

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

Pietro Costa

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

II. Storie di concetti: cittadinanza



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

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

*ArchivO*_APERTO 2024/03_Costa
DOI: 10.69134/QFArchivO_24_03

Recommended citation:

Pietro Costa, *Saggi di storia della cultura giuridico-politica. II. Storie di concetti: cittadinanza*, 2024,
https://doi.org/10.69134/QFArchivO_24_03

PIETRO COSTA

SAGGI DI STORIA DELLA CULTURA

GIURIDICO-POLITICA

Prefazione

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

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

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

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

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

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

INDICE GENERALE

Vol. I

Scritti metastoriografici

Vol. II

Storie di concetti: cittadinanza

Vol. III

Storie di concetti: diritti

Vol. IV

Storie di concetti: ordine, conflitti

Vol. V

Storie di concetti: sovranità

Vol. VI

Storie di concetti: Stato di diritto, Stato totalitario

Vol. VII

Storie di concetti: popolo, nazione, rappresentanza

Vol. VIII

La pena di morte

Vol. IX

Diritto e interpretazione

Vol. X

Secolarizzazione, storia della storiografia, diritto e arti

Vol. XI

Ritratti

Volume II

Storie di concetti: cittadinanza

Indice del volume

CITTADINANZA	1
1. <i>La ri-definizione di un termine antico</i>	1
2. <i>Tre impieghi di 'cittadinanza': critico-sociologico, etico-politico, metodologico-operazionale</i>	2
3. <i>Il tema della cittadinanza: l'identità politico-giuridica dell'individuo</i>	4
4. <i>L'individuo fra diritti e appartenenza</i>	6
5. <i>La dinamica della cittadinanza: il riconoscimento dei soggetti</i>	12
6. <i>La cittadinanza come 'programma di operazioni'</i>	16
CITTADINANZA	18
1. <i>La nuova accezione del termine 'cittadinanza'</i>	18
2. <i>Il concetto di 'cittadinanza' e le sue articolazioni fondamentali</i>	20
3. <i>Cenni conclusivi</i>	27
LA CITTADINANZA: UN TENTATIVO DI RICOSTRUZIONE 'ARCHEOLOGICA'	32
CITTADINANZA E COMUNITÀ: UN 'PROGRAMMA' DI INDAGINE STORIOGRAFICA FRA MEDIOEVO ED ETÀ MODERNA	69
1. <i>'Cittadinanza': una nozione 'metastorionografica'</i>	69
2. <i>Il 'corporatismo' medievale</i>	73
3. <i>Inflessioni 'corporatiste' del paradigma giusnaturalistico</i>	78
4. <i>Dalla città alla nazione: una 'traslazione simbolica'</i>	86
5. <i>Altre 'traslazioni'?</i>	90
CIVITAS, RESPUBLICA, CORPUS. IMMAGINI DELL'ORDINE E DELL'APPARTENENZA FRA 'ANTICO' E 'MODERNO'	95
1. <i>La civitas fra mondo antico e cultura medievale</i>	95
2. <i>La gerarchia dei poteri</i>	109
3. <i>Il cittadino e i cittadini</i>	124

4. <i>Partecipazione e rappresentanza</i>	137
5. <i>Inclusione ed esclusione</i>	154
L'IDENTITÀ CITTADINA FRA MEMORIA E OBLIO	172
1. <i>Premessa</i>	172
2. <i>Identità e memoria</i>	172
3. <i>La città 'reale' e la città 'immaginata'</i>	177
LA CIVITAS E IL SUO SPAZIO: LA COSTRUZIONE SIMBOLICA DEL TERRITORIO FRA MEDIO EVO ED ETÀ MODERNA.....	185
IL 'DISCORSO DELLA CITTADINANZA' FRA EGUAGLIANZA E DIFFERENZE: LA DIFFERENZA DI GENERE	198
CITTADINANZA E INTEGRAZIONE: DALL'OTTOCENTO A OGGI	219
1. <i>Un chiarimento terminologico</i>	219
2. <i>Cittadinanza e integrazione fra Otto e Novecento</i>	221
3. <i>Cittadinanza e integrazione nelle odierne democrazie costituzionali</i>	227
PROPRIETÀ E CITTADINANZA NELL'EUROPA MODERNA: UNA MAPPA TEMATICA	236
1. <i>Cenni introduttivi</i>	236
2. <i>La parabola trionfale della proprietà: l'edificazione della 'civiltà liberale'</i>	237
3. <i>Il 'riconoscimento' dei soggetti fra eguaglianza e differenze</i>	250
4. <i>Le trasformazioni della proprietà: la crisi della 'civiltà liberale'</i>	257
CITTADINANZA E 'SIMBOLI DI FONDAZIONE': UNA LETTURA DEL PROCESSO COSTITUENTE IN ITALIA (1946-47)	267
1. <i>L'uso 'simbolico' del discorso della cittadinanza: un'avvertenza preliminare</i>	267
2. <i>Il simbolo dell'antifascismo e dell'unità</i>	270
3. <i>Alla ricerca di una 'casa comune': il primato della persona</i>	276
4. <i>Oltre il liberalismo: l'alternativa 'personalista' e 'comunitaria'</i>	288
5. <i>Il lavoro fra dovere e diritto: tutela della persona e partecipazione alla comunità</i>	294
6. <i>La sovranità popolare fra Stato di diritto e impegno partecipativo</i>	298
7. <i>Il simbolo del futuro e il 'popolo di morti'</i>	302
CITTADINANZA SOCIALE E DIRITTO DEL LAVORO NELL'ITALIA REPUBBLICANA.....	306
1. <i>Una domanda di confine: la cittadinanza sociale fra giuslavoristica e sociologia</i>	306
2. <i>La matrice remota del paradigma giuslavoristico</i>	308

3. <i>Il modello costituzionale: la centralità del lavoro e la cittadinanza sociale</i>	312
4. <i>Il paradigma giuslavoristico nell'orizzonte del sozialer Rechtsstaat</i>	317
5. <i>La crisi dello Stato sociale e il mercato come 'modello'</i>	326
6. <i>Morte o trasfigurazione del Welfare State? Le strategie delle scienze sociali</i>	334
7. <i>La sfida del mutamento: le strategie della giuslavoristica</i>	343
UN'APPARTENENZA PLURALE: ISTANZE AUTONOMISTICHE E IMMAGINI DELLA CITTADINANZA NELL'ITALIA REPUBBLICANA	360
1. <i>Cenni introduttivi</i>	360
2. <i>L'appartenenza fra 'monismo' e 'pluralismo'</i>	361
3. <i>Alle origini della repubblica</i>	366
4. <i>Dall'attuazione della Costituzione ai nuovi federalismi</i>	380
CITTADINANZA E DIRITTI FRA 'UNIVERSALISMO' E 'PARTICOLARISMO': UNO SCHEMA 'GENEALOGICO'	395
1. <i>Il discorso dei diritti e il suo 'universalismo'</i>	395
2. <i>L'universalismo 'interno': dalle rivoluzioni di fine Settecento al Novecento</i>	396
3. <i>L'universalismo 'esterno': dalle rivoluzioni di fine Settecento al Novecento</i>	399
4. <i>L'apogeo e la crisi dell'universalismo dei diritti: dal secondo dopoguerra a oggi</i> . 403	
LA CITTADINANZA FRA STATI NAZIONALI E ORDINE GIURIDICO EUROPEO: UNA COMPARAZIONE DIACRONICA.....	410
1. <i>Il discorso della cittadinanza: le domande ricorrenti</i>	410
2. <i>L'individuo e l'ordine: lo Stato sovrano e lo 'spazio giuridico europeo'</i>	413
3. <i>I simboli dell'appartenenza: il tema dell'identità europea</i>	421
4. <i>I diritti fra 'nation-building' e 'Europe-building'</i>	430
5. <i>I confini d'Europa fra identità e progetto</i>	437
LA CITTADINANZA EUROPEA: DIRITTI, IDENTITÀ, CONFINI	442
1. <i>Cenni introduttivi</i>	442
2. <i>La molteplicità delle appartenenze: fra citizen e denizen</i>	443
3. <i>L'universalismo dei diritti e il particolarismo dell'identità: il problema dei confini</i>	450
L'IDENTITÀ EUROPEA FRA MEMORIA E PROGETTO.....	459
1. <i>Memoria e identità: dallo 'state-building' allo 'Europe-building'</i>	459

2. <i>L' 'invenzione' di una tradizione</i>	464
3. <i>L' 'eredità comune' e il rafforzamento dell'identità</i>	477
4. <i>La politics of regret, fra 'memoria' e 'oblio'</i>	484

CITTADINANZA

1. *La ri-definizione di un termine antico*

Ancora pochi anni fa, l'espressione 'cittadinanza' difficilmente sarebbe stata considerata una 'parola-chiave' del lessico filosofico-giuridico e filosofico-politico. La differenza più evidente, rispetto al passato, è la diffusione della parola 'cittadinanza' nel dibattito odierno, nella pubblicistica politica come nella produzione 'specialistica'. È un dato che occorre prendere sul serio e intendere nella sua direzione di senso. La diffusione di un termine non è però ancora un argomento sufficiente per la sua assunzione nell'empireo dei 'Grandi Concetti' della politica e del diritto. Occorre quindi interrogarsi sull'effettivo spessore semantico del termine 'cittadinanza' e sulle caratteristiche del suo impiego nelle scienze politico-giuridiche e sociali.

Certo, 'cittadinanza' non è, di per sé, un neologismo. È al contrario un termine diffuso tanto nella lingua comune quanto nel linguaggio specialistico del giurista, che da secoli indicava nello *status civitatis* un tratto giuridicamente caratterizzante del soggetto. È però in anni recenti che il termine 'cittadinanza' è stato sostanzialmente ridefinito, rendendone possibile un impiego concettualmente più articolato e ambizioso.

A infondere nuova vita a questa antica parola ha contribuito un celebre saggio (*Citizenship and Social Class*) pubblicato nel 1950 dal sociologo inglese Thomas Humphrey Marshall. Il suo obiettivo era fare il punto sulle disuguaglianze di classe e sulle sorti del *welfare state*, ma lo strumento concettuale cui egli faceva ricorso era 'cittadinanza': divenire eguali (o 'più' eguali) significava in sostanza, per Marshall, divenire compiutamente cittadini, dal momento che 'cittadinanza' poteva essere intesa come il punto di incontro fra «l'uguaglianza umana fondamentale di appartenenza» e quel «formidabile apparato di diritti» che si era venuto sviluppando in Europa nel corso dell'Ottocento e del Novecento (Marshall, 2002, p. 11).

Si tratta di uno spunto apparentemente fragile e dimesso, se commisurato al successo del termine 'cittadinanza' negli anni più recenti. In effetti, è stato il complessivo clima politico-culturale che, a partire dagli anni Ottanta, ha indotto a

P. Costa, *Cittadinanza*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica. II. Storie di concetti: cittadinanza*, 2024, https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_03, pp. 1-17.

Orig. in Ulderico Pomarici (a cura di), *Filosofia del diritto. Concetti fondamentali*, Giappichelli, Torino 2007, pp. 41-55.

rileggere lo scritto marshalliano degli anni Cinquanta sviluppandone e dilatandone le potenzialità: da un lato, infatti, la crisi del marxismo (non solo il crollo del 'socialismo reale' nei paesi del blocco sovietico, ma anche e soprattutto la perdita di fiducia nelle capacità esplicative e nelle risorse progettuali della teoria marxista) invitava a riscoprire i diritti come tramite di eguaglianza e di emancipazione umana; dall'altro lato, il forte incremento di movimenti migratori dal sud e dall'oriente verso i paesi dell'Europa occidentale mostrava il carattere, insieme, fondamentale e problematico dei legami di appartenenza dei soggetti alla comunità politica e richiamava l'attenzione sull'incidenza che quell'appartenenza finiva per esercitare sui diritti e sul loro effettivo godimento.

È in questo clima che il lemma 'cittadinanza' subisce un processo di ridefinizione che ne esalta la pregnanza, ma al contempo genera il rischio di accentuarne la suggestività retorica a discapito della chiarezza. Occorre quindi interrogarsi sui significati attribuiti al termine 'cittadinanza' e al contempo valutarne la fecondità teorica e l'utilità operativa.

2. Tre impieghi di 'cittadinanza': critico-sociologico, etico-politico, metodologico-operazionale

Non è possibile una ricostruzione dettagliata ed esaustiva degli usi di 'cittadinanza' nella letteratura odierna. Mi limiterò quindi a menzionare tre modalità di impiego dell'espressione 'cittadinanza', accomunate dall'attribuire ad essa il medesimo nucleo semantico (il nesso fra l'individuo, i diritti e l'ordine politico), ma inclini a proporre interpretazioni e applicazioni diverse.

Una prima strategia (forse la più vicina alle originarie intenzioni marshalliane) consiste nell'assumere 'cittadinanza' come una sorta di indicatore del modo in cui il potere e le risorse vengano effettivamente ripartiti entro un dato ordinamento politico-sociale. Parlare di cittadinanza significa allora parlare in sostanza della fruizione delle 'ricchezze collettive' (di ordine politico, economico, culturale ecc.) assicurata ai soggetti in un contesto socio-politico determinato. Una piena cittadinanza, come sosteneva Marshall, implica una piena partecipazione di tutti gli individui al patrimonio comune: in questa prospettiva, diviene fondamentale il parametro dell'eguaglianza, che permette di mettere a fuoco e di valutare le differenze esistenti fra i membri di una determinata società. I soggetti, che in termini meramente giuridico-formali potrebbero apparire egualmente cittadini entro un determinato ordine politico-giuridico, devono al contrario essere ascritti a classi

differenziate in ragione dell'accesso alle risorse e al potere che venga loro effettivamente garantito.

Il riferimento ai diritti è quindi importante come 'strumento di misura' dell'accesso al 'patrimonio comune' riservato ai soggetti (all'una o all'altra classe di soggetti). Entrano in considerazione, a questo scopo, diversi tipi di diritti: tanto i diritti sociali, direttamente legati alle strategie distributive e allocative adottate, quanto i diritti politici, dai quali dipendono la forma e il grado del coinvolgimento 'civico' dei soggetti. È dall'insieme dei diritti riferibili ai soggetti (all'una o all'altra classe di soggetti) che è possibile trarre indicazioni importanti sul rapporto che intercorre fra gli individui e l'ordine politico-giuridico. Valga, come esempio di indubbia importanza, il riferimento al tema della 'cittadinanza femminile' (e ai problemi che emergono dalla sua complessa dinamica storica, dalle prime lotte emancipazioniste per la conquista dei diritti politici 'eguali' fino alle più recenti critiche rivolte al 'formalismo' dei diritti e al meccanismo rappresentativo).

Il parametro della cittadinanza, così inteso, non serve peraltro soltanto a 'misurare' le differenze esistenti fra soggetti appartenenti alla medesima comunità politica (fra cittadini in senso giuridico-formale), ma si presta anche a richiamare l'attenzione sul rapporto che si viene creando fra i cittadini e tutti quei soggetti 'altri' che, a qualsiasi titolo, vengano comunque a vivere nell'orbita del medesimo ordinamento.

Giocando dunque su diversi 'indicatori' (e fra questi innanzitutto sui diritti attribuiti o denegati) diviene possibile una ricostruzione del 'grado' di cittadinanza volta a volta garantita a diverse classi di soggetti compresenti in uno spazio socio-giuridico determinato.

A una siffatta 'misurazione' possono attendere due tipi di discorsi: un discorso a carattere 'descrittivo', prevalentemente interessato a capire (piuttosto che a giudicare) le dinamiche di una determinata società; un discorso a carattere 'valutativo', prevalentemente orientato a denunciare, in nome dell'eguaglianza, ogni indebita discriminazione e a raccomandare una diversa strategia politica e giuridica. Per quanto concettualmente distinti, i due tipi di discorso tendono concretamente a intrecciarsi, anche se nella letteratura non specialistica la dimensione 'critica', in nome dell'eguaglianza, tende a prevalere sulla valenza 'descrittiva'.

Un secondo impiego del termine si concentra su un diverso aspetto del rapporto fra l'individuo e l'ordine politico-giuridico: sulla partecipazione attiva dei soggetti alla comunità politica. Si tratta di un'idea di cittadinanza che può far leva su una

grande e antica tradizione, che ha trovato un'espressione moderna nell'ethos condiviso dai protagonisti della Rivoluzione francese: per i quali il cittadino è, sì, il titolare di alcuni diritti fondamentali (quali la libertà e la proprietà), ma trova il suo necessario compimento soltanto in quanto impegnato nella sfera pubblica, politicamente partecipe ('attivo', per usare la terminologia di Sieyès). La cittadinanza allora tende a coincidere con una visione etico-politica che trae linfa dalla tradizione del repubblicanesimo (antico e moderno) e si traduce nella celebrazione dell'appartenenza (con accenti che, volta a volta, cadono sull'identità storico-collettiva o sui legami 'comunitari' o piuttosto sottolineano l'importanza dell'etica pubblica e dell'impegno civico e partecipativo dell'individuo).

Un terzo impiego di 'cittadinanza', infine, nasce dall'ipotesi che un'adeguata ridefinizione del termine 'cittadinanza' permetta di colmare una vera e propria lacuna del lessico teorico-politico e teorico-giuridico, richiamando l'attenzione su un nucleo tematico originale e rilevante: sul punto di intersezione fra l'individuo, i diritti e l'ordine politico-giuridico. In questa prospettiva, 'cittadinanza' assume il significato di una 'finestra' aperta su un peculiare snodo dell'esperienza individuale e collettiva; diviene un segnale che richiama l'attenzione sul nesso 'individuo-diritti-ordine'. In questo senso, 'cittadinanza' assume una valenza prevalentemente metodologica e 'operazionale': è un simbolo che segnala l'intenzione di svolgere un programma di operazioni linguistico-concettuali intorno a un tema. È a questo impiego di cittadinanza che vorrei rivolgere la mia attenzione.

3. Il tema della cittadinanza: l'identità politico-giuridica dell'individuo

Mi sembra che, nella messa a punto del nuovo campo semantico di 'cittadinanza', convenga far ricorso alle seguenti coordinate: l'individuo, i suoi diritti, la sua appartenenza ad un ordine politico-giuridico.

Ciascuno di questi elementi ha, ovviamente, un'autonoma consistenza, uno specifico (e complesso) statuto teorico, una lunga e articolata genesi storica. La loro sussunzione entro il concetto di 'cittadinanza' non può risolversi in una semplice somma o giustapposizione. La 'cittadinanza' non è il contenitore dei temi indicati, in tutti i loro possibili aspetti. Essa è piuttosto il loro punto di congiunzione. È possibile parlare dell'individuo, dei diritti o dell'ordine senza che il tema della cittadinanza venga evocato, ma non è possibile il reciproco, proprio perché (nella ridefinizione convenzionale che sto proponendo) la cittadinanza coincide con le

intersezioni che si vengono instaurando fra l'individuo, i diritti e l'appartenenza a un ordine politico-giuridico.

L'individuo è l'epicentro del discorso. Dato il suo ruolo strategico, potrebbe sostenersi con una qualche verosimiglianza che una siffatta 'ri-definizione' di cittadinanza presupponga un orizzonte in qualche misura connesso con l'individualismo metodologico'. Porre l'individuo al centro significa disporsi a osservare l'ordine politico-giuridico (per spiegarmi con una metafora spaziale) dal basso verso l'alto, dal singolo all'assetto politico-sociale. È il soggetto, il suo 'punto di vista', l'angolo prospettico dal quale guardare il costituirsi dell'ordine.

Non vengono dunque in considerazione (né potrebbero, data l'enorme complessità delle tematiche) né il soggetto nella totalità delle sue azioni politicamente rilevanti né la strutturazione complessiva dell'ordine. Viene piuttosto messo a fuoco il loro punto di congiunzione, vengono prese in considerazione le modalità e gli effetti dell'inclusione del soggetto nella comunità politica.

Fra gli effetti dell'appartenenza, emerge con particolare risalto il complesso dei doveri e dei diritti riferibili all'individuo come membro di una comunità politica. L'attribuzione di diritti e doveri, la determinazione della condizione giuridica dei soggetti, è un momento nevralgico del processo politico-sociale. Assumerlo come momento della 'cittadinanza' significa richiamare l'attenzione sul ruolo strategico dei diritti nella determinazione dell'identità politico-sociale dell'individuo. È attraverso il sistema dei diritti e dei doveri che l'individuo sperimenta la forma e il grado della sua inclusione in una comunità politica che a sua volta si struttura in rapporto ai ruoli attribuiti ai soggetti che la compongono. Diritti e cittadinanza vengono dunque a implicarsi reciprocamente, come Marshall aveva messo in evidenza. Parlare di 'cittadinanza' significa interrogarsi sul nesso fra soggetto e ordine (a partire dal soggetto), nella convinzione che fra individuo e comunità politica si sviluppi una complessa 'partita doppia' di prerogative e oneri da cui dipende in modo decisivo l'identità politico-giuridica del soggetto.

L'individuo non è una realtà omogenea e sempre eguale a se stessa, bensì è la risultante di complesse strategie socio-culturali che lo 'costituiscono', lo plasmano, gli attribuiscono contrassegni di identità, gli riconoscono pretese, gli impongono oneri volta a volta diversi. Il determinarsi dell'identità politico-giuridica del soggetto è quindi a sua volta inseparabile dai dispositivi che regolano la sua inclusione nella comunità politica, dai vincoli che lo stringono ad essa. Il momento

dell'appartenenza, lungi dal configurarsi come un dato meramente formale o 'burocratico', è un contrassegno determinante dell'identità individuale.

È appunto l'intreccio di queste tre 'grandezze' (l'individuo, i diritti e i doveri, l'appartenenza a un ordine politico-giuridico) l'asse portante del campo semantico di 'cittadinanza', l'elemento che conferisce a questa espressione la sua specificità.

Siamo di fronte a un'utile risorsa lessicale o a un superfluo neologismo? Possiamo rispondere ricorrendo a un *test* molto semplice: basta chiedersi se esista un'altra espressione capace di veicolare il medesimo messaggio (e in questo caso conviene applicare l'aurea regola che impone di non 'moltiplicare gli enti inutili') o se, al contrario, soltanto il nuovo termine sia in grado di esprimere un plesso di problemi (e una prospettiva euristica) altrimenti sprovvisti di una denominazione sintetica. 'Cittadinanza', nel suo senso più attuale e pregnante, sembra soddisfare questo requisito: per riferirsi alla reciproca implicazione fra il soggetto, i diritti e l'ordine non possiamo ricorrere ad alcun altro termine sostitutivo; e, viceversa, è proprio l'espressione 'cittadinanza' (opportunamente ri-definita) che permette di mettere a fuoco un profilo originale della complessiva esperienza politico-sociale e di guardare ad essa da un peculiare angolo di osservazione.

4. *L'individuo fra diritti e appartenenza*

La cittadinanza è dunque un concetto che racchiude (per così dire) un programma di operazioni: suggerisce di guardare al soggetto e alle aspettative, alle pretese, agli oneri, ai privilegi (sinteticamente: ai diritti e ai doveri) che contrassegnano la sua inclusione in un qualche ordine politico-giuridico. Occorre però riflettere più analiticamente sugli elementi che compongono un siffatto 'programma'.

Un aspetto centrale del nuovo concetto di cittadinanza è il suo proporsi come collettore di una molteplicità eterogenea di diritti riferibili a un individuo in quanto parte di un determinato assetto politico-giuridico. Si tratta di una novità non trascurabile, che permette di ricondurre a un minimo comune denominatore una molteplicità di pretese e aspettative spesso profondamente diversificate quanto ai loro fondamenti e ai loro contenuti. Guardare ai diritti in una prospettiva unitaria, cogliere il senso complessivo di quella delicata operazione politico-sociale e culturale che consiste nell'attribuzione di diritti a una classe di soggetti, è un punto di forza del nuovo concetto di 'cittadinanza'; che però potrebbe convertirsi in un tallone d'Achille (ovvero in una confusionaria commistione di generi incompatibili)

se non fossimo consapevoli del senso e dei limiti di una rappresentazione ‘unitaria’ dei diritti del soggetto. È indubbio, infatti, che i diritti individuali, sviluppatisi in un lungo e complicato processo storico, appaiono molto diversi fra loro, quanto ai loro fondamenti come ai loro contenuti. È legittima allora una prospettiva che li assuma tutti come funzione del rapporto fra l’individuo e un determinato ordine politico-giuridico?

A rendere problematica la riconduzione di ‘tutti’ i diritti all’ombra della *civitas* sembra contribuire soprattutto questa considerazione: se è vero cioè che alcuni diritti si riferiscono immediatamente al rapporto fra l’individuo e la comunità politica e trovano in esso il loro fondamento, è altrettanto vero che altri diritti vengono presentati (tanto in epoche storiche trascorse quanto nel nostro presente) come attributi dell’essere umano come tale; essi sembrano quindi risultare estranei al campo semantico della ‘cittadinanza’, imperniato sull’asse che collega l’individuo con la comunità politica. In questa prospettiva (e prendendo per buona la ‘classica’ tripartizione dei diritti, distinti in ‘civili’, ‘politici’ e ‘sociali’), solo i diritti politici apparterebbero legittimamente alla sfera concettuale della ‘cittadinanza’, mentre apparirebbe un’indebita forzatura ricondurre all’alveo della polis i diritti civili, attribuiti ormai (quanto meno negli ordinamenti moderni-occidentali) al soggetto come tale. Più incerta, forse, potrebbe apparire la sorte della terza categoria – i diritti sociali – in quanto, per un verso, collegati ad esigenze umanamente essenziali, ma, per un altro verso, dipendenti dalle strategie allocative e redistributive dei singoli ordinamenti politici.

Se tutto ciò è vero, sembra allora irrefutabile una conclusione: l’estromissione dal perimetro della polis di quei diritti che possano esser detti ‘umani’ o ‘fondamentali’ (quali che siano gli argomenti impiegati, nei diversi contesti storico-culturali, per attribuire una classe di diritti all’essere umano come tale). Valga il riferimento a due esempi storicamente inequivocabili. Di diritti dell’uomo, esplicitamente distinti dai diritti del cittadino, parla l’atto simbolicamente inaugurale della Rivoluzione francese, la Dichiarazione del 1789; e, più di un secolo dopo, sono ancora i ‘diritti dell’uomo’ cui si riferisce la Dichiarazione, contrassegnata con l’impegnativo epiteto di ‘universale’, varata nel 1948 dall’Assemblea delle Nazioni Unite. Tanto nel primo quanto nel secondo caso non sembra entrare in gioco l’appartenenza a una comunità politica.

Di fronte a queste considerazioni, si danno due strategie possibili. Si può scegliere di attribuire a ‘cittadinanza’ un significato più ristretto di quello ipotizzato e

assumerla quindi come collettore di quei diritti (e soltanto di quei diritti) che traggono il proprio fondamento dall'appartenenza del soggetto alla polis. Si tratta di una soluzione limpida e plausibile, che però riduce il peso concettuale ed euristico della (ri-definita) nozione di 'cittadinanza', dal momento che uno dei motivi del suo fascino sta appunto nella sua capacità di offrire un punto di vista 'unitario' sull'identità politico-socio-giuridica dell'individuo.

È preferibile allora mantenere a 'cittadinanza' l'ampiezza del suo (nuovo) significato, ma precisare al contempo che essa, se pure considera 'tutti' i diritti di un soggetto, non li prende in considerazione da 'tutti' i punti di vista, ma li analizza solo come componenti del 'patrimonio' giuridico di un individuo in un contesto dato.

Traiamo conferma di questo assunto da uno degli esempi storici prima ricordato. Nella Francia rivoluzionaria, i diritti dell'uomo e i diritti del cittadino appaiono nettamente differenziati in ragione del loro fondamento. Se però vogliamo descrivere le prerogative di cui gode il cittadino nella Francia della rivoluzione, se tentiamo di delineare il suo identikit politico-giuridico, non potremo omettere di prendere in considerazione i diritti di libertà e di proprietà solo perché assunti (dalla cultura rivoluzionaria) come espressione del soggetto come tale. Dovremo al contrario presentare i diritti ('tutti' i diritti) come prerogative assegnate ai soggetti (o a quelle classi di soggetti) concretamente operanti nella Francia di fine Settecento; e al contempo illustrare le argomentazioni adottate in quel contesto per legittimare la loro assegnazione. Tornerà allora, da questo punto di vista, anche il problema del 'fondamento': che figurerà però semplicemente come una delle strategie retoriche impiegate per legittimare l'attribuzione di alcuni diritti ad alcuni soggetti (o a 'tutti' i soggetti).

È la stessa cultura rivoluzionaria a teorizzare il rapporto che intercorre fra i diritti dell'uomo e i diritti del cittadino. I primi sono diritti naturali, diritti del soggetto come tale. Essi però (come già aveva limpidamente sostenuto Rousseau) devono essere rafforzati, tutelati, armonizzati dalla legge: devono divenire, per l'appunto, diritti civili. È nella cornice della *république* che i diritti genericamente umani (la libertà e la proprietà) divengono, al contempo, una struttura portante del nuovo ordine e una componente dell'identità del cittadino francese (senza perdere per questo la loro giusnaturalistica e universalistica fondazione).

Nella prospettiva della cittadinanza, dunque, i diritti, quale che sia il carattere 'universale' ad essi attribuito dall'una o dall'altra filosofia, vengono in considerazione in quanto collocati in quel 'pacchetto' di prerogative e oneri che, in

un contesto storico dato, connota la posizione di un soggetto entro un dato ordine politico-giuridico. Non sembra quindi decisiva la differenza fra diritti fondati sull'appartenenza (potremmo chiamarli 'diritti di cittadinanza' in senso stretto) e diritti 'umani' o 'fondamentali'. Questa distinzione, pur essenziale da molti punti di vista, perde la sua portata dirimente nell'orizzonte di un'analisi che prende in considerazione i diritti in quanto attribuiti ai soggetti entro uno specifico ordine politico-giuridico. I diritti (dati per) 'umani' o 'fondamentali' divengono (come ogni altro diritto) oggetto di un'analisi che non indaga sul fondamento dei diritti, ma si preoccupa soltanto di rapportare i diritti (comunque fondati) a un soggetto operante entro un ordine determinato.

Che la cittadinanza possa essere il luogo dell' 'inveramento' dei diritti dell'uomo è peraltro una tesi che ha trovato un'originale e appassionata formulazione (ben oltre i limiti di un approccio 'operazionale') nelle pagine di Hannah Arendt.

La tragica esperienza degli apolidi, particolarmente drammatica nel secondo dopoguerra, è per la filosofa tedesca l'esperienza limite che costringe a ripensare la teoria dei 'diritti umani'. Era plausibile attendersi che quei diritti, presentati fino dal Settecento come «inalienabili» e «indipendenti dai governi», permettessero di proteggere i 'senza patria', ma è avvenuto esattamente il contrario: nessuna autorità si è mostrata disposta a garantire agli apolidi «quel minimo di diritti che dovevano avere acquistato con la nascita» (Arendt, 1996, p. 404). Di fronte a individui che avevano perduto qualsiasi legame con un ordinamento sovrano, «i diritti umani si sono rivelati inapplicabili» (Arendt, 1996, p. 406) ed è emersa una diversa verità: che i diritti fondamentali (quali la vita e la libertà) appartengono effettivamente all'individuo solo nell'orizzonte di una concreta comunità politica, senza la quale è messa in forse la condizione prima di qualsiasi diritto, ovvero il «diritto ad avere diritti» (Arendt, 1996, p. 410). La sventura che ha colpito milioni di persone dopo la catastrofe della guerra è stata non già «la perdita di specifici diritti», ma «la perdita di una comunità disposta e capace di garantire qualsiasi diritto» (Arendt, 1996, p. 412). Non possiamo quindi attribuire ai diritti umani un'autonoma e automatica efficacia 'protettiva', fondata sulla «astratta nudità dell'essere-nient'altro-che-uomo» (Arendt, 1996, p. 415). Al contrario, è soltanto nel concreto rapporto di un individuo con un determinato ordine politico-giuridico che gli stessi diritti fondamentali (come qualsiasi altro diritto) trovano l'ambiente indispensabile per svilupparsi.

Studiare i diritti dal punto di vista della cittadinanza significa dunque muovere dalla decisione metodologica e operativa di assumere come prioritario il punto di vista dell'individuo per capire quali aspettative, timori, oneri e prerogative lo caratterizzino in quanto membro di un determinato ordine politico-giuridico. Non esistono quindi diritti che come tali siano intrinseci all'ottica della cittadinanza o estranei a essa: sono pertinenti quei diritti e solo quei diritti attribuiti al soggetto entro un dato ordinamento.

Ciò vale, in modo analogo, anche per l'ordine politico cui la cittadinanza si riferisce. Non è una struttura politica piuttosto che un'altra ad essere compresa entro il raggio tematico della cittadinanza, che studia il punto di innesto fra individuo, diritti e ordine quali che siano le forme storiche volta a volta assunte da ciascuno di questi elementi. Occorre quindi guardarsi da un facile equivoco: quello di identificare l'ordine politico con lo Stato e stabilire un nesso obbligato fra quest'ultimo e la cittadinanza. Lo Stato è solo un tipo, storicamente determinato, di ordine politico-giuridico: è un tipo di ordine dominante nell'Europa ottocentesca, ma preceduto, nel mondo antico come nella società medievale e proto-moderna, da forme diverse di organizzazione politica e ormai incalzato, nel nostro presente, da assetti ordinamentali più complessi, quali, ad esempio, l'Unione Europea. La cittadinanza non prende partito per l'una o per l'altra di queste forme, ma ne registra volta a volta gli effetti prodotti sull'identità politico-giuridica del soggetto.

Come dunque non esiste un solo tipo di diritti compreso nell'orbita di 'cittadinanza', così non esiste un solo tipo di appartenenza. E converrà anzi tener presente che spesso (in contesti storici anche molto diversi fra loro) al singolare deve sostituirsi il plurale: dal momento che entrano in gioco, nella determinazione dell'identità politico-giuridica dell'individuo, non già un solo, univoco rapporto di inclusione del soggetto in una comunità politica, bensì appartenenze molteplici e complementari. Un esempio obbligato è oggi offerto dalla 'cittadinanza europea', per la quale l'appartenenza all'ordine giuridico europeo passa attraverso l'appartenenza a uno degli Stati membri; ma per imbattersi in tipi, anche più articolati e complessi, di appartenenze molteplici basterebbe rivolgersi alla fenomenologia politico-giuridica dell'Europa proto-moderna.

Non è peraltro solo la molteplicità delle appartenenze a complicare il quadro tematico di 'cittadinanza': è anche la complessità dei contenuti riconducibili al lemma 'appartenenza'. Occorre quanto meno sgombrare il campo da una

semplificazione fuorviante, che identifichi l'appartenenza con un'inclusione meramente giuridico-formale (vorrei dire 'burocratica') del soggetto in una data comunità politica. Se con la nozione 'tradizionale' di cittadinanza la partita poteva essere giocata solo sul terreno della stretta giuridicità, con la ri-definizione del nostro termine i dati normativi e istituzionali – le regole e le condizioni giuridico-formali dell'appartenenza – devono essere messi in rapporto con la totalità del processo (politico, sociale e culturale) dal quale dipende la determinazione dell'identità politico-giuridica dell'individuo.

Non si intende insomma il legame di cittadinanza senza mettere a fuoco non solo la forma giuridica dell'appartenenza, ma anche le aspettative, i timori, i valori, i simboli che, in un contesto dato, rendono possibile l'inclusione dell'individuo nella comunità politica. Occorre tener conto che quest'ultima non è un dato 'naturale', una realtà 'oggettiva', ma è un momento dell'interazione sociale, è il frutto di un processo 'costruttivo' e 'inventivo' (anche se non necessariamente e non interamente 'intenzionale'): gli 'attori sociali' (i soggetti interagenti in un contesto dato) determinano le regole e i simboli dell'inclusione in una comunità che essi stessi vengono 'costruendo'.

Si pensi al più noto e recente caso di cittadinanza – l'appartenenza di un individuo all'uno o all'altro Stato dell'Europa otto-novecentesca – e avremo un esempio (tra i tanti disponibili) del nesso che intercorre fra una struttura giuridica e i simboli che presiedono alla sua legittimazione: l'immagine della nazione (e il pathos e l'ethos nazionali) sono concettualmente e storicamente inseparabili dalla costruzione della compagine statale (e non a caso si parla, correntemente, di 'Stati-nazione'). Ed è appunto l'azione congiunta delle norme, delle istituzioni, dei poteri così come dei simboli, delle immagini e delle teorie a incidere a fondo sulla costruzione dell'identità politico-giuridica del soggetto.

Torniamo dopo un lungo giro al punto di origine della nostra esposizione: la 'cittadinanza' come un programma di operazioni funzionali alla messa a fuoco del nesso 'individuo-diritti-comunità politica'. Ora però sappiamo che quel tema apparentemente semplice è in realtà il punto di coagulo di un'interazione politico-sociale articolata e complessa entro la quale il dato giuridico-normativo ed istituzionale è solo uno dei molti elementi in gioco.

5. *La dinamica della cittadinanza: il riconoscimento dei soggetti*

Il nesso fra individuo, diritti (e doveri) e ordine – il ‘tema’ della cittadinanza – è, piuttosto che una ‘struttura’, un ‘processo’: una dinamica circolare nella quale ogni elemento determina ogni altro e ne è a sua volta impressionato e trasformato. Non si dà ‘prima’ la comunità politica e ‘poi’ il soggetto, come se la condizione politico-giuridica di quest’ultimo discendesse dall’alto di un edificio estraneo e impermeabile alle scelte degli attori sociali. Al contrario, il medesimo processo che sfocia nella creazione di un assetto politico-giuridico ‘produce’ al contempo l’individuo, che non è un dato immobile e immodificabile, ma è un costrutto storico-sociale, la risultante di un confronto continuo (tanto collaborativo quanto conflittuale) con gli altri soggetti. La condizione politico-giuridica dei soggetti è quindi la consolidazione – il punto di equilibrio, sempre mobile e incerto – di un fittissimo intreccio di aspettative, timori, pretese, interessi che si manifestano e si affermano nel vivo dell’interazione sociale.

Dal vortice della dinamica interattiva non emerge l’individuo, al singolare; emergono piuttosto classi di soggetti più o meno profondamente differenziate. La tensione fra eguaglianza e differenze è quindi una voce fondamentale del ‘lessico della cittadinanza’; ed è una tensione che non solo si riverbera sul patrimonio di diritti e doveri volta a volta riconosciuto all’una piuttosto che all’altra classe di soggetti, ma investe l’intera percezione sociale della soggettività e alimenta ricorrenti (e in qualche misura inesauribili) conflitti.

a) La cittadinanza in senso ‘verticale’

Dahrendorf (Dahrendorf, 1992) ha parlato, a questo proposito, di una dimensione ‘verticale’ o ‘sociale’ della cittadinanza: una distribuzione diseguale degli oneri e dei diritti (una stratificazione sociale) che può essere graficamente rappresentata come un asse verticale lungo il quale si dispone la società nel suo complesso. Il formarsi (e il trasformarsi) della stratificazione sociale non è un processo casuale e indolore: nasce dal confronto e dal conflitto intersoggettivo, incide sulla ripartizione dei poteri e delle risorse ed è, al contempo, causa ed effetto della percezione e della costruzione dell’identità individuale.

