela che costituì il principio del soggetto politico più elevato nell'Impero bizantino, è stata chiaramente incorporata nelle idee fondative della rappresentanza politica. Nel modello mediterraneo la rappresentanza viene sempre dall'alto, dall'apertura alla trascendenza che sacralizza l'ente politico. Similmente, la moderna rappresentanza politica viene dall'alto, da quella dimensione ideale di unità che non può essere rilevata nella moltitudine empirica.

In realtà, la principale discontinuità moderna risiede in alcune assunzioni fondative circa la rappresentazione dell'unità. In particolare, a differenza del mondo antico, nella modernità il fondamento razionale emerge dal basso, dalle volontà convergenti di agenti razionali, uguali

per natura, liberi, autonomi e indipendenti. Ma, al tempo stesso, poiché la somma di volontà particolari differisce dalla volontà di un popolo, e poiché la volontà di un popolo riunito è il solo requisito per la moderna legittimazione del potere, l'apertura a una "sommità concettuale", nella quale l'idea di unità sia visibile, diventa inevitabile anche per la modernità. Questa dialettica basso/alto pare dunque catturare il movimento del concetto di sovranità nella modernità; ma quel che ho voluto sostenere è che tale movimento sembra esser stato innescato dalla lunga e venerabile tradizione del potere politico nella cultura mediterranea.

Bibliografia

- Ahrweiler H., *L'idéologie politique de l'Empire Byzantin*, PUF, Paris 1975.
- Amendola A., *Il sovrano e la maschera. Saggio sul concetto di persona in Thomas Hobbes*, ESI, Napoli 1998.
- Barker E. (a cura di), *Social and Political Thought in Byzantium from Justinian I to the Last Palaeologus: Passages from Byzantine Writers and Documents*, Clarendon Press, Oxford 1957.
- Bobbio N., *Thomas Hobbes* (1989), Einaudi, Torino 2004.
- Bodin J., *Les six livres de la République*, Jacques du Puys, Paris 1576 (BNF, Gallica, 1581-1583); tr. it. di M. Isnardi Parente, *I sei libri dello Stato*, I, Utet, Torino 1964.
- Bourdieu P., *Langage et pouvoir symbolique* (1993), Éditions du Seuil, Paris 2001.
- Cardini F., M. Saltarelli (a cura di), *Adveniat Regnum: la regalità sacra dell'Europa cristiana*, Name, Genova 2000.
- Chauviré R., *Jean Bodin auteur de la République*, Champion, Paris 1914.
- De Jouvenel B., *De la Souveraineté*, Genin, Paris 1955; tr. it., *La sovranità*, Giuffrè, Milano 1971.
- Durkheim É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* (1912), PUF, Paris 1968; tr. it. di C. Prandi, *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, Morcelliana, Brescia 2020.
- Duso G., *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- Dvornik F., *Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Background*, vol. 1-2, Dumbarton Oaks, Washington 1966.
- Franklin J. H., *J. Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1973.
- Giesey R. E., *Le Roi ne meurt jamais: les obsèques royales dans la France de la Renaissance*, Flammarion, Paris 1987.
- Goyard-Fabre S., *J. Bodin et le droit de la République*, PUF, Paris 1986.
- Hobbes T., *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civil* (1651), a cura di J.C.A Gaskin, Oxford University Press, Oxford 2008; tr. it. di A. Lupoli, M. V. Predaval Magrini, R. Rebecchi, *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, Laterza, Roma-Bari 2001.

- Hofmann H., *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Duncker & Humblot, Berlin 1998; tr. it. di C. Tommasi, *Rappresentanza-rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*, Giuffrè, Milano 2007.
- Jaume L., *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*, PUF, Paris 1986.
- Jünger E., *Der gordische Knoten (1953)*, in *Sämtliche Werke*, Klett-Cotta, Stuttgart 1980; tr. it. *Il nodo di Gordio*, in E. Jünger, C. Schmitt, *Il nodo di Gordio. Dialogo su Oriente ed Occidente nella storia del mondo*, a cura di C. Galli, il Mulino, Bologna 2004.
- Kant I., *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, XXII Berliner Monatsschrift, 201, Sept. 1793; tr. it. *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2003.
- Kantorowicz E. H., *The King's two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton 1957; tr. it. di G. Rizzoni, *I due corpi del re*, Einaudi, Torino 1989.
- Koselleck R., *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979; tr. it. *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, CLUEB, Bologna 2007.
- Lesaffer R. (a cura di), *Peace Treaties and International Law in European History: from the Late Middle Ages to World War One*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- Magri G., *Dal volto alla maschera. Rappresentazione politica e immagini dell'uomo nel dialogo tra Guardini e Schmitt*, Franco Angeli, Milano 2013.
- Martinich P., *The Two Gods of Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- Monateri P. G., *Black Gaius: A Quest for the Multicultural Origins of the "Western Legal Tradition"*, in "Hastings Law Journal", vol. 51, n. 3, 2000, pp. 479-555.
- Polin R., *Politique et philosophie chez Hobbes*, Vrin, Paris 1977.
- D P. Gauthier, *The Logic of Leviathan*, Clarendon Press, Oxford 1969.
- Quaglioni D., *I limiti della sovranità: il pensiero di J. Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Cedam, Padova 1992.
- Shakespeare W., *Hamlet, Prince of Denmark*, act III, sc. III, 1600-1602; tr. it. *Amleto*, in W. Shakespeare, *Opere complete*, vol. III, a cura di G. Baldini, Rizzoli, Milano 1963.
- Schmitt C., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols (1938)*, Hohenheim Verlag, Köln-Lövenich 1982.
- Schmitt C., *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin 1928; tr. it. di A. Caracciolo, *Dottrina della Costituzione*, Giuffrè, Milano 1984
- Sorgi G., *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, Franco Angeli, Milano 1989.
- Taylor C., *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2007; tr. it. di P. Costa, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2007.
- Tuck R., *Hobbes*, Oxford University Press, Oxford-New York 1989.

Viola F., *Behemoth o Leviathan? Diritto e obbligo nel pensiero di Hobbes*, Giuffrè, Milano 1979.

Zakythinos D., *Processus de Féodalisation*, in "L'Hellénisme Contemporain", vol. 2, 1948, pp. 499-514.

Id., *Byzance: État-Société-Economie*, Variorum, London 1973.

Zarka Y. C., *Hobbes et la pensée politique moderne*, PUF, Paris 1995.

Id., *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Vrin, Paris 1999.