Riveste un’importanza decisiva, da questo punto di vista, il tema del ‘riconoscimento’: un tema, già lucidamente teorizzato da Fichte e da Hegel, che rivela tutta la sua pregnanza nell’età moderna, in ragione del rilievo assunto in essa dal principio di eguaglianza. Il soggetto esiste socialmente in quanto riconosce l’altro

e ne è riconosciuto; ed è in questo gioco interminabile e aperto di reciproche accettazioni o ricusazioni che si vengono ripartendo le risorse, determinando i ruoli sociali, attribuendo oneri e privilegi, doveri e diritti.

Riconoscere l'altro significa renderlo socialmente rilevante e visibile: significa garantirgli qualcosa e attendersi qualcosa, assegnarli un ruolo nel complesso scacchiere della società, attribuirgli diritti e doveri. Riconoscimento dell'altro e riconoscimento dei diritti si implicano a vicenda. Il contenuto dei diritti è storicamente molto vario così come cambia nel tempo la loro attribuzione all'una o all'altra categoria di soggetti; certo è però che la radicale negazione di ogni diritto, il rifiuto di attribuire a un soggetto ciò che Hannah Arendt ha chiamato il 'diritto ad avere diritti', trasforma quel soggetto in una non-persona. È il riconoscimento reciproco che, nell'interazione sociale, costituisce l'altro come persona, lo rende socialmente visibile nel momento in cui ne soddisfa alcune aspettative, ne legittima alcune pretese, gli attribuisce una serie di diritti. Riconoscimento della soggettività dell'altro e riconoscimento di una sua qualche identità politico-giuridica si implicano a vicenda.

Proprio perché tramite essenziale dell'interazione sociale, il riconoscimento (riconoscere l'altro e esserne riconosciuti) non è un processo semplice e omogeneo né dà luogo ad acquisizioni ferme e stabili: è al contrario un processo selettivo, che 'premia' alcuni soggetti e penalizza altri, sconta le valutazioni divergenti o contrapposte degli attori sociali e proprio per questo dà luogo a situazioni giuridiche soggettive destinate a essere continuamente messe in questione. Il riconoscimento è un momento di un'interazione (non solo, ma anche) conflittuale: è la posta in gioco di una lotta dove gli attori si adoprano per aumentare la loro rilevanza sociale e la loro visibilità. L'identità politico-giuridica è il risultato di un'interazione sociale che assume la forma di una 'lotta per il riconoscimento' e questa a sua volta (dato il nesso stringente che collega 'riconoscimento' a 'diritti') si presenta al contempo come una 'lotta per i diritti'. È in questa chiave che è possibile leggere, tanto per fare un esempio certo non secondario, il processo di affermazione, nell'Europa dell'Ottocento (e del primo Novecento) della democrazia politica.

Quando dunque si guardi al nucleo tematico della cittadinanza (al nesso 'individuo-diritti-ordine') in una prospettiva 'dinamica', diviene indispensabile tener conto della dialettica del reciproco riconoscimento/disconoscimento e quindi valorizzare il momento del conflitto, la lotta che ciascun soggetto e diverse classi di

soggetti conducono per ottenere il riconoscimento della loro identità e dei loro diritti entro una determinata comunità politica.

b) la cittadinanza in senso ‘orizzontale’

È nell’alveo di un ordine politico-giuridico dato (e in rapporto ad esso) che la dinamica del riconoscimento conduce alla determinazione dell’identità politico-giuridica dei soggetti. Si tratta di un riconoscimento selettivo, negoziale e conflittuale al contempo, sempre oscillante fra l’accettazione e la ricusazione dell’una o dell’altra classe di soggetti, fra l’attribuzione e la negazione dell’una o dell’altra classe di diritti, e tuttavia facilitato dal fatto che i soggetti coinvolti sono in qualche misura accomunati dall’appartenenza alla medesima comunità politica.

Occorre però complicare il quadro tematico della cittadinanza movendo da un’elementare constatazione: che cioè nessuna comunità politica è una monade priva di porte e di finestre. Ogni gruppo, al contrario, per un verso si definisce come ‘gruppo-noi’, trae identità e unità dalla condivisione di valori, forme di vita, strutture politico-istituzionali contrapponendosi alle altre comunità politiche come a realtà esterne e lontane, ma, per un altro verso, non può non entrare in qualche rapporto con esse.

Si delinea allora un’altra faccia della cittadinanza: quella dimensione, chiamata da Dahrendorf ‘orizzontale’ o ‘spaziale’, che emerge quando i membri di una comunità politica entrano in un qualche rapporto con soggetti ad essa estranei. Si crea un improvviso corto circuito fra il ‘dentro’ e il ‘fuori’: due mondi, fino a quel momento separati, entrano in contatto. Torna a porsi, indubbiamente, il problema dell’eguaglianza e della differenza, il problema del riconoscimento e dei diritti. In questo caso però il primo e più visibile (anche se non unico) elemento di differenziazione fra i soggetti è (per dirla con Dahrendorf) di carattere ‘spaziale’: la provenienza di una classe o di più classi di soggetti da uno spazio politico ‘altro’.

Si apre un nuovo capitolo, denso e articolato, del ‘problema della cittadinanza’, dominato dalla dialettica che vorrei chiamare, metaforicamente, del ‘dentro’ e del ‘fuori’. È una dialettica complicata, che può svolgersi nelle due direzioni: dal ‘dentro’ al ‘fuori’ e viceversa. Si verifica il primo caso quando vengono attivati, nei confronti di un soggetto o di una classe di soggetti, dispositivi di espulsione: in questo caso il disconoscimento dei soggetti e dei loro diritti avviene attraverso la loro collocazione coattiva in uno spazio ‘esterno’, in una ‘terra di nessuno’ dove vengono meno le coordinate della loro identità politico-giuridica. Un limpido

esempio è offerto dalla pena del *bannum*, frequentemente applicata nelle città medievali soprattutto nei confronti degli esponenti delle fazioni politiche sconfitte.

È però più rilevante e complesso il caso opposto, quando i soggetti 'dentro' (i membri di una determinata comunità politica) entrano in contatto con soggetti provenienti da 'fuori', con soggetti 'estranei' in ragione della loro originaria appartenenza e identità, appunto con 'stranieri'. In questo caso è soprattutto questa evidente 'alterità', questa condizione di originaria 'estraneità' la sfida principale che una 'politica del riconoscimento' deve affrontare. Anche altre differenze, comunque, intervengono rendendo volta a volta più facile e più difficile il riconoscimento, dal momento che la figura dello 'straniero' non è, nella maggior parte dei casi, unitaria e omogenea e altrettanto vario è di conseguenza il complesso delle aspettative, paure, reazioni suscitato nel 'cittadino' dai soggetti 'esterni'. Le strategie di una città medievale (tanto per fare un esempio) nei confronti degli stranieri non sono certo le stesse se i soggetti 'altri' sono immigrati di seconda generazione oppure ospiti momentanei, mercanti o mendicanti, pellegrini o studenti. Né peraltro il 'fuori' è sempre separato dal 'dentro' da connotazioni rigidamente 'spaziali'. Basta una pronunciata identità etico-religiosa per creare la singolare figura di soggetti 'esterni-interni', di 'stranieri' compresi entro il perimetro di una determinata comunità politica eppure solo tangenzialmente 'appartenenti' ad essa: si pensi al caso degli ebrei nei lunghi secoli antecedenti alla loro moderna 'emancipazione'.

Sarebbe peraltro troppo semplice attendersi che il trionfo formalmente incontrastato del principio di eguaglianza nelle società occidentali contemporanee avesse relegato nelle nebbie del medioevo o della prima modernità le difficoltà intrinseche al riconoscimento di soggetti 'altri'. In realtà, anche l'Ottocento e il primo Novecento si è dovuto confrontare con questo problema a causa degli imponenti flussi migratori provenienti in particolare da alcune zone d'Europa (si pensi all'Italia, all'Irlanda, alla Norvegia). In tempi recentissimi, comunque, è l'intero Occidente a essere raggiunto da 'migranti' appartenenti alle più diverse culture. È quindi proprio nel nostro presente che le strategie del riconoscimento (dei soggetti e dei diritti) acquistano una particolare urgenza e un'inedita complessità, poste come sono di fronte all'esigenza di combinare la valorizzazione delle differenze e la realizzazione di una società multiculturale con il mantenimento di uno spazio pubblico comune e con la condivisione dei principi portanti dell'ordinamento.

Occorre infine considerare un fenomeno epocale che ha condotto alla traumatica commistione fra comunità politiche (e società e culture) diverse: quel movimento di

espansione (economica, politica, militare) dei principali Stati europei nel resto del mondo che va sotto il nome di colonizzazione e costituisce non un fenomeno fra i tanti, ma una dimensione costitutiva della modernità europea e occidentale. In questo caso, l'identità politico-giuridica di una classe di soggetti (i 'colonizzati') viene determinata unilateralmente dalle strategie di assoggettamento adottate da un'altra classe di soggetti (i 'colonizzatori'): la differenza (fra i colonizzatori e i colonizzati, fra i 'civili' e i 'selvaggi') appare in questo caso radicale e incolmabile e blocca (o rende estremamente difficile) la possibilità stessa del riconoscimento dei soggetti come dei loro diritti.

6. *La cittadinanza come 'programma di operazioni'*

Studiare la cittadinanza è delineare un programma di operazioni capaci di 'tematizzare' (di mettere a fuoco) l'identità politico-giuridica del soggetto. Occorre dunque conclusivamente riflettere sullo statuto di questo 'programma'.

Il programma di operazioni implicito nell'espressione 'cittadinanza' (secondo la ri-definizione proposta) coincide in sostanza con una serie di domande concentrate sul nesso ('statico' e 'dinamico') che intercorre fra l'individuo e un determinato ordine politico-giuridico. Sappiamo già quali sono le principali fra queste domande. Occorre però aggiungere che esse devono essere concepite come 'vere' domande: non già come domande retoriche, ma come quesiti cui solo una concreta indagine 'sul campo' potrà dare risposta.

Perché le domande impostate da 'cittadinanza' siano 'vere' domande occorre che il nostro lessico concettuale (le determinazioni concettuali della ri-definita cittadinanza) sia il più possibile 'formale', aperto ad accogliere contenuti diversi. Riflettiamo sulle categorie precedentemente illustrate: individuo, diritti, ordine. Sono termini che permettono di orientarci, di cogliere un profilo dell'esperienza, ma non si identificano a priori con un contenuto storicamente determinato. Parlando di 'ordine', sappiamo di doverci riferire a un qualche assetto politico-giuridico, ma sappiamo anche che esso può assumere storicamente le forme più diverse, realizzandosi nello Stato-nazione come nell'Unione Europea, nella città antica come nella monarchia assoluta; e lo stesso vale per l'insieme degli oneri e dei privilegi attribuiti al soggetto così come per l'immagine stessa (anch'essa storicamente variabile) della soggettività. Interrogarsi sulla cittadinanza significa insomma porre una domanda la cui risposta (sostantiva, contenutisticamente determinata) dovrà

essere cercata riferendosi a un preciso contesto storico-sociale. La cittadinanza è un problema, cui le situazioni storiche concrete hanno offerto e offrono le più diverse soluzioni. Studiare la cittadinanza significa, da un lato, mettere a punto un linguaggio (più esattamente: un metalinguaggio), elaborare cioè le categorie linguistico-concettuali che permettano di selezionare, nel magma della realtà storico-sociale, i dati pertinenti e, dall'altro lato, raccogliere dall'una o dall'altra società (del passato o del presente) le soluzioni da esse fornite al problema dell'identità politico-giuridica dell'individuo.

Letture suggerite

- H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1996L. Baccelli, *Critica del repubblicanesimo*, Laterza, Roma-Bari 2003
- L. Bazzicalupo, *Il paradosso dei diritti umani: le prospettive di Arendt e Weil*, in A. Tarantino (a cura di), *Filosofia e politica dei diritti umani nel terzo millennio*, Giuffrè, Milano 2003, pp. 253-64
- R. Dahrendorf, *Il conflitto sociale nella modernità. Saggio sulla politica della libertà*, Laterza, Roma-Bari 1992
- A. Dal Lago, *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 1999
- L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali*, Laterza, Roma-Bari 2001
- J. Habermas, Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli 1998
- A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002
- Th. H. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*, Laterza, Roma-Bari 2002
- W. Kymlicka, *La cittadinanza multiculturale*, il Mulino, Bologna 1999
- M. Passerin d'Entreves, *Teoria della cittadinanza nella filosofia politica di Hannah Arendt*, in «Teoria Politica», 2, 1995, pp. 83-107
- Ph. Pettit, *Il repubblicanesimo. Una teoria della libertà e del governo*, Feltrinelli, Milano 2000
- S. Veca, *Cittadinanza*, Feltrinelli, Milano 1990
- G. Zincone, *Da sudditi a cittadini*, il Mulino, Bologna 1992.

CITTADINANZA

1. *La nuova accezione del termine 'cittadinanza'*

L'espressione 'cittadinanza' gode di una consolidata tradizione nel lessico giuridico: in esso 'cittadinanza' designa l'appartenenza di un individuo ad uno Stato ed evoca i problemi connessi alla perdita e all'acquisto dello *status* di cittadino e al rapporto intercorrente fra 'cittadino' e 'straniero'.

Nelle ultime decadi del ventesimo secolo, tuttavia, il termine 'cittadinanza' ha acquisito un significato più ampio e pregnante, grazie ad un processo di ridefinizione lessicale che, iniziato sul terreno della sociologia politica, si è sviluppato nel dibattito filosofico-politico e nella letteratura costituzionalistica, tanto da fare di 'cittadinanza' un termine corrente del 'discorso pubblico' odierno.

Un determinante impulso a dilatare il senso del termine 'cittadinanza' è provenuto da un saggio (*Citizenship and social class*) pubblicato nel 1950 da Thomas Humphrey Marshall. La tesi sviluppata dal sociologo inglese è che debba «esistere una forma di uguaglianza umana fondamentale connessa con il concetto di piena appartenenza ad una comunità» (v. Marshall, 2002, p. 10). È appunto questa 'piena appartenenza ad una comunità' che Marshall suggerisce di denominare 'cittadinanza': la pur inevitabile stratificazione sociale deve essere compensata dalla partecipazione di tutti i cittadini ad un comune patrimonio, ad una medesima 'forma di vita'; e di questa partecipazione le nervature fondamentali sono costituite dai diritti.

È guardando ai diritti di cui la cittadinanza si compone che il nostro sociologo propone una tripartizione, storicamente e concettualmente fondata: «chiamerò queste tre parti o elementi» – scrive Marshall – «il civile, il politico e il sociale. L'elemento civile è composto dai diritti necessari alla libertà individuale [...]. Per elemento politico intendo il diritto a partecipare all'esercizio del potere politico [...]. Per elemento sociale intendo tutta la gamma che va da un minimo di benessere e di sicurezza economica fino al diritto di partecipare pienamente al retaggio sociale e a vivere la vita di persona civile, secondo i canoni vigenti nella società» (v. Marshall, 2002, pp. 12-13).

P. Costa, *Cittadinanza*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica. II. Storie di concetti: cittadinanza*, 2024, https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_03, pp. 18-32.

Orig. voce *Cittadinanza*, in *Enciclopedia del Novecento. Supplemento III (A-G)*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2004, pp. 192-96.

Il contributo di Marshall si iscrive in una stagione politico-culturale segnata dal trauma della guerra e dal tentativo, emblematicamente rappresentato dal piano Beveridge, di realizzare uno ‘Stato sociale’ capace di soddisfare i bisogni fondamentali dei soggetti. Se dunque il saggio marshalliano si colloca nel momento inaugurale di quel *Welfare State* che inizia la sua parabola ascendente nel secondo dopoguerra, il successo recente della nozione di cittadinanza si ricongiunge idealmente alle pagine del sociologo inglese, ma trae alimento da un clima politico-culturale sensibilmente diverso: caratterizzato, per un verso, dal declino o almeno dalla crisi dello ‘Stato sociale’ e, per un altro verso, dal collasso (non solo politico ma anche teorico) del marxismo.

È in questo nuovo clima (caratteristico degli anni Ottanta e Novanta del Novecento) che il termine ‘cittadinanza’ conosce una notevole fortuna, permettendo la messa a fuoco di temi tanto importanti quanto discussi: viene riletto in una nuova prospettiva il saggio marshalliano e la nozione di cittadinanza viene sottoposta ad un processo di ri-definizione che la trasforma in uno dei concetti più rilevanti del dibattito teorico-politico e teorico-giuridico contemporaneo. Si tratta di un processo di ridefinizione che, se per un verso assume come cardine il testo marshalliano del ’50, per un altro verso si avvale di una pluralità di contributi che, pur muovendo da diversi punti di vista, convergono nell’attribuire a ‘cittadinanza’ un significato nuovo ed originale.

I nuclei tematici coinvolti nella ridefinizione di cittadinanza sono essenzialmente i seguenti: i diritti, i soggetti, l’appartenenza. Affrontare il problema della cittadinanza significa studiare il rapporto di appartenenza di un individuo ad una comunità politica e quindi le prerogative e gli oneri, i diritti e i doveri, che da questo rapporto discendono. Nella sua recente accezione il concetto di ‘cittadinanza’ mira appunto a suggerire la necessità di cogliere le reciproche implicazioni, i nessi di complementarità, intercorrenti fra la visione del soggetto, la rappresentazione dell’appartenenza alla comunità politica e il sistema dei diritti e doveri che ne conseguono.

È dunque facendo riferimento a queste voci tematiche che conviene dar conto dei principali problemi messi a fuoco dal recente dibattito sviluppatosi intorno al concetto di ‘cittadinanza’.

2. Il concetto di 'cittadinanza' e le sue articolazioni fondamentali.

A) I diritti

Che la cittadinanza, intesa come il rapporto che collega un individuo ad una comunità politica, si traduca in un'articolata serie di diritti, è una tesi che sorregge l'intero saggio marshalliano e costituisce un punto centrale della recente ridefinizione del termine. In questa prospettiva, studiare la cittadinanza significa studiare la posizione che i soggetti vengono ad occupare entro un determinato ordinamento, ponendo l'accento sulle prerogative che essi traggono dal nesso di appartenenza alla comunità politica.

In effetti, la vicenda storica della modernità politico-giuridica si presta ad essere studiata facendo leva su quel fenomeno di moltiplicazione dei diritti che ne costituisce una cifra caratteristica. A partire dal paradigma giusnaturalistico, la rappresentazione del soggetto appare inseparabile da numerosi diritti ad esso imputabili ed è ancora sul nesso immediato fra il soggetto e i diritti che fa leva il documento inaugurale della rivoluzione francese, la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789. Lo scenario che si apre con la rivoluzione francese è però più complesso e per molti versi anticipatore di modelli ottocenteschi. Negli anni della rivoluzione infatti, in primo luogo il momento dell'appartenenza alla comunità nazionale acquista un'inusitata importanza, incidendo a fondo sulla rappresentazione dei diritti (insieme – e in latente tensione con – la tradizionale retorica giusnaturalistica); e in secondo luogo comincia a profilarsi la tendenza a quella moltiplicazione dei diritti che nel corso dell'Ottocento e del Novecento va pure incontro a forti resistenze o addirittura a brusche inversione di rotta (si pensi ai 'totalitarismi' novecenteschi), ma non manca di affermarsi e di produrre effetti fino ai nostri giorni: è in questo quadro che ai diritti civili si affiancano (come affermano tanto Marshall quanto la tradizione costituzionalistica) i diritti politici e i diritti sociali e, in tempi recentissimi, i diritti, come sono stati chiamati, di 'quarta generazione'.

Nel dibattito odierno, la tematica dei diritti si intreccia con il processo di ridefinizione di 'cittadinanza', divenendo uno dei suoi contrassegni essenziali. Se la rappresentazione sostantiva che Marshall ha offerto dei diritti e della loro storia non ha trovato unanimi consensi, convincente è apparso (sul terreno della metodologia della ricerca) l'invito a sottolineare il necessario *agencement* fra diritti e cittadinanza: non si intende facilmente il rapporto fra individuo e comunità politica in tutta la sua

complessità senza fare riferimento al dispositivo della rappresentazione e dell'attribuzione dei diritti; un dispositivo capace di agire, insieme, sul terreno dei simboli come sul terreno dell'azione sociale e della progettazione istituzionale. Assumere i diritti come una componente interna della cittadinanza significa individuare uno dei principali strumenti di cui l'individuo si serve per situarsi di fronte agli altri soggetti e alla comunità politica e viceversa guardare ai diritti dal punto di vista della cittadinanza permette di individuare un parametro al quale rapportare il sistema dei diritti per intenderne la concreta morfologia storico-culturale e storico-sociale.

Se cittadinanza è il rapporto fra il soggetto e la comunità politica, i diritti che nei diversi contesti il singolo trae da questo rapporto costituiscono una componente fondamentale della cittadinanza stessa: la fecondità euristica della nozione di cittadinanza nasce dunque dall'esigenza metodica di studiare i diritti nel loro nesso di complementarità con il rapporto esistente fra l'individuo e la comunità politica (senza che ciò implichi ovviamente alcuna delegittimazione di un'analisi dei diritti 'come tali').

Certo, non sono mancate motivate obiezioni nei confronti del nesso 'cittadinanza-diritti'. Fare dei diritti, di tutti i diritti, una funzione del rapporto di appartenenza ad una comunità politica è sembrata (v. Ferrajoli, 1994) una scelta incapace di dar conto analiticamente delle diverse categorie di diritti e di fornirne una adeguata classificazione: valga, a riprova dell'inopportunità di ricondurre ogni diritto al rapporto fra il soggetto e la comunità politica, il fatto che verrebbe a cadere una distinzione di indubbio rilievo sia storico che teorico, la distinzione fra i 'diritti dell'uomo' e i 'diritti del cittadino'.

L'obiezione è ineccepibile. Essa però serve non tanto a invalidare quanto a delimitare e circoscrivere il (nuovo) concetto di cittadinanza. Quando si guarda ai diritti attraverso il filtro della cittadinanza occorre essere consapevoli del carattere peculiare e funzionale della prospettiva prescelta. Assumere i diritti come funzione della cittadinanza non può trasformarsi nella pretesa di risolvere per questa via il problema del fondamento dei diritti o delle loro distinzioni categoriali, ma persegue uno scopo diverso e più limitato: serve a capire come un insieme di diritti (categorialmente diversi e diversamente fondati) vengono effettivamente (nel concreto assetto di un ordine determinato) a comporre lo *status* di un soggetto appartenente ad una specifica comunità politica.

Allo stesso modo, non sembra che la fecondità euristica della nuova definizione di 'cittadinanza' (ispirata dall'esigenza di valorizzare il nesso di complementarità fra i diritti di un soggetto e la sua appartenenza alla comunità politica) sia messa in questione dal dibattito (storicamente risalente, ma tuttora aperto) intorno all'ammissibilità di una specifica categoria di diritti, i diritti sociali, anche in anni recenti contestati (v. Barbalet, 1992 e Zolo, 1994) in ragione della loro debole 'esigibilità'. Quale che sia la soluzione che si voglia adottare in merito, resta il fatto che il processo politico-costituzionale otto-novecentesco si è continuamente confrontato con il tema dei 'diritti sociali', assumendolo come una (deprecabile o auspicabile) connotazione del rapporto fra l'individuo e la comunità politica. Studiare i diritti sociali dal punto di vista della cittadinanza significa dunque soltanto prendere atto che essi, in un contesto storico determinato, sono stati assunti come una determinazione rilevante del rapporto fra i soggetti e la comunità politica.

Non sembra insomma che il nuovo concetto di cittadinanza, nel momento in cui include i diritti come uno dei propri fondamentali snodi tematici, possa svolgere una funzione marcatamente teoretica. La sua fecondità sembra dispiegarsi non tanto nel permettere un nuovo approccio al problema del fondamento o della definizione dei diritti, quanto nell'offrire uno schema metalinguistico utilmente impiegabile dallo storico o dal sociologo nella ricostruzione di processi culturali, sociali, giuridici determinati.

B) I soggetti

Se la cittadinanza è il rapporto fra l'individuo e la comunità politica (ed è nel quadro di questo rapporto che i diritti assumono un ruolo di particolare rilievo), il soggetto appare comprensibilmente l'elemento determinante nella ri-definizione del nostro termine. Parlare di cittadinanza (nella sua nuova accezione) significa concentrare l'attenzione sul soggetto. La prospettiva analitica suggerita da 'cittadinanza' è appunto la prospettiva del soggetto: oggetto dell'indagine non è l'ordine politico 'come tale', ma è l'ordine ricostruito movendo dal punto di vista dell'individuo.

Privilegiare il punto di vista dell'individuo significa guardare all'ordine politico, per così dire, dal basso verso l'alto, assumendo come punto di partenza il soggetto, ma significa anche fare del soggetto non un dato ma un problema: significa riferirsi all'individuo non come a una realtà naturalisticamente immutabile ma come a un costrutto storico-culturale. Se dunque per un verso il nuovo concetto di cittadinanza si presenta come uno schema analitico grazie al quale studiare l'ordine politico

facendo centro sul soggetto (sul suo *status*, sui suoi diritti, sul suo rapporto di appartenenza alla comunità politica), per un altro verso esso invita a problematizzare la sua principale determinazione, appunto l'idea di un soggetto come membro di una comunità politica, di una *polis*.

Una componente importante del campo semantico di 'cittadinanza' appare dunque il tema dell'identità politico-giuridica del soggetto. Una caratteristica del recente dibattito sembra essere appunto una diffusa consapevolezza del carattere storicamente fluido e problematico della rappresentazione del soggetto (in generale) e, in particolare, della definizione delle caratteristiche capaci di trasformare, nei diversi contesti, un soggetto 'generico' in un membro appartenente a una determinata comunità politica, in un 'cittadino'.

Sullo sfondo di un siffatto concetto di cittadinanza viene ad acquisire una nuova vitalità un problema tradizionalmente affrontato dalla cultura giuridica, il problema del rapporto fra 'cittadino' e 'straniero'. Se 'cittadinanza' è uno schema concettuale che serve a mettere a fuoco il rapporto di appartenenza di un individuo alla comunità politica; se di conseguenza al centro della riflessione sulla cittadinanza si pone il soggetto in tutta la sua storica problematicità, diviene determinante l'individuazione delle caratteristiche che rendono un soggetto, volta a volta, 'cittadino' o 'non cittadino'. La determinazione 'positiva' di un soggetto come cittadino implica insomma la determinazione 'negativa' di quei soggetti destinati a rimanere a qualche titolo 'esterni' alla comunità politica: appartenenza e non appartenenza si sorreggono a vicenda e il dibattito sulla cittadinanza non può non confrontarsi con il gioco dell'interno e dell'esterno, del 'fuori' e del 'dentro', con i dispositivi (simbolici, sociali, economici, giuridici) di inclusione e di esclusione adottati da una determinata comunità politica.

La domanda 'chi è' il cittadino (e chi non lo è) è una domanda storicamente ricorrente e drammaticamente attuale e il dibattito odierno sulla cittadinanza è consapevole tanto delle profonde radici storiche del problema quanto della fenomenologia assunta nel nostro presente dalla dinamica dell'inclusione e dell'esclusione.

Il concetto di 'riconoscimento' viene in questa prospettiva a far parte integrante del campo semantico di 'cittadinanza': l'inclusione dei soggetti passa attraverso una qualche forma di riconoscimento, che a sua volta (almeno nell'età moderna e contemporanea) tende a tradursi in attribuzione di diritti, così come, per converso, l'esclusione conduce al disriconoscimento dei soggetti e alla denegazione di diritti. Il

quadro peraltro si complica quando non si ci limiti ad elaborare un'immagine statica del rapporto di inclusione di un gruppo di soggetti in una determinata comunità politica, ma ci si preoccupi anche degli aspetti dinamici del fenomeno, studiando, alla luce della stretta complementarità fra 'dentro' e 'fuori', i complicati passaggi che mettono in contatto una comunità politica con la sua 'zona esterna'. Vengono allora alla luce, per un verso, i dispositivi di espulsione (diversi a seconda dei contesti storici) adottati dall'una o dall'altra comunità politica nei confronti dei membri 'devianti' o trasgressivi, e, per un altro verso, i tentativi di 'infiltrazione' messi in atto da gruppi di soggetti che ambiscono a divenire membri di una comunità politica che li ha tenuti fino a quel momento *extra moenia*. Si tratta di fenomeni che, ricorrenti nei più diversi contesti storici, coinvolgono oggi l'occidente europeo e nordamericano contribuendo a fare della cittadinanza uno dei temi obbligati non solo del dibattito teorico ma anche del 'discorso pubblico' odierno.

Intesa come rapporto fra l'individuo e la comunità politica, la cittadinanza evoca dunque il problema dell'inclusione/esclusione e costringe a riflettere sui presupposti etici e antropologici che, nei diversi contesti storici, costituiscono il presupposto del riconoscimento/disconoscimento dei soggetti. E' l'attribuzione di alcune qualità ad una determinata classe di soggetti che rende possibile il riconoscimento di quei soggetti come membri di una determinata comunità politica e, viceversa, è la drammatizzazione delle differenze, la costruzione di classi di soggetti essenzialmente diverse, che sorregge i dispositivi di disconoscimento e di esclusione.

Da questo punto di vista la differenza legata al genere si manifesta come un caso in qualche modo emblematico: assunta per molto tempo come una 'differenza assoluta', come un tratto naturalisticamente immutabile della soggettività, l'identità di genere è stata invocata per dividere gli esseri umani in due classi nettamente diversificate ed impedire il riconoscimento delle donne come soggetti politici, come cittadini. La strategia contraria ha di conseguenza fatto leva sul principio di eguaglianza e ha tradotto l'esigenza di riconoscimento nella strategia dell'attribuzione a tutti i soggetti, agli esseri umani 'come tali', di diritti eguali. In realtà, il rapporto fra eguaglianza e differenze è assai più delicato e sottile di quanto una meccanica applicazione del principio di eguaglianza potrebbe indurre a credere e non a caso costituisce uno dei punti centrali del dibattito odierno, oscillante fra l'esigenza di valorizzare la ricchezza e la specificità delle 'differenze' e il timore di gettar via le rilevanti acquisizioni legate al nesso, storicamente e concettualmente significativo, fra 'riconoscimento' e 'eguaglianza'.

La differenza di genere non è peraltro l'unica differenza con la quale il principio di eguaglianza è costretto a misurarsi entro una strategia orientata al riconoscimento dei soggetti. Si pensi da questo punto di vista alle differenze culturali che separano gli immigrati provenienti da aree culturali extra-europee dai cittadini delle democrazie occidentali: anche in questo caso l'attivazione di dispositivi di inclusione o di esclusione dipende dalla valutazione delle differenze e dalla strategia adottata per neutralizzarle e per renderle eventualmente compatibili con l'appartenenza.

Quale che sia la soluzione adottata, al centro del campo semantico della cittadinanza (nella sua recente accezione) si colloca il problema del soggetto e, con esso, il problema della definizione dei requisiti che presiedono al riconoscimento e all'inclusione (o al disconoscimento e all'esclusione) dell'una o dell'altra classe di individui. Certo, il riconoscimento e l'inclusione si traducono a loro volta nell'attribuzione ai soggetti di quei diritti che costituiscono il principale precipitato dell'appartenenza: si conferma quindi la reciproca complementarità dei temi nei quali il nucleo concettuale della 'cittadinanza' si articola. Se però i diritti costituiscono una fondamentale strutturazione della cittadinanza, è il soggetto il fulcro tematico che conferisce ad essa il suo caratteristico orientamento.

C) L'appartenenza

Il soggetto messo a fuoco dal nuovo schema concettuale della cittadinanza non è il soggetto come tale, il soggetto in generale, ma il soggetto nella sua specifica dimensione politico-giuridica, il soggetto in quanto membro di una comunità politica, in quanto cittadino. E' dal rapporto di appartenenza ad una comunità politica che il soggetto vede definito il suo *status*, l'insieme delle prerogative e degli oneri che segnano la sua condizione politico-sociale. L'appartenenza, come il soggetto e i diritti, si presenta come un'essenziale articolazione del concetto di cittadinanza.

E' dunque costitutivo del concetto di cittadinanza il riferimento ad una comunità politica. Resta però aperta la determinazione della forma politico-costituzionale che la comunità politica volta a volta assume. Anche da questo punto di vista, il nuovo concetto di cittadinanza presuppone un orizzonte nettamente diverso da quello caratteristico della dottrina giuridica otto-novecentesca. Questa, quando faceva uso del concetto di cittadinanza (anche solo per affrontare il tema del rapporto fra 'cittadino' e 'straniero', il tema nel quale il problema della cittadinanza sostanzialmente si risolveva) assumeva lo Stato-nazione come la forma obbligata della comunità politica. Sono invece aspetti tipici dell'impiego odierno del termine 'cittadinanza' non soltanto la dilatazione semantica cui prima facevamo riferimento,

ma anche il rifiuto di identificare la comunità politica con lo Stato-nazione, nella consapevolezza che lo Stato moderno è solo una delle molte forme politico-costituzionali nelle quali la comunità politica si è storicamente realizzata.

‘Cittadinanza’ si presenta allora come uno schema flessibile, capace di affrontare il problema del rapporto fra il soggetto e la comunità politica in contesti storici molto diversi. ‘Cittadinanza’ è uno schema che può essere applicato alle società pre-moderne (alla *polis* greca come alla *civitas* medievale), può essere riferito al processo di costituzione della moderna statualità e può infine contribuire a mettere a fuoco la crisi odierna di quella forma-Stato che, trionfante nell’Europa dell’Ottocento e del primo Novecento, sembra attualmente insidiata o comunque ridimensionata dalla formazione di nuovi assetti sovrastatali (non meno che da diffuse esigenze ‘federalistiche’).

È comprensibile quindi che un tema rilevante nell’attuale dibattito sulla cittadinanza riguardi proprio le modalità e le caratteristiche che l’appartenenza del soggetto alla comunità politica assume nel quadro di quella nuova forma politico-costituzionale rappresentata dall’Unione Europea. E vengono quindi a riproporsi, nel quadro di questa originale formazione politica, le domande fondamentali suggerite dal termine ‘cittadinanza’ (nella sua nuova accezione): che cosa significhi l’appartenenza alla comunità europea, quali siano i diritti e i doveri specifici che ne conseguano, ‘chi sia’ insomma (in termini non solo tecnico-giuridici, ma anche politico-culturali) il cittadino europeo.

Quale che sia comunque la formazione politica considerata (lo Stato-nazione, l’Unione Europea o un’antica organizzazione pre-statuale), alla domanda ‘chi è il cittadino’ è possibile rispondere solo a patto di fare ricorso non ad un solo parametro ma a molteplici indicatori, di carattere giuridico, economico, sociale e *lato sensu* culturale. L’appartenenza, come snodo fondamentale del concetto di cittadinanza, è decifrabile soltanto prendendo sul serio la molteplicità delle dimensioni da essa implicate. In particolare, non deve essere sottovalutata l’importanza della valenza simbolica dell’appartenenza. Non a caso, infatti, un capitolo rilevante dell’attuale dibattito sulla cittadinanza riguarda uno dei grandi veicoli simbolici cui la logica dell’appartenenza ha fatto storicamente ricorso: la nazione.

La nazione è però soltanto uno dei molteplici simboli di cui la rappresentazione del rapporto fra l’individuo e la comunità politica si è avvalsa. Legata alla logica dell’appartenenza e come tale inevitabilmente attratta dal dibattito sulla cittadinanza appare anche una antica, ma ancora vivace, tradizione: la tradizione repubblicana;

una tradizione politico-culturale caratterizzata dalla valorizzazione del rapporto di appartenenza del soggetto alla comunità politica, sensibile al tema della ‘virtù civica’, convinta della necessità di stabilire un rapporto forte fra i diritti del soggetto e la forma dell’appartenenza-partecipazione.

Quando dunque si usi il concetto di cittadinanza-appartenenza come schema di rilevazione storica o sociologica, emergono rilevanti connessioni tematiche, suggerite, per un verso, dalle dottrine e dai simboli con i quali storicamente l’appartenenza è stata rappresentata, e, per un altro verso, dalle forme politico-costituzionali nelle quali la comunità politica si è volta a volta realizzata.

Quando invece si guardi alla cittadinanza in una prospettiva non tanto storico-ricostruttiva quanto teoretica e normativa, uno dei principali problemi coinvolti nel dibattito (in conseguenza dell’assunto che fa del nesso ‘individuo-appartenenza-diritti’ il nucleo del concetto di cittadinanza) è il problema del fondamento dei diritti. La teleologia implicita del concetto di cittadinanza ha infatti un’impronta innegabilmente ‘particolaristica’: studiare la cittadinanza significa studiare il rapporto fra l’individuo e una determinata comunità politica e l’insieme dei diritti e dei doveri che ne conseguono. Quando dunque si attribuisca a ‘cittadinanza’ non il valore di uno schema concettuale funzionale alla comprensione-ricostruzione di una specifica fenomenologia storico-sociale, ma il ruolo di un concetto filosoficamente pregnante, la conseguenza difficilmente evitabile è l’adozione di un approccio ‘anti-universalistico’, particolaristico, al problema del fondamento dei diritti.

3. Cenni conclusivi

Riproposta nel saggio marshalliano del 1950 come uno dei termini-chiave del lessico teorico-politico, ‘cittadinanza’ ha ricevuto una crescente attenzione nelle ultime decadi del Novecento. La crisi dello Stato sociale e il processo di moltiplicazione dei diritti, il collasso del marxismo teorico e la rinnovata attenzione alla tematica della soggettività sono alcuni dei fenomeni che hanno offerto una cornice ed uno stimolo alla ri-definizione del termine. Questa ri-definizione, tuttavia, sembra obbedire ad un’esigenza concettuale intrinseca, non riducibile meccanicamente a stimoli ‘esterni’. Il termine ‘cittadinanza’, nella sua nuova accezione, sembra in effetti colmare una lacuna presente nel sistema dei ‘grandi concetti’ politici consolidati. Essa offre un angolo di osservazione originale facendo leva sul suo asse costitutivo – il rapporto fra l’individuo e la comunità politica – e

ric conducendo ad esso una pluralità di elementi – il sistema dei diritti e doveri innanzitutto – che da quel rapporto traggono senso e decifrabilità.

In questa prospettiva, ‘cittadinanza’ appare uno schema che permette non tanto di cogliere profili inediti della realtà storico-sociale, quanto di mettere in rapporto fra loro tematiche tradizionalmente studiate senza che fossero a sufficienza valorizzati i nessi di implicazione reciproca. Proprio per questo si sono sviluppate in tempi recenti numerose ricerche di carattere storico, sociologico, giuridico volte ad approfondire il nesso ‘individuo-comunità politica-diritti’ in contesti storici molto diversi, che dal mondo antico giungono fino agli ordinamenti sopranazionali nel quadro dell’odierno dibattito sulla ‘globalizzazione’.

Impiegato in analisi di carattere storico, sociologico e giuridico, il concetto di cittadinanza opera come uno schema metalinguistico funzionale all’impostazione di una precisa domanda cui il ricercatore intende rispondere impegnandosi in una specifica ‘ricerca sul campo’: studiare il problema della cittadinanza nella Grecia antica, nell’Italia medievale o nell’Unione Europea significa affrontare il problema del rapporto fra l’individuo e la comunità politica descrivendo gli aspetti giuridici, sociali, economici, culturali che in quei diversi contesti connotano quel rapporto.

Il concetto di cittadinanza non ha però avuto nel recente dibattito un impiego soltanto analitico-ricostruttivo. Lo stesso saggio di Marshall, peraltro, si presta ad essere letto non soltanto come un’analisi storico-sociologica, ma anche come una proposta etico-politica. E’ possibile infatti attribuire al termine ‘cittadinanza’, come è spesso avvenuto nel recente dibattito, un’accezione schiettamente valutativa e usarlo come cardine di argomentazioni di carattere ‘progettuale’: la ‘cittadinanza’ allora viene impiegata come un parametro sulla base del quale valutare l’entità e la qualità dell’accesso dei soggetti alle risorse sociali oppure suggerisce considerazioni di carattere etico sulla partecipazione dei cittadini alla comunità politica.

Coesistono dunque nel dibattito attuale, per esprimerci schematicamente, un uso (prevalentemente) analitico-ricostruttivo e un impiego (prevalentemente) ideologico-politico ed etico-normativo del termine ‘cittadinanza’. La varietà di impieghi cui questo termine si presta (così come accade per tutte le maggiori espressioni filosofico-politiche) può essere peraltro interpretata come un indice della sua vitalità. Se però le esigenze etico-normative soddisfatte ricorrendo al termine ‘cittadinanza’ possono forse essere assolte ricorrendo ad espressioni sostitutive, la funzione analitico-ricostruttiva svolta dallo schema concettuale ‘cittadinanza’ non sembra poter essere assicurata al momento da alcuna altra nozione alternativa.

Bibliografia

- Bacelli, L., *Il particolarismo dei diritti*, Roma 1999.
- Barbalet, J.M., *Cittadinanza*, Padova 1992.
- Barcellona, P., *A proposito della cittadinanza sociale*, in "Democrazia e diritto", 1988, XXVIII, pp. 15-30.
- Belvisi, F., *Cittadinanza*, in *Le basi filosofiche del costituzionalismo*, a cura di A. Barbera, Roma-Bari 1997, pp. 117-144.
- Bersani, C., *Modelli di appartenenza e diritto di cittadinanza in Italia dai codici preunitari all'unità*, in "Rivista di storia del diritto italiano", 1997, LXX, pp. 277-344.
- Beyond Equality and Difference. Citizenship, Feminist Politics and Female Subjectivity*, a cura di G. Bock e S. James, London-New York 1992, pp. 1-13.
- Brubaker, W.R., *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge (Mass.) 1992 (tr. it.: *Cittadinanza e nazionalità in Francia e Germania*, Bologna 1997).
- Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklärung*, a cura di R. Vierhaus, Heidelberg 1981
- Buttafuoco, A., *Questioni di cittadinanza. Donne e diritti sociali nell'Italia liberale*, Siena 1997.
- Citizenship and Identity in Europe*, a cura di L. Holmes e Ph. Murray, Aldershot 1999.
- Citizenship and Social Theory*, a cura di B.S. Turner, London 1993.
- Citizenship Today. The Contemporary Relevance of T.H. Marshall*, a cura di M. Bulmer e A.M. Rees, London 1996.
- Citizenship*, a cura di G. Andrews, London 1991.
- Citizenship, Democracy and Justice in the New Europe*, a cura di P.B. Lehning e A. Weale, London-New York 1997
- Citizenship: Critical Concepts*, a cura di B.S. Turner e P. Hamilton, London-New York 1994.
- Clarke, P.B., *Citizenship*, London-Boulder (Col.) 1994.
- Communitarianism and Citizenship*, a cura di E. A. Christodoulidis, Aldershot 1998.
- Cordini, G., *Elementi per una teoria giuridica della cittadinanza: profili di diritto pubblico comparato*, Padova 1998.
- Costa, P., *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, voll. 1-4, Roma-Bari 1999-2001.
- Crifò, G., *Civis. La cittadinanza fra antico e moderno*, Roma-Bari 2000.
- Cuniberti, M., *La cittadinanza: libertà dell'uomo e libertà del cittadino nella Costituzione italiana*, Padova 1997
- Dahrendorf, R., *Citizenship and Beyond: The Social Dynamics of an Idea*, in "Social Research", 1974, 41, pp. 673-701.
- Delanty, G., *Citizenship in a Global Age. Society, Culture, Politics*, Buckingham (Philadelphia) 2000.
- Ferrajoli, L., *Dai diritti del cittadino ai diritti della persona*, in *La cittadinanza*, a cura di D. Zolo, Roma-Bari 1994, pp. 263-292.
- Ferrajoli, L., *Diritti fondamentali*, Roma-Bari 2001.
- Gatens, M., *Feminism and Philosophy. Perspectives on Difference and Equality*, Bloomington and Indianapolis 1991.
- Giddens, A., *Profiles and Critiques in Social Theory*, London 1982.
- Gosewinkel, D., *Staatsbürgerschaft und Staatsangehörigkeit*, in "Geschichte und Gesellschaft", 1994, 21, pp. 533-556.

- Granrut, Cl. du., *La citoyenneté européenne: une application du principe de subsidiarité*, Paris 1997.
- Grosso, E., *Le vie della cittadinanza: le grandi radici, i modelli storici di riferimento*, Padova 1997.
- Haarscher, G., *Citoyenneté, droits individuels et supranationalité*, in *Démocratie et construction européenne*, a cura di M. Telò, Bruxelles 1995, pp. 133-40.
- Heater, D., *What is citizenship?*, Cambridge 1999.
- Held, D., *Political Theory and the Modern State*, Stanford 1989.
- Il cittadino e lo Stato*, a cura di V. Mura, Milano 2002
- Il dilemma della cittadinanza*, a cura di G. Bonacchi, A. Groppi, Roma-Bari 1993.
- Kymlicka, W., *Multicultural Citizenship*, Oxford 1995 (tr. it.: *La cittadinanza multiculturale*, Bologna 1999).
- La cittadinanza*, a cura di D. Zolo, Roma-Bari 1994.
- Lefebvre, H., *Du contrat de citoyenneté*, Paris 1990.
- Lippolis, V., *La cittadinanza europea*, Bologna 1994.
- Magnette, P., *La citoyenneté. Une histoire de l'idée de participation civique*, Bruxelles 2001
- Marshall, Th. H., *Cittadinanza e classe sociale*, a cura di S. Mezzadra, Roma-Bari 2002.
- Menegazzi Munari, M. F., *Cittadinanza europea: una promessa da mantenere*, Torino 1996.
- Mezzadra, S., *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, Verona 2001.
- Nazione, etnia, cittadinanza in Italia e in Europa: per un discorso storico-culturale*, a cura di E. Agazzi, Brescia 1993.
- Oldfield, A., *Citizenship and Community*, London 1990.
- Pensovecchio, C., *La cittadinanza europea. I diritti dei cittadini dell'Unione Europea*, Palermo 1994.
- Preuss, U.K., *Citizenship and Identity: Aspects of a Political Theory of Citizenship*, in *Democracy and Constitutional Culture in the Union of Europe*, a cura di R. Bellamy, V. Bufacchi e D. Castiglione, London 1995, pp. 107-20.
- Privileges and Rights of Citizenship. Law and the Juridical Construction of Civil Society*, a cura di J. Kirshner e L. Mayali, Berkeley 2002.
- Quale cittadinanza? Esclusione ed inclusione nella sfera pubblica moderna*, a cura di A. Messeri e F. Ruggeri Milano, 2001
- Riedel, M., *Bürger, Staatsbürger, Bürgertum*, in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, a cura di O. Brunner, W. Conze e R. Koselleck, Stuttgart 1974, vol. I, pp. 672-725.
- Riesenberg, P., *Citizenship in the Western Tradition: Plato to Rousseau*, Chapel Hill-London 1992.
- Rights of Citizenship*, a cura di R. Blackburn, London 1993.
- Roche, M., *Rethinking Citizenship*, Cambridge 1992.
- Rusconi, G.E., *La questione della cittadinanza europea*, in «Teoria politica», 2000, XVI, pp. 25-38.
- Rusconi, G.E., *Se cessiamo di essere una nazione: tra etnodemocrazie regionali e cittadinanza europea*, Bologna 1993.
- Shklar, J., *American Citizenship*, Cambridge (Mass.) 1991.
- The Condition of Citizenship*, a cura di B. van Steenbergen, London 1994.
- The Frontiers of Citizenship*, a cura di U. Vogel e M. Moran, London 1991.
- Theories and Concepts of Politics*, a cura di R.P. Bellamy, Manchester 1993.

Veca, S., *Cittadinanza*, Milano 1990.

Young, I. M., *Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship*, in *Feminism and Political Theory*, a cura di C.R. Sunstein, Chicago and London 1990, pp. 117-141.

Zincone, G., *Da sudditi a cittadini: le vie dello stato e le vie della società civile*, Bologna 1992.

Zolo, D., *La strategia della cittadinanza*, in *La cittadinanza*, a cura di D. Zolo, Roma-Bari 1994, pp. 3-46.

LA CITTADINANZA:
UN TENTATIVO DI RICOSTRUZIONE 'ARCHEOLOGICA'

1. La cittadinanza sta tornando ad essere una parola-chiave del lessico filosofico-politico odierno, in Italia come in Francia o in Inghilterra. Vorrei chiedermi come, per quali vie e con quali modalità, ciò sta avvenendo, vorrei capire i significati che questa espressione assume in diversi, anche se connessi, ambiti di sapere.

Il punto di origine della recente fortuna del concetto di cittadinanza è uno scritto del sociologo inglese T.H. Marshall, che in una lezione commemorativa dell'economista Alfred Marshall, ritiene di dover raccogliere, da alcune riflessioni *extravagantes* di quest'ultimo, un suggerimento che egli giudica ancora di fondamentale attualità: «l'ipotesi sociologica latente nel saggio di Marshall» - così scrive il sociologo a proposito dell'economista suo omonimo - è che «deve esistere una forma di uguaglianza umana fondamentale connessa con il concetto di piena appartenenza ad una comunità». È questa 'piena appartenenza ad una comunità' che il sociologo suggerisce di denominare 'cittadinanza'. Il problema, per Alfred Marshall letto da T.H. Marshall, è la combinazione della «disuguaglianza del sistema delle classi sociali» con «l'uguaglianza di cittadinanza»¹, con la partecipazione di tutti i cittadini ad un comune patrimonio, diremmo, wittgensteinianamente, ad una medesima 'forma di vita'. Solo che, aggiunge il sociologo inglese, la cittadinanza, oggi, «si è arricchita di nuova sostanza ed è stata investita di un formidabile apparato di diritti»². È guardando ai diritti di cui la cittadinanza si compone che il nostro autore propone una tripartizione, la cui logica gli appare dettata dalla storia prima ancora che da esigenze analitiche. «Chiamerò queste tre parti o elementi», scrive Marshall, «il civile, il politico e il sociale. L'elemento civile è composto dai diritti necessari alla libertà individuale [...]. Per elemento politico intendo il diritto a partecipare all'esercizio del potere politico [...]. Per elemento sociale intendo tutta la gamma che va da un minimo di benessere e di sicurezza economica fino al diritto di partecipare

¹ T.H. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*, Utet, Torino 1976, p.7.

² T.H. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*, cit., p.7.

P. Costa, *La cittadinanza: un tentativo di ricostruzione 'archeologica'*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica. II. Storie di concetti: cittadinanza*, 2024, https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_03, pp. 32-68.

Orig. in Danilo Zolo (a cura di), *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 47-92.

pienamente al retaggio sociale e a vivere la vita di persona civile, secondo i canoni vigenti nella società»³.

La cittadinanza, dunque, viene definita dalla combinazione da tre elementi: la cittadinanza come appartenenza ad una comunità, la cittadinanza come uno *status*-contenitore dei diritti di cui il soggetto viene ad essere titolare⁴, la cittadinanza come il risultato di un processo storico che ne dilata progressivamente, senza sovvertirlo, il nucleo originario e costitutivo.

Il ricorso alla storia è in Marshall fondante: Marshall divide la cittadinanza in tre parti - per mantenersi «fedele», come osserva con simpatica autoironia, «alle abitudini dei sociologi»⁵ -, ma la tripartizione 'logica' si identifica con (e dipende da) la periodizzazione storica. Il sociologo assume come orizzonte di analisi un contesto storico-sociale notevolmente ampio, che coincide in sostanza con l'intera vicenda europea moderna, e sembra non tanto 'costruire' il proprio concetto, quanto 'raccolgerlo', già forgiato e determinato progressivamente nei suoi contenuti, dal vivo del processo storico stesso, che con il suo semplice fluire arricchisce di volta in volta un concetto già 'dato' ed univoco.

Ovviamente, pur dichiarando di ricevere dalla storia stessa il concetto di cittadinanza (e la sua interna tripartizione), l'interesse che muove Marshall non è specificamente storiografico, ma sociologico e politico e riguarda il rapporto intricato che intercorre fra la permanente stratificazione sociale, le ideologie egualitarie (che, con vario successo - per Marshall, con crescente successo - hanno operato negli ultimi due secoli), il ruolo e le trasformazioni dello Stato.

Il contributo di Marshall, se non alla soluzione, all'impostazione del problema passa attraverso un processo di ri-definizione di un'espressione, la cittadinanza, appunto, che, sottratta all'uso corrente tanto della lingua comune come del linguaggio tecnico-giuridico, diviene una sorta di nuovo, efficace 'cartello indicatore', un segnale apposto ad un complicato crocevia disciplinare: in questo incrocio, le strade principali, o almeno quelle che Marshall indicava prioritariamente, sono certo la storiografia e la sociologia politica; ma a queste dovremo aggiungere (e l'omissione sarebbe oggi difficilmente giustificabile) la

³ T.H. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*, cit., p.9.

⁴ Non sfuggirà come il concetto marshalliano di cittadinanza sia, per un giurista, del tutto insoddisfacente come principio di classificazione dei diritti, dal momento che esistono, oggi come ieri, diritti di cui il soggetto è titolare indipendentemente dal suo *status* di cittadino. In realtà, l'intenzione di Marshall non è di usare 'cittadinanza' come principio di ordinamento sistematico dei diritti, ma di richiamare l'attenzione, attraverso una ri-definizione convenzionale di 'cittadinanza', sul nesso fra 'appartenenza' e 'diritti'.

⁵ T.H. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*, cit., p. 9.

teoria e la storia giuridico-costituzionale, la filosofia politica e giuridica, la riflessione etica.

Dei percorsi suggeriti da ‘cittadinanza’ non potrò che dar conto selettivamente, concentrando l’attenzione soltanto sull’intreccio di tre approcci disciplinari diversi, anche se interni comunque all’universo di discorso storiografico: l’uso storico-sociologico del concetto di cittadinanza; le sue origini storico-ideali; le sue valenze storico-giuridiche (storico-costituzionali). Dei percorsi prescelti, poi, potrò solo indicare riassuntivamente le caratteristiche di massima, le principali svolte, i possibili esiti.

2. Il primo e più esplicito nesso disciplinare indotto in Marshall da ‘cittadinanza’ è quello fra sociologia e storiografia. La ‘scommessa’ che ne consegue, la provocazione più interessante per gli storici, è l’idea che si possa ricondurre ad un concetto-guida, alla cittadinanza, un’enorme varietà di azioni, personaggi, vicende, costituzioni, rivoluzioni e quant’altro, che si possa ridurre la molteplicità all’unità evitando comunque la cancellazione, dal racconto storiografico, della determinatezza e specificità dei contesti e degli eventi. Al concetto di cittadinanza, insomma, si attribuisce la capacità di cogliere la principale direzione di senso di un processo storico che dalle disuguaglianze cetuali delle società di antico regime conduce all’uguaglianza giuridica e agli ideali redistributivi delle odierne democrazie.

È questa la suggestione marshalliana che da qualche anno agisce sul terreno della sociologia politica⁶, dove ricerche, anche molto diverse nei risultati, condividono il medesimo atteggiamento metodico: la cittadinanza non è tanto l’*oggetto*, quanto lo *strumento* della ricerca. Gli ingredienti che la compongono sono in buona sostanza ancora marshalliani, anche se variamente combinati, e valgono come strumenti di rilevazione di una dinamica socio-politica e istituzionale che costituisce il tema effettivo della ricerca. Cittadinanza è dunque, ancora, appartenenza e diritti, ma ciò che conta non è la consistenza storico-teorica della nozione come tale, ma la sua efficacia operativa nel mettere a fuoco un processo storico-sociale. *Che cosa sia cittadinanza* è già detto alle soglie della ricerca, *che cosa si faccia* (che cosa si sia fatto, che cosa si possa ancora fare) con essa è quanto la ricerca deve effettivamente appurare, indagando la dinamica sociale e politico-istituzionale dell’Europa

⁶ Cfr. ad es. D. Held, *Political Theory and the Modern State*, Stanford University Press, Stanford 1989; J.M. Barbalet, *Cittadinanza. Diritti, conflitto e disuguaglianza sociale*, a cura e con introduzione di D.Zolo, Liviana, Padova 1992; G. Zincone, *Da sudditi a cittadini. Le vie dello stato e le vie della società civile*, Il Mulino, Bologna 1992.

moderna. Il terreno della ricerca è dato quindi, esemplificando, dalle trasformazioni politico-istituzionali (dallo Stato liberale, allo Stato sociale, alla sua crisi), dai processi di industrializzazione, dalla dinamica dei conflitti sociali (e dei conflitti internazionali) e, naturalmente, dall'interconnessione dei fenomeni nell'unità nel sistema politico. Il ruolo che il concetto di cittadinanza svolge consiste nel 'taglio' particolare che esso imprime alla ricerca: inducendo a spostare l'attenzione dalle istituzioni di vertice, dalle strutture statuali, dal 'centro' del sistema politico, alla 'periferia', ai singoli, alle modalità della loro 'iscrizione' nel sistema politico. Ed ecco allora emergere i diritti del cittadino, i diritti civili, politici, sociali: che vengono in considerazione non per la loro consistenza giuridico-formale, ma come contrassegno di diverse condizioni di vita, di modalità diverse di partecipazione politica e di soddisfacimento di bisogni.

Occuparsi in termini storico-sociologici di cittadinanza significa dunque cogliere il punto di intersezione dei sistemi politici dell'Europa moderna sulle condizioni di vita dei singoli, individuare le coordinate che definiscono la posizione, le pretese, i successi dell'individuo nei confronti delle istituzioni politico-statali. L' 'effetto Marshall' sulla recente letteratura storico-sociologica è consistito appunto nel suggerire un diverso criterio di tematizzazione di una complessa (e storiograficamente frequentatissima) dinamica socio-politica: un criterio che assuma come protagonista il singolo soggetto, le modalità e la 'qualità' delle sue condizioni di vita, l'entità della sua partecipazione politica, il tipo, il numero, l'effettività dei suoi 'diritti'.

È possibile, sulla base di un siffatto apparato metodico, elaborare un racconto che appaia riconoscibile come storiografico? La risposta, positiva o negativa, dipende ovviamente dall'immagine di storiografia (e rispettivamente di sociologia) che si voglia condividere. Devo essere molto rapido e sommario al proposito. Il *punctum pruriens* è l'uso dell'astrazione nel discorso storiografico (e, rispettivamente, la valorizzazione della determinatezza e varietà dei contesti nella ricerca sociologica). Per chi nella storiografia trovi le caratteristiche di una narrazione 'spontaneamente' fluente intorno ad azioni, eventi, personaggi; per chi, della storiografia, sottolinei, da un altro punto di vista, il carattere intransigentemente 'individualizzante', l'ipotesi di convogliare un complicato, frastagliato, spesso contraddittorio processo plurisecolare in una prevalente direzione di senso può apparire una temeraria e insoddisfacente semplificazione. Per chi invece riconosca il carattere, insieme, selettivo e 'costruttivo' (anche) della ricerca storiografica, per chi veda inevitabile,

per essa, l'attivazione di domande previe, di pre-giudizi, di teorie presupposte, l'individuare un tema intorno al quale ordinare una massa, anche imponente, di risultanze documentarie apparirà un itinerario rischioso, ma percorribile.

Certo, anche per chi si riconosca in quest'ultima immagine di storiografia, rimangono in vigore differenze 'regionali' fra una sociologia storiograficamente orientata ed una storiografia disponibile alla 'modellizzazione'. L'esempio dello stesso Marshall può essere, in questo senso, istruttivo. Sarebbe un esercizio facile registrare, del testo marshalliano, le semplificazioni e le approssimazioni storiograficamente meno persuasive: valgano, per tutte, l'ottica 'anglo-centrica' nella quale si situa l'autore pur di contro all'intenzione 'generalizzante' del testo; la rigidità della periodizzazione adottata; l'idea del carattere tranquillamente cumulativo del processo secondo il quale diritti si aggiungono a diritti entro l'immutato contenitore della 'cittadinanza'. Misurare le pagine di Marshall col metro dell'odierna storiografia sarebbe, ripeto, un esercizio facile, ma miope e fuorviante rispetto all'intenzione immanente del testo: che non si dedica alla storia comparata della cittadinanza, ma *costruisce* la cittadinanza come un profilo concettualmente, sociologicamente pregnante. Non tutto funziona, storiograficamente. Ma ciò che preme all'autore è collegare un processo a un concetto che lo renda sinteticamente più decifrabile nella sua direzione di senso. La storiografia, semmai, verrà dopo, con il suo paziente lavoro di scavo, le contestualizzazioni attente, il regime sempre vario e ingannevole delle continuità e delle discontinuità.

È in questo quadro che si può a mio avviso collocare l'azione combinata della sociologia e della storiografia (di *una sociologia* e di *una storiografia*) intorno a 'cittadinanza'. Purché si precisi che sono in gioco due diversi approcci disciplinari, che però condividono il medesimo uso strategico del concetto di cittadinanza. La cittadinanza 'funziona', in entrambi i casi, come strumento metalinguistico di ricerca: *se* cittadinanza è appartenenza e diritti, *allora* la ricerca in tema si occupa del rapporto fra il singolo (i diritti, le aspettative, le pretese, le condizioni di vita giuridicamente - ed effettivamente - protette del singolo) e le istituzioni pubbliche, nell'Europa degli ultimi due secoli (oppure nella Francia della Terza Repubblica, nella Germania di Weimar, nel comune di Castelfranco di Sopra, e così via immaginando).

3. Esiste però una serie di prospettive disciplinari e attitudini tematiche che rovesciano i termini del problema: esse lavorano non *attraverso*, ma *intorno a* *cittadinanza* e tentano di capire non *che cosa si fa* con cittadinanza, ma *che cosa è*

(che cosa è stata, che cosa può essere) cittadinanza. Cittadinanza non è più un'espressione 'primitiva', che, ridefinita convenzionalmente o accolta in uno dei suoi possibili significati (in ipotesi, nel significato marshalliano), viene comunque impiegata in blocco, 'per quello che è', come criterio di tematizzazione e strumento di rappresentazione di un insieme di azioni e interazioni sociali. Cittadinanza viene ora problematizzata direttamente come tale, come veicolo di una molteplicità di significati che costituisce l'oggetto diretto dell'analisi.

Torna di nuovo, in primo piano, la storiografia: non più però una storiografia impegnata nella descrizione di un contesto storico-sociale unificato nella sua direzione di senso dall'uso (metalinguistico) di cittadinanza, ma una storiografia interessata al campo semantico di cittadinanza, una storiografia che di cittadinanza tenta di cogliere le prime tracce linguistico-concettuali, il mutare dei significati, gli impieghi nelle più varie tipologie discorsive, gli effetti 'pragmatici' sul terreno della comunicazione e dell'azione socio-politica. Se di 'effetto Marshall' volessimo ancora parlare (ma dovremmo essere molto più cauti nello stabilire un nesso rilevante fra le pagine del sociologo inglese e il diffondersi dell'interesse ad un approccio, per intendersi, *begriffsgeschichtlich* al problema della 'cittadinanza'), esso potrebbe essere visto nella sollecitazione a riconsiderare storiograficamente il campo semantico cittadinanza valorizzando quel nesso fra 'appartenenza' e 'diritti' che sta indubbiamente al centro dell'intuizione marshalliana.

Non potrò dar conto analiticamente di tutti i problemi coinvolti in una simile prospettiva. Dovrò limitarmi ad una rapida indicazione di quelle che a mio avviso costituiscono le principali scansioni di una storia semantica di cittadinanza.

3.1 Il primo problema è quello, fin troppo prevedibile, ma inevitabile, delle 'origini'. Quando ci si accinge a narrare la storia di cittadinanza, a rintracciarne le diverse stratificazioni di senso accumulate nel corso di una lunga vicenda, occorre decidere (con una qualche ragionevole arbitrarietà, se mi si passa l'ossimoro) un punto di relativa discontinuità a partire dal quale, e in forza del quale, dare inizio alla narrazione.

Ora, nel nostro caso, potremmo facilmente trovarci sbalzati fra due estremi. Da un lato, l'idea di cittadinanza ci riporta al mondo antico e alle celebri definizioni aristoteliche contenute nel terzo libro della *Politica*; dall'altro lato, è difficile non riconoscere con Habermas che «solo di recente» il concetto di cittadinanza «viene

allargato nel senso di designare uno ‘status di cittadino’ definito da diritti civili»⁷. È alla recente costituzionalistica che Habermas fa riferimento⁸, ma l’osservazione può essere tranquillamente estesa alla definizione marshalliana da cui abbiamo preso le mosse. La situazione è singolare: a uno degli estremi troviamo una cittadinanza che si sostanzia in una appartenenza-partecipazione alla *polis*, entro un universo culturale che rende difficile la pensabilità stessa dei diritti come diritti di un soggetto ‘privato’; all’altro estremo, troviamo una cittadinanza che si definisce (non soltanto, ma principalmente) come contenitore di una serie tendenzialmente aperta di diritti, che scandiscono l’insieme delle relazioni socio-politiche del soggetto.

Possiamo immaginare una *Begriffsgeschichte* di cittadinanza che si distenda fra gli estremi ora indicati connettendoli entro uno spazio semantico unitario? La risposta dipende, di nuovo, dall’immagine di storiografia volta a volta condivisa. Chi prediliga la ‘storia semantica di un’idea’ di spitzeriana memoria⁹ ricostruirà la fitta rete di rimandi che disegnano la trama continua di un concetto entro una cultura europea di cui si sottolinea la intrinseca unitarietà e solidarietà spirituale; chi diffidi dei miraggi di una continuità giocata sul tavolo delle assonanze e vicinanze meramente ‘ideali’ e preferisca valorizzare il carattere ‘contestuale’ e condizionato delle diverse produzioni discorsive tenderà a sottolineare quei momenti di forte discontinuità che rompono l’apparente unità della vicenda e servono a contenerla entro uno spazio storico-sociale relativamente più determinato.

Nel nostro caso, è in questa seconda direzione che l’odierna storiografia sembra prevalentemente orientata¹⁰. Con il che, ovviamente, il problema delle ‘origini’, il problema di una adeguata periodizzazione, di una convincente linea di sviluppo, è impostato, ma non risolto. Non manca certo uno schema, tanto ampiamente diffuso (in una sorta di *vulgata* di cui è più facile trovare gli adepti che i primi responsabili) quanto storiograficamente insoddisfacente, dove tutto sembra stare (troppo) facilmente al suo posto: in origine era il suddito, poi venne il cittadino. Laddove il

⁷ J. Habermas, *Cittadinanza politica e identità nazionale. Riflessioni sul futuro dell’Europa*, in *Morale, Diritto, Politica*, a cura di L. Ceppa, Einaudi, Torino 1992, p. 112.

⁸ Cfr. ad es. K. Hesse, *Grundzüge des Verfassungsrecht des Bundesrepublik Deutschland*, Müller, Heidelberg 1985.

⁹ Si pensi al capolavoro di L. Spitzer, *L’armonia del mondo. Storia semantica di un’idea*, Il Mulino, Bologna 1963.

¹⁰ Non si tratta naturalmente di un orientamento unanime. Non mancano sintesi che puntano ad un ordinato, cronologico sviluppo dei concetti. Cfr. ad es. M. Riedel, *Bürger, Staatsbürger, Bürgertum*, in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, a cura di O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Klett, Stuttgart 1974, vol. I, pp.672-725. Si pensi anche, da un altro punto di vista ma in una direzione simile, ai contributi di D. Sternberger, sul quale cfr. G. Duso, *La morsa del potere e la nostalgia per il ‘vero cittadino’*, in «Filosofia politica», VI, 1, 1992, pp.121-131.

primo era definito da un mero rapporto di sudditanza, giuridicamente non protetto, il secondo scopriva i diritti, ne faceva il proprio contrassegno principale, e procedeva verso una irresistibile moltiplicazione degli stessi. Alla prima stazione di questo *mysterium gaudiosum* corrisponde l'età dell'assolutismo; alla seconda stazione, l'avvento dello Stato liberale; le stazioni successive, infine, si dispongono lungo la linea dell'allargamento della democrazia, della costruzione dello Stato sociale, della formazione, nel secondo dopoguerra, degli odierni Stati democratici.

Certo, di questa *faible convenue*, come spesso succede, esiste comunque qualcosa da salvare: può essere, ad esempio, preso per buono il *terminus a quo*, che ci riporta a quella complicata stagione europea che vede la graduale formazione di quello schema di organizzazione del potere politico che chiamiamo Stato (o, con inutile ridondanza, Stato *moderno*). Riportare le origini remote di cittadinanza alla cultura giuridico-politica dell'assolutismo può accampare a proprio favore due argomenti. In primo luogo: se cittadinanza (intesa come 'appartenenza e diritti'), definisce, in qualche modo, la posizione di un soggetto di fronte al 'politico'; se insomma l'organizzazione del potere politico è il polo di un rapporto all'altro estremo del quale si situa la cittadinanza, l'emergere in Occidente della forma 'Stato' nella sua versione assolutistica non può non incidere sul regime delle 'appartenenze' del soggetto e sull'insieme della sua posizione politico-giuridica. In secondo luogo: è un'ipotesi plausibile (anche se certo non pacifica e comunque bisognosa di numerose distinzioni e determinazioni ulteriori) guardare al processo di accentramento del potere e di costruzione della sovranità nelle società di antico regime come al momento inaugurale di una struttura politico-giuridica destinata ad un prodigioso sviluppo 'di lunga durata' mai del tutto immemore delle proprie lontane radici.

Ammettiamo dunque di condividere l'ipotesi dell'esistenza di un qualche, non secondario, elemento di continuità fra il nascente 'Stato moderno' e la sua più recente morfologia: sarà allora possibile trovare anche per la cittadinanza ('moderna') un punto di origine proprio nella cultura politico-giuridica dell'assolutismo, stretta intorno al vincolo che viene legando il soggetto al processo di costituzione della sovranità. Possiamo dire di trovarci con questo all'origine del concetto moderno di cittadinanza? La risposta deve essere cauta: se di origini si vuol parlare, certo si tratta di origini remote. La difficoltà di fissare linee genetiche nette ed univoche è in diretto rapporto, come è facile intendere, con il carattere estremamente variegato e complesso delle società di antico regime. Se è vero, insomma, che nelle società di antico regime si viene lentamente e faticosamente costituendo quella

forma di organizzazione del potere che possiamo dire statale, è altrettanto vero che il carattere (tendenzialmente) 'statale' del politico coesiste e interagisce con momenti di aggregazione sociale, organizzazioni politiche, schemi di comportamento in sostanziale continuità con la società medievale. L'organizzazione cetuale, per un verso, i centri di potere locale, le città, per un altro verso, costituiscono ancora elementi fondamentali del sistema politico delle società di antico regime e complicano quindi notevolmente il profilo di quella nozione di cittadinanza da cui abbiamo preso le mosse.

La complicazione investe innanzitutto il primo degli elementi costitutivi della cittadinanza (per intendersi) marshalliana: l'appartenenza. Ammettiamo pure che il soggetto si definisca nella sua posizione socio-politica come 'cittadino'; ma cittadino non è affatto un'espressione univoca in quanto riferibile ad uno e ad un solo rapporto di appartenenza. Mi sembra istruttivo l'esempio seguente: la pluralità di significati che contrassegna l'uso di 'Bürger' nell'ALR (*Allgemeines Landrecht*) prussiano. Schneider parla, opportunamente, di almeno tre significati: una «statusrechtliche Bedeutung», una «ortsrechtliche Bedeutung», una «staatsrechtliche Bedeutung»¹¹, dove, rispettivamente, vengono in considerazione una caratteristica cetuale (cittadino allora è colui che, appartenendo per nascita ad un luogo, si differenzia sia dal ceto contadino che dal ceto nobile), l'appartenenza ad una città (con il corredo di diritti e privilegi che ne consegue), infine, la soggezione al comando del sovrano.

La polisemia caratteristica di 'Bürger' deriva non già dalle incertezze definitorie del legislatore prussiano, ma semmai dalla sua precisione ed aderenza alle condizioni del suo tempo. 'Bürger' è ancora una figura, per così dire, ad ampio spettro, che si definisce, certo, in ragione della logica dell'appartenenza, ma che assume specificazioni e sensi diversi perché l'appartenenza a cui esso rinvia è ancora un plurale e non un singolare: sono *le* appartenenze che, insieme, definiscono la posizione del soggetto - e mi sto riferendo ad un codice venuto ad esistenza, dopo una lunga gestazione, alla fine del Settecento, ma destinato ad un ben lungo periodo di vigenza, in un paese dove la dimensione cetuale non scompare certo come nebbia al sole al volgere del secolo.

Il caso del codice prussiano non è d'altronde isolato. Il campo semantico di 'cittadino' è una costellazione complessa, il cui significato scaturisce dall'interazione di espressioni diverse: fra queste, 'suddito'. Non ci si attenda però

¹¹ H.-P. Schneider, *Der Bürger zwischen Stadt und Staat im 19. Jahrhundert*, in *Res publica. Bürgerschaft in Stadt und Staat* (Beiheft 8 zu «Der Staat»), Duncker & Humblot, Berlin 1988, pp.161-178.

una frontale contrapposizione fra i due termini. Nella Francia del Seicento e della prima metà del Settecento, come è stato persuasivamente dimostrato¹², 'sujet' e 'citoyen' non rinviano a logiche comportamentali fra loro incompatibili: il nesso 'sujet'- 'citoyen' potrebbe essere forse descritto in termini di implicazione, certo non di complementarità¹³. Lo stesso soggetto è, insieme, suddito e cittadino, a seconda che della sua posizione si voglia sottolineare il momento della soggezione al sovrano, dell'obbedienza connessa all'ingiunzione coattiva dell'autorità, o piuttosto il momento dell'azione liberamente svolta in funzione del pubblico bene. Complementare al soggetto 'sujet-citoyen', semmai, è un'altra figura, esclusa da ogni rapporto di libera appartenenza-soggezione: il servo o schiavo. Al contrario di questi, l'uomo libero è, insieme, suddito e cittadino, in una solidarietà di significati che impedisce qualsiasi rigida contrapposizione.

Il singolo nella società *ancien régime* è dunque un 'cittadino-suddito' che definisce la propria posizione sulla base di una molteplicità di appartenenze variamente orchestrate: si appartiene alla città, al ceto, al sovrano, in un reticolo di vincoli che perdono di importanza nel corso del tempo (e i ritmi del mutamento sono molto diversi a seconda del contesto a cui ci si riferisca), ma segnano ancora a lungo la prassi e le mentalità.

La cittadinanza(-sudditanza), d'altronde, non riceveva dal sistema delle appartenenze una mera connotazione formale: traeva da esse contenuti, valori, aspettative relativamente precisi e definiti, connessi strettamente a quella complessa organizzazione del politico di cui essa rappresentava il polo 'individuale'.

Si pensi, da questo punto di vista, a due elementi, che, se pur destinati, in futuro, a ben altre fortune e a inediti sviluppi; tuttavia, già costituiscono due significative connotazioni della cittadinanza *ancien régime*: la libertà, per un verso, la partecipazione al potere, per un altro. È nella relazione di appartenenza alla città che prende corpo l'idea di una zona giuridicamente protetta nei riguardi del sovrano così come si delinea la possibilità di una partecipazione attiva ad una qualche funzione di governo. È in rapporto alla città, ma poi, ad esempio nella Germania del Seicento¹⁴,

¹² P. Rétat, *Citoyen-Sujet, civisme*, in *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*, Heft 9, a cura di R. Reichardt, E. Schmitt, Oldenbourg, München 1988, pp.75-105.

¹³ Sull'uso di implicazione e complementarità in linguistica cfr. J. Lyons, *Introduction to Theoretical Linguistics*, Cambridge University Press, Cambridge 1969, pp.446 ss.

¹⁴ Cfr. M. Stolleis, *Untertan - Bürger - Staatsbürger. Bemerkungen zur juristischen Terminologie im späten 18. Jahrhundert*, in *Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklärung* (Wolfenbüttel Studien zur Aufklärung), a cura di R. Vierhaus, Schneider, Heidelberg 1981, pp.65-99.

anche in rapporto al potere sovrano che la rilettura di Aristotele tende a connettere cittadinanza e partecipazione alla *respublica*, tanto da indurre a definire *civis* in senso stretto solo chi partecipi in qualche modo alla vita del *Reich*: il nesso di implicazione fra cittadinanza e sudditanza prende ad incrinarsi per dar luogo ad una crescente divaricazione. Quel soggetto, che, ancora in Bossuet¹⁵, appare indifferentemente etichettabile come suddito o come cittadino a seconda del profilo che si voglia evidenziare, inizia un percorso che tende sempre più esclusivamente a riservare a ‘sujet’ e a ‘citoyen’, rispettivamente, il momento della soggezione e il momento della libertà e della partecipazione.

3.2 È a questo punto che prende forma la seconda ‘fase ideale’ di una storia semantica di cittadinanza. Se il momento delle origini remote, nei limiti prima indicati, può essere rintracciato nei meandri della cultura politico-giuridica dell’assolutismo (ed il nome che torna di frequente, in questo senso, in numerosi contributi storiografici è infatti quello di Bodin), il periodo della vera e propria gestazione della cittadinanza moderna coincide con il diffondersi del lessico teorico giusnaturalistico ed il formarsi della nuova sensibilità illuministica e si conclude con la grande cesura costituita, per la Francia ma non solo per essa, dalla rivoluzione.

La filosofia del diritto naturale complica e arricchisce notevolmente lo stato del nostro problema. Si pensi al nostro punto di partenza: la cittadinanza come appartenenza e diritti. Certo, sullo sfondo del discorso giusnaturalistico troviamo ancora, se si vuole, il gioco, tipicamente *ancien régime*, delle appartenenze, delle libertà, dei privilegi del suddito-cittadino, variamente diviso, quanto al regime delle sue ‘appartenenze’, fra principe, ceti, città. Il diffondersi delle filosofie giusnaturalistiche prende però a mutare radicalmente il quadro di rappresentazione del soggetto, che cessa di essere seriamente pensabile sulla base delle coordinate fino ad allora utilizzate. L’insieme delle sue prerogative è dato certo, ancora, dal nesso di appartenenza al sovrano, alla città, al ceto, ma questi vincoli non chiudono il discorso, ma soltanto lo delimitano, per così dire verso il basso, lasciando agire, dall’alto (o dal profondo, se si preferisce), l’immagine dell’uomo che come tale (in ‘stato di natura’) gode dell’uno o dell’altro irrinunciabile privilegio, soddisfacendo l’uno o l’altro bisogno fondamentale.

Non è il caso di insistere sulle conseguenze epocali della nuova prospettiva, perché fin troppo evidenti; basti segnare l’impatto sul nostro problema, i termini

¹⁵ Cfr. P. Rétat, *Citoyen-Sujet, civisme*, cit., p. 80.

del quale prendono a mutare radicalmente. A cambiare è la struttura stessa del campo semantico sino ad allora attivato, che cessa di organizzarsi esclusivamente sull'asse cittadino-suddito. Se ancora, per così dire sul piano verticale, il soggetto è riconducibile alla linea cittadino(-suddito), esso si incontra, per così dire sul piano orizzontale, con la nuova costellazione che ruota intorno a 'uomo' (stato di natura, bisogni, diritti, contratto e così via). Il significato di cittadino è ormai necessariamente co-determinato dal significato di uomo (con il quale prenderà a intrattenere varie e complicate relazioni semantiche: volta a volta di implicazione, di complementarità ecc.): e non si tratta di un gioco 'meramente' lessicale (non esistono vicende lessicali 'innocenti'), ma di una vera e propria antropologia filosofica che trasforma i termini del problema, che costringe a riproporre su nuove basi la rappresentazione della posizione politico-giuridica del soggetto.

L'impressione è che con l'emergere della soggettività giusnaturalistica ci si trovi di fronte al vero e proprio punto di origine, alla vera e propria *archè* dell'idea moderna di cittadinanza. Non si tratta però di un cominciamento 'assoluto', ma semmai di una sorta di appropriazione-rilettura del passato alla luce di una prospettiva radicalmente nuova.

Non è possibile, in questa sede, non dico seguire, ma nemmeno indicare i numerosissimi itinerari che la rappresentazione giusnaturalistica del soggetto intraprende nel suo progressivo divenire una sorta di 'lingua franca' filosofico-giuridica nell'Europa del Sei-Settecento¹⁶. Basti raccogliere in uno schema sommariamente indicativo alcuni dei profili che interessano direttamente la vicenda semantica di 'cittadino'.

a) Delineare una nuova immagine di uomo attraverso la declinazione di 'natura' e dei suoi derivati è un'impresa impegnativa e complessa, che assume volta a volta significati notevolmente diversificati, ma produce comunque un effetto retorico di grande portata: quello di attribuire al discorso il carattere della indiscutibile evidenza, la capacità di individuare, al di là delle ingannevoli apparenze, i caratteri essenziali-profondi dei fenomeni¹⁷. L'uomo 'in stato di natura' non è ciò che l'uomo era (prima dello stato civile) e poi cessa di essere. Ciò che è 'in origine' diviene,

¹⁶ Per una lettura critica del nesso fra 'diritti del soggetto' e giusnaturalismo moderno cfr. M. Villey, *Le droit et les droits de l'homme*, P.U.F., Paris 1983; B. Barret-Kriegel, *Les droits de l'homme et le droit naturel*, P.U.F., Paris 1989.

¹⁷ Cfr. più diffusamente a questo proposito P. Costa, *Il progetto giuridico. Ricerche sulla giurisprudenza del liberalismo classico, I, Da Hobbes a Bentham*, Giuffrè, Milano 1974, pp. 291 ss.

metaforicamente, ciò che è per essenza, per intima struttura: l'origine trascolora in fondamento.

b) Se origine e fondamento, l'uomo 'naturale' è la misura e la destinazione di ogni intervento (crono-logicamente) successivo e dipendente: si delinea quella rappresentazione dualistica del politico, che troverà la sua più compiuta formulazione teorica nella coppia hegeliana Stato-società civile¹⁸.

c) L'uomo 'naturale' è un soggetto che, definito essenzialmente dall'insieme dei suoi bisogni, è comunque in grado di organizzarne razionalmente la soddisfazione.

d) L'uomo 'naturale', come razionale soggetto-di-bisogni, si connota ulteriormente grazie a due coordinate essenziali: la libertà, la proprietà (del corpo, delle azioni, delle cose).

e) L'uomo 'naturale', razionalmente e liberamente appropriativo, e come tale (almeno in ultima istanza) socialmente benefico, inventa (fonda, legittima) il sovrano e la sua legge come rafforzamento ultimo e potestativamente efficace di un ordine sociale, che si dà comunque (in quanto 'naturale') prima e indipendentemente da esso.

Ora, le 'degnità' or ora rapsodicamente ricordate non si attagliano, tutte e nessuna esclusa, al giusnaturalismo moderno in tutta la sua estensione: se le caratteristiche menzionate in a), b), c) possono forse aspirare ad un buon livello di generalità, le proposizioni in d) ed e) valgono specificamente per il 'caso' Locke. Devo giustificare subito perché le ho indicate di seguito e senz'altro avviso: perché la mia impressione è che, per il nostro problema, Locke abbia un'importanza particolare.

Non vorrei essere frainteso. È in realtà da un fittissimo intreccio di voci (si badi bene: non solo dei grandi intellettuali, ma anche dei piccoli e minimi che collaborano tutti insieme a creare un patrimonio comune di immagini, schemi argomentativi, valori) che la rappresentazione del soggetto, quindi il campo semantico uomo-cittadino prende a poco a poco una forma nuova. Se però vogliamo trovare un qualche principio di ordinamento e semplificazione della vicenda, credo che Locke goda di una posizione affatto peculiare. Si guardi al Settecento inglese e scozzese, si guardi alle colonie americane, si pensi alla fisiocrazia, si leggano le tante voci (direttamente o indirettamente) lockiane dell'Enciclopedia: ci troveremo di fronte a continue variazioni su temi i cui termini costitutivi (non necessariamente tutte le conclusioni) appaiono indiscutibilmente lockiani.

¹⁸ ? Cfr. sul problema N. Bobbio, *Sulla nozione di società civile*, in «De Homine», 24-25, 1968, pp.19 ss.; M. Bovero, *Il modello hegel-marxiano*, in N. Bobbio, M. Bovero, *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, Il Saggiatore, Milano 1979, pp.140 ss.

Mi si passi per buona questa osservazione e se ne traggano alcune conseguenze a proposito del campo semantico che ci interessa.

a) Definire la posizione politico-giuridica del soggetto implica ormai l'uso sistematico della coppia cittadino-uomo. Non importa ovviamente che il secondo termine agisca *in praesentia* o *in absentia*: esso comunque collabora necessariamente alla produzione di significato del primo. Se 'uomo' ha a che fare con la 'natura', l'essenza, il fondamento, 'cittadino' dovrà stabilire un rapporto di dipendente collaborazione: 'uomo' implica necessariamente 'cittadino'. In concreto, quindi: il tipo di rapporto fra il soggetto e il sovrano a cui 'cittadino' si riferisce dovrà in qualche modo porsi come congruente con quelle che sono le regole del gioco dettate da 'uomo'.

b) La prima regola del gioco sarà allora l'affermazione di un nesso, assai più energico che nel passato, fra 'cittadino' e 'proprietario'. Non dico che le modalità del nesso siano comunque identiche e nemmeno che il nesso sia dovunque e sempre obbligato. Il rapporto però ormai esiste, appartiene ad un preciso orizzonte culturale, pur nella grande varietà degli apporti individuali. Possiamo dire, scherzosamente, che l'intellettuale medio, nell'Europa dei Lumi, non poteva non dirsi lockiano?

c) Un altro effetto significativo sarà la progressiva accentuazione, comunque già in atto attraverso molteplici strade, della componente 'libertà' entro il campo semantico di 'cittadino'. Il carattere di autonoma obbedienza al sovrano, che caratterizzava il cittadino (per intendersi) prelockiano, acquista, nel diffondersi della sensibilità illuministica, una crescente importanza: è il momento dell'autonomia, della libera decisione dell'uomo ('naturale') che trattiene, pur trasformandola, qualcosa della sua originaria (fondante) libertà nel rapporto ('civile') con il sovrano e con le sue leggi. Come scriverà D'Holbach: «en obéissant à des lois qu'il approuve, le sujet peut se dire citoyen...»¹⁹.

d) Infine: se l'uomo ('naturale'), in quanto soggetto razionale, opera, attraverso la benefica forma proprietaria della soddisfazione dei bisogni individuali, a vantaggio dell'intera società, il cittadino continuerà, sul terreno del rapporto con le istituzioni 'civili', la stessa opera di illuminata *bienfaisance*. È in questo utile operare per la società che 'uomo' e 'cittadino' appaiono ormai strettamente collegati.

In questa veste, cittadino si avvia a divenire una parola-chiave della pubblicistica del maturo Settecento, si connette alle tante, nuove parole d'ordine della diffusa mentalità innovatrice e riformatrice, si incontra con 'patrie', 'patriotisme', 'vertu',

¹⁹ D'Holbach, *Politique naturelle* (citato in P. Rétat, *Citoyen-Sujet*, cit., pp.86-87).

così come, da un altro punto di vista, con ‘commerce’, ‘industrie’, ‘prosperité’, ‘richesse’, ‘nation’²⁰. Sullo sfondo del trionfante giusnaturalismo, l’espressione ‘cittadino’ va incontro dunque ad un crescente successo, funzionando grazie ad un dispositivo semantico (il gioco combinato con ‘uomo’) largamente tributario di quel ‘lockismo allo stato diffuso’ al quale prima accennavo.

Per incontrare una prima, brusca interruzione del concerto di voci ‘lockianamente’ intonate grazie al quale si era sviluppato il campo semantico ‘cittadino’ occorre riferirsi all’intervento, originale, eterodosso, di alcuni celebri testi rousseauviani.

Ciò che caratterizzava il campo semantico ‘cittadino’ entro un quadro di riferimento (per brevità) ‘lockiano’ era la stretta connessione che si veniva a stabilire fra ‘cittadino’ e ‘uomo’. Il rapporto con il sovrano, la sovranità, la legge era preparato, era implicato dal gioco ‘uomo-cittadino’, ma non faceva parte direttamente del suo dispositivo. ‘Cittadino-uomo’ si rapportava certo a ‘sovrano’, ma funzionava come tale, prima di qualsiasi connessione strutturale con quest’ultimo: indicava la posizione socio-politica del soggetto connotandola come ‘proprietaria’ e ‘libera’, suggeriva quindi le linee di un atteggiamento politicamente inequivoco, ma non trasformava ‘sovrano’ in una delle proprie condizioni di senso.

Si leggano invece alcune celebri pagine del *Contratto sociale*. Di primo acchito, potremmo sentirci riportati all’indietro, quando cittadino e suddito si scambiavano le parti connotando aspetti diversi, ma connessi, della posizione del soggetto di fronte al sovrano: i soggetti, per Rousseau, sono, insieme, sudditi e cittadini; solo che «sudditi» sono «in quanto soggetti alle leggi dello stato», «cittadini» «in quanto partecipano dell’autorità sovrana»²¹. Il campo semantico di ‘cittadino’ è mutato essenzialmente perché include ormai, come propria parte integrante, la sovranità. ‘Sovrano’ non è qualcosa che ‘sta di fronte’ a ‘cittadino’: ‘cittadino’ e ‘sovrano’ si definiscono attraverso un nesso di reciproca inerenza.

Il sovrano è «un corpo morale e collettivo», prodotto da «un atto di associazione», «composto di tanti membri quanti sono i voti dell’assemblea, che trae dal medesimo atto la sua unità, il suo *io* comune, la sua vita e la sua volontà»²². Per il sovrano, come «corpo del popolo», non può valere alcuna legge fondamentale. Formato, come è, «solo dei privati che lo compongono», «non ha né può avere interessi contrari ai

²⁰ Cfr. P. Rétat, *Citoyen-sujet, civisme*, cit., pp.84-85.

²¹ J.-J. Rousseau, *Il Contratto sociale o principi del diritto politico*, in *Scritti politici*, vol. II, Laterza, Bari 1971, p. 94. Sul rapporto Bodin-Rousseau cfr. D. Quagliani, *I limiti della sovranità*, Cedam, Padova 1992, pp.277-294.

²² J.-J. Rousseau, *Il Contratto sociale*, cit., p.94.

loro, e quindi il potere sovrano non ha nessun bisogno di garanzie verso i sudditi», perché, per definizione essendo esso stesso i sudditi, non può nuocere né a tutti i membri né ad alcuno in particolare. «Il Sovrano, per il solo fatto di essere, è sempre tutto ciò che deve essere»²³.

Certo, non bastano queste parole, nella loro perentoria chiarezza, a fondare l'immagine del Rousseau 'totalitario' di Talmon o della Arendt²⁴. Spero però che siano sufficienti a persuadere il lettore del rovesciamento dell'equilibrio sino ad allora prevalente nel campo semantico di 'cittadino': al gioco combinato 'cittadino-uomo' si veniva sostituendo l'interazione 'cittadino-sovrano'. Se insomma il cittadino di ispirazione 'lockiana' si definiva 'gettando fuori' da sé la sovranità, che ne co-determinava il significato solo come termine di una relazione che aveva all'altro capo il 'cittadino-uomo', il 'cittadino' rousseauviano espelleva, puntualmente, 'uomo' e includeva come propria componente interna la sovranità. Era ora il mondo ('lockiano') del soggetto, il mondo dei bisogni, della soddisfazione, dell'utilità, della libera appropriazione, che entrava, 'dall'esterno', in una difficile relazione con una cittadinanza, che si poneva essenzialmente come momento o articolazione della sovranità.

3.3 Di fronte ad una situazione già complessa e tematicamente ricchissima, l'emergenza rivoluzionaria, in Francia, agisce come uno straordinario elemento di catalizzazione, di radicalizzazione dei contrasti, ma anche di risoluzione di ambiguità, di esplicitazione di posizioni che la stessa dinamica degli avvenimenti imponeva. La rivoluzione (i suoi protagonisti, le azioni, i dibattiti, i conflitti) agiscono insomma come un polo magnetico che attrae a sé la enorme mole di materiali vari e contraddittori accumulatisi nel corso di un secolo, imprime ad essi, nel vivo del conflitto, una torsione particolare e li ripropone infine in una forma che li rende, insieme, riconoscibili e diversi.

Dei frammenti lessicali attratti (e potenziati) dal vortice rivoluzionario, la costellazione riunita intorno a cittadinanza è indubbiamente una delle principali. Se già nel maturo Settecento era stato registrato l'avvio di un processo di trasformazione di 'cittadino' in parola-chiave del lessico politico-giuridico, negli anni della rivoluzione il ruolo dell'espressione è tale da rompere decisamente gli argini della

²³ J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p.96.

²⁴ Cfr. J.L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, Il Mulino, Bologna 1957; H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Ed. di Comunità, Milano 1967. Su Hannah Arendt cfr. M. Canovan, *Hannah Arendt: a Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

pubblicistica ‘colta’ per divenire uno dei simboli centrali della comunicazione sociale.

Di una vicenda così complessa sarà possibile, in questa sede, richiamare solo alcuni dei problemi e dei profili essenziali che la recente storiografia ha individuato lavorando su un materiale imponente (per quantità e qualità), che comprende i ‘grandi testi’ dei filosofi così come la libellistica d’occasione, i dibattiti assembleari, i periodici, l’iconografia²⁵.

a) Trattando di cittadino e cittadinanza, il testo canonico è ovviamente la Dichiarazione del 1789, che si appella, fin dal nome, appunto ai diritti dell’uomo e del cittadino. La chiarezza del dettato non tragga però in inganno sulla semplicità della lettura. Leggere il testo (ogni testo, ma in particolare *questo* testo) non è un’operazione semplice e l’univocità e coerenza della Dichiarazione sono solo il risultato conclusivo di un lungo e contraddittorio processo: il testo del 1789 non è l’istantanea creazione di un mitico Legislatore, ma il prodotto di un dibattito assembleare ricco e variegato, che a sua volta eredita e ‘attiva’ posizioni intellettuali e politiche maturate in un arco temporale e spaziale notevolmente ampio. Da quest’ultimo punto di vista, il problema è stato ampiamente discusso dalla storiografia, che in particolare si è soffermata sull’influsso, da un lato, delle Carte dei diritti americane, dall’altro lato, della filosofia illuministica²⁶, sulla Dichiarazione dei diritti e sulle Costituzioni francesi.

Per quanto riguarda il nostro problema, si ha comunque l’impressione che i testi della Dichiarazione e dei dibattiti assembleari continuino a giocare la loro partita attraverso quelle espressioni che ormai ci sono familiari (sovranità, nazione, legge, cittadino, uomo, diritti) e che sono imputabili non tanto all’uno o all’altro autore o ad uno specifico precedente normativo quanto al diffondersi, attraverso i più diversi canali, di un comune atteggiamento e del suo corrispondente patrimonio lessicale.

²⁵ Cfr. ad es. S.-J. Samwer, *Die französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789\91*, Hansischer Gildenverlag, J. Heitmann, Hamburg 1970; L. Richer, *Les droits de l’homme et du citoyen*, Economica, Paris 1982; P. Delvaux, *Analyse lexicale des débats de la Constituante sur la déclaration des droits de l’homme*, in «Droits. Revue française de théorie juridique», II, 1985, pp. 23 ss.; J. Morange, *La Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen (26 août 1789)*, P.U.F., Paris 1988; S. Rials, *La déclaration des droits de l’homme et du citoyen*, Hachette, Paris 1988; *La déclaration de 1789*, a cura di S. Rials, “Droits. Revue française de théorie juridique”, VIII, 1988; M. Gauchet, *La Révolution des droits de l’homme*, Gallimard, Paris 1989; L. Jaume, *Les Déclarations des droits de l’homme (Du Débat 1789-1793 au Préambule de 1946)*, Paris, Flammarion, 1989.

²⁶ Valga, come esempio del primo problema, la ‘classica’ (e datata) polemica Jellinek-Boutmy e, come esempio del secondo, D. Mornet, *Les origines intellectuels de la révolution française (1715-1787)*, Colin, Paris 1954⁵.

Ora, che tipo di relazione viene a costituirsi, nei 'grandi testi' della rivoluzione, fra i lemmi che compongono il campo semantico di cittadinanza? Mi sembra che, pur nella varietà, anche stridente, delle voci, la scelta prevalente cada su 'sovranità-nazione' come sul centro della costellazione semantica che ci interessa. 'Nazione', in particolare, è una delle parole-chiave che, usata con crescente successo, nella seconda metà del Settecento, dalla pubblicistica corrente²⁷, raggiunge, nelle pagine di Sieyès²⁸, la sua definitiva consacrazione rivoluzionaria. Il ruolo del Terzo Stato, la lotta al privilegio nobiliare, l'origine pattizia del potere, il meccanismo rappresentativo, trovano nella nazione, nella nazione sovrana, il loro ricettacolo teorico-politico. Nazione, sovranità, legge divengono il punto di equilibrio delle nuove proposte costituzionali: la cittadinanza, i diritti emergono certo in piena luce, fino nel titolo della Dichiarazione, ma dipendono (*quoad existentiam*, se non *quoad essentiam*), dal ruolo centrale della nazione sovrana e della legge che da essa proviene.

Dobbiamo concludere allora con la vittoria del campo semantico 'rousseauviano' e con la sconfitta del 'lockismo diffuso' che tanta parte aveva avuto, anche in Francia, prima dell'emergenza rivoluzionaria? La risposta non può essere perentoria, perché il campo semantico di 'cittadino' è più complesso di quanto una lettura troppo unilateralmente 'rousseauviana' dei testi rivoluzionari potrebbe far supporre. È vero infatti che esso dipende, per un verso, da 'nazione' e 'sovranità': si è cittadini in quanto si appartiene a quella nazione che è l'unica detentrica pensabile della sovranità; e ancora: si è cittadini in quanto si dispone di diritti l'esercizio dei quali dipende strettamente dalla legge (dalla nazione, dalla sovranità). E' vero però anche che si dispone, come cittadini, di diritti il cui fondamento ha un carattere «naturale», «inalienabile», «sacro» e rinvia alle caratteristiche di quell'uomo 'naturale' sul quale da più di un secolo il giusnaturalismo si diffondeva. Il campo semantico di 'cittadino', insomma, sembra collocarsi in una posizione centrale, intermedia fra i suoi ricorrenti estremi: né nazione-sovrano, per un verso, né uomo, per un altro verso, si rapportano ad esso come poli 'esterni', ma entrambi concorrono dall'interno, come parti di un campo semantico unitario, alla sua produzione di senso.

²⁷ Cfr. E. Fehrenbach, *Nation*, in *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1689-1820*, Heft 7, Oldenbourg, München 1986, pp.75-107. Cfr. anche M. Barberis, *Quel che resta dell'universale. L'idea di nazione da Rousseau a Renan*, in «Filosofia politica», VII, 1, 1993, pp.5 ss.; S. Chignola, *Quicquid est in territorio est de territorio. Nota sul rapporto tra comunità etnica e Stato-nazione*, in «Filosofia politica», VII, 1, 1993, pp.29 ss.

²⁸ Cfr. in questo senso E.-J. Sieyès, *Che cos'è il Terzo Stato*, in *Saggio sui privilegi. Che cos'è il Terzo Stato*, Ed. Riuniti, Roma 1972, pp.47 ss. Su Sieyès cfr. J.D. Bredin, *Sieyès: la clé de la Révolution française*, Ed. de Fallois, Paris 1988.

b) Il singolo individuo e il sovrano si dispongono, per così dire, su una linea continua incontrandosi in quel punto mediano che è appunto la cittadinanza, entro il cui campo semantico si affollano lasciti giusnaturalistici e novità 'legicentriche'. È proprio questo il nucleo concettuale che permette di cogliere le strade radicalmente diverse che il costituzionalismo francese ed il costituzionalismo americano imboccano, pur avendo condiviso non poche e non trascurabili ascendenze²⁹. I diritti del soggetto, che in Francia passano attraverso la necessaria, e necessariamente illuminata, azione realizzativa del sovrano e della sua legge, negli Stati americani (non senza conflitti e vicende alterne) finiscono per funzionare come una serie di limiti comunque opponibili al legislatore. Nel momento in cui la Rivoluzione francese puntava alla connessione necessaria, intorno alla nazione sovrana, di appartenenza e diritti (e instaurava quella connessione come contenuto proprio della cittadinanza), il costituzionalismo americano si adoperava per svincolare la titolarità dei diritti da un rilevante nesso con la sovranità. Se mi si concede, per brevità, una formula riassuntiva: i diritti divengono, negli Stati americani, non tanto espressione di appartenenza, quanto strumento di resistenza.

c) Ammettiamo dunque che 'cittadino' sia co-determinato da 'uomo' e da 'nazione-sovrano': ecco aperto un importante varco perché non pochi dei contenuti di tanto settecentesco 'lockismo diffuso' raggiungano il cuore della cittadinanza rivoluzionaria. E il 'lockismo' include almeno due profili: la rilevanza antropologica del rapporto di appropriazione-proprietà, l'effetto che tutto ciò non può non avere sul terreno politico-costituzionale della partecipazione al governo della *respublica*. Accennavo a Sieyès, al suo importante contributo alla determinazione e al successo dell'idea di nazione, al suo ruolo di grande rilievo nei dibattiti dell'Assemblea. Ora, Sieyès è un lettore attento di Locke e condivide con il 'lockismo diffuso' l'assegnazione di un ruolo (anche) politicamente rilevante alla proprietà. E allora: se è vero che la cittadinanza dipende dalla legge della nazione sovrana, è anche vero che essa è condizionata, dal basso, dai bisogni e dalle utilità 'naturali' dell'uomo, fra cui, per l'appunto, la proprietà. Ed ecco la conseguenza: per Sieyès, tutti sono cittadini, ma non tutti i cittadini sono uguali, o, per meglio dire, non tutti i cittadini sono uguali da ogni punto di vista: e sarà, fra l'altro, la proprietà a servire come

²⁹ Cfr. ad es. T. Bonazzi, *Introduzione a La Costituzione statunitense e il suo significato odierno*, a cura di T. Bonazzi, Il Mulino, Bologna 1988, pp. 7ss; N. Matteucci, *La Costituzione statunitense e il moderno costituzionalismo*, in *La Costituzione statunitense e il suo significato odierno*, cit., pp. 29 ss.; *The American Founding. Essays on the Formation of the Constitution*, a cura di J.J. Barlow, L.W. Levy, Ken Masugi, Greenwood Press, New York, Westport, London 1988.

elemento di distinzione fra i cittadini 'attivi', come si esprime Sieyès introducendo una fortunata quanto discussa espressione, e cittadini 'passivi', fra una classe di cittadini governanti e una classe di cittadini governati.

d) Centralità della legge come espressione della nazione sovrana; ruolo antropologico e costituzionale di proprietà; diritti dell'uomo 'naturale': si stringano questi sparsi, e certo non inediti, elementi nell'unità del testo rivoluzionario e assisteremo, a mio avviso, non ad un improvvido tentativo di quadratura del cerchio, ma alla affermazione di una pregnante immagine di cittadinanza. È una cittadinanza che si definisce, in primo luogo, come appartenenza: è nel vincolo primario che lega il soggetto alla nazione che il cittadino prende ad esistere come tale. È una cittadinanza il cui contenuto viene poi a concretizzarsi in una serie di diritti, esplicitamente nominati e ricondotti, quanto al loro fondamento, alla struttura 'essenziale-profonda' dell'uomo, quanto al loro esercizio, alle prescrizioni della legge, quindi, di nuovo, alla nazione sovrana. È una cittadinanza che, nel momento in cui si sostanzia in una serie di diritti del soggetto, nel momento in cui collega 'uomo' e 'sovranità' nel *medium* 'cittadino', è costretta, per chiudere il cerchio, a ipotizzare classi diverse di diritti, classi diversi di soggetti, quindi, necessariamente, tipi diversi di uguaglianza.

e) Si tocca per questa via uno dei punti caldi del dibattito (del dibattito fra i costituenti, allora, del dibattito storiografico, oggi). Nel momento in cui 'cittadino' si pone come centro di un campo semantico equamente diviso fra 'uomo' e 'sovranità', nel momento in cui esso riceve le determinazioni congiunte dei due lemmi associati ed opposti, 'cittadino' è sottoposto ad uno sdoppiamento necessario: figura di uguaglianza nel celebrare il rapporto di appartenenza del soggetto alla nazione, esso deve necessariamente accogliere qualcosa del sistema delle disuguaglianze, costitutive, fin dalle origini, del mondo dell'uomo 'naturale'. La distinzione di Sieyès fra cittadini 'attivi' e 'passivi' non è un *escamotage* o una strumentale trappola retorica, ma una posizione profondamente motivata, direi necessitata. È una posizione sorretta da una lunga tradizione culturale che dalla capacità appropriativa-proprietaria del soggetto trae conseguenze circa la sua razionalità, autonomia, indipendenza. È una posizione che, lungi dall'essere una personale propensione di Sieyès, troverà una vasta eco nei dibattiti rivoluzionari e riceverà una chiara e conclusiva espressione nella celebre argomentazione

kantiana³⁰. È una posizione, soprattutto, che nasce dall'intimo della cittadinanza così come essa si era venuta strutturando nel lessico rivoluzionario.

La cittadinanza rivoluzionaria è dunque appartenenza e diritti, ma i diritti in cui essa si sostanzia non sono fra loro omogenei: da un lato, presuppongono (e realizzano) i bisogni, le potenzialità del soggetto-(uomo); dall'altro lato esprimono (e realizzano) le istanze del soggetto-(sovrano), del soggetto 'attivo', attivamente partecipe della sovranità. Diritti dell'uomo e diritti del cittadino, dunque: il titolo della Dichiarazione non potrebbe essere più esatto e pertinente; purché si intenda appieno la logica del campo semantico implicato da cittadinanza: 'cittadino', come figura di genere, copre non una sola, ma entrambi le categorie di diritti. I diritti dell'uomo sono, per così dire, risucchiati al centro del vortice 'cittadinanza': sono diritti del cittadino in quanto sono diritti dell'uomo; ma sono diritti del soggetto (di questo concreto soggetto 'in società') in quanto sono divenuti anche diritti del cittadino. 'Uomo' insomma sta ad indicare, insieme, il carattere fondamentale e universale (naturale) di una serie di diritti, che però esistono effettivamente solo in quanto assorbiti in quella dimensione 'civile' che coincide con lo spazio del soggetto-cittadino.

Cittadino 'passivo' e cittadino 'attivo'; 'Staatsbürger' e 'Schutzgenosse'; diritti dell'uomo-(cittadino) e quindi, in concreto, diritti del cittadino(-uomo): ecco fare la loro comparsa quelle categorie di diritti che Marshall, ereditando una risalente tradizione giuridica, chiama diritti civili e diritti politici. Intorno al campo semantico della cittadinanza rivoluzionaria, dunque, si erano resi pensabili, necessariamente distinti e necessariamente congiunti, due schemi o tipi di diritti che esprimeranno il contenuto di quelle famose 'due libertà' ⁽³¹⁾ sulle quali il dibattito non sembra a tutt'oggi esaurito.

Ovviamente, le due categorie di diritti, i due volti della cittadinanza, nel momento in cui fanno la loro comparsa nel bel mezzo di un processo rivoluzionario di straordinaria intensità, non sono educatamente enunciati, ma divengono armi di una lotta politica sempre più radicale e insieme momenti di ispirazione di carte costituzionali fra loro indubbiamente diverse. È quindi una comprensibile tentazione quella di distribuire con una qualche rigidità, come spesso è avvenuto, le 'due

³⁰ Cfr. E. Kant, *Sopra il detto comune: "Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica"* (1793), in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, Utet, Torino 1954, pp. 273 ss.

³¹ Cfr. I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, New York 1969.

libertà' fra l'Ottantanove e il Novantatré e di pensare alla categoria di quelli che si diranno i 'diritti sociali' come ad una classe, allora, solo futuribile.

Si tenga però conto della persuasiva esortazione di una recente storiografia ad attenuare la contrapposizione fra i vari momenti del processo rivoluzionario e le corrispondenti costituzioni (dal liberalismo della Dichiarazione dell' '89, al radicalismo democratico della Costituzione del '93, alla Grande Paura della Costituzione del '95) quando si distolga lo sguardo dalla logica della mera lotta politica e dalla considerazione dei testi costituzionali come tali e si concentri l'attenzione sull'intero dibattito assembleare, sui progetti, le proposte, le discussioni, così come sulla pubblicistica connessa. Da questo punto di vista, la radicalizzazione del processo rivoluzionario appare caratterizzata non tanto dall'invenzione estemporanea di prospettive inedite, quanto dall'affermazione, sul terreno della politica 'agita', di temi e atteggiamenti già espressi, sul piano della politica 'pensata', già fin dall'inizio del dibattito assembleare.

Sembra esistere insomma uno spazio intellettuale e discorsivo, comune a tutto il processo rivoluzionario, dove si rendono chiaramente pensabili non solo i contenuti della cittadinanza e le loro interne tensioni, ma anche la possibilità, l'opportunità di un intervento 'sociale' dello Stato, dove addirittura fa la sua comparsa, sia pure nel '93, quella coppia opposizionale 'eguaglianza formale\eguaglianza reale o sostanziale', che sarà destinata ad un così duraturo successo in tanta pubblicistica socialista e riformatrice dell'Ottocento e del Novecento³².

f) Non è certo, comunque, questo l'unico retaggio lasciato ai posteri dalla pubblicistica rivoluzionaria. Per quanto riguarda il nostro problema, esso agisce come una sorta di specchio che riflette (deforma e concentra, potenziandolo) l'intreccio semantico venuto a maturazione in tutto il Settecento europeo e nello stesso tempo lo rifrange, lo proietta verso il futuro, offrendo alle successive generazioni un gioco discorsivo già sperimentato, nelle sue enunciazioni come nelle sue aporie.

La posizione politico-giuridica del soggetto è ormai delineata con chiarezza intorno al regime dell'appartenenza (alla nazione sovrana) e dei diritti. La determinazione di questi ultimi appare però un'impresa problematica ed aperta a diverse soluzioni fin dagli esordi del dibattito rivoluzionario, quando i numerosi progetti che si affollano nel dibattito assembleare includono, a dispetto della pretesa

³² Gilbert Romme, nel 1793, interviene ad esempio per reclamare una «égalité de fait» accanto alla «égalité politique de droit» (cfr. L. Jaume, *Les Déclarations des droits de l'homme*, cit., p. 225).

‘evidenza’ e ‘naturalità’ dei diritti, e quindi con un qualche stupore dei costituenti, liste di diritti sensibilmente diverse.

Se è vero, insomma, che la cittadinanza assume come proprio contenuto i diritti, è anche vero che questi non sono fra loro omogenei, ma appaiono sdoppiati in due categorie essenzialmente distinte, che rinviano ai loro differenti fondamenti (antropologici, politici, linguistici) e danno luogo alla distinzione ‘classica’ fra diritti civili e politici.

Diverso, da questo punto di vista, è il caso dei diritti sociali. Certo, anche i diritti civili e i diritti sociali (quando anche questi, soprattutto nella curvatura estrema del processo rivoluzionario, fanno la loro comparsa) possono essere posti in opposizione fra di loro e questa opposizione può essere usata per sollevare la questione, se non del fondamento, certo dei limiti e dell’esercizio del diritto di proprietà. L’opposizione diritti sociali/diritto di proprietà ha però un carattere *politico*, non *categoriale*: entrambi i diritti rinviano a ‘uomo’, entrambi raggiungono, partendo da ‘uomo’, il centro del campo semantico ‘cittadinanza’. Categoricalmente (e talvolta - beninteso - anche politicamente) opposta (all’insieme dei diritti riconducibili a una qualche definizione di ‘uomo’) è piuttosto la categoria dei diritti politici: sono essi che affondano le loro radici, direttamente, nel rapporto cittadinanza-sovranià, sono essi il contenuto primario dell’appartenenza del cittadino alla sovranità della nazione³³. Appartenenza e diritti, insomma, cooperano nell’articolare il campo semantico della cittadinanza rivoluzionaria, ma non coesistono pacificamente. Direi anzi che la modernità della cittadinanza rivoluzionaria consiste proprio nel fatto che essa, nel momento in cui inaugura il mondo dei diritti del soggetto, lo costituisce come campo di tensioni irrisolte³⁴.

Siamo dunque messi di fronte a classi di diritti che sono fra loro categorialmente diverse perché provengono da giochi diversi e scandiscono diversi momenti della cittadinanza. Nello stesso tempo, però, questi diritti gravitano, tutti congiuntamente, intorno ad un centro che costituisce, per così dire, il grado zero degli enunciati intorno a cittadinanza: il grado zero è il soggetto, l’autonomia del soggetto, l’idea della sua autodeterminazione³⁵ (si pensi, in questo senso, emblematicamente, a

³³ Da questo punto di vista appare convincente l’enfatizzazione del suffragio universale che Pierre Rosanvallon (*Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Paris, Gallimard, 1992) presenta come il principale elemento di novità introdotto dalla Rivoluzione francese.

³⁴ Cfr. le lucide osservazioni di N. Bobbio, *Diritti dell’uomo e società* (1989), ora in *L’età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990, pp.67 ss.

³⁵ Cfr. al proposito S. Veca, *Cittadinanza. Riflessioni filosofiche sull’idea di emancipazione*, Feltrinelli, Milano 1990, pp.58 ss.

Kant). La storia della cittadinanza potrebbe divenire, da questo punto di vista, la storia di una sorta di antropologia politica della modernità, la storia di un soggetto³⁶ che, insieme, definisce i propri diritti e *si* definisce attraverso di essi.

È la presupposta identità (giusnaturalistica) del soggetto che ha guidato le danze dei significati intorno a 'cittadinanza' (e vale ovviamente il reciproco: è la forza espansiva di 'cittadinanza' che crea la figura 'moderna' del soggetto-di-diritti); è un'implicita, ma efficace immagine di soggettività che ha dettato l'una o l'altra lista di diritti, che ha suggerito ora di includere, ora di escludere, ora di allargare ora di restringere il campo, insieme, delle pretese e dei pretendenti.

Si pensi al ruolo dell'immagine filosofico-antropologica del soggetto proprietario: è il radicamento antropologico di proprietà che ha dettato, insieme, un meccanismo di inclusione (sono i cittadini-proprietari-autonomi i cittadini 'attivi') e di esclusione (è il non-proprietario, dipendente e irrazionale, il cittadino 'passivo'). Ma si tratta solo di un esempio. Si pensi ancora alla definizione del soggetto costruita sulla base dell'identità di genere (ed è allora il cittadino maschio il cittadino autonomo e quindi 'attivo'); si pensi infine all'elemento dell'età (quindi conclusivamente: è il cittadino proprietario, maschio, adulto il cittadino pienamente razionale, autonomo, quindi 'attivo'); si tengano presenti questi procedimenti di definizione della soggettività e ci troveremo di fronte ad importanti episodi di applicazione di una regola più generale: una regola, emersa con il giusnaturalismo illuministico e tuttora vigente, secondo la quale la definizione (i contenuti, l'attribuzione) dei diritti dipende da una soggiacente immagine della soggettività e questa immagine a sua volta si struttura secondo un meccanismo di inclusione-esclusione che sposta continuamente i propri confini per riproporli però in forme diverse sempre di nuovo.

4. Nel tentativo di andare alle 'origini' di quel nuovo o rinnovato concetto di cittadinanza che ha trovato in Marshall un fortunato corifeo ho creduto di poter indicare nei dibattiti, nei progetti, nelle Dichiarazioni e nelle Costituzioni rivoluzionarie un importante momento 'inaugurale'. Ciò che si apre è uno spazio discorsivo che rende compiutamente pensabile la cittadinanza nelle sue varie ('moderne') componenti. Occorre però ora accennare ad un aspetto diverso, ma altrettanto importante del problema: occorre riflettere non più sui termini della

³⁶ All'emersione del soggetto nell'ambito della problematica privatistica ha dedicato pagine interessanti P. Cappellini, *Systema iuris, I, Genesi del sistema e nascita della "Scienza delle Pandette"*, Giuffrè, Milano 1984, pp.53 ss.

pensabilità di ‘cittadinanza’, ma sulle modalità e le condizioni della sua realizzazione. Se vogliamo far uso di provvisorie etichette disciplinari: accanto ad una storia semantica (o, se si preferisce, ad una *Begriffsgeschichte*), si apre una storia giuridico-costituzionale di cittadinanza³⁷. Tenterò di indicare sommariamente alcuni dei principali problemi suggeriti da questa prospettiva.

4.1 Il primo dato su cui riflettere è che i diritti dell’uomo e del cittadino, in America prima e in Francia poi, vengono ospitati in testi appartenenti alle più varie categorie (libelli, trattati, scritti satirici, e poi ancora, libri giuridici, teologici, filosofici, economici), ma confluiscono anche in un testo di un tipo assai particolare, un testo che presenta se stesso come testo *costituzionale*. Si parla appunto, a questo proposito, di un processo di *costituzionalizzazione dei diritti* che proprio dalla rivoluzione americana e francese prende le mosse.

Ora, il dato è certo, ma il significato è meno ovvio di quello che potrebbe sembrare. Che cosa realmente si intenda dire (e ‘fare’) nel momento in cui l’Assemblea denomina come costituzionale il testo che si accinge a varare; che cosa implichi, sul piano del funzionamento dell’ordinamento giuridico complessivo, la ‘costituzionalizzazione’ della cittadinanza; quale significato si attribuisca all’espressione ‘diritto’ quando ci si riferisce alle posizioni di vantaggio, alle pretese, alle aspettative (costituzionalmente sancite) del soggetto: questi problemi non sono risolti, ma solo posti, nel momento in cui cogliamo la presenza di cittadinanza entro le nuove carte costituzionali.

Per esplicitare la principale valenza di queste domande: quale è il sistema delle garanzie che, a tutela dei diritti del cittadino (e dell’uomo) ci si può attendere dall’inserimento di cittadinanza entro l’una o l’altra carta costituzionale?

Da questo punto di vista, diviene estremamente istruttivo, ed è infatti un luogo molto frequentato dalla recente storiografia, il confronto fra America e Francia. Nonostante l’‘aria di famiglia’ che balza agli occhi non appena si guardi alle matrici intellettuali delle Carte americane e francesi, nonostante il patrimonio lessicale largamente comune, nonostante l’ampia circolazione delle prime in Francia alla vigilia della rivoluzione, il meccanismo costituzionale innescato è profondamente diverso e si riverbera immediatamente sul sistema dei diritti e delle garanzie approntate.

³⁷ Uno studio storico-giuridico importante sul nesso fra soggetto e strutture politico-statali è dovuto a R. Grawert, *Staat und Staatsangehörigkeit. Verfassungsgeschichtliche Untersuchung zur Entstehung der Staatsangehörigkeit*, Duncker & Humblot, Berlin 1973.

In Francia, il centro del nuovo assetto costituzionale è dato dal nesso indissolubile nazione-sovranià-legge. È la legge che stabilisce i limiti e le modalità di esercizio dei diritti del soggetto. Questi affondano pure le loro radici nel diritto naturale (la Dichiarazione dell'89 'dichiara' diritti che sono per definizione naturali), ma esistono, nella concreta dinamica dell'ordinamento giuridico, in rapporto alla legge della nazione sovrana. Non si pensi ad una sorta di schizofrenia del costituente francese, preso fra ricordi giusnaturalistici e incipienti voglie statualistiche. Il 'legicentrismo' francese è perfettamente componibile con il giusnaturalismo diffuso perché si muove dalla soggiacente convinzione di una sorta di armonia prestabilita fra nazione e soggetti, fra legge e diritti, fra società (razionalmente ri-strutturata) e natura. In questo senso, Rousseau è davvero un perfetto interprete *avant lettre* dello spirito dei costituenti quando scrive che «il Sovrano, per il solo fatto di essere, è sempre tutto ciò che deve essere» e che quindi non c'è bisogno di garanzie³⁸.

Diversa è la situazione americana. Qui legge e costituzione non rischiano di perdere la loro distinzione nel comune riferimento alla sovranità del legislatore: la partita si conduce al contrario giocando sul primato della costituzione e sul ruolo limitato, comunque non onnipotente, del legislatore. I diritti del soggetto rinviano quindi ad un sistema di garanzie giurisdizionali che, rese possibili, nel modello americano, dalla distinzione fra costituzione e legge, vengono vanificate, nel modello francese, dall'assioma dell'insospettabile e insindacabile razionalità del legislatore. I diritti del soggetto, che in America valgono (anche) come strumento di controllo dell'operato del legislatore alla luce della costituzione, in Francia valgono come semplici indirizzi per l'operato di un legislatore che agisce nel presupposto dell'inutilità ed impossibilità di un suo controllo³⁹.

I motivi di scelte così diverse sono complessi e affondano le radici nella profonda diversità della situazione politica così come della tradizione giuridica dei due paesi⁴⁰. Si è avanzata, per spiegare la genesi del 'legicentrismo' francese, l'ipotesi suggestiva di una sorta di traslazione simbolica della sovranità dal re (*ancien régime*) alla

³⁸ J.-J. Rousseau, *Il Contratto sociale*, cit., p. 96.

³⁹ Cfr. G. Stourzh, *The Declarations of Rights, Popular Sovereignty and the Supremacy of the Constitution: Divergencies between the American and the French Revolutions*, in *La Révolution américaine et l'Europe*, Ed. du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1979, pp. 347 ss.

⁴⁰ Per un chiaro e istruttivo confronto fra i diversi modelli costituzionali, cfr. M. Fioravanti, *Appunti di storia delle costituzioni moderne, I., Le libertà: presupposti culturali e modelli storici*, Giappichelli, Torino 1991.

nazione rivoluzionaria⁴¹, sottolineando una continuità che ricorda, su un altro piano, le celebri osservazioni toquevilliane sulla burocrazia. Certo è che l'impostazione della Costituente segnerà profondamente il successivo sviluppo del diritto pubblico in Francia. Si è parlato, a proposito delle vicende costituzionali della Francia ottocentesca, di un vero e proprio paradosso, consistente nel fatto che la Dichiarazione dell'89, nonostante il suo innegabile ruolo di pietra angolare dell'edificio politico-costituzionale della Francia moderna e contemporanea, non ha ricevuto, nel corso dell'Ottocento, un vero e proprio riconoscimento costituzionale, tanto da non essere neppure richiamata dalla carta costituzionale della Terza Repubblica⁴².

Traiamo ora, da questi rapidissimi, sommari richiami, qualche conseguenza per il nostro problema. Non appena volgiamo l'attenzione dalla storia semantica di 'cittadinanza' alle vicende della sua strutturazione giuridico-costituzionale, sembra di assistere ad una sorta di contrazione della ricchezza, della 'multidimensionalità' che ne caratterizzava il tessuto lessicale. I diritti del soggetto, sul terreno specificamente giuridico-costituzionale, valgono, se valgono, essenzialmente come 'agenda' del legislatore, come principi direttivi, come regole che la legislazione (per definizione, al di là dell'onere della prova) non può non seguire.

Non si tratta di una vicenda solo francese e solo ottocentesca. L'idea che l'enumerazione costituzionale dei diritti del soggetto (di tutti i diritti o di una specifica classe di diritti) possa valere principalmente come precetto per il legislatore, piuttosto che raggiungere direttamente il soggetto e la sua posizione politico-giuridica, ha una lunga fortuna e numerose applicazioni. Si legga la costituzione weimariana e si crederà di trovare in essa i presupposti per una riproposizione dei diritti, di tutti i diritti da essa enumerati, come momento di efficace (e 'garantito') collegamento fra soggetto, legislazione, sovranità. Eppure, non è questa l'interpretazione che la dottrina prevalente darà della costituzione e dei diritti che essa generosamente enumera: i diritti, certo non tutti i diritti, ma quanto meno i diritti 'sociali', non saranno, appunto, diritti, ma principî direttivi, indicazioni

⁴¹ Cfr. L. Jaume, *Citoyenneté et souveraineté: le poids de l'absolutisme*, in *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. II, *The Political Culture of the French Revolution*, a cura di C. Lucas, Pergamon Press, Oxford 1988, pp.515-534.

⁴² Cfr. Ph. Raynaud, *La Déclaration des droits de l'homme*, in *The French Revolution*, cit., p.139 e Id., *Des droits de l'homme à l'État de droit. Les droits de l'homme et leurs garanties chez les théoriciens français classiques du droit public*, in «Droits. Revue française de théorie juridique», II, 1985, pp. 61 ss., a proposito delle posizioni di Duguit, Hauriou, Carré de Malberg. Sul problema dei diritti del soggetto in Francia sino alla odierna situazione cfr., ad es., *Droit constitutionnel et droits de l'homme*, Ed. Economica, Paris 1987; *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen et la jurisprudence*, P.U.F., Paris 1989.

redatte ad uso e consumo del legislatore, nella migliore delle ipotesi vere e proprie norme, per il legislatore, vincolanti, ma in nessun modo diritti immediatamente riconducibili al soggetto⁴³. Il testo costituzionale, esattamente come ogni altro testo, non produce significati per virtù propria, non produce obbligatoriamente *questi* significati, ma funziona come oggetto di una prassi interpretativa che lo 'riscrive' sempre di nuovo sulla base di presupposti volta a volta diversi.

4.2 Tutti i diritti (o alcuni diritti) tendono dunque a contrarsi, nella scrittura costituzionale e in molteplici letture di essa, fra Otto e Novecento, a mere indicazioni per il legislatore. Resta da chiedersi però se la storia giuridica dei diritti, se la storia giuridica della cittadinanza, la storia del soggetto che si pone di fronte al sovrano come soggetto-di-diritti, si esaurisca in questo esito esiguo, anche se certo non trascurabile. L'esito, certo, non deve apparire trascurabile, per il semplice motivo che la contrazione dei diritti in precetti per il 'principe' presuppone che comunque ancora si parli, in termini giuridico-costituzionali, di diritti; e che si parli di diritti del soggetto, in termini giuridico-costituzionali, non è poi così scontato in Europa fra Otto e Novecento. Resta però vero che là dove opera un modello di Stato entro il quale legge e costituzione tendono a sovrapporsi, a confondersi come momenti della sovranità statale, la storia strettamente giuridico-costituzionale dei diritti è prevalentemente una storia di sottrazioni e di assenze.

La storia giuridica del soggetto-di-diritti, però, non la si scrive solo riferendosi all'una o all'altra carta costituzionale, ma, per un verso, interrogando una giuspubblicistica che costruisce giuridicamente, dall'interno del proprio peculiare campo teorico, la posizione politico-giuridica del soggetto, per un altro verso, rivolgendosi ad una giurisprudenza (civile, penale, amministrativa) che quotidianamente disegna e ridisegna i confini dello spazio individuale giuridicamente protetto. Oltre ai testi costituzionali, insomma, esiste la prassi interpretativa e applicativa delle norme, esiste il sapere giuridico: ed ecco tornare allora il gioco combinato dell'appartenenza, del soggetto, dei suoi diritti - e, per lo storico, l'onere di chiedere: quale appartenenza, quale soggetto, quali diritti?

⁴³ Cfr., per una chiara esposizione del problema, l'autorevole commentario di G. Anschütz, *Die Verfassung des Deutschen Reichs vom 11. August 1919. Ein Kommentar für Wissenschaft und Praxis*, Stülke, Berlin 1933¹⁴, (ripr. anast. Scientia Verlag Aalen, 1987), pp.514 ss. Il problema, d'altronde, si ripropone anche con le costituzioni del secondo dopoguerra. Si pensi, esemplificativamente, ai saggi di E. Forsthoff (*Stato di diritto in trasformazione*, a cura di C. Amirante, Giuffrè, Milano 1973) e al dibattito italiano intorno alle norme 'programmatiche' dell'odierna Costituzione.

Si pensi alla costruzione giuridica delle libertà, in Germania, in Italia. Si arriva a fondare le libertà del soggetto attraverso un complicato processo, che va dalla teoria gerberiana degli 'effetti riflessi' (l'idea di uno spazio individuale che nasce appunto solo per l'effetto indotto dalle norme che organizzano, e limitano, l'ordinamento statale), alla sofisticata idea, jellinekiana e orlandiana, dell'autolimitazione dello Stato e del costituirsi della teoria dei 'diritti pubblici soggettivi', grazie alla quale il soggetto può godere, nei riguardi dello Stato, di pretese configurabili come veri e propri diritti soggettivi. La logica di questa vicenda è riassumibile, per il nostro problema, nei seguenti punti:

a) La giuspubblicistica muove da una definizione previa del proprio oggetto teorico che può dirsi francamente 'stato-centrica'. È da questo assioma che essa procede coerentemente, è da questo assioma che essa deve 'dedurre' la posizione del soggetto.

b) Lo spazio, le libertà del soggetto compaiono dunque come risultato di un'operazione che non nasce dal soggetto, ma arriva ad esso muovendo dal centro statale.

c) Da un altro punto di vista, però, il soggetto è presupposto alla teoria e agisce, per così dire, sub-liminalmente, nel momento in cui la giuspubblicistica compie l'intransigente scelta stato-centrica di cui dicevo. Questa scelta non è casuale, ma politicamente, culturalmente motivata. La convinzione della centralità dello Stato si forma, per così dire, 'prima' della teoria, deve essere ricondotta alla grande svolta anti-illuministica del primo Ottocento europeo e dipende, ancora, da una soggiacente (anti-giusnaturalistica) antropologia.

d) L'antropologia sottesa è un'antropologia dell'appartenenza: al popolo romantico(-savigniano), alla tradizione nazionale, appunto allo Stato. Se cittadinanza è, come convenuto, appartenenza e diritti, in questo caso è l'appartenenza del soggetto all'organismo spirituale 'popolo' o 'nazione' (quindi allo Stato) che fonda la comprensione del soggetto e permette (entro i limiti da essa dettati) la costruzione del soggetto come soggetto-di-diritti. È appunto la gravidanza, la dominanza dell'idea di appartenenza che finisce per rendere problematica la formulazione stessa dei diritti del soggetto: ci troviamo di fronte ad una sorta di eclissi (sia pure parziale) di cittadinanza a causa della preponderanza di uno dei suoi termini costitutivi. Si tratta, certo, di una eclisse parziale e provvisoria e, almeno per i più tardi esponenti della vicenda, scomoda: parziale, perché resta, comunque fondato, uno spazio del soggetto giuridicamente argomentabile; provvisoria, perché

la giuspubblicistica, in Italia e in Germania, finisce per pervenire comunque ad una rappresentazione dei diritti del soggetto come posizioni di libertà; scomoda perché, almeno per autori autenticamente liberali come Jellinek e Orlando, la teoria giuridica elaborata e la antropologia sottintesa faticavano non poco a comporsi con l'ispirazione ideologico-politica di fondo: che non era refrattaria all'idea di uno Stato forte e maestoso, ma non per questo era disposta a rinunciare alle orlandiane 'guarentigie della libertà'.

Ciò che comunque conviene tener fermo, pur nella complessità della vicenda, è il fatto che proprio sulla base dell'appartenenza al popolo(-Stato) - e della presupposta antropologia - i giuristi costruiscono la posizione del soggetto e salvano (*in extremis*) le sue libertà. È insomma entro un legame di appartenenza specificamente connotato che prendono forma, nella teoria giuridica dell'Europa continentale, i diritti di libertà.

4.3 Si cambino settore e protagonisti del sapere giuridico ottocentesco: troveremo all'opera un'altra appartenenza e un'altra idea di soggetto e assisteremo quindi all'emersione di un'altra categoria di diritti.

Nella vicenda prima sommariamente riassunta i giuristi fondavano le libertà del soggetto sulla base del vincolo di appartenenza al popolo(-Stato). Si pensi invece ai giuristi raggiunti dalle istanze solidaristiche e dall'organicismo sociologizzante della cultura positivista: è ancora sulla base di una nuova idea di appartenenza che i giuristi prendono lentamente a familiarizzarsi con una nuova, diversa classe di diritti che chiameranno 'sociali'. Di contro all' 'individualismo', all' 'atomismo', alla 'metafisica' rimproverati al giusnaturalismo illuministico, questi giuristi stringono il soggetto nel vincolo della 'solidarietà', definiscono il soggetto attraverso il nesso che costitutivamente lo connette alla comunità familiare, al gruppo sociale, alla società tutta. È ancora un rapporto di appartenenza (alla società e, attraverso di questa, ancora, allo Stato come interprete 'funzionale' di questa) che stringe il soggetto in una rete di nuovi doveri e di nuovi diritti.

Nel momento in cui una lunga serie, ora estemporanea ora - relativamente - sistematica di interventi di 'legislazione sociale' preparava, in tutta Europa, l'avvento, se non di una nuova forma di Stato, certo di un aumento vertiginoso dell'apparato amministrativo e delle sue capacità di intervento, la cultura giuridica si disponeva di nuovo a collegare Stato e individuo attivando una serie di diritti che si presentava notevolmente diversa dalla serie dei diritti 'classicamente' liberali.

La diversità, addirittura la reciproca incompatibilità delle due classi di diritti (i diritti civili, i diritti sociali) è un tema che segna profondamente i dibattiti che, fra Otto e Novecento, preparano, producono e commentano le più recenti carte costituzionali. La drammatizzazione di questa incompatibilità nasceva innanzitutto, come è ovvio, da scelte ideologico-politiche incompatibili o fortemente divergenti. Al fondo dell'opposizione, però, agivano anche le diverse logiche di appartenenza alle quali le due classi di diritti avevano finito, geneticamente e quindi strutturalmente, per ispirarsi: da un lato l'appartenenza allo Stato della tradizione spiritualistico-organicistica, dall'altro lato l'appartenenza alla società dell'organicism naturalistico comtiano o spenceriano; da un lato la rappresentazione di un soggetto che si costruisce, entro lo Stato, grazie allo Stato, lo spazio delle libertà 'negative', dall'altro lato il soggetto che, forte del primato 'ontologico' della società e del vincolo della solidarietà, piega lo Stato alla logica funzionale della prestazione 'positiva', dell'intervento attivo, riformatorio, socialmente conciliativo. La cittadinanza, originariamente unitaria, appare ora sdoppiata in appartenenze e diritti difficilmente conciliabili.

Nel momento 'inaugurale' della vicenda, invece, per i costituenti francesi, lo sdoppiamento della cittadinanza non era un fantasma che turbava i loro sonni. Ma non perché la classe dei diritti 'sociali' fosse estranea alle loro capacità immaginative e al loro spazio discorsivo; non perché per loro diritti sociali e diritti civili, uguaglianza di fatto o di diritto fossero categorie pacificamente componibili; erano al contrario categorie ideologicamente, politicamente confliggenti, ma non tanto da spezzare un presupposto antropologico comune: quell'uomo 'naturale', quel soggetto-di-bisogni, che, attraverso l'intervento (necessariamente razionale) della Legge, godeva della realizzazione dei propri diritti.

L'unitarietà della cittadinanza presuppone dunque l'unitarietà, la coerenza, dell'immagine antropologica 'agita'. Il successo di 'cittadinanza' nei dibattiti rivoluzionari può forse in parte ricondursi alla semplicità ed univocità del rapporto che essa intratteneva con la soggiacente antropologia.

Il successo di 'cittadinanza' negli anni della rivoluzione è però, come si è visto, un successo effimero, che sconta, come tallone di Achille, il ruolo assorbente e insindacabile della nazione sovrana, la grave indistinzione fra legge e costituzione. Il fascino che oggi circonda la soluzione che fin dall'origine gli Stati americani avevano dato al problema del rapporto fra legge e costituzione risiede appunto nella possibilità di fondare sulla roccia costituzionale l'edificio dei diritti del soggetto.

Proprio per questo, una aggiornata e agguerrita teoria costituzionale tende a vedere nella struttura dell'odierno Stato costituzionale il principale apparato di tutela del soggetto e si sforza di fondare, per così dire, 'oltre' la Costituzione, un nucleo di principi fondamentali sottratti agli arbitri delle maggioranze parlamentari perché riconducibili al valore 'assoluto' della persona.

Animata da un'analoga preoccupazione, una suggestiva linea di storia costituzionale tende a narrare la vicenda delle libertà all'incirca secondo le seguenti scansioni: al legicentrismo rivoluzionario e ottocentesco corrisponde una stagione di deboli e insufficienti garanzie del soggetto, esposto senza difese 'costituzionali' alle prevaricazioni del legislativo; con l'avvento dello Stato costituzionale, si apre una seconda fase, dove la costituzione rigida, la costituzionalizzazione dei diritti, l'istituzione e lo sviluppo di una giurisprudenza costituzionale, permettono l'aspettarsi definitivamente garantito dei diritti dell'uomo e del cittadino; infine, il passo ulteriore di questo lungo itinerario 'garantistico' consisterebbe nel sottrarre il nucleo essenziale della costituzione alla possibilità della revisione costituzionale, quindi a qualsiasi 'colpo di mano' parlamentare⁴⁴.

Collocata su questo sfondo, la posizione del soggetto sembra godere oggi di una particolare solidità, di contro alle precarie condizioni in cui versava il soggetto nel quadro del 'legicentrico' liberalismo ottocentesco: ed è del tutto ragionevole che, dall'interno di una teoria dello Stato costituzionale che 'prenda (doverosamente) sul serio' il proprio paradigma, il testo costituzionale assuma un ruolo determinante.

In una prospettiva disciplinare diversa, che non sia rivolta al controllo del presente (e alla prefigurazione del futuro) politico-giuridico attraverso l'uso della teoria, ma guardi all'uso della teoria nella dinamica politico-giuridica del passato, qualche ragionevole dubbio sulla solidità della posizione odierna del soggetto può essere suggerito dalla considerazione che, oggi come ieri, in un contesto storico-sociale determinato, i più vari ed eterogenei materiali discorsivi si intersecano, si confondono, si sovrappongono in uno spazio di comunicazione e di conflittualità, il cui esito è comunque sempre aperto e difficilmente prevedibile: in una partita siffatta, i testi prescrittivi, anche i testi costituzionali, subiscono la sorte di qualsiasi

⁴⁴ Cfr. ad es. A. Baldassarre, *Diritti sociali*, in *Enciclopedia giuridica*, vol. XI, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma 1989; Id., *Libertà, I) Problemi generali*, in *Enciclopedia giuridica*, cit., vol. XIX, 1990. Offre un notevole supporto teorico alla fondazione di un sistema rigoroso di garanzie il lavoro di L. Ferrajoli, *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, Laterza, Bari 1989, nel suo impianto generale e nel momento in cui tenta di individuare, per così dire, 'oltre' la Costituzione, un nucleo di principi fondamentali sottratti agli arbitri delle maggioranze parlamentari perché riconducibili al valore primario della persona.

altro testo e 'funzionano' in quanto immessi nel gioco complesso delle aspettative, delle persuasioni, delle interpretazioni. È di questo gioco che la cittadinanza ha fatto (e continua a fare), necessariamente, parte.

5. Ragionando (in termini storico-semantiche e storico-giuridici) intorno a cittadinanza, la stretta connessione fra 'appartenenza' e 'diritti', che costituiva il perno del tentativo marshalliano di ri-definizione di quel concetto, si è continuamente riproposta, in un sottile gioco di continuità e discontinuità, in un periodo che, dalla Dichiarazione dell'89, si spinge fino alle soglie dell'odierno Stato costituzionale. Da questo punto di vista, il dibattito rivoluzionario segna un vero spartiacque rispetto alla *koinè* giusnaturalistica: dai diritti dell'uomo ai diritti del cittadino, potremmo dire, se poi in realtà, nella cultura della rivoluzione, non agisse ancora, come componente essenziale del campo semantico considerato, quell'idea di uomo in buona misura (per intendersi) 'lockiana', costretta, sì, a commisurarsi con l'appartenenza alla nazione sovrana, ma non ancora del tutto sacrificata ad essa.

È certo però che, con la rivoluzione, i diritti dipendono (non esclusivamente, ma essenzialmente) da un legame di appartenenza: è in questo senso che, a partire dalla rivoluzione, inizia una vicenda che continua ininterrotta per tutto il secolo successivo. I diritti si giocano ormai, almeno quanto alle loro condizioni di esistenza, e poi ben presto anche per la loro stessa pensabilità, sul tavolo dell'appartenenza di un soggetto ad un'entità collettiva dalla quale il soggetto essenzialmente dipende.

Se però il nesso appartenenza-diritti si presenta come un rilevante elemento di continuità, i contenuti dell'appartenenza, quindi il fondamento e le modalità dell'attribuzione dei diritti al soggetto, cambiano, come si è visto, radicalmente. E ancora: il regime dell'appartenenza e dei diritti, comunque organizzato, è retto da una soggiacente antropologia, da un'idea di soggetto che detta il senso dell'appartenenza e quindi le caratteristiche della posizione giuridica del soggetto stesso. Il ruolo trainante dell'immagine antropologica, la conseguente idea di appartenenza e la loro 'ricaduta' sulla determinazione dei diritti del soggetto costituiscono, vorrei dire, la forma (permanente) dei contenuti volta a volta diversi che ciascuno di questi elementi viene assumendo nei diversi contesti storico-culturali.

Esiste però, a mio avviso, una costante che si ripresenta in ciascuna delle diverse 'appartenenze' e che pure non attiene più soltanto al meccanismo della connessione 'formale' soggetto-appartenenza-diritti, ma coglie un aspetto nuovo e rilevante del contenuto di cittadinanza.

In ciascuno dei contesti considerati, la cittadinanza certo pretende di rinviare ad un elemento della 'realtà', ad un legame di appartenenza che 'realmente' vincola il soggetto ad un 'collettivo' nel quale si iscrive. In ciascuno di quei contesti, però, l'appartenenza implicita nella cittadinanza non è soltanto una struttura o un fatto, ma è anche la fonte di un'obbligazione che diviene, anche, giuridica, ma è innanzitutto *etica*.

Di nuovo, la vicenda della rivoluzione, in Francia, è, in questo senso, inaugurale ed emblematica. Essa eredita una tradizione dove, con gli scritti dei 'philosophes', la costellazione lessicale riunita intorno a cittadinanza già si colorava di tinte esplicitamente valutative - è la 'bienfaisance', è la 'vertu' l'atteggiamento tipico del cittadino⁴⁵ - e l'amplifica drammaticamente nella straordinaria 'cassa di risonanza' dei suoi dibattiti e della sua prassi eversiva. Sarebbe interessante, a questo proposito, analizzare la progressiva (e rapidissima) trasformazione di un valore condiviso dall'opinione pubblica 'illuminata' pre-rivoluzionaria in un simbolo centrale della comunicazione sociale e, infine, in uno strumento di lotta politica e di controllo dei comportamenti⁴⁶. Quale che sia comunque la torsione ideologico-politica che la componente etica di 'cittadinanza' subisce nel corso del processo rivoluzionario, se l'enfaticizzazione delle 'virtù' del cittadino cessa con il collasso del momento radicale della rivoluzione, la convinzione del carattere eticamente pregnante dell'appartenenza resiste ben oltre la contingenza rivoluzionaria: resiste pur nella diversità delle figure collettive a cui il soggetto viene ricondotto, pur nei diversi contenuti di cui l'appartenenza volta a volta si riempie.

Da questo punto di vista l'antitesi non potrebbe davvero essere più netta. Gran parte della pubblicistica ottocentesca, come sappiamo, è attraversata da dichiarazioni di fede anti-giusnaturalistiche e anti-illuministiche, che muovono da pregiudiziali fra loro incompatibili, ma convergono nel rifiuto del comune nemico: dal tradizionalismo di un Burke, allo storicismo giuridico di un Savigny, all'organicismo romantico, poi ancora all'organicismo positivistico del tardo Ottocento, il fronte è variegato, ma compatto. La compattezza, certo, la si può trovare solo nella *pars destruens*: nel rifiuto di un'immagine di soggetto che ci si vuole lasciare alle spalle come il retaggio di un'esperienza ormai conclusa. È l'utilitaristico soggetto-di-bisogni che occorre sostituire con un soggetto che *esiste* in quanto *appartiene*: salvo

⁴⁵ Cfr. *supra*, § 3.2.

⁴⁶ Sulla 'politica linguistica' nella Rivoluzione francese cfr. J. Guilhaumou, *La langue politique et la révolution française. De l'événement à la raison linguistique*, Méridiens Klincksieck, Paris 1989.

poi differenziarsi radicalmente sui contenuti dell'appartenenza e l'elaborazione dei conseguenti 'tipi' di diritti.

Quali che siano le appartenenze descritte, si compie comunque un lungo giro che, dall'appartenenza (al 'popolo', o alla nazione, romanticamente intesa; al gruppo sociale, alla società positivisticamente concepiti), passa innanzitutto attraverso i *doveri*, per giungere poi, e per conseguenza, al soggetto e ai suoi diritti.

Il gioco combinato di appartenenza e diritti, che interessa numerose zone della cultura politico-giuridica dell'Ottocento, si svolge in realtà attraverso l'attivazione di un impegno etico che investe il soggetto per il semplice 'fatto' della sua appartenenza e ne legittima i diritti di cui per questa via egli finisce per essere titolare⁴⁷.

Ci troviamo allora di fronte ad un fossato che separa il mondo, ancora 'settecentesco', della rivoluzione dall'ottocentesca enfaticizzazione dei 'doveri', dalla riscoperta della componente etica della cittadinanza? La risposta deve essere sfumata. Se fosse possibile in questa sede un'analisi più approfondita, sarebbe opportuno ricordare che, anche nei dibattiti, nei testi della rivoluzione, più volte il tema dei doveri fa la sua comparsa⁴⁸. Per brevità, devo però andare alla radice del problema e richiamarmi a quanto venivo dicendo sulla cittadinanza rivoluzionaria: una cittadinanza sospesa, per così dire, fra il mondo 'alto' della sovranità nazionale ed il mondo 'basso' dei bisogni e delle utilità 'naturali' dell'uomo. Ciò che della rivoluzione (e del giusnaturalismo illuministico) l'Ottocento romantico o positivistico non accetta è l'espressione immediata e 'pura' dei bisogni del soggetto (e, a maggior ragione, la costruzione, su questa base, dei suoi diritti). Ciò che non lo può non trovare tacitamente consenziente è l'idea (pure centrale per la cultura della rivoluzione) di un vincolo di appartenenza del soggetto alla nazione sovrana, nel quale il soggetto, per così dire in uno stesso movimento, trova la condizione della realizzazione dei propri diritti e il fondamento della propria 'etica pubblica'.

Si faccia allora un ulteriore passo avanti nell'individuazione di elementi che segnano una linea di continuità al fondo di contesti pur tanto diversi fra loro: nel

⁴⁷ Valga, a guisa di esempio, un rapidissimo richiamo: si pensi all'idea positivistica di 'solidarietà' come espressione di un vincolo che 'realmente' stringe i singoli al gruppo, ai gruppi, alla società, ma che quindi, proprio per questo, si prolunga in un impegno 'etico' dei singoli a far fronte al 'debito' che essi non possono non avere verso la società; di qui l'idea di un intervento riequilibratore e redistributivo dello Stato, l'enfasi sulla missione dell'intellettuale, e del giurista, come patrocinatore delle riforme e consigliere del Principe, il tentativo di conseguire il superamento del conflitto sociale attraverso un uso 'positivo' delle istituzioni pubbliche.

⁴⁸ Cfr. ad es. S. Rials, *La déclaration des droits*, cit., pp. 162 ss.

gioco delle appartenenze, dei doveri, dei diritti; nell'intreccio di etica, antropologia, diritto, l'elemento continuamente ricorrente, al quale la cittadinanza finisce per guardare come ad una propria immanente teleologia è lo Stato: sia esso lo Stato-nazione, lo Stato-popolo, lo Stato-organismo e così via metaforizzando, la cittadinanza, fra la rivoluzione francese e le odierne costituzioni, trova in quella figura collettiva lo strumento (e il limite) della sua realizzazione ed il destinatario della propria eticità.

6. Che cosa si apre, sul fronte della cittadinanza, nell'Europa del secondo dopoguerra? Questa domanda, posta al termine di un saggio che ha solo tentato di indicare, selettivamente, qualche punto di origine e di sviluppo di *un* concetto 'moderno' di cittadinanza, suona, credo, temeraria: e lo sarebbe senz'altro se ambisse ad una risposta assertiva e conclusiva. La mia intenzione è però, più modestamente, di trarre, dalle precedenti osservazioni storiografiche, solo qualche conseguenza provvisoria e problematica.

a) Parlare di Stato come orizzonte (non solo giuridico, ma etico ed antropologico) della cittadinanza in un arco di tempo che dalla rivoluzione francese si spinge fino alle costituzioni del secondo dopoguerra significa attribuire a queste ultime una forte carica di discontinuità rispetto al passato e 'scommettere' sul senso dello sviluppo politico-giuridico odierno: pensandolo cioè orientato verso il superamento del ruolo dominante e onniassorbente dello Stato, verso la rottura di quell'identificazione del 'politico' con lo 'statuale' che ha costituito un contrassegno importante della teoria ottocentesca della sovranità. Se così fosse, se si assistesse ad un progressivo deperimento del ruolo (politico e 'simbolico') dello Stato, se, complementariamente, si indebolisse il rapporto (geneticamente e simbolicamente molto forte) fra 'Stato' e 'nazione', l'appartenenza, l'appartenenza come momento costitutivo della cittadinanza, che sino a tempi recenti trovava proprio nello Stato-nazione il suo destinatario principale, sarebbe costretta a inventarsi rapidamente nuovi referenti.

b) Ammettere il deperimento dello Stato-nazione e il conseguente indebolimento della logica dell'appartenenza induce a supporre un analogo indebolimento del nesso Stato-appartenenza-diritti. Per dirla sinteticamente: la vicenda ha inizio con i 'diritti dell'uomo' della tradizione giusnaturalistica, prosegue con la 'positivizzazione' di quei diritti, che prendono quindi a valere come 'diritti del cittadino', come diritti che divengono giuridicamente effettivi grazie ad un qualche rapporto (più o meno stretto, ma comunque indispensabile) che viene a stringersi fra il singolo e la sovranità statale e perviene infine all'odierna riproposizione dei diritti dell'uomo 'come tali',

svincolati dallo Stato-nazione perché dotati di una 'positività' sovranazionale. Su un fronte diverso, ma convergente con quello precedentemente indicato, nel momento in cui l'appartenenza perde di peso nella configurazione della cittadinanza, anche la costruzione dei diritti sembra fuoriuscire dai confini di quel concetto⁴⁹.

c) Il nesso fra appartenenza e diritti veniva giocato, nel passato prossimo e remoto, sulla base di una idea di soggetto che sorreggeva dall'interno il processo di definizione dei diritti, delle loro diverse classi, dei loro contenuti, dei loro limiti. La soggiacente antropologia, però, che si presentava ancora come sostanzialmente unitaria nei dibattiti rivoluzionari, si complica notevolmente nel corso dell'Ottocento, dando luogo a divergenti immagini di uomo, quindi, a divergenti (e tendenzialmente confliggenti) categorie di diritti, che nascono molto prima delle odierne costituzioni, ma che non hanno mancato di esercitare un certo peso anche su queste.

Ad una sommaria considerazione della odierna fenomenologia dei diritti, l'impressione è che le antiche categorie ('diritti civili', 'diritti politici', 'diritti sociali'), per un verso, mantengano qualcosa della difficile componibilità delle loro origini, per un altro verso, tentino, non senza fatica, di funzionare come collettori di un processo di moltiplicazione dei diritti impressionante per rapidità ed estensione⁵⁰.

Se poi i nuovi (e i 'vecchi') diritti riescano a comporsi coerentemente intorno ad un'inedita ed unitaria idea di soggetto; o se rappresentino l'epifenomeno di antropologie tuttora confliggenti; oppure, ancora, se costituiscano le schegge impazzite di una soggettività frantumata: queste sono domande che un saggio 'archeologico' sulle 'origini' deve di necessità consegnare a quella che vorrei chiamare un'antropologia giuridica del nostro presente.

⁴⁹ Sul problema dei diritti umani oggi cfr. A. Cassese, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari 1988.

⁵⁰ Per un quadro di carattere generale cfr. S. Rodotà, *Repertorio di fine secolo*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 91 ss.

CITTADINANZA E COMUNITÀ:
UN 'PROGRAMMA' DI INDAGINE STORIOGRAFICA
FRA MEDIOEVO ED ETÀ MODERNA

1. *'Cittadinanza': una nozione 'metastoriografica'*

'Cittadinanza' e 'comunità' sono espressioni che attendono ancora un'indagine storico-semantiche capace di ricostruire esaustivamente il ventaglio di significati da esse dispiegato nel corso del tempo: ogni intervento storiografico volto a chiarire le 'regole d'uso' dell'uno come dell'altro termine nel lessico intellettuale europeo è quindi un contributo prezioso e in qualche modo propedeutico ad ogni più ambizioso tentativo di sintesi. È però probabile che i risultati di un'indagine rigorosamente lessicologica condurrebbero a minimizzare i punti di incontro e di innesto fra le due espressioni, data la sorte diversa che la storia ha ad esse riservato: pur presenti in tutto l'arco della riflessione politico-giuridica dal mondo antico fino ad oggi, 'cittadinanza' e 'comunità' hanno espresso valenze filosofico-politiche diverse, dal momento che la seconda espressione sembra voler cogliere l'essenza stessa del vivere politico, mentre la prima appare di frequente costretta all'ambito più angusto, anche se rilevante, dell'iscrizione dei soggetti all'uno o all'altro ordinamento sovrano.

In effetti, è solo nel dibattito recente che 'cittadinanza' ha assunto una portata notevolmente più ampia finendo per occupare una posizione 'strategica' nel cielo dei concetti filosofico-politici: essa sta ora ad indicare non tanto o non solo la posizione giuridica di un individuo di fronte ad uno specifico ordinamento statale, ma la relazione che collega il soggetto alla comunità politica come tale e il regime dei diritti e dei doveri che ne scaturiscono. In questa prospettiva, il termine 'cittadinanza' non ha più una valenza tecnicamente, positivamente, giuridica (e giuridico-internazionalistica), ma una dimensione più ampia dove il momento giuridico e politico si intrecciano per proporsi come nervature essenziali della convivenza.

L'espressione 'cittadinanza' serve insomma a compendiare i termini di una domanda che ruota intorno all'identità politico-giuridica del soggetto. Interrogarsi sulla cittadinanza significa chiedersi in che modo l'individuo si costituisce come

P. Costa, *Cittadinanza e comunità. Un 'programma' di indagine storiografica fra medioevo ed età moderna*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica. II. Storie di concetti: cittadinanza*, 2024, https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_03, pp. 69-94.

parte di un gruppo politico che lo ricomprende e gli attribuisce oneri e privilegi, doveri e diritti. La cittadinanza è una rete di connessioni tematiche che, assumendo l'individuo come proprio centro, mette in rapporto il regime dei diritti e dei doveri del soggetto con i suoi legami di appartenenza e di inclusione¹.

Articolato secondo il doppio movimento dell'appartenenza e dei diritti, il discorso della cittadinanza muove dal soggetto ma non può arrestarsi ad esso: è un discorso necessariamente 'relazionale', una rappresentazione della realtà politica che 'mette in relazione' il soggetto con la collettività che lo include e collega i diritti e i doveri dell'individuo con le strategie di ordine che la collettività dispiega nel momento in cui alloca risorse e poteri. Il discorso della cittadinanza finisce quindi per toccare i temi dell'ordine e della sovranità, ma li raggiunge procedendo, per così dire, dal basso verso l'alto e non viceversa: se l'ordine è l'orizzonte nel quale collocare il soggetto, è a quest'ultimo, alla sua posizione di fronte alla collettività, allo spazio e ai vincoli del suo movimento, che il discorso della cittadinanza guarda prioritariamente.

Nel quadro di una siffatta ri-definizione del concetto di cittadinanza il problema del nesso con il concetto di comunità si pone con forza: ovviamente non perché la cittadinanza compendi in se stessa l'intero ventaglio dei significati storicamente assunti da 'comunità', ma perché la nozione stessa di cittadinanza emersa nel recente dibattito non sarebbe intelligibile senza un'implicita connessione con qualcuno dei tratti caratteristici del multiforme spettro semantico di 'comunità'.

Mi sembra che due punti di connessione fra 'cittadinanza' e 'comunità' possano essere indicati per rapidi cenni.

In primo luogo, uno degli elementi essenziali del nuovo concetto di cittadinanza, l'appartenenza come componente dell'identità politico-giuridica dell'individuo e

¹ È Marshall che negli anni Cinquanta collega 'cittadinanza' a 'diritti' e 'appartenenza' suggerendone però nel contempo una nozione sostantivamente pregnante, storicamente (e filosoficamente) 'pre-giudicata', se non altro in quanto inclusiva della dimensione dell'eguaglianza. La ridefinizione lessicale che propongo spoglia invece il termine 'cittadinanza' di valenze 'previe' contenutisticamente impegnative e lo usa come espressione sintetica per alludere ad un insieme di elementi che definiscono volta a volta (nei vari contesti) la condizione politico-giuridica del soggetto: è una definizione 'operativa' introdotta per impostare il problema storiografico, per mettere a fuoco i termini di una 'domanda' che lo storico potrà riferire ai più diversi testi e contesti per raccogliere da essi la loro specifica 'risposta'.

Sull'idea marshalliana di cittadinanza e il successivo dibattito cfr. T.H. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*, UTET, Torino 1976; cfr. D. Held, *Political Theory and the modern State*, Stanford University Press, Stanford 1989; S.Veca, *Cittadinanza*, Feltrinelli, Milano 1990; J.M. Barbalet, *Cittadinanza*, a cura di D. Zolo, Liviana, Padova 1992; G.Zincone, *Da sudditi a cittadini*, il Mulino, Bologna 1992; D. Zolo (a cura di), *La cittadinanza*, Laterza, Roma-Bari 1994.

matrice dei diritti e doveri del soggetto, se talora può risolversi in un oggettivo e burocratico rapporto con un ordinamento, evoca più spesso l'idea di un legame profondo fra l'individuo e la collettività: un legame che incide sulla costituzione stessa del soggetto ed esige, da parte di questi, una risposta convinta, un'adesione vigile, un impegno consistente. Dei molteplici registri cui il discorso della cittadinanza ricorre per rappresentare la collettività uno è offerto dunque da quell'idea di comunità come condivisione, unità, compartecipazione, indubbiamente presente (sia pure con una grande varietà di accenti e sfumature) in tutto l'arco della filosofia politica occidentale.

La dimensione comunitaria dell'appartenenza, però - e questo è il secondo punto - non dispensa il discorso della cittadinanza dal confronto con una logica che è apparsa spesso incompatibile con l'ethos della compartecipazione e della condivisione: la logica del comando, del potere, della sovranità. La collettività politica evocata dalla cittadinanza può essere circondata di un'aura comunitaria ma difficilmente riesce a sottrarsi alla pressione di quella logica potestativa dalla quale dipendono in ultima istanza l'attribuzione dei diritti e le strategie di ordine. Il discorso della cittadinanza incontra quindi, per così dire, due volte, la comunità, prima in quanto si apre ad un'idea di appartenenza di cui è pronta a cogliere il momento unitivo e il pathos partecipativo, poi in quanto tematizza la tensione fra potere e comunità, fra obbedienza e condivisione.

Nella sintassi teorica della cittadinanza vengono dunque ad essere coinvolti significati di comunità che rinviano inequivocabilmente alla grande riflessione sociologica e giuridica tedesca fra Otto e Novecento: a Tönnies e alla distinzione fra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*², a Gierke, che insegue in tutto l'arco del suo monumentale *Genossenschaftsrecht* la tensione sempre risorgente fra potere e comunità³, a Weber, soprattutto, che codifica con esemplare chiarezza le diverse modalità dell'appartenenza: «una relazione sociale - scrive Weber dichiarando esplicitamente il suo debito nei riguardi di Tönnies - deve essere definita 'comunità' se, e nella misura in cui la disposizione dell'agire sociale poggia...su una comune appartenenza soggettivamente sentita (affettiva o tradizionale) degli individui che ad essa partecipano», mentre «deve essere definita 'associazione' se, e nella misura in

² F. Tönnies, *Comunità e società*, Comunità, Milano 1979. Cfr. M. Ricciardi, *Ferdinand Tönnies sociologo hobbesiano*, il Mulino, Bologna, 1997.

³ O. v. Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, rist. Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz 1954.

cui la disposizione dell'agire sociale poggia su una identità di interessi, oppure su un legame di interessi motivato razionalmente (rispetto al valore o allo scopo)»⁴.

Cittadinanza è, più che una precisa nozione, una rete di concetti che stringe il soggetto intorno alle coordinate dell'appartenenza e dei diritti: proprio per questo essa non può non includere quella specifica modalità di relazione fra l'individuo e la collettività che assume i toni della (weberianamente) 'affettiva' compartecipazione e condivisione; così come non può essere indifferente a quella tensione fra dimensione potestativa e afflato comunitario che Gierke, pur esasperandone la portata, coglieva lucidamente. Una volta trasformata la tradizionale nozione giuridica di cittadinanza nel problema dell'identità politico-giuridica del soggetto, il discorso della cittadinanza si incontra necessariamente in più punti con la parabola storico-semanticamente di 'comunità'⁵.

Occorre però valutare attentamente il tipo di operazione che, come storici, ci accingiamo a compiere nel momento in cui si ri-definisce l'espressione 'cittadinanza' e si dichiara che grazie a questa recente ri-definizione stipulativa i significati di 'cittadinanza' e 'comunità' non si sviluppano più soltanto su linee parallele, ma si intersecano in punti di rilevante importanza. Non ci cimentiamo con un intervento teoreticamente, filosoficamente impegnativo e rigoroso: non sfuggirà al lettore il carattere approssimativo e meramente indicativo delle coordinate sinora raccolte. Stiamo piuttosto compiendo un'operazione di natura ermeneutica, più precisamente metastorografica: la cittadinanza come discorso sul soggetto (sulle modalità della sua appartenenza alla collettività politica, sui diritti e doveri che contrassegnano la sua condizione) non intende includere una serie di asserzioni sostantive, ma serve solo ad individuare, per così dire, un'area di domande, un campo problematico, un 'programma' di ricerca.

Un siffatto programma non può coincidere semplicemente con la storia semantica di 'cittadinanza' (*citizenship*, *citoyenneté*, *ciudadania*, *Staatsangehörigkeit* e così via): non disponiamo infatti di un'espressione unitaria che in *re ipsa*, nell'intreccio dei testi riconducibili alle più varie tradizioni della filosofia politica occidentale, permetta di intendere le diverse rappresentazioni del soggetto, dei diritti,

⁴ M. Weber, *Economia e società*, Ed. di Comunità, Milano 1968, vol. I, p.38.

⁵ Occorre precisare però che nella prospettiva qui illustrata il discorso 'egemone' è il discorso della cittadinanza e la comunità emerge solo come sua componente: al centro dell'attenzione è pur sempre il soggetto e le modalità della sua appartenenza. Il problema potrebbe anche essere impostato in modo perfettamente rovesciato assumendo come centro del discorso la comunità, magari intesa come luogo di «una depropriazione che investe e decentra il soggetto proprietario forzandolo ad uscire da se stesso» (R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998, p. XVI).

dell'appartenenza. Certo, l'espressione 'cittadinanza' si avvicina all'obiettivo ma non è in grado di raggiungerlo con le sue sole forze: occorre piuttosto superare i confini troppo angusti imposti da una singola espressione lessicale e moltiplicare le connessioni e le intersezioni fra i testi, sorretti in questa impresa dalle domande formulate nel 'programma' di ricerca. La ri-definizione di 'cittadinanza', quando usata come strumento metastorografico, non presume di dar luogo ad una qualche 'teoria' robustamente fondata: serve soltanto a facilitare un'operazione storico-ermeneutica impostando una domanda cui solo la ricerca 'sul campo' darà una risposta sostantiva.

In questa prospettiva, dunque, l'enunciato secondo il quale il discorso della cittadinanza incrocia l'uno o l'altro significato di comunità deve essere inteso a rigore non come un'asserzione ma come la formulazione di una domanda che attende da una precisa ricognizione storico-testuale una qualche risposta.

Non è però nella cornice di un breve saggio che è possibile sviluppare una risposta analitica e appagante ad una domanda che coinvolge un punto nodale del lessico politico-intellettuale europeo⁶. Continuerò quindi a mantenermi nell'alveo di un semplice 'programma' di ricerca: mi limiterò cioè ad indicare (esemplificativamente, non tassativamente) alcuni contesti nei quali è presumibile attendersi che il discorso della cittadinanza assuma una valenza weberianamente definibile come 'comunitaria' e tenterò corrispettivamente di enunciare qualche ipotesi 'programmatica' che solo una futura ricerca sul campo potrebbe adeguatamente confermare o smentire.

2. *Il 'corporatismo' medievale*

È scontato, ma inevitabile, riferirsi alla cultura politico-giuridica medievale come ad una straordinaria concentrazione di simboli, valori, credenze riconducibili ad un ethos collettivo dominato dalla dimensione della comunità. Se comunità è condivisione, compartecipazione, senso di appartenenza ad una comune realtà, il mondo medievale è il contesto più idoneo per cogliere le valenze comunitarie del discorso della cittadinanza. Dei molti simboli impiegati dalla cultura medievale per esprimere l'afflato comunitario che la attraversa, il più ricorrente e diffuso, come

⁶ Per un tentativo di ricostruzione analitica del discorso della cittadinanza mi permetto di rinviare ad un mio lavoro, di prossima pubblicazione, intitolato appunto alla *Storia della cittadinanza in Europa*.

sappiamo a partire dalle illuminanti ricerche di Kantorowicz⁷, è il simbolo del ‘corpo’: ogni gruppo è rappresentabile come corpo e ‘corpo’ è l’espressione forse più efficace per esprimere il momento unitivo di una qualsiasi collettività, sia questa la Chiesa universale, un collegio di canonici o una corporazione. Da Giovanni da Salisbury a Bartolo, da Sinibaldo de’Fieschi a Baldo, dal teologo al giurista, dal civilista al canonista, la metafora del corpo serve ad esprimere, insieme, l’unità del gruppo sociale e il rifiuto di pensare un soggetto separandolo dalla comunità (o dalle comunità) di cui è parte⁸.

Non diversamente da qualsiasi gruppo sociale, anche la città è rappresentabile come *corpus*, *universitas*, unità: la città medievale, in particolare in Italia, nasce (o ‘rinasce’) come ‘commune civium’, come comunanza giurata. Le origini medievali della cittadinanza sono inequivocabilmente ‘comunitarie’ o, come preferirei dire, ‘corporatiste’: dominate da uno dei simboli ubiquitari della cultura medievale, appunto il simbolo del corpo, che sottolinea il momento unitivo del gruppo insieme alla costitutiva vocazione sociale del soggetto.

In quanto corpo, nessun gruppo sociale, tanto meno la collettività politica per eccellenza, la *civitas*, è un adespota ed egualitario assembramento di soggetti. Il messaggio comunicato dalla metafora del corpo è complesso perché veicola, con il senso dell’unità e della condivisione che unisce al tutto ogni singola parte, anche l’idea di una disposizione ordinata e gerarchica delle parti stesse. A partire dalle pagine liviane rivisitate da Giovanni da Salisbury, la rappresentazione della società come corpo permette di esaltare l’unità del tutto e l’importanza delle singole funzioni nel momento in cui riconosce la loro naturale disposizione gerarchica⁹: ogni ‘corpo’ è un assetto di parti diseguali e in generale tutti gli esseri viventi come la realtà

⁷ Cfr. E.H. Kantorowicz, *The King's two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton 1957. Cfr. anche T. Struve, *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, Hiersemann, Stuttgart 1978; F. Rigotti, *Metafore della politica*, il Mulino, Bologna 1989; A. Cavarero, *Il corpo politico come organismo*, in «Filosofia Politica», VII, 3, 1993, pp. 391-414; A. Cavarero, *Corpo in figure: filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano 1995.

⁸ Cfr. A. Black, *Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth century to the Present*, Methuen, London 1984; A. Black, *Political Thought in Europe 1250-1450*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

⁹ Giovanni da Salisbury, *Policraticus*, L.V, c.2 (ed. C.C.I. Webb, *Policratici...Libri VIII*, London 1909), p.539. Cfr. T. Struve, *The Importance of the Organism in the Political Theory of John of Salisbury*, in M. Wilks (a cura di), *The World of John of Salisbury*, Blackwell, Oxford 1984, pp. 303-317

inanimata, la realtà terrena come la realtà celeste si dispongono secondo un ordine gerarchicamente strutturato¹⁰.

Se dunque l'onnipresente metafora del corpo sottolinea la necessaria e vitale inerenza delle parti nel tutto, enfatizza i legami comunitari, celebra il senso della comunanza, essa include anche nel proprio messaggio la rappresentazione delle nervature potestative della comunità politica. Potere e obbedienza, da un lato, appartenenza e comunanza, dall'altro lato, non intervengono, nel discorso medievale della cittadinanza, come momenti concettualmente incompatibili, come elementi di una tensione che occorre in qualche modo comporre e risolvere: l'unità del corpo e la disposizione gerarchica delle parti sono aspetti indissolubili di un medesimo schema di rappresentazione della realtà politica.

Di questa realtà la *civitas* è un momento di particolare rilievo. Riferita alla città, la metafora del corpo (del corpo 'ordinato') trova un'occasione privilegiata per arricchirsi e precisarsi, per dimostrare tutta la sua efficacia retorica come matrice di un'etica pubblica generalmente condivisa. È un'etica che esalta il valore dell'unità, della concordia dei cittadini, della loro comune appartenenza, reclama in nome della dimensione comunitaria la dedizione dei membri al bene del corpo ma impegna altresì il corpo a proteggere, difendere, soccorrere amorevolmente, quando necessario, i propri membri. Quello che è stato opportunamente chiamato il 'patriottismo comunale'¹¹ trova nell'enfasi corporatista del discorso medievale della cittadinanza un solido fondamento, collimante con l'intera visione medievale della realtà politica: agire per il pubblico bene, sacrificarsi per la città, è una scelta imposta, insieme, dalla vocazione (aristotelicamente) 'civile' dell'uomo così come dalla carità del cristiano - morire per la propria città è frequentemente assimilato al sacrificio di Cristo¹². Simboli religiosi e 'civili' operano senza soluzione di continuità per fare della città medievale il punto di riferimento di soggetti, insieme, politicamente diseguali e civicamente attivi, comunitariamente legati al corpo cui appartengono e pure collocati entro una trama rigidamente gerarchica e potestativa.

¹⁰ Cfr. G. Parotto, *Antropologia teologica e ordine politico nella Summa theologiae I Q.96*, in R. Cubeddu (a cura di), *L'ordine eccentrico. Ricerche sul concetto di ordine politico*, E.S.I., Napoli 1993, pp. 169-170; P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 80 ss.

¹¹ Ph. Jones, *Economia e società nell'Italia medievale: la leggenda della borghesia*, in *Storia d'Italia, Annali I, Dal feudalesimo al capitalismo*, Einaudi, Torino 1978, p. 262.

¹² Cfr. G. De Lagarde, *La philosophie sociale d'Henri de Gand et de Godefroid de Fontaines*, in *L'organisation corporative du Moyen Age à la fin de l'Ancien Régime*, Bibliothèque de l'Université, Louvain 1943, vol. VII, pp. 55-134. Cfr. anche M. Viroli, *Per amore della patria. Patriottismo e nazionalismo nella storia*, Laterza, Bari 1995, pp. 26-27

Quanto forti sono i vincoli unitivi e partecipativi che stringono i soggetti al corpo politico, quanto intensa è la condivisione dei valori e dei simboli dell'identità collettiva, tanto perentori e drammatici sono i meccanismi di esclusione, che, ancora una volta, agiscono non soltanto con la fredda e burocratica efficacia di un qualsiasi provvedimento giuridico, ma con tutto il peso della loro valenza simbolica. Come non è concepibile un soggetto che non sia costitutivamente connesso con la *civitas*, che non sia definito dai vincoli di appartenenza ad un corpo - «si non est civis non est homo», proclama Remigio de' Girolami¹³ - così l'espulsione dalla città, il *bannum* (una sanzione penale, e un potente strumento di lotta politica in quella feroce conflittualità che dilania il comune medievale e paradossalmente non compromette ma anzi presuppone la sua forte valenza inclusiva) getta fuori dal consorzio umano, iscrive nei «libri mortuorum» (come recita uno statuto bolognese) il soggetto 'scorporato', privato dell'appartenenza, quindi della sua essenziale identità pubblica¹⁴.

Ora, il senso di queste scarse notazioni non è la pretesa di fornire, come è ovvio, una fulminea sintesi del corporatismo medievale, ma solo di introdurre qualche argomento per dimostrare che una ricerca interessata a cogliere l'innesto di una 'dimensione comunitaria' nel discorso della cittadinanza non può non soffermarsi su quell'età di mezzo che costituisce per esso il momento delle origini (o, per meglio dire, di un 'nuovo cominciamento'). Colto in questo suo momento aurorale, il discorso della cittadinanza è in grado di rivelare, ad una ricerca interessata ad individuare le sue inclinazioni e declinazioni 'comunitarie', alcune caratteristiche peculiari.

Un tratto proprio del discorso medievale della cittadinanza, che merita la massima attenzione, è offerto proprio dal suo andamento 'corporatista', dal legame diretto e immediato che esso intrattiene con quell'idea di comunità che Weber identifica con il senso della condivisione e con l'esperienza di un'affettiva immedesimazione dei soggetti in una collettività. Il momento 'comunitario' non è una modalità che interviene soltanto in una fase o snodo particolare del discorso della cittadinanza, ma è una componente essenziale del suo stesso svolgersi: non si rappresenta il soggetto, i suoi diritti e i suoi doveri se non attraverso il filtro dell'appartenenza e questa a sua volta si traduce e si realizza non già in un legame estrinseco e meramente oggettivo

¹³ Remigio de' Girolami, *Tractatus de bono communi*, in M.C. De Matteis, *La 'teologia politica comunale' di Remigio de' Girolami*, Patron, Bologna 1977, p. 18.

¹⁴ Cfr. D. Cavalca, *Il bando nella prassi e nella dottrina giuridica medievale*, Giuffrè, Milano 1978.

fra il cittadino e la città, ma in un'incorporazione dalla quale dipende la rappresentazione politico-giuridica del soggetto. L'intera sintassi teorica della cittadinanza medievale funziona coniugando 'gerarchia', 'ordine' e 'corpo' e proprio per questo sfocia in un retorica civile ispirata al senso della condivisione, della comunanza, dell'appartenenza delle parti all'unitaria realtà del 'corpo sociale'.

Accertata l'indubbia vocazione corporatista del discorso medievale della cittadinanza, la ricerca di cui sto tentando di delineare il 'programma' dovrebbe metterne in luce un secondo tratto caratteristico, che attiene alla posizione stessa del soggetto di fronte al corpo. Un problema essenziale, che dovrebbe essere ampiamente argomentato, riguarda il senso stesso di una diagnosi storiografica disposta a riconoscere la forte componente 'comunitaria' della cultura politico-giuridica medievale. Il rischio immanente è quello di introdurre, proprio a partire dalla descrizione del 'corporatismo' medievale, una coppia opposizionale 'comunitarismo-individualismo' assumendola come pietra di paragone della storia del pensiero politico europeo fra medioevo ed età moderna. La mia impressione è che questa opposizione, nella sua rigidità, sia insufficiente e forzata, tributaria di presupposizioni ideologiche dalle quali possiamo oggi tranquillamente prescindere. Per sbarazzarsi di questa ingombrante dicotomia conviene partire proprio da quel medioevo che ha offerto e continua ad offrire mille appigli per essere presentato come il trionfo del 'comunitarismo'.

Un punto 'programmatico' che la ricerca dovrebbe chiarire è appunto la necessità di non dedurre meccanicamente dall'indubbio corporatismo della cittadinanza medievale la pretesa elisione del momento individuale: la forte presenza delle metafore corporatiste, l'insistita vocazione sociale e civile dell'individuo non annullano la rilevanza del soggetto, ma inducono a pensare simultaneamente la parte e il tutto, l'individuo e la comunità, risolvendo la cittadinanza in un'obbligata relazione congiuntiva fra i suoi termini. Diverrebbe così possibile relativizzare un'opposizione 'secca' fra 'comunitarismo' e 'individualismo' proprio a partire dal contesto che sembra incarnare emblematicamente il primo termine dell'alternativa: l'ipotesi che occorrerebbe verificare condurrebbe appunto a ritenere piuttosto rara, nel corso della riflessione politico-giuridica medievale e moderna, la radicale elisione dell'uno o dell'altro termine, mentre apparirebbe frequente il tentativo di salvare in qualche modo (in modo sempre diverso), insieme, la rilevanza del soggetto e le suggestioni 'comunitarie'.

Un terzo punto, infine, che dovrebbe essere approfondito è che il discorso medievale della cittadinanza si muove ancora *al di qua* delle tensioni che lo coinvolgeranno successivamente: non si dà tensione, ma scontata, necessaria congiunzione fra individuo e corpo, fra soggetto e comunità politica; non si dà tensione fra potere e corpo, fra le istanze della sovranità e della comunità. Ed è proprio nel progressivo emergere del carattere problematico di queste relazioni che si consuma, nel corso di un processo secolare, il lento distacco dal discorso medievale della cittadinanza.

3. *Inflessioni 'corporatiste' del paradigma giusnaturalistico*

Dominato dalla metafora del corpo, incentrato su un'appartenenza che esalta la comunanza dei membri e la condivisione di una medesima identità collettiva, il discorso medievale della cittadinanza non incontra solo ai suoi margini o in una sua qualche particolare inflessione la dimensione della comunità, ma assume il 'corporatismo' come una propria componente essenziale. Delineare un programma che prosegua oltre il medioevo la ricerca su 'cittadinanza e comunità' si risolve nell'interrogarsi sulle sorti e l'eredità del corporatismo medievale: si tratta in sostanza di chiedersi quando e come il discorso della cittadinanza si lascia alle spalle quella temperie culturale, trattenendo nei nuovi contesti qualcosa delle antiche immagini o piuttosto rispondendo a perduranti esigenze con l'ausilio di schemi e teorie radicalmente nuovi.

Ora, se una delle più salde nervature del discorso medievale della cittadinanza è stata offerta dalla sostanziale convergenza della dimensione corporatista con la logica del potere e della sovranità, il secondo 'punto programmatico' di una ricerca su 'cittadinanza e comunità' consisterà proprio nel ricostruire le modalità di un processo che vede la progressiva autonomizzazione della logica del potere dalla logica del corpo: il discorso della cittadinanza, che per lungo tempo si era imperniato sull'idea di una collettività come corpo unitario e comunità inglobante gerarchicamente strutturata, comincia ad assumere come termine di riferimento il nudo e diretto rapporto potestativo, la relazione di dominio ed obbedienza.

Non siamo di fronte ad un terremoto, ad una frattura che si apre improvvisa e clamorosa interrompendo bruscamente collaudate sinergie: da questo punto di vista, il medioevo è 'lungo' e occorre muoversi con cautela nel registrare i passaggi che ci allontanano da esso. Un passaggio obbligato è certamente offerto dai bodiniani *Six*

livres de la république, che però dovranno essere letti evitando ogni forzata ‘modernizzazione’ del testo. Non si potrà salutare in Bodin un divorzio ‘assoluto’, non dico dal mondo medievale in generale (cui lo legano ancora i consistenti debiti che egli nutre in particolare nei confronti della tradizione di *ius commune* come in generale nei riguardi di quello che è stato chiamato il modello ‘aristotelico-tomistico’), ma anche dalla specifica tradizione corporatista: il divorzio non è assoluto non solo per l’attenzione che Bodin dedica alla città, ai corpi, ai collegi; ma anche perché la stessa definizione di *république* passa ancora attraverso l’idea di comunità - la *res publica* è appunto definita come comunità di comunità. Ciò non toglie però che l’asse del discorso è ormai consapevolmente spostato sulla sovranità del monarca, tanto da poter proporre un’innovativa definizione della cittadinanza, ormai sottratta alla categoria dell’appartenenza (ai corpi, alle città) e ricondotta al diretto rapporto di obbedienza e soggezione al sovrano¹⁵.

È possibile dunque indicare in Bodin (pur con tutte le sfumature che solo una lettura ravvicinata del testo permetterebbe di esplicitare) l’emergere di un’evidente frattura fra potere e comunità nel momento in cui il discorso della cittadinanza assume come proprio referente non tanto il corpo sociale come unità e comunanza quanto il rapporto di potere e il suo culmine sovrano. Non si potrà tuttavia dimenticare che pochi anni dopo la *République* bodiniana vedrà la luce la *Politica* althusiana: un’opera che si impegnerà in una costruzione sistematica della politica - per entrambi gli autori l’influenza ramista è rilevante - ispirata proprio a quel principio di comunità che l’opera bodiniana non cancellava ma certo declassava di fronte al ruolo determinante della sovranità.

Certo, sono i diversi contesti - la monarchia francese, per Bodin, la perdurante suggestione del ‘principio-città’, per Althusius sindaco di Emden - che incidono sulle rispettive teorie: resta comunque il fatto che il momento corporatista non è scomparso, in un processo unilineare che fa coincidere il tramonto del medioevo con l’affermazione della sovranità ‘moderna’, ma gode anzi di una salute così prospera

¹⁵ Cfr G. Rebuffa, *Jean Bodin e il ‘Princeps legibus solutus’*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», 2, 1972, pp. 89-123; J.H. Franklin, *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Columbia University Press, Cambridge 1973; R.E. Giesey, *Medieval Jurisprudence in Bodin’s Concept of Sovereignty*, in H. Denzer (a cura di), *Jean Bodin. Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München*, Beck, München 1973, pp. 167-186; S. Goyard-Fabre, *Jean Bodin et le droit de la République*, P.U.F., Paris 1989; Q. Skinner, *Le origini del pensiero politico moderno, II*, il Mulino, Bologna 1989, pp. 408-432; M. Stolleis, *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts*, Suhrkamp, Frankfurt 1990; D. Quaglioni, *I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell’età moderna*, Cedam, Padova 1992.

da divenire il principio portante di una grandiosa rappresentazione della politica e del diritto¹⁶.

Il principio corporatista è dunque ancora vivo e vitale, nella teoria politica del primissimo Seicento, e sarebbe semplicistico presentare il trionfo del corporatismo nella teoria althusiana come un episodio di conservazione del patrimonio antico di contro alla 'modernità' bodiniana. In realtà, tanto Bodin quanto Althusius sono profondamente legati alla tradizione e nello stesso tempo sviluppano teorie che, nettamente divergenti in alcuni punti (ma non in tutti), si lasciano comunque alle spalle il modello medievale: per entrambi le teorie la spontanea convergenza della logica del potere e della logica del corpo è finita e occorre assumere come principio guida o la comunità o la sovranità.

Il discorso della cittadinanza è ormai costretto ad operare una scelta improponibile nella sua fase medievale: e che la scelta prevalente finisca per orientarsi sulla sovranità piuttosto che sulla comunità appare un fatto piuttosto scontato, in un contesto dove le grandi monarchie europee si impegnano in quel processo di accentramento del potere comunemente interpretato come una lunga e travagliata gestazione della moderna organizzazione statale. E' in questo contesto che si viene delineando, nel corso del Seicento, la formazione del nuovo paradigma giusnaturalistico, che rinnova drasticamente la sintassi teorica della cittadinanza.

Di fronte alla complessa nebulosa giusnaturalistica, un programma di ricerca su 'cittadinanza e comunità' non può esimersi dall'affrontare alcuni nodi tanto difficili quanto rilevanti. Un punto dovrebbe certo essere dato per acquisito: anche per il giusnaturalismo è decisiva la tematizzazione della sovranità. Il giusnaturalismo seicentesco fa propria la preoccupazione (che era stata di Bodin come dei 'politiques') per la crisi dilaniante innescata dai conflitti politico-religiosi e si impegna nella ricerca di un ordine capace di offrire sufficienti garanzie di sicurezza. La lunga stagione 'assolutistica' del giusnaturalismo (da Grozio, a Hobbes, a Pufendorf) mantiene ferma la convinzione di un'alleanza necessaria e benefica fra il singolo e il sovrano: è dal sovrano che proviene, per il singolo, la salvezza dal conflitto e dalla distruzione. Il principale obiettivo della 'filosofia civile' è prima

¹⁶ Cfr. O. v. Gierke, *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche*, Einaudi, Torino 1943; K.-W. Dahm, W. Krawietz, D. Wyduckel (a cura di), *Politische Theorie des Johannes Althusius* [«Rechtstheorie», Beiheft 7], Duncker & Humblot, Berlin 1988; G. Duso, *Althusius, pensatore per una società post-moderna?*, in «Filosofia politica», IV, 1, 1990, pp.163-175; A. Villani, *Annotazioni sulla 'Politica' di Althusius. La 'simbiosi' fra tradizione e modernità*, in «Filosofia Politica», VII, 1993, pp. 295-306; L. Calderini, *La politica di Althusius tra rappresentanza e diritto di resistenza*, Angeli, Milano 1995.

indicare i fondamenti di un ordine sottratto alla contingenza e alla varietà e poi mostrare il ruolo decisivo svolto dal sovrano nel garantire la sicurezza attraverso il controllo coercitivo della conflittualità.

Impegnato a dotarsi di un lessico teorico efficace nel rendere pienamente visibile l'individuo come tale, il discorso della cittadinanza del primo giusnaturalismo è non meno convinto di dover fare del sovrano il perno dell'ordine politico: la rappresentazione del soggetto, dei suoi bisogni, dei suoi diritti, si conclude invariabilmente nella celebrazione della sovranità. Non si pone il problema del soggetto senza porre contestualmente il problema dell'ordine e non si immagina possibile un ordine civile che non passi attraverso l'assoluto comando del sovrano.

In questa prospettiva, il compito di una ricerca su 'cittadinanza e comunità' sembrerebbe limitato alla constatazione di un vuoto e di un'eclissi: l'antica raffigurazione della collettività come 'corpo', l'idea di comunanza, di appartenenza, di condivisione sarebbero un antico retaggio spazzato via dalla 'moderna' scoperta della 'nuda' sovranità, della forza irresistibile del potere supremo. In realtà, un importante punto programmatico di una siffatta ricerca dovrebbe proprio consistere nel tentativo di vagliare criticamente l'assunto, non per rifiutarne la plausibilità, ma per complicarne il senso e limitarne la portata.

È indubbia la vocazione 'potestativa' del discorso giusnaturalistico della cittadinanza, la sua concentrazione sul nesso individuo-ordine-sovrano. Questo nesso è particolarmente forte ed evidente nella stagione 'assolutistica' del paradigma giusnaturalistico e sembra indebolirsi quando l'immagine dell'ordine si complica e si raffina, quando (a partire da Locke) muta il rapporto fra ordine e sovrano e quest'ultimo si presenta come garanzia 'esterna' di un assetto che già dispone delle regole e delle risorse necessarie per sussistere autonomamente: in realtà però anche in questa più tarda stagione del paradigma giusnaturalistico il discorso della cittadinanza trascorre senza soluzione di continuità dall'individuo all'ordine e dall'ordine alla sovranità.

Se dunque è certamente forte l'incidenza della sovranità sull'andamento del discorso giusnaturalistico della cittadinanza, occorrerebbe però chiarire che ciò non basta a sopprimere l'esigenza di rappresentare la forza unitiva ed inclusiva di una collettività che continua a proporsi ostinatamente come 'corpo' politico. Il problema adombrato nel contratto sociale non è insomma soltanto la fondazione e la legittimazione di un potere irresistibile, ma anche l'analisi delle procedure di

costituzione di una collettività politica capace di esprimere una qualche forza inclusiva nei riguardi dei suoi membri.

Persino in Hobbes, che pure costituisce, nell'alveo del giusnaturalismo, la teorizzazione più radicale del ruolo decisivo del sovrano, la creazione della sovranità è qualcosa di più complesso del conferimento della spada e dello scettro ad una suprema autorità: è la sussunzione «di molte volontà in una»¹⁷, un processo di unificazione delle volontà dei molti nella volontà del sovrano, la realizzazione di un «corpo politico o società civile», che «i Greci chiamano polis, vale a dire città»¹⁸, di un'entità politica che proprio a causa della sua capacità unificante può dirsi propriamente una «persona civile»¹⁹.

Il sovrano non è dunque semplicemente il titolare del potere supremo né è il vertice di un ordine già dato, la testa di un corpo sociale già costituito: siamo agli antipodi dell'antico corporatismo, dal momento che il corpo politico, lungi dall'essere una realtà oggettivamente, 'naturalmente' esistente, è un effetto della sovranità. È il sovrano che, inventato come persona artificiale dai soggetti, trasforma gli individui in un corpo politico. Il carattere artificiale del sovrano, il suo essere 'inventato' dai soggetti razionalmente autoconservativi, cancella l'antica soluzione corporatista, ma non dimentica l'esigenza di fondo: ritrovare nel nuovo 'ambiente' teorico il senso dell'unità del corpo politico e la logica dell'appartenenza. Il carattere inclusivo della cittadinanza, sinora consegnato alla logica corporatista dell'antico paradigma, torna a farsi sentire nel meccanismo di incorporazione innescato dalla persona rappresentativa del sovrano²⁰.

Certo, il corpo politico hobbesiano è un corpo 'inventato', sostanzialmente coincidente con lo spazio della sovranità: il linguaggio 'corporatista' è interamente 'riscritto' alla luce del dominante principio di sovranità. Entro questi precisi limiti, restano comunque persino in Hobbes tracce dell'esigenza di valorizzare in qualche modo, nella rappresentazione della collettività politica, il momento 'inclusivo'.

¹⁷ Th. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, a cura di A. Pacchi, La Nuova Italia, Firenze 1968, I, 12, 8, p.99.

¹⁸ Ivi, I, 19, 8, p.160.

¹⁹ Th. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, cit., V, 9, p.150.

²⁰ Cfr. H. Pitkin, *Hobbes's Concept of Representation*, ora in P. King (a cura di), *Thomas Hobbes, Critical Assessments, II, Ethics*, Routledge, London 1993, pp. 443-464; pp. 465-493; H.F. Pitkin, *The Concept of Representation*, University of California Press, Berkeley 1972, pp. 15 sgg. Per un confronto Hobbes-Rousseau sul tema della rappresentanza cfr. F. Tinland, *Droit naturel, loi civile et souveraineté à l'époque classique*, P.U.F., Paris 1988. Cfr. anche L. Jaume, *Hobbes et l'État représentatif moderne*, Paris, P.U.F., 1986; D. Baumgold, *Hobbes's political theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, pp. 9-10.

Hobbes costituisce comunque solo una voce del variegato coro giusnaturalistico. Una ricerca interessata a cogliere le inflessioni corporatiste del discorso giusnaturalistico della cittadinanza dovrebbe piuttosto lavorare su una ideale linea di congiunzione Spinoza-Rousseau, analizzando l'incidenza dell'idea di corpo politico sulla teoria della sovranità.

Certo, non è in questione in Spinoza (e nemmeno in Rousseau) il carattere 'assoluto' del potere sovrano. Il titolare del potere supremo, però, non è più il 'terzo' al quale il contratto hobbesiano attribuisce il potere, ma è la società stessa, alla quale «ciascuno trasferisce tutta la propria potenza». Il «diritto della società» così costituito si chiama «democrazia», «la quale si definisce perciò come l'unione di tutti gli uomini che ha collegialmente pieno diritto a tutto ciò che è in suo potere»²¹. L'ordine politico è come tale una democrazia: che non è semplicemente una forma di governo accanto alle altre - sulla democrazia come forma di governo Spinoza tornerà nell'ultimo capitolo del suo incompiuto *Trattato politico* - ma è qualcosa di più: esprime la logica profonda della condizione 'civile' dell'umanità, attiene all'essenza stessa della *respublica*

Proprio per questo, nel processo di costituzione della sovranità, Spinoza non ravvisa tanto una perdita (sia pure necessaria) quanto un potenziamento delle facoltà dei soggetti: alla radice dell'ordine politico opera l'immagine del 'mettere insieme', del congiungere parti fino a quel momento separate potenziandone le capacità. «Se due si accordano e congiungono le loro forze, aumentano la loro potenza e di conseguenza anche il loro diritto sulla natura, più che restando ciascuno per conto proprio»²². Sembra di ritrovare qualcosa della 'communicatio' althusiana: salvo che in Spinoza il presupposto dell'associazione è l'impulso naturale dei soggetti al rafforzamento del loro diritto-potere²³. Ad una preoccupazione tipica della tradizione assolutistica (fondare, in uno stesso movimento, la sovranità e la salvezza del soggetto) Spinoza dà una risposta che trattiene qualche eco di una tradizione 'corporatista' che valorizza il momento partecipativo e attivo dei soggetti e il momento unitivo del corpo sociale.

Per chi è interessato a cogliere le inflessioni corporatiste del discorso della cittadinanza, non sembrerà allora forzato tracciare una linea che da Spinoza conduca

²¹ B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, tr. ital. di A. Droetto e E. Giancotti Boscherini, Einaudi, Torino 1972, cap. XVI, p. 382.

²² B. Spinoza, *Trattato politico*, tr. ital. di A. Droetto, Ramella, Torino 1958, II, 13, p.171.

²³ Cfr. H.E. Allison, *Benedict de Spinoza: An Introduction*, Yale University Press, New Haven and London 1987; A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Ed. de Minuit, Paris 1988.

a Rousseau: in entrambi i casi, e in modo ancora più scoperto in Rousseau, la rappresentazione dell'identità politico-giuridica del soggetto passa attraverso l'enunciazione del legame costitutivo che lega il soggetto al corpo.

Per intendere il senso del discorso rousseauviano conviene non perdere mai di vista che cosa esattamente il patto sociale viene a creare. Con il contratto, «ciascuno di noi mette in comune la sua persona e tutto il suo potere sotto la suprema direzione della volontà generale; e noi, come corpo, riceviamo ciascun membro come parte indivisibile del tutto»²⁴. La vita del soggetto e del corpo politico è ispirata ad un doppio movimento per il quale il primo si dispone ad obbedire alla volontà del secondo, che a sua volta lo include come momento essenziale della totalità. Il contratto sociale provoca un passaggio repentino, istantaneo, dalla condizione 'privata' alla condizione 'politica' e dà luogo alla nascita di un «io comune», di una «persona pubblica» che «prende un tempo il nome di città e prende oggi quello di repubblica o di corpo politico»²⁵. I diversi nomi riferibili al corpo politico indicano, per Rousseau, solo aspetti diversi di una realtà ontologicamente unitaria: popolo, sovrano, Stato, repubblica sono nomi per una cosa che nasce ed esiste grazie al movimento che include i soggetti nel corpo e li rende obbedienti alla sua volontà.

È il processo di costituzione del corpo che finalmente permette di definire esattamente la condizione di cittadino, abbandonando la confusione concettuale che Rousseau imputa ai suoi contemporanei, incapaci di distinguere fra «bourgeois» e «citoyen» come fra «ville» e «Cité»²⁶. E' l'appartenenza al corpo, è il rapporto fra il corpo soccorrevole ed inclusivo ed i suoi membri che permette a Rousseau di impostare e risolvere il suo dilemma fondamentale: come cioè sia possibile ritrovare, con il cittadino, l'uomo, come sia possibile realizzare, nella condizione civile, i diritti del soggetto²⁷.

A questo scopo, egli prende sul serio l'assunto corporatista, sviluppandone una rilevante implicazione: la necessaria solidarietà del corpo con ciascuno dei suoi componenti. Costituitosi il corpo sovrano, «non si può offendere uno dei suoi membri senza attaccare il corpo; e meno ancora offendere il corpo senza che le parti ne risentano». I contraenti sono obbligati e insieme interessati ad aiutarsi

²⁴ J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale o principi del diritto politico*, Lib. I, cap. VI, in J.-J. Rousseau, *Scritti politici*, a cura di M. Garin, Laterza, Bari, vol. II, p.94.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ J.-J. Rousseau, *Du Contract social ou Principes du droit politique*, in J.-J. Rousseau, *Oeuvres Complètes*, Gallimard, Paris 1964, vol. III, L. I, Ch. VI, p.361.

²⁷ Cfr. L. Jaume, *Hobbes et l'État*, cit., pp. 153 ss.; M. Viroli, *Jean-Jacques Rousseau and the 'well-ordered society'*, Cambridge University Press, Cambridge 1988; R. Wolker (a cura di), *Rousseau and liberty*, Manchester University Press, Manchester-New York 1995.

reciprocamente: il motivo sostanziale per cui non servono ‘garanzie’, strumenti che tutelino l’individuo dalle insidie e dalle minacce del potere è l’impossibilità che «il corpo voglia nuocere a tutti i suoi membri» o «ad alcuno in particolare»²⁸. Il passaggio dalla totalità all’unità, dal corpo al singolo soggetto, è mediato in Rousseau da una soggiacente metaforica corporatista che permette di valorizzare la solidarietà delle parti rendendo inutile ogni precauzione ‘garantistica’.

Nel *Discorso sull’economia politica* il nesso vitale fra il corpo politico ed il singolo membro, più rapidamente tratteggiato nel *Contratto sociale*, è presentato con grande chiarezza e dovizia di particolari. «Non si deve credere che si possa ledere o tagliare un braccio senza che il dolore arrivi alla testa» o «che le dita di un uomo in possesso delle sue facoltà mentali gli vadano a cavare gli occhi». La «sicurezza privata» è talmente legata al bene del tutto che si romperebbe il patto istitutivo del corpo «se nello Stato perisse un solo cittadino che si sarebbe potuto soccorrere; se un solo cittadino fosse trattenuto a torto in prigione e se una sola causa venisse perduta per evidente ingiustizia». Il «corpo della nazione» è impegnato «alla conservazione dell’ultimo dei suoi membri» come a quella di tutti. Attribuire al governo il diritto di sacrificare «un innocente nell’interesse della moltitudine» è esecrabile tirannia: chi lo sostiene identifica in realtà «il corpo dello Stato» con «un esiguo numero d’uomini che non sono il popolo, ma i funzionari del popolo», che non cercano che il loro personale vantaggio, mentre con il patto sociale «tutti si sono impegnati coi loro beni e con la loro vita alla difesa di ciascuno»²⁹.

L’assolutismo della sovranità rousseauviana non sarebbe adeguatamente compreso senza tener conto del pathos corporatista che la caratterizza: non c’è bisogno di garantire il compimento di ciò che deriva dalla natura stessa del corpo politico; «il sovrano, per il solo fatto di essere, è sempre tutto ciò che deve essere»³⁰. È il corpo, dunque, che si preoccupa della conservazione del singolo che per parte sua ha contribuito a costituirlo spogliandosi di tutti i suoi diritti e poteri: le clausole del contratto sociale si riducono infatti «all’alienazione totale di ciascun associato con tutti i suoi diritti a tutta la comunità»³¹. L’alienazione dei diritti e poteri originari o naturali da parte dell’individuo è il reciproco della cura che il corpo sociale non può non prodigare per la conservazione di ciascuno dei suoi membri: entrambi sono aspetti inseparabili del movimento istitutivo della cittadinanza. Il difficile equilibrio

²⁸ J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., pp. 95-96.

²⁹ J.-J. Rousseau, *Sull’economia politica*, in J.-J. Rousseau, *Scritti politici*, cit., vol. I, pp. 293-294.

³⁰ J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., Lib. I, cap. VII, p.96.

³¹ Ivi, Lib. I, cap. VI, p.93.

del testo rousseauviano nasce, per il lettore, dalla difficoltà di non perdere di vista la simultaneità dei due momenti anche quando Rousseau mette in evidenza l'uno a discapito dell'altro.

Si tratta, come si comprende, di passaggi delicati e complessi cui solo una accurata esegesi dei testi (spinoziani e rousseauviani) potrebbe rendere giustizia. Il richiamo, pur sommario, ad essi ha il solo scopo di rendere plausibile, del programma che sto illustrando, il secondo punto, che ora conviene conclusivamente riassumere.

Il discorso della cittadinanza si separa dalle sue radici medievali nel momento in cui connette la rappresentazione del soggetto, dei suoi doveri e dei suoi diritti, con il potere irresistibile del sovrano, relegando ai margini l'appartenenza al corpo (e ai corpi). Se dunque il discorso giusnaturalistico elabora proprie ed originali strategie di ordine, è anche vero che il suo divorzio dall'antico corporatismo non può essere identificato con il drastico rifiuto di qualsiasi istanza 'comunitaria'. Al contrario, l'esigenza di cogliere il momento inclusivo della collettività politica e le valenze partecipative dei soggetti torna a farsi sentire e viene soddisfatta secondo stili concettuali coerenti con la logica del nuovo paradigma.

4. *Dalla città alla nazione: una 'traslazione simbolica'*

La rappresentazione medievale dell'ordine, sostenuta dalle logiche complementari della gerarchia e del corpo, viene pressoché ovunque scalzata dal giusnaturalismo, che però dal suo interno, e alle proprie condizioni, ripropone l'esigenza di rappresentare un'unità inclusiva, capace di stringere a sé i propri componenti; da questo punto di vista, il mito e l'esperienza della città (banco di prova esemplare del discorso corporatista) non si interrompe bruscamente nemmeno là dove un altro mito e un altro assetto politico (il mito della sovranità, la struttura del regno), anch'essi antichi e anch'essi profondamente rinnovati e trasformati, prendono ad imporsi in molte zone di Europa: la città e il sovrano, il corpo e il comando, l'inclusione e l'obbedienza non si elidono a vicenda, ma continuano ad esprimere istanze che sempre di nuovo il discorso della cittadinanza registra e rappresenta nell'una o nell'altra forma di teoria.

Il gioco non si interrompe con la conclusione della parabola giusnaturalistica, ma si ripropone in contesti e con esiti profondamente diversi, sollevando il consueto, difficile problema 'diagnostico' relativo ai profili di continuità o di discontinuità che

avvicinano i nuovi fenomeni ai loro ‘precedenti’ oppure li separano da essi. Il terzo punto di un programma di ricerca su ‘cittadinanza e comunità’ dovrà assumere come terreno di analisi un contesto - gli anni della rivoluzione in Francia - che fa della propria radicale ‘novità’ il contrassegno della propria legittimità storica e tuttavia appare legato da numerosi fili al linguaggio politico del riformismo settecentesco.

Nel nuovo scenario, l’equilibrio fra le principali componenti del discorso della cittadinanza - il soggetto, i diritti, l’appartenenza - appare tanto perfetto quanto fragile: è in nome dei diritti del soggetto che l’assemblea francese ha emanato la sua epocale *Dichiarazione*, ma nello stesso tempo il concreto realizzarsi dei diritti non può prescindere da un soggetto collettivo, la nazione, che fino dalle battute inaugurali della rivoluzione, fino dalle celebri pagine dei *pamphlets* di Sieyès si propone come la condizione di legittimità, il motore simbolico della rivoluzione stessa³². La rousseauviana tensione fra uomo e cittadino intende trovare nella nazione il luogo della sua composizione e il momento dell’appartenenza acquista un risalto determinante per la configurazione dei diritti.

Certo, i diritti naturali svolgono una funzione rilevante nell’economia dell’argomentazione rivoluzionaria e appaiono ancora un retaggio del soggetto come tale, in continuità con la lunga stagione del giusnaturalismo sei-settecentesco. Occorre però tener presenti due aspetti. In primo luogo, i diritti naturali presuppongono, non per la loro ‘essenza’ ma per la loro storica, concreta esistenza, l’intervento di un soggetto collettivo, la nazione, che prima li dichiara recidendo i vincoli delle antiche servitù, poi ne cura la concreta realizzazione e la reciproca armonizzazione. In secondo luogo, se è vero che i diritti naturali, realizzati concretamente come ‘diritti civili’, costituiscono un patrimonio mai rinnegato della cittadinanza rivoluzionaria, essi tuttavia non ne esauriscono il contenuto: accanto ai diritti naturali-civili, prendono campo, con incidenza crescente nel corso dell’intensa parabola rivoluzionaria, diritti e pretese del soggetto che si rapportano non mediatamente o indirettamente, ma essenzialmente e costitutivamente all’appartenenza alla nazione³³.

³² Cfr. P. Nora, *Nazione*, in F. Furet, M. Ozouf (a cura di), *Dizionario critico della rivoluzione francese*, Bompiani, Milano 1988, pp.723-733; R. Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1992.

³³ Cfr. P. Wachsmann, *Naturalisme et volontarisme dans la Déclaration des droits de l’homme de 1789*, in «Droits. Revue française de théorie juridique», 2, 1985, *Les droits de l’homme*, pp. 13-22; L. Jaume, *Hobbes et l’État*, cit., pp. 53 sgg.; Ph. Raynaud, *La déclaration des droits de l’homme*, in K.M.Baker (a cura di), *The French Revolution and the creation of modern political culture, I, The Political Culture of the Old Regime*, Pergamon Press, Oxford 1987, pp. 145 sgg.; S. Rials, *La déclaration des droits de l’homme et du citoyen*, Hachette,

Se è vero allora che la cittadinanza rivoluzionaria presuppone i diritti naturali-civili, essa tuttavia si realizza compiutamente, non solo per un Robespierre ma anche per un Sieyès, nel pieno esercizio di una seconda categoria di diritti, i diritti politici: del tutto conseguentemente, la lotta per l'estensione del suffragio viene condotta in nome di un principio essenziale, l'appartenenza di tutti alla nazione, che la limitazione del diritto di voto compromette gravemente. La posta in gioco è l'eguaglianza dei soggetti ma questa a sua volta viene colta in tutta la sua importanza in rapporto ad un parametro essenziale che è, di nuovo, la nazione: non solo il voto censitario, ma ogni differenza deve essere condannata nella misura in cui intervenga come un diaframma che separa i soggetti dal corpo della nazione cui essi 'egualmente', senza eccezione, appartengono.

È il cittadino che si impone a tutto campo: separare il diritto di proprietà dal diritto di voto estende la rosa dei diritti in quanto pone l'accento sul momento dell'appartenenza e dell'impegno. Se tutti i diritti, nel loro complesso, servono a definire la condizione di cittadinanza, il culmine di questa deve essere comunque riferito alla possibilità di agire e di decidere come parte del corpo politico. Ciò che mette in moto la dilatazione del principio di eguaglianza non è una concezione formalmente 'egualitaria' dei diritti, non è una visione giusnaturalistica del soggetto, è l'idea di una condizione umana che si realizza come cittadinanza attiva e militante, che si compie nell'azione virtuosamente rivolta al pubblico bene.

Impegnata a cancellare ogni filtro che impedisca la piena partecipazione dei soggetti, la nazione è altresì tenuta a soccorrere i suoi membri bisognosi: il 'dovere di soccorso', di cui già Sieyès parlava³⁴, si trasforma nel «debito sacro» della costituzione giacobina ed esprime non già una generica filantropia o un astratto egualitarismo, ma l'esigenza di stringere i soggetti intorno al corpo soccorrevole della nazione cui appartengono. La virtù rivoluzionaria, l'impegno attivo e militante dei soggetti, esasperato nella deriva giacobina della rivoluzione, ma presente fin dall'origine nel suo patrimonio genetico, è la risposta soggettiva alla forza unitaria e

Paris 1988; L. Jaume, *Les Déclarations des droit de l'homme (Du débat 1789-1793 au Préambule de 1946)*, Flammarion, Paris 1989; M. Fioravanti, *Potere costituente e diritto pubblico*, ora in M. Fioravanti, *Stato e costituzione. Materiali per una storia delle dottrine costituzionali*, Giappichelli, Torino 1993, pp. 220 sgg.; M. Fioravanti, *Appunti di storia delle costituzioni moderne. Le libertà fondamentali*, Giappichelli, Torino 1995.

³⁴ J.-E. Sieyès, *Preliminari della costituzione. Riconoscimento ed esposizione ragionata dei diritti dell'uomo e del cittadino, Letto il 20 e 21 luglio 1789 al Comitato di Costituzione dall'abate Sieyès [1789]*, in J.-E. Sieyès, *Opere e testimonianze politiche*, I, *Scritti editi*, vol. I, a cura di G. Troisi Spagnoli, Giuffrè, Milano 1993, pp. 388-89. Cfr. M. Borgetto, *La notion de fraternité en droit public français. Le passé, le présent et l'avenir de la solidarité*, Lib. Générale de droit et de jurisprudence, Paris 1993.

inclusiva della nazione: inclusione e partecipazione, intervento soccorrevole del corpo e impegno virtuoso dei soggetti, sono aspetti complementari di una visione della cittadinanza che fa del corpo politico il proprio punto di riferimento.

Il lungo divorzio 'post-medievale' fra la logica della sovranità e la logica corporatista sembra dar luogo per la prima volta, ben oltre le intuizioni rousseauviane, ad una sostanziale ricomposizione, grazie al radicarsi della sovranità in un corpo che trova nella sua unità il fondamento e le condizioni di esercizio del potere. La nazione viene quindi a concentrare su di sé due fondamentali ed antiche eredità: la sovranità e il corpo, il comando e l'inclusione, quindi, dal punto di vista del soggetto, l'obbedienza e l'appartenenza.

Siamo di fronte ad un nodo di evidente importanza per un programma di ricerca su 'cittadinanza e comunità', per sciogliere il quale potrebbe essere avanzata un'ipotesi forse temeraria ma non irragionevole. La nazione rivoluzionaria raccoglie (e trasforma) l'eredità di due distinte tradizioni. Essa presuppone sicuramente - e si tratta di un rapporto genetico abbastanza evidente - una tradizione giusnaturalistica che, pur concentrata sul problema della sovranità, si è tuttavia rifiutata di dissolvere senza residui l'appartenenza in obbedienza, ha continuato a tematizzare il momento della comunanza e della com-partecipazione, ha visto nel contratto il momento instaurativo di un corpo politico unitario ed inclusivo. Esiste però un nesso meno evidente ma non trascurabile che lega il presente della nazione rivoluzionaria con un passato profondamente diverso: la perdurante vitalità di quella che con Cattaneo potrebbe dirsi il principio-città³⁵: non tanto la città come centro istituzionale e sociale (un centro peraltro vitale e tutt'altro che effimero, nonostante l'imponente processo di costituzione della sovranità statale), quanto la città come referente simbolico di una cultura politica che in uno sviluppo secolare ha continuato a vedere nella *res publica* il luogo della comunanza, dell'impegno, della partecipazione.

Come corpo politico nel quale si radica un pieno ed incondizionato potere sovrano, la nazione rivoluzionaria può essere allora pensata come il risultato di ben due 'traslazioni simboliche'. La prima traslazione (precocemente rilevata, e denunciata, dai primi critici del 'dispotismo rivoluzionario', a partire dallo stesso Sieyès) riguarda il simbolo della sovranità: la sovranità (hobbesianamente) assoluta del monarca di antico regime trasmigra, immutata nella sua costitutiva illimitatezza, nel nuovo soggetto collettivo 'nazione'. Esiste però anche una seconda traslazione,

³⁵ Cfr. S. Mastellone, *La città europea come spazio politico dal quattrocento al settecento*, in V.Conti (a cura di), *Le ideologie della città europea dall'umanesimo al romanticismo*, Olschki, Firenze 1993, p.9.

meno evidente della precedente, che interessa direttamente il nostro tema. La seconda traslazione riguarda il simbolo del corpo e mette in contatto la lunga e complessa tradizione corporatista con il nuovo ambiente politico-costituzionale: il momento inclusivo che la caratterizza, che si era sinora espresso assumendo come proprio scenario la città (la realtà, il simbolo della città), viene ora riferito al 'corpo comune' della nazione.

Dietro al termine 'traslazione' non si cerchi però l'immagine di un meccanico travaso: come se il medesimo liquido passasse, rimanendo immutato, dall'antico al nuovo recipiente. Si pensi piuttosto (e in questo senso l'espressione 'traslazione' rischia di essere fuorviante) ad un procedimento altamente creativo che genera un nuovo simbolo politico (la nazione, il soggetto collettivo che trasforma in unità i 'venti milioni di francesi') e annette a quel gesto inventivo i simboli antichi del comando, del corpo, della città: che vengono non già riproposti 'come tali', congelati nel loro arcaico idioma, ma tradotti in una nuova ed aggiornata lingua, che però conserva (come avviene in ogni buona traduzione) qualcosa del senso e delle movenze dell'originale.

5. Altre 'traslazioni'?

La traslazione è un processo altamente inventivo e creativo: non si 'descrive' la nazione, la si immagina, la si costruisce come un nuovo ed originale soggetto collettivo attingendo a tutte le risorse che un *thesaurus* secolare ha messo a disposizione, adattando le antiche immagini ai nuovi contesti, piegandole a rappresentare e a legittimare nuove realtà e nuove pratiche. Certo, il discorso della cittadinanza rivoluzionaria sembra condannato a durare lo spazio di un mattino: il collasso dell'esperienza rivoluzionaria sembra suscitare una diffusa condanna dei valori e degli schemi che avevano trovato nel momento giacobino della rivoluzione la loro più tragica epifania.

Può essere interessante constatare, per un programma di ricerca su 'cittadinanza e comunità', che uno dei più precoci e sorvegliati esercizi di critica ideologica del messaggio rivoluzionario - mi riferisco a Constant - attacca coerentemente proprio quella doppia traslazione da cui la nazione rivoluzionaria traeva nutrimento. È il Rousseau 'giacobino'³⁶ che Constant assume come capro espiatorio dei disastri provocati dalla rivoluzione attribuendogli la responsabilità di due errori capitali.

³⁶ Cfr. AA.VV., *Il "Rousseau" dei giacobini*, Università degli studi di Urbino, Urbino 1988

In primo luogo, Rousseau ha affrontato solo un aspetto del problema della sovranità dimenticandone un secondo, altrettanto importante: si è preoccupato del detentore della sovranità, ma non dell'estensione del suo potere, senza rendersi conto che non basta mutare il soggetto della sovranità spostandone la titolarità dal principe al popolo se non si incide sul contenuto stesso del potere, sulla sua arbitrarietà, sulla sua mancanza di limiti. È il potere assoluto il vizio occulto di una rivoluzione che trasferisce al nuovo soggetto collettivo l'antico potere del monarca di antico regime. In secondo luogo, Rousseau ha parlato insistentemente di diritti credendo tuttavia di poter fare a meno delle garanzie: ma attribuire diritti ai soggetti senza preoccuparsi degli strumenti di cui possano avvalersi per difendersi dalle insidie e dalle prevaricazione del potere è per Constant una negligenza madornale, un errore difficilmente comprensibile³⁷.

Chiediamoci però ora che cosa rendeva incomprensibile per Constant la posizione rousseauviana e ci imbattemmo di nuovo nell'inflessione corporatista del discorso della cittadinanza: la visione che induce Rousseau a pensare il corpo come necessariamente preoccupato e soccorrevole nei riguardi dei propri membri, il principio-città che agisce ancora su Rousseau come presupposto in qualche misura implicito e in gran parte esplicito del suo discorso, appaiono inintelligibili per Constant, che del discorso rousseauviano (privato del suo presupposto corporatista) raccoglie soltanto il 'vuoto', la mancanza di attenzione alle garanzie. La dimensione comunitaria, l'idea di una collettività coesa intorno al primato del bene collettivo, sorretta da un'etica pubblica ispirata al diretto e militante coinvolgimento dei cittadini, è per Constant un appannaggio degli antichi che i moderni devono cedere in cambio di una diversa libertà (che Constant non identifica però affatto, sia chiaro, con un mero disimpegno o ripiegamento 'privatistico')³⁸.

Ancora una volta, il discorso della cittadinanza ha stimolato un pronunciamento su quelle inflessioni corporatiste che esso continua ad assumere nel corso del suo sviluppo dando però ad esse una formulazione volta a volta profondamente diversa. Certo, a Constant la valenza 'comunitaria' del discorso della cittadinanza appare concettualmente plausibile ma storicamente illegittima, ormai estranea ad un presente tenuto a conciliare la libertà e l'impegno del soggetto senza ricorrere

³⁷ Cfr. B. Constant, *Principes de politique applicables à tous les gouvernements*, a cura di E. Hofman, T.I, Droz, Genève 1980, pp. 22 sgg.; B. Constant, *Principes de politique* [1815], in B. Constant, *Oeuvres*, a cura di A. Roulin, Gallimard, Paris 1957, pp. 1068 sgg.

³⁸ Cfr. M. Barberis, *Benjamin Constant. Rivoluzione, costituzione, progresso*, il Mulino, Bologna, 1988; D. Wood, *Benjamin Constant. A Biography*, Routledge, London-New York 1993.

all'immagine inclusiva del corpo. In realtà, nonostante le pungenti critiche constantiane, la simbolica corporatista continua a presentarsi sempre di nuovo in numerosi episodi di quella cultura politico-giuridica ottocentesca che si sviluppa reagendo creativamente alla gigantesca onda d'urto del 'modello francese'.

Un punto particolarmente impegnativo di un programma di ricerca su 'cittadinanza e comunità', cui in questa sede è possibile solo accennare, consisterebbe appunto nel registrare le diverse metamorfosi che le componenti corporatiste del discorso della cittadinanza subiscono in contesti notevolmente distanti da quella 'filosofia della rivoluzione' entro la quale per la prima volta si è pienamente realizzata l'alchemica trasformazione dell'antico corporatismo nella nuova, decisiva figura della nazione sovrana. Si tratta di un compito difficile, sorretto da un'ipotesi in qualche modo paradossale: l'ipotesi cioè che la traslazione che 'sposta' i valori e i simboli dell'antica cultura corporatista dalla 'città' alla 'nazione' rivoluzionaria sia solo il primo episodio di una lunga serie di costruzioni 'immaginarie', molto diverse fra loro, ma accomunate dall'esigenza di riferire a nuove figure collettive le associazioni simboliche dell'antico corporatismo, mettendo in scena (allestendo nelle nuove scene) gli antichi riti dell'inclusione e della condivisione.

I simboli usati per rappresentare l'ente collettivo si moltiplicano e si differenziano: società, associazione, nazione, popolo, Stato appartengono spesso a tradizioni culturali incompatibili ed è difficile individuare tratti e problemi comuni che non siano meramente formali: non è però improponibile un'ipotesi di ricerca che tenti di cogliere tanto nell'itinerario che da Comte conduce a Durkheim lungo la falsariga della 'solidarietà organica' quanto nella visione della cittadinanza elaborata dalla giuspubblicistica tedesca tracce di un procedimento 'traslativo' che ripropone in contesti nuovi e fra loro incomparabili qualcosa dell'antica inclusività corporatista.

Se lungo questi complessi itinerari il procedimento 'traslativo' è spesso implicito, si dà però almeno un caso esemplare dove il discorso della cittadinanza appare dominato da un'immagine di Stato consapevolmente costruita avvalendosi proprio delle suggestioni ricavate da una profonda e magistrale ricognizione della tradizione corporatista: è il caso di Gierke e della sua teoria 'organica'³⁹. La sua polemica con

³⁹ G. Dilcher, *Genossenschaftstheorie und Sozialrecht: ein 'Juristensozialismus' Otto v. Gierkes?*, in "Quaderni Fiorentini", 3-4, 1974-1975, pp. 319-365; M. Fioravanti, *Giuristi e costituzione politica nell'ottocento tedesco*, Giuffrè, Milano 1979, pp. 323 sgg.; S. Mezzadra, *Il corpo dello Stato. Aspetti giuspubblicistici della Genossenschaftslehre di Otto von Gierke*, in "Filosofia politica", VII, 3, 1993, pp. 445-476.

l'impostazione gerberiana e labandiana è, sul piano sostantivo, imperniata proprio sull'insufficienza di una visione puramente potestativa dello Stato e della sovranità. I 'gerberiani' raccolgono dalla dogmatica giusprivatistica la nozione di persona giuridica per usarla come contrassegno dello Stato e fondamento della sua assoluta potestà di volere, ritenendo che basti investire la persona dei supremi diritti di signoria per garantire un'analisi pienamente 'pubblicistica' dello Stato. Al contrario, per Gierke, la personalità statale teorizzata da Gerber e Laband resta un semplice 'calco' del soggetto di diritto privato, del soggetto della tradizione romanistica, finché non si coglie il substrato reale da cui la persona giuridica dipende: il «Gemeinwesen», la concreta esperienza di una comunità che, come tale, costituisce una personalità di grado più elevato della singola soggettività⁴⁰.

Laband incorre quindi in un errore capitale: lascia fuori dalla cittadella del giuridico la natura organica e 'comunitaria' dello Stato e lo riduce a centro di imputazione di poteri e diritti, concependo i rapporti pubblicistici come rapporti fra sfere di volontà (dominanti e assoggettate): lo Stato-persona rischia di ridursi ad una mera finzione che copre nudi rapporti di potere fra individui. Le contaminazioni 'privatistiche' che Gerber rimproverava ai teorici della *Genossenschaft* affliggono invece, secondo Gierke, proprio quella dottrina che teorizza la personalità dello Stato dimenticandosi del suo substrato sostanziale, della comunità che lo costituisce 'realmente'.

Una volta che lo Stato, ridotto al momento della mera volontà imperante, viene separato dalla sua costitutiva dimensione comunitaria, diviene impossibile pensare simultaneamente la totalità dell'organismo e la molteplicità delle relazioni giuridiche al suo interno e si imbocca necessariamente la strada che conduce alla dissoluzione dell'appartenenza e alla negazione dei diritti fondamentali. Soltanto quando si guardi allo Stato come ad una vera e propria comunità organica l'appartenenza dei singoli al corpo manterrà tutta la sua pregnanza 'partecipativa', eviterà di contrarsi nel mero rapporto di soggezione cui la concezione 'individualistica' e 'potestativa' dello Stato la condanna e si tradurrà nella partecipazione attiva e coinvolgente di ogni cittadino-membro.

Si tratta soltanto di un esempio, e di un esempio, se si vuole, 'facile', data l'esplicita vocazione comunitaria della riflessione gierkeana; un esempio introdotto allo scopo di suffragare l'ipotesi sulla quale una ricerca interessata a cogliere le

⁴⁰ O. v. Gierke, *Labands Staatsrecht und die deutsche Rechtswissenschaft* (1883), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1961, pp. 30 sgg.

inflexioni corporatiste del discorso della cittadinanza dovrebbe soffermarsi: l'ipotesi appunto che la 'traslazione' inaugurata dalla rivoluzione, la 'traslazione simbolica' dalla città alla nazione, dalla logica corporatista del 'piccolo Stato' alla logica inclusiva e soccorrevole del nuovo ente collettivo, non si esaurisca con la rivoluzione ma prosegua anche in contesti e paradigmi diversi e ad essa profondamente avversi.

Ancora una volta, non ci troviamo di fronte a passive imitazioni del passato, a stanche ripetizioni di formule note: al contrario, il pathos inclusivo e l'immagine del corpo solleccito e soccorrevole costituiscono la linfa che circola in sistemi discorsivi nuovi ed originali, quasi sotterranea ma percepibile espansione di quel 'principio-città' così durevolmente vitale nella cultura politico-giuridica europea⁴¹.

Se questa ipotesi venisse convalidata da una ricerca 'sul campo', si avrebbe un'ulteriore conferma del 'lungo tempo' della dimensione corporatista, del legame non episodico che il discorso della cittadinanza intrattiene con essa riproponendo nei più diversi contesti le immagini di un'appartenenza che collega l'impegno attivo ed oblativo del soggetto con la forza inclusiva e protettiva del corpo politico.

⁴¹ Non si dimentichi poi che, nel passaggio dalla società di antico regime al sistema degli ottocenteschi Stati nazionali, lo scambio di funzioni fra la città e il potere centrale non ha interessato soltanto il piano del simbolo e della teoria, dal momento che le rilevanti funzioni di controllo e di assistenza esercitate dalla città nei riguardi degli indigenti sono state progressivamente gestite (complementarmente od esclusivamente) dallo Stato. Cfr. M. Meriggi, P. Schiera (a cura di), *Dalla città alla nazione. Borghesie ottocentesche in Italia e in Germania*, il Mulino, Bologna 1993.

CIVITAS, RESPUBLICA, CORPUS.

IMMAGINI DELL'ORDINE E DELL'APPARTENENZA

FRA 'ANTICO' E 'MODERNO'

1. *La civitas fra mondo antico e cultura medievale*

1. Vorrei tentare di precisare le coordinate storico-teoriche del nostro problema. L'argomento generale di riferimento suggerito dal curatore ('L'antico verso il moderno. Unità e disunità della polis') è ricco di suggestioni interessanti: in primo luogo, l'indicazione non tanto di una periodizzazione quanto di un processo ('dall'antico al moderno') e al contempo l'accenno ad una tensione fra i termini estremi del processo stesso ('antico vs. moderno'); in secondo luogo, l'individuazione di un tema generale, la *polis*, la città, assunta come il luogo, l'ambito di realtà, coinvolto in un epocale processo di trasformazione; in terzo luogo, il riferimento alle dinamiche costitutive della città: 'concordia, identità civica, conflitto'; ed emerge allora il problema della coesistenza di profili evidentemente contraddittori: conflitto e concordia, difformità e unità, e, più in generale, l'ipotesi della paradossale o comunque non immediatamente trasparente compatibilità fra un'entità unitaria (*la città*) e la visibile, constatabile pluralità ed eterogeneità delle sue componenti; ed è entro la cornice della città che si colloca il lemma che ci riguarda da vicino: l'identità civica.

'Identità civica' rinvia a 'cittadino' e a 'cittadinanza': rinvia cioè a quell'insieme complesso e storicamente variabile di condizioni che trasforma una molteplicità di individui nei membri di una comunità politica. Il cittadino non è un individuo genericamente umano; è un individuo determinato da uno specifico nesso di appartenenza: è un individuo che riconoscendosi ed essendo riconosciuto come membro di una determinata comunità politica trae da questo rapporto una serie di connotazioni che ne definiscono la condizione politico-sociale, che ne fissano, appunto, l'identità, o almeno *una* identità, appunto la sua identità civica, la sua identità nella *civitas*.

P. Costa, *Civitas, respublica, corpus. Immagini dell'ordine e dell'appartenenza fra 'antico' e 'moderno'*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica. II. Storie di concetti: cittadinanza*, 2024, https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_03, pp. 95-171.

Orig. in *Unità e disunione della polis*, a cura di Gennaro Carillo, Elio Sellino Editore, Napoli 2007, pp. 559-645.

Assunto in questi termini generali e formali, dunque, il problema della cittadinanza è semplicemente il problema del rapporto fra il singolo e la comunità politica cui esso appartiene: ed è un problema che lo storico o il sociologo può proporre per qualsiasi società e in qualsiasi epoca, non appena egli si trovi di fronte ad un gruppo politicamente organizzato. È un problema che nell'età moderna e contemporanea appare inseparabile dallo Stato, semplicemente perché lo Stato, nell'Otto-Novecento, si propone come la forma obbligata della comunità politica; ed infatti la lingua tedesca, per parlare di 'cittadinanza', impiega, accanto ad altre espressioni, un termine molto preciso, che non ha riscontro in italiano (o in francese o in inglese): *Staatsangehörigkeit*, appartenenza allo Stato.

Non è però un caso che altre lingue continuino a parlare di 'cittadinanza', continuino cioè ad evocare, per riferirsi alla comunità politica di appartenenza, non lo Stato ma la città: non è un caso, ma è la spia lessicale di una storia millenaria nel corso della quale è stata la città la forma per eccellenza della comunità politica. Se il titolo generale dei nostri seminari ('L'antico verso il moderno') indica, insieme, un processo e una tensione, il senso generale di questo processo e di questa tensione può essere compendiato in due locuzioni solo apparentemente contraddittorie: dalla città allo Stato, ma anche la città 'versus' lo Stato. Dalla città allo Stato: perché è proprio dal complicato processo di superamento del particolarismo medievale che emerge lentamente quella forma di organizzazione del potere che chiamiamo Stato (connotandolo, *ad abundantiam*, come moderno); ma anche 'città versus Stato', perché la città mantiene una sua notevole vitalità anche nell'età moderna e contemporanea instaurando con lo Stato quella dialettica fra 'centro' e 'periferia' che costituisce uno dei problemi aperti del nostro tempo.

Di questo processo millenario potremo ovviamente prendere in considerazione solo alcuni momenti e alcuni profili. Lo Stato moderno resterà per noi un futuribile di cui toccheremo rapsodicamente solo alcune premesse, mentre la nostra attenzione si concentrerà su contesti nei quali la forma politica 'città' svolge indubbiamente un ruolo primario.

L'aver relegato sullo sfondo di un lontano futuro lo Stato moderno non è però una 'riduzione di complessità' sufficiente, dal momento che la città domina il mondo antico non meno della società basso-medievale e proto-moderna, per non parlare del suo campo d'azione, che include l'oriente non meno dell'occidente europeo. La città è insomma una forma di convivenza e di organizzazione ubiquitaria, longeva e al

contempo estremamente diversificata nelle sue modalità di realizzazione, tanto da rendere altamente problematica l'impresa di tematizzarla unitariamente.

Chi voglia cimentarsi in un compito del genere ha un precedente illustre: il contributo che Max Weber ha dedicato alla città, un contributo che è poi stato inserito nella monumentale e postuma *Economia e società*. Weber affronta unitariamente il tema della città e può farlo avvalendosi dell'unico approccio compatibile con l'enorme varietà delle risultanze concrete: un approccio tipologico, che tenti di ricondurre la molteplicità delle esperienze ad alcuni modelli generali. È in questa prospettiva che Weber distingue fra città orientale e città occidentale, vedendo nella prima la sede e lo snodo principale del potere signorile e indicando come tratto distintivo della seconda il fenomeno associativo. La città di tipo occidentale è un'associazione di cittadini, che però dà luogo a tipi di città a loro volta sensibilmente diversi, a seconda che ci si riferisca al mondo antico oppure al mondo medievale e moderno.

La città antica condivide con la città orientale la mancanza di una contrapposizione con la campagna, dal momento che il territorio circostante non è oggetto di dominio da parte della città, ma ne fa parte integrante e trova il suo principale elemento caratterizzante nella svalutazione del momento produttivo e commerciale: la città antica è una città di proprietari impegnati in condizioni di eguaglianza nell'agone politico e nettamente differenziati dai meteci e dagli schiavi, cui è affidato il disbrigo delle attività economiche. Anche la città medievale (la città della rinascita medievale, a partire dal XII secolo, dal momento che la città alto-medievale, stretta intorno al proprio signore, si avvicina piuttosto al tipo 'orientale') nasce o rinasce come un'associazione di cittadini, la cui 'coniuratio' costituisce il punto di origine, e il mito di fondazione, dell'esperienza comunale. A separarla nettamente dalla città antica intervengono per Weber due elementi: un diverso rapporto con il territorio, oggetto di conquista e di dominio da parte della città, e soprattutto la presenza in essa di ceti direttamente impegnati nella produzione e nel commercio. Se l'uomo antico è dunque essenzialmente un *homo politicus*, il cittadino medievale è un *homo oeconomicus* e la città è il luogo deputato alla formazione di una classe destinata a sicuri, anche se ancora lontani, trionfi¹.

¹ Cfr. M. Weber, *La città*, intr. di L. Sichirolo, pref. di E. Paci, Bompiani, Milano 1951. Cfr. anche O. Brunner, *Città e borghesia nella storia europea*, in O. Brunner, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di P. Schiera, Vita e Pensiero, Milano 1970, pp. 117-132.

Weber è un profondo conoscitore della storia medievale, e in particolare della storia economica e socio-giuridica del medioevo, ma è soprattutto interessato a cogliere nella società medievale l'incubazione di una modernità inseparabile dall'avvento dell'economia capitalistica. È forse per questa via che anche Weber è raggiunto e impressionato (al di là della straordinaria ricchezza della sua informazione) da una celeberrima coppia opposizionale, inaugurata da Constant: la libertà dei moderni e la libertà degli antichi. Gli antichi disprezzano i commerci, amano le virtù guerriere e trascurano le libertà 'private' a vantaggio di uno spazio pubblico dal quale dipende interamente la loro identità. I moderni, al contrario, incrementano esponenzialmente la produzione e il commercio, scoprono l'autonomia del soggetto, ne difendono la sfera inviolabile e intrattengono di conseguenza un rapporto mediato, indiretto, rappresentativo, con la sfera pubblica².

Questa coppia opposizionale gode di una notevole fortuna nel corso dell'Ottocento e condiziona, apertamente o implicitamente, la rappresentazione della città antica. Ne è visibilmente impressionata la *Città antica* (1864) di Fustel de Coulanges, che, forte del nesso genetico fra religione e Stato, sostiene la radicale dipendenza dell'individuo dallo Stato antico e l'impossibilità di concepire una libertà diversa dalla mera partecipazione alla sfera pubblica: «avoir des droits politiques, voter, nommer des magistrats, pouvoir être archonte, voilà ce qu'on appela la liberté. En réalité, l'homme fut toujours asservi à l'état. Les anciens s'exagérèrent toujours l'importance et les droits de la société; cela tient sans doute au caractère sacré et religieux que la société avait revêtu à l'origine»³. Ancora sulla scia dell'opposizione constantiana si muove Burckhardt, nella sua *Griechische Kulturgeschichte*, e lo stesso Nietzsche condivide l'immagine del carattere (per così dire) 'iper-politico' della città antica⁴.

Ora, è singolare, ma comprensibile, che questa contrapposizione bipolare fra città antica e città moderna finisca per far scomparire per l'appunto la città medievale: è

² Il principale testo constantiano di riferimento è il *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, del 1819. Cfr. B. Constant, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, intr. di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 2001. Cfr. P. Pasquino, *Sieyès, Constant e il «governo dei moderni». Contributo alla storia del concetto di rappresentanza politica*, in «Filosofia politica», I, 1987, pp. 77-97; M. Barberis, *Benjamin Constant. Rivoluzione, costituzione, progresso*, Il Mulino, Bologna 1988.

³ N.-D. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, Durand, Paris 1864, p. 288. Cfr. G. Crifò, *Civis. La cittadinanza fra antico e moderno*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 12 sgg.

⁴ Cfr. W. Nippel, *Introductory Remarks: Max Weber's 'The City' Revisited*, in A. Molho, K. Raaflaub, J. Emlen (a cura di), *City States in Classical Antiquity and Medieval Italy*, Steiner, Stuttgart 1991, pp. 19-30; E. Gabba, *Riflessioni attorno all'idea di polis*, in E. Gabba, A. Schiavone (a cura di), *Polis e piccolo Stato tra riflessione antica e pensiero moderno*, New Press, Como 1999, pp. 8-14.

comprensibile che la città medievale venga sacrificata come una mera tappa 'intermedia', un termine di passaggio, un terzo scomodo fra due realtà tipologicamente pure e concettualmente nette, dal momento che l'ottica di Constant non è certo storiografica e 'disinteressata'. La città antica è per Constant pericolosamente 'moderna', è la città di Rousseau e di Mably, è la città che pretende di fondarsi su un'eguaglianza per Constant regressiva, inattuale, incompatibile con le esigenze del suo presente. La città antica di Constant, in quanto città di soggetti politicamente eguali, non è un mondo lontano e perduto: è una realtà dialetticamente contrapposta al presente. Constant esorcizza una componente caratteristica della modernità (il mito giacobino dell'eguaglianza) gettandola all'indietro nel tempo per rafforzare un'opzione politico-costituzionale con l'ausilio di una modellizzazione storico-culturale: il moderno (la città moderna) *versus* l'antico (la città antica).

La dialettica che, come storici, dobbiamo instaurare fra l'antico e il moderno non può ovviamente essere impressionata dalla logica opposizionale di origine constantiana. Il nostro problema storiografico è in qualche modo speculare: dobbiamo diffidare delle contrapposizioni troppo semplici e nette e contribuire alla percezione della complessità, rendendoci conto che il moderno (e verosimilmente anche l'antico) è un universo composito, un prisma dalle molte facce; dobbiamo evitare di drammatizzare le fratture e tentare di ricostruire un processo complicato e frastagliato valutando caso per caso, momento per momento, l'intreccio delle continuità e delle discontinuità.

In che modo procedere verso questo obiettivo? Credo che sia possibile immaginare due diversi percorsi. Un approccio potrebbe essere di tipo schiettamente comparativo: occorrerebbe, nel nostro caso, instaurare una comparazione diacronica fra due mondi, fra due tipi di città (la città antica e la città medievale e moderna) per ricostruirne la logica interna, mettere a fuoco le differenze specifiche e su questa base ricostruire il gioco delle permanenze e delle innovazioni.

Un approccio siffatto presenta due caratteristiche essenziali. La prima caratteristica riguarda il metodo: non si può procedere ad una comparazione (nello spazio o nel tempo) senza un qualche processo di tipizzazione delle esperienze comparate. Occorrerebbe quindi prendere sul serio la lezione weberiana ponendosi in qualche modo sulla sua scia. La seconda caratteristica riguarda l'oggetto: oggetto della comparazione è in questo caso la città come complessiva forma di vita, come crocevia di diversissimi livelli dell'esperienza collettiva (dall'economia alla politica, al diritto, all'etica pubblica, alla religione). Ci ispireremmo in questa prospettiva ad

un tipo di storiografia che potrebbe dirsi ‘generale’ o meglio ‘totale’, impegnata nel tentativo di dar conto (almeno asintoticamente) della ‘totalità’ degli elementi che compongono il fenomeno ‘città’.

Un approccio comparatistico va incontro a due ordini di difficoltà, l’uno di tipo oggettivo, l’altro di tipo soggettivo. È infatti ampiamente discussa la possibilità o la fecondità di un approccio tipologico, tanto per la città antica quanto per la città medievale. Per quanto riguarda il mondo antico, anche senza toccare il pur fondamentale problema del rapporto fra Grecia e Roma, è ricorrente il dubbio che sia possibile costruire un ‘tipo ideale’ di città capace di dar conto di una fenomenologia politico-costituzionale molto varia; ma un dubbio analogo (anche se forse meno radicale) viene legittimamente avanzato anche per la realtà medievale.

Quale che sia l’importanza di queste obiezioni, è decisivo comunque il fattore soggettivo: la comparazione fra due oggetti implica un’eguale conoscenza di entrambi, ma è appunto questa condizione che nel mio caso viene a mancare. Dovrò quindi scegliere un approccio assai più modesto, sia dal punto di vista del metodo che dal punto di vista dell’oggetto: per quanto riguarda il metodo, non tenterò di instaurare una comparazione fra mondo antico e mondo medievale e moderno, ma guarderò al primo attraverso l’esperienza e il filtro del secondo; per quanto riguarda l’oggetto, non assumerò come tema la città come realtà globale, ma mi soffermerò prioritariamente su uno specifico ‘livello di realtà’: prenderò in considerazione non la città come globale forma di vita, ma la città in quanto ‘rappresentata’ (immaginata, teorizzata, ‘modellizzata’) dalla cultura dell’epoca.

Esplicitiamo allora il ‘luogo’ ideale nel quale situare il gioco dell’‘antico’ e del ‘moderno’: la cultura come tradizione, la cultura – vorrei dire parodiando un famoso titolo – come ‘produzione di testi a mezzo di testi’⁵, la cultura come un processo ininterrotto di creazione di testi geneticamente e/o funzionalmente legati ad altri testi.

Credo che questa immagine sia riferibile non solo al medioevo ma anche all’età moderna e contemporanea; essa però trova indubbiamente nella cultura medievale un riscontro immediato. Sappiamo come la cultura medievale (mi riferisco alla teologia, alla filosofia, al sapere giuridico) si organizza e si sviluppa: riferendosi costantemente ad alcuni Grandi Testi, a testi esemplari ed autorevoli, ad *auctoritates* ora glossate *ad literam*, ora commentate più liberamente, ora trasfuse in un discorso

⁵ Il riferimento ‘parodistico’ è ovviamente al libro di Piero Sraffa, *Produzione di merci a mezzo di merci*.

ampio e sistematico e tuttavia pur sempre fittamente intessuto di rinvii ad esse. La cultura medievale si costruisce attraverso una continua reinterpretazione di testi che provengono ad essa da lontano, attraverso i molteplici rivoli di una tradizione mai interrotta e sempre rinnovata. L'antico raggiunge il moderno in quanto sottoposto ad un processo di continua recezione e trasformazione: ed è solo a questo processo di assimilazione-trasformazione dell'antico che farò riferimento, al di fuori da qualsiasi velleità 'comparatistica'.

In concreto, quindi, il nostro problema può essere formulato nei termini seguenti: si tratta di capire in che modo la cultura medievale accoglie, elabora, metabolizza la cultura antica nel momento in cui rappresenta la città, il cittadino, il rapporto di cittadinanza impiegando il suo consueto procedimento di 'interpretazione creativa' dei testi ricevuti in eredità dal mondo antico.

Il discorso medievale della cittadinanza si sviluppa dunque come una gigantesca, ininterrotta interpretazione di alcuni Grandi Testi. Occorre però essere fino in fondo consapevoli (a costo di ribadire ovvietà) della portata e delle caratteristiche della lettura medievale della tradizione classica. L'interpretazione medievale degli antichi testi è animata, per così dire, dal pathos della verità. In quei testi la cultura medievale è convinta di trovare un patrimonio intatto, un messaggio sapienziale cui far ricorso per offrire una rappresentazione coerente e complessiva del suo presente. Non mancano affatto ai lettori medievali del *Corpus Juris* o di Aristotele il senso della distanza e una precisa scansione della temporalità. La consapevolezza della distanza temporale del testo non si traduce però nel sospetto di una sua possibile inutilizzabilità: il tesoro in esso racchiuso è perfettamente integro e sta al lettore metterlo in luce e appropriarsene.

Il lettore medievale pratica quindi un'interpretazione che è, insieme, innocente e sfrenatamente 'creativa': è innocente, perché precede la consapevolezza (specificamente 'moderna') delle tensioni ed ambiguità che caratterizzano il rapporto fra l'interprete e il testo interpretato, ed è creativa perché incorpora senza remore e senza filtri il testo nel proprio mondo di esperienze. Certo, ogni interpretazione muove da una serie (esplicita ed implicita) di pre-giudizi e di presupposizioni culturali (anche lo storicismo otto-novecentesco è un 'pre-giudizio' ermeneutico). Per l'interprete medievale la presupposizione ermeneutica coincide

con la ferma intenzione di costruire con le pietre degli antichi testi palazzi e cattedrali che si armonizzino perfettamente con la sua esperienza e con le sue esigenze⁶.

Quali sono i Grandi Testi cui l'interprete medievale attinge sempre di nuovo per sviluppare il suo 'discorso della cittadinanza', la sua rappresentazione del rapporto dell'individuo con la comunità politica? Mi limito a ricordare (anche se è appena necessario farlo) alcune presenze più consistenti e significative: la Bibbia e il *Corpus Juris*, per un verso, e, per un altro verso, il *De Officiis* di Cicerone (secondo Black uno dei libri più diffusi nell'Europa medievale e rinascimentale⁷) e poi ancora, quale straordinario tramite fra la cultura antica e il mondo medievale, il *De civitate Dei* di Agostino d'Ippona e infine la *Politica* di Aristotele, che a partire dalla traduzione latina realizzata da Guglielmo di Moerbeke, nella seconda metà del XIII secolo, inizierà il suo plurisecolare viaggio nell'Europa medievale e moderna.

Si tratta di testi diversissimi per caratteristiche intrinseche e livello di complessità e pure tutti attratti in quel processo di rappresentazione della *civitas* che vede a diverso titolo impegnati, a partire dal XII secolo, teologi, filosofi e giuristi.

2. Di *civitas*, certo, le fonti medievali parlano prima e indipendentemente della cosiddetta 'rinascita' della città nel XII secolo. L'idea di *civitas* come di un essenziale vincolo sociale e giuridico fra individui è presente in brani di Cicerone ampiamente circolanti nella cultura medievale ed è soprattutto ricorrente nella grande opera agostiniana, per la quale la *civitas* è una «hominum multitudo aliquo societatis vinculo colligata»⁸. È questa l'immagine di città che Isidoro di Siviglia raccoglie nelle sue fortunatissime *Ethimologiae* e trasmette ai secoli successivi: «civitas est hominum multitudo societatis vinculo adunata, dicta a civibus, id est ab ipsis incolis urbis, nam urbs ipsa moenia sunt, civitas autem non saxa, sed habitatores vocantur»⁹; è attraverso Isidoro che si diffonde e diviene canonica la distinzione (originariamente ciceroniana e poi agostiniana¹⁰) fra il vincolo sociale, espresso dal termine 'civitas', e il dato estrinseco, architettonico, cui si riferisce il termine 'urbs'.

⁶ Un recente, importante contributo alla comprensione del rapporto fra cultura antica e cultura medievale e proto-moderna in G. Cambiano, *Polis. Un modello per la cultura europea*, Laterza, Roma-Bari 2000.

⁷ A. Black, *Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*, Methuen, London 1984, p. 35.

⁸ Agostino, *De civitate Dei*, XV, 8 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, XXXX, Pars II, rist. Johnson, New York-London 1962).

⁹ Isidoro, *Etymologiarum libri XV*, 2.1, a cura di W. Lindsay, Clarendon, Oxford, 1911.

¹⁰ Cfr. P. Michaud-Quantin, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le moyen-âge latin*, Vrin, Paris 1970, p. 111-12.

È innegabile però che il campo semantico di *civitas* si arricchisca notevolmente in un contesto caratterizzato, insieme, da un impetuoso sviluppo culturale e da una consistente trasformazione politico-sociale ed economica che investe la città ed al contempo trova in esso un tramite determinante.

La *civitas* è ancora, agostinianamente, vincolo sociale ed è al contempo, sempre secondo la grande lezione agostiniana, lo schema di decifrazione di due ordini che scandiscono la storia dell'umanità, la città dell'uomo e la città di Dio, nel loro inevitabile intreccio e nella loro radicale distinzione. La *civitas* però, negli anni della civiltà comunale, è anche qualcosa di nuovo e diverso ed evoca spontaneamente quella forma di convivenza, in gran parte rinnovata e trasformata, che è appunto il comune cittadino: una realtà dinamica e vitale che sembra richiedere urgentemente una nuova attenzione e un nuovo sapere; e non a caso Brunetto Latini¹¹ celebra nei suoi *Livres dou tresor* il primato della politica, assunta come *regina scientiarum*, come sapere indispensabile a reggere quella città che lo stesso autore definisce come «uns assemblemens de gens a abiter en un lieu et vivre a une loi»¹²; e non a caso i giuristi si arrampicano sugli specchi per trovare, fra le maglie del *Corpus Juris*, una legittimazione giuridica per la nuova realtà comunale¹³.

Sospesa fra la rappresentazione della comunità politica come tale e il riferimento alla concreta ed originale realizzazione politico-istituzionale del comune cittadino, 'civitas' esibisce un'ambiguità o, se si preferisce, una latitudine e insieme un intreccio di significati che la diffusione della *Politica* di Aristotele e i numerosi commentari ad essa dedicati contribuiscono a rafforzare, impegnati a descrivere le caratteristiche della comunità politica come tale, ma anche inclini ad introdurre nozioni e valutazioni strettamente legati all'esperienza della città, di quella città che sta conquistandosi una fisionomia originale ed un ruolo crescente.

¹¹ Cfr. M. Viroli, *Machiavelli and the Republican Idea of Politics*, in G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli (a cura di), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 148-49.

¹² Brunetto Latini, *Li Livres dou tresor*, a cura di Francis J. Carmody, Slatkine Reprints, Genève 1998 (Berkeley-Los Angeles 1948), III, 72.

¹³ Cfr. M.C. De Matteis, *Societas christiana e funzionalità ideologica della città in Italia: linee di uno sviluppo*, in R. Elze, G. Fasoli (a cura di), *La città in Italia e in Germania nel Medioevo: cultura, istituzioni, vita religiosa*, Il Mulino, Bologna 1981, pp. 13-49; D. Quagliani, 'Civitas': appunti per una riflessione sull'idea di città nel pensiero politico dei giuristi medievali, in V. Conti (a cura di), *Le ideologie della città europea dall'umanesimo al romanticismo*, Olschki, Firenze 1993, pp. 59-76; M. Viroli, *From Politics to Reason of State. The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992. Cfr. anche in generale M. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Il pensiero politico medievale*, Laterza, Roma-Bari 2000.

È con questa varietà di significati e di accenti che il discorso medievale della cittadinanza deve fare i conti, non meno che con una pluralità di *auctoritates* profondamente dissimili fra loro (quali il *Corpus Iuris* o la *Politica* di Aristotele). Ciononostante, quel discorso provoca sul lettore odierno l'impressione di una notevole unità di fondo. Credo che a produrre questo effetto contribuisca il continuo ricorrere, nei più diversi testi di sapere, di alcune immagini onnipresenti: sono queste immagini che vengono a costituire una sorta di tessuto retorico ampiamente condiviso del quale anche la rappresentazione della città si avvale.

Una prima immagine, di grande diffusione e di straordinaria longevità è l'immagine del corpo: la comunità politica, anzi ogni gruppo sociale, è immaginabile come un corpo vivente. Alla radice di questa metafora sta una preoccupazione conoscitiva fondamentale, che non è propria solo della cultura medievale ma costituisce una delle Grandi Domande che si ripropongono sempre di nuovo in tutto l'arco della cultura occidentale: trovare un'espressione capace di dimostrare persuasivamente che un aggregato qualsiasi di soggetti non è una mera, casuale sommatoria di parti, ma un'unità di vita e un'unità di senso. È un'esigenza conoscitiva che anche noi condividiamo e che il giurista e il teologo medievale tendevano a soddisfare con un massiccio ricorso alla metafora del corpo. 'Corpo' è il collegio dei canonici della cattedrale o una corporazione professionale, è la *civitas* terrena come la Chiesa universale. 'Corpo' è una metafora impiegata dai teologi come dai giuristi, dai civilisti come dai canonisti e per ognuno il messaggio della metafora è chiaro e duplice: sostituire all'aggregato un'unità vivente; dimostrare il nesso inscindibile che collega la parte al tutto.

La genesi dell'impiego medievale della metafora del *corpus* è lunga e complessa, ma ormai da tempo magistralmente illustrata da Kantorowicz¹⁴: già presente nella cultura antica, la metafora del corpo viene riferita da Paolo alla Chiesa ed è la Chiesa come comunità universale ad essere denominata, nel corso del medioevo, come *corpus mysticum* (di contro all'Eucaristia, presentata come *corpus verum*, in forza del dogma della transustanziazione). La metafora del corpo subisce però un precoce di 'secolarizzazione' per essere applicata prima all'ordine politico come tale e poi ad ogni gruppo sociale di cui si voglia sottolineare l'unità complessiva e la coesione delle parti.

¹⁴ E.H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton 1957. Cfr. anche A. Cavarero, *Il corpo politico come organismo*, in «Filosofia Politica», VII, 3, 1993, pp. 391-414; A. Cavarero, *Corpo in figure: filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano 1995.

Si pensi alla testimonianza precocemente offerta dal *Policraticus* di John of Salisbury: la *respublica* è un corpo e come parti di un corpo vivente devono essere intesi gli snodi istituzionali della comunità politica, per cui alla testa corrisponde il *princeps*, al cuore i suoi consiglieri, agli organi dei sensi i giudici, e così via¹⁵; oppure si menzioni (ma c'è solo l'imbarazzo della scelta) il *De regimine principum* di Tolomeo da Lucca, per il quale «quodlibet regnum sive civitas sive castrum sive quodcumque collegium assimilatur humano corpori»¹⁶.

Ogni comunità politica, e quindi la *civitas*, deve essere concepita come un corpo, come un'unità perfettamente rappresentata dall'immagine del corpo vivente. Non è un caso che la metafora corporatista venga costantemente impiegata dai teologi come dai giuristi o dai filosofi. Essa esprime e rafforza una connotazione che una lunga tradizione (da Cicerone ad Agostino, a Isidoro) attribuiva alla *civitas*: la *civitas* come «concors hominum multitudo», come «multitudo societatis vinculo adunata»; e un messaggio inequivocabile della metafora corporatista è appunto il rafforzamento del vincolo associativo. La riscoperta della *Politica* aristotelica contribuisce a rafforzare la tradizionale visione del *vinculum societatis* e offre alla metafora del corpo una solida base razionale, ma non per questo la trasforma in un'inutile clausola di stile.

Allo stesso modo, i giuristi non mancano di tradurre in formule tecnicamente più precise il senso di una totalità unitaria e articolata ricorrendo al termine '*universitas*', applicato, tanto dai civilisti quanto dai canonisti, ad ogni corpo che costituisca una totalità ed esprima sua capacità ordinante. È in questa direzione – nel collegamento fra *universitas* e struttura ordinamentale del gruppo sociale – che procede la più originale linea di riflessione dei giuristi; che però, di nuovo, non respinge la ricchezza inventiva e retorica della metafora corporatista, ma anzi la presuppone ed elabora le sue raffinate categorie non contro, ma per mezzo di essa¹⁷.

La metafora del corpo si presenta dunque come una nervatura retorica che sostiene l'intera rappresentazione medievale della *civitas*. Il segreto del suo successo

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

¹⁶ Tolomeo da Lucca, *De regimine principum*, in Thomae Aquinatis *Opuscula omnia nec non opera minora*, t. I, Appendix I, a cura di J. Perrier, Paris 1949, p. 281.

¹⁷ Cfr. P. Michaud-Quantin, *Universitas*, cit. Cfr. anche J. Canning, *The Political Thought of Baldus de Ubaldis*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.

sta in primo luogo nella sua capacità di riflettere il senso di coesione, di comunanza, di comunità suggerito prima dalla tradizione e poi dalla concreta esperienza della rinascita cittadina nel basso medioevo. La metafora corporatista però – e questa è la seconda ragione della sua diffusione – non si limita a celebrare la coesione delle parti, ma suggerisce anche la necessità della loro differenziazione: nel corpo, come suggeriva l'apologo liviano, vi sono parti nobili e vili, organi deputati a diverse funzioni, destinati al comando o all'obbedienza. Da questo punto di vista, la metafora corporatista si incontra spontaneamente con un altro tratto caratteristico dell'immaginario medievale: l'attenzione alle differenziazioni, il senso della disuguaglianza, e nello stesso tempo la gerarchizzazione delle differenze, la coerente distribuzione delle parti secondo la logica del basso e dell'alto, del più e del meno, del superiore e dell'inferiore. L'ordine è appunto disposizione gerarchica delle parti: non tanto volontaristica assegnazione dei ruoli quanto intellesione della 'naturale' superiorità ed inferiorità degli esseri.

Certo, ordine e corpo non sono espressioni equivalenti e sovrapponibili; esse però nemmeno si dispongono, nella cultura politico-giuridica medievale, in un rapporto di opposizione, quasi espressione di logiche incompatibili: se è vero che l'ordine suggerisce innanzitutto l'alto e il basso, il dominante e il dominato, l'imperante e l'obbediente, mentre il corpo rinvia alla solidarietà unitiva delle parti, è anche vero che le parti del corpo sono di importanza diseguale e l'unità del corpo postula la gerarchizzazione delle parti.

Il cosmo medievale è un cosmo ordinato in quanto composto di parti gerarchicamente ordinate. Da Agostino allo Pseudo-Dionigi, a Tommaso, l'ordine è ordine di disuguaglianze. «Ordo – come scrive Agostino nel *De civitate Dei* – est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio»¹⁸. La disuguaglianza è un elemento che la natura e la sapienza della creazione rivela in ogni grado dell'essere: gli angeli stessi sono gerarchicamente ordinati e anche *in statu innocentiae* si presenta il nesso obbligato fra la disuguaglianza e il dominio, come Tommaso d'Aquino dimostra in un'interessante *Quaestio* della sua *Summa theologiae*. Non soltanto l'uomo domina, per volontà divina, su ogni creatura della terra, essendo l'anello più perfetto della creazione; deve essere affermativa anche la risposta alla domanda «utrum homo in statu innocentiae homini dominabatur». È vero infatti che prima del peccato non può esservi condizione servile, asservimento di un uomo ad un altro uomo, ma ciò non esclude il dominio come tale: il dominio

¹⁸ Agostino, *De civitate Dei*, cit., XIX, 13.

infatti «accipitur dupliciter», a seconda che abbia come destinatario un servo oppure sia l'espressione di un individuo «qui habet officium gubernandi et dirigendi liberos»; e questa forma di dominio non poteva mancare nemmeno «in statu innocentiae», perché consustanziale alla forma stessa della convivenza umana, che non può prescindere dal nesso comando-obbedienza¹⁹.

Corpo e gerarchia scandiscono dunque il discorso medievale della cittadinanza; e che peraltro l'immagine di un ordine 'ascendente' incida a fondo sulla rappresentazione della *civitas* è perfettamente in linea con una cultura, quale la cultura medievale, dominata dal senso della 'verticalità'. Ciò che caratterizza il discorso medievale della cittadinanza è la sinergia di due giochi retorici (la metaforica corporatista e l'idea di differenziazione e di gerarchia) che, pur assunti come complementari, fanno leva su immagini-guida nettamente diverse: nel primo caso infatti si evoca l'unità di una comunità fortemente coesa e si presenta la totalità come la co-appartenenza di tutti alla medesima forma di vita, mentre, nell'altro caso, si sottolinea la naturale, insopprimibile differenziazione delle parti e si intende la totalità come ordine di parti gerarchicamente disposte.

Non si dà contraddizione, dunque, nel discorso medievale della cittadinanza, fra potere e corpo, fra sovranità e comunità. Certo, tanto le immagini del corpo quanto l'idea del potere come nesso fra comando e obbedienza giungono da lontano alla cultura medievale, che però non si limita ad accoglierle per forza di inerzia, ma le assume come le cellule germinali di un discorso nuovo e originale; un discorso che trova la sua tipicità proprio in quanto inaugura una connessione stretta e inedita fra le diverse istanze dell'appartenenza e dell'obbedienza, della comunità e della sovranità. E che si tratti di una caratteristica peculiare della cultura medievale è confermato dal fatto che la sinergia fra le immagini del corpo e dell'ordine è destinata a interrompersi entro quel lento e complicato processo al termine del quale l'Europa delle città cede il posto all'Europa delle nazioni.

Nel secolare processo di distacco dalla società e dalla cultura medievali anche il nesso caratteristicamente medievale fra sovranità e comunità si allenta e infine si spezza e la rappresentazione dell'ordine politico tende a far leva sul nudo e diretto rapporto potestativo.

¹⁹ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, Ed. Paulinae, Roma 1962, Ia, Qu. 96, A. 3, A. 4. Cfr. G. Parotto, *Antropologia teologica e ordine politico nella Summa theologiae I Q.96*, in R. Cubeddu (a cura di), *L'ordine eccentrico. Ricerche sul concetto di ordine politico*, E.S.I., Napoli 1993, pp. 155-176. Sulla valenza anche giuridica della visione medievale dell'ordine giuridica cfr. P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Roma-Bari 1995.

Una precoce e interessante testimonianza di questa trasformazione è offerta da un testo che avremo modo di incontrare in più occasioni: i *Six livres de la république* di Jean Bodin.

Certo, Bodin si muove in un contesto (la Francia cinquecentesca) dove il caratteristico policentrismo della società medievale non è stato ancora spazzato via dall'irresistibile potere del sovrano, a differenza di quanto una storiografia ormai molto risalente nel tempo tendeva a sostenere. In realtà, il processo che si conclude con l'affermazione dello Stato nazionale ottocentesco è lento, contraddittorio, variegato; e se il suo esito è il trionfo di un apparato di potere accentrato, burocraticamente organizzato, teoricamente onnipotente, le varie fasi intermedie mostrano una complessa coesistenza e una più o meno forte interazione fra il potere e i poteri, fra la corte e i ceti, fra il centro e le città²⁰. È appunto in un contesto ancora fortemente 'pluralistico' e 'comunitario' che si muove Bodin, che non mancherà infatti di dedicare molta attenzione alle città, ai corpi, ai collegi e definirà la stessa *respublica*, la *république*, come una comunità di comunità. Ciò non toglie però che il centro di gravità della rappresentazione bodiniana dell'ordine politico non è più l'immagine del corpo ma è l'idea di una gerarchia culminante nel vertice sovrano.

Certo, le istanze comunitarie non sono scomparse nell'Europa cinquecentesca: esse influenzano ancora lo stesso Bodin, anche se egli evita ormai di assumerle come asse portante della rappresentazione dell'ordine, e alimentano teorie impregnate proprio sull'idea di comunità, come avviene emblematicamente con Althusius, operante in un contesto dove il 'principio-città' è ancora vivo e vitale.

Una più forte cesura nei confronti della tradizione medievale è piuttosto introdotta da quel nuovo paradigma – il giusnaturalismo – che agli inizi del Seicento offre una visione profondamente rinnovata del soggetto e dell'ordine politico. Il giusnaturalismo compie, per così dire, un esperimento mentale: introduce il concetto di stato di natura, tenta di immaginare l'essere umano come tale, prima e indipendentemente dai nessi che lo rendono, insieme, appartenente e dipendente. L'individuo come tale, l'individuo in stato di natura, l'individuo immaginato da Grozio, da Hobbes, da Locke gode di due qualità essenziali: la libertà e l'eguaglianza: ogni individuo è libero in quanto non sottoposto a nessun altro che per natura possa esercitare un qualche potere o influenza su di lui; ogni individuo è

²⁰ Cfr. L. Blanco, *Note sulla più recente storiografia in tema di 'Stato moderno'*, in *Storia, amministrazione, costituzione* («Annale dell'Istituto per la Scienza dell'Amministrazione pubblica», 2, 1994), pp. 259-297.

eguale ad ogni altro in quanto tutti egualmente sottratti ad un potere sovrastante e ordinante.

Si rifletta su questa caratterizzazione del soggetto nel nuovo paradigma giusnaturalistico e la rottura con la tradizione corporatista e gerarchica medievale apparirà evidente: nel momento in cui si tenta di cogliere le caratteristiche essenziali dell'individuo come tale – la *factio* dello stato di natura serve appunto a rendere possibile una rappresentazione 'pura' del soggetto – vengono a cadere proprio quelle coordinate che reggevano il discorso medievale della cittadinanza: il corpo e la gerarchia. L'ordine non è una struttura naturale, da sempre esistente: gli individui non formano spontaneamente un'unità la cui coesione possa essere metaforizzata come corpo, capace di stringere a sé ogni componente; gli individui non si dispongono spontaneamente secondo rapporti di alto e di basso, di dominante e di dominato; gli individui sono soggetti che esistono come tali, indipendentemente da qualsiasi appartenenza od obbedienza. Il vincolo gerarchico, che per Tommaso d'Aquino era immanente alla conformazione stessa dell'essere umano, alla sua stessa natura incorrotta, antecedente alla caduta, appare, nel nuovo paradigma giusnaturalistico, un obiettivo ulteriore, una conquista da realizzare, un'invenzione da approntare muovendo dal presupposto, perfettamente contrario ai postulati dell'antropologia politica medievale, della costitutiva indipendenza dell'individuo da qualsiasi vincolo gerarchico e comunitario.

2. La gerarchia dei poteri

Civitas è un'espressione polisensa: può indicare la comunità politica in generale, può essere riferita alla Chiesa universale o all'ordine secolare, può essere applicata a quella specifica forma di convivenza – la città in senso stretto – che sta conoscendo un nuovo sviluppo e una nuova fioritura. In ogni caso, la rappresentazione della *civitas* procede sfruttando la sinergia di due componenti fondamentali dell'immaginario politico medievale: la metafora del corpo e il senso della verticalità, l'idea di un ordine che si organizza intorno alla distinzione fra alto e basso, fra superiore e inferiore, fra dominante e obbediente, un ordine insomma che implica necessariamente la differenziazione delle parti e la loro disposizione gerarchica.

Metafora corporatista e immagine gerarchica sono dunque figure ricorrenti nel discorso medievale della cittadinanza e indispensabili al suo svolgersi: occorre però

tentare di vedere più da vicino i contenuti effettivi che la rappresentazione medievale della città assume (anche se sappiamo già di doverci attendere che in questa rappresentazione siano in qualche modo coinvolte le metafore del corpo e le immagini dell'ordine gerarchico).

Mi sembra che un problema rilevante per chiunque si accinga a riflettere sulla città medievale sia il problema della sua collocazione nella geografia dei poteri nei quali la società medievale si articola. Come la città si situi nell'ambito della realtà politica medievale è un problema sul quale ancora oggi gli storici si interrogano ed è un problema che assillava pure il filosofo e il giurista medievale, anche se, come ovvio, cambiano radicalmente il linguaggio e il senso della domanda a seconda che a porsi sia un intellettuale medievale oppure un uno storico dei nostri tempi.

Quando noi pensiamo alla città medievale (o alla città greca, per la quale la questione si pone in modo relativamente simile, almeno sul terreno della metodologia storiografica), se è vero che non possiamo prescindere dalle nostre categorie culturali, è anche vero che dobbiamo porci il problema della loro funzionalità operativa, della loro maggiore o minore capacità di cogliere i tratti caratteristici di una realtà – la città medievale – profondamente lontana dalla nostra esperienza. Problematica appare allora in questa prospettiva l'applicazione alla città medievale di uno dei concetti cardine della nostra teoria politico-giuridica: il concetto di sovranità.

Sovranità, per noi 'moderni', è l'attributo di un ente politico (lo Stato) assolutamente indipendente all'esterno e virtualmente onnipotente all'interno. La sovranità è un concetto esclusivo: o si è sovrani o non lo si è, e lo si è in quanto detentori di un potere che non conosce (concettualmente) limiti e condizionamenti. Ora, un siffatto concetto di sovranità è il portato di un lungo processo storico e non già un profilo 'eterno' dell'ordine politico ed appare in effetti difficilmente collocabile entro una società medievale caratterizzata da una molteplicità di poteri di diverso raggio e di diversa indole, una società precedente e ancora estranea a quel gigantesco processo di semplificazione e di livellamento di cui si fa portatore (in un arco di tempo lunghissimo, culminante nel Sette-Ottocento) quella peculiare forma di organizzazione del potere che chiamiamo Stato (moderno). Valgono per il nostro caso le osservazioni che Mogens Herman Hansen svolge a proposito della *polis* greca: che può essere presentata come 'autonoma' solo ridefinendo il termine di 'autonomia', liberandolo da ogni associazione con le «modern notions of statehood»,

assumendolo non come tratto di un ente indipendente e sovrano, ma come espressione di una qualche forma di ‘autogoverno’²¹.

Non voglio però entrare nel merito di questo problema in tutta la sua portata: non posso escludere che lo storico possa utilmente impiegare il concetto di ‘sovranità’ per cogliere la città medievale nella sua complessiva fenomenologia politica, sociale, economica. Mi preme piuttosto ricordare che il nostro problema specifico è diverso e più limitato: non ci stiamo occupando della realtà ‘globale’, di un ordinamento politico-giuridico nella sua effettiva e concreta dinamica, ma di un livello specifico della realtà (il livello dei discorsi, dei saperi); non ci interroghiamo insomma sulla città medievale come tale, ma stiamo solo tentando di capire le rappresentazioni che di essa gli intellettuali medievali ci comunicano; ci chiediamo in particolare come gli intellettuali medievali caratterizzavano l’ente politico ‘città’ collocandolo nella complessiva fenomenologia politica del loro tempo; ed è per l’impostazione di questa specifica domanda storiografica che il concetto moderno (a noi familiare) di ‘sovranità’ non sembra funzionale.

Conviene tornare a insistere sulla polisemia del termine ‘città’ appoggiandosi ad un testo, particolarmente indicativo ed interessante, di Nicole Oresme, che nel 1372 traduce in francese e commenta la *Politica* di Aristotele²².

Per Oresme occorre metter da parte i significati più deboli ed estrinseci di città (la città come sede del vescovo o anche la città come mero luogo fisico) e identificare la città in generale con «chescune multitude de citoiens qui se gouverne par une policie et par uns princes ou par un prince», perché ciò che costituisce l’essenza della *cit  * è il fatto che essa sia politicamente ordinata, che essa abbia una «policie», «car policie est la forme de la cit   et qui la fait une».

Se dunque *cit  * è ogni forma di convivenza strutturata e ordinata, il campo della sua applicazione è molto vasto e vario. In primo luogo, occorre per Oresme evitare di identificare la *cit  * (la *polis* del testo aristotelico) con una singola città. L’esempio principe è offerto, nel mondo antico, dalla stessa città di Roma di cui Oresme coglie con acutezza le caratteristiche singolari. Essere cittadino di Roma non significava appartenere all’*urbs* romana. San Paolo e suo padre erano di Tarso e pure erano

²¹ M.H. Hansen, *The ‘Autonomous City-State’. Ancient Fact or Modern Fiction*, in M.H. Hansen, K. Raaflaub (a cura di), *Studies in the Ancient Greek Polis*, Steiner, Stuttgart 1995, p. 43. Cfr. anche C. Ampolo (a cura di), *La citt   antica. Guida storica e critica*, Laterza, Bari 1980.

²² Cfr. A.D. Menut, *Introduction*, in *Maistre Nicole Oresme. Le livre de Politiques d’Aristote*, in *Transactions of the American Philosophical Society, New Series*, vol. 60, Part 6, 1970, The American Philosophical Society, Philadelphia 1970, pp. 5-43.

entrambi cittadini romani: «et donques le royalme ou empereis de rome estoit une cité de quoy le lieu principal estoit Rome». Essere cittadino romano è appartenere ad un ordine politico, ad una *civitas*, di cui la città di Roma è solo l'epicentro, il centro di irradiazione.

Ciò che era vero per l'Impero Romano vale oggi, per Oresme, per quelle forme politiche più vaste che non si identificano con una città, ma al contrario comprendono numerose città al loro interno: i regni; e per Oresme, nato in Normandia, operante a lungo a Parigi, il «royalme» deve essere a sua volta concepito «comme une grande cité». Si ha una *cité* dovunque si abbia una forma di convivenza ordinata, autosufficiente, in sé compiuta. E allora anche «la glorieuse compagnie de Paradis est appellee cité, si comme il appert en l'Apocalypse» e *cité* può essere detta anche la Chiesa universale, «la communication catholique en la foy de Jhesus Crist».

A caratterizzare la *civitas* non vengono in considerazione né la sua dimensione né l'estensione dei suoi poteri: la condizione necessaria e sufficiente è la sua capacità di darsi un compiuto e autosufficiente ordinamento. La *cité* non è un principio di ordine esclusivo e tendenzialmente 'globale' ed è un termine applicabile anche ad un ordinamento interno ad un popolo, purché caratterizzato da un suo specifico 'principio di ordine': «quelcunques partie principal du peuple qui a en soy aucun especial gouvernement put estre dite cité»; è quindi una *cité* anche la «gens de Eglise», «car il ont une policie quant a la gubernacion, distribution et ordenance d'aucunes possessions et d'aucune honorables publiques»²³.

Chiesa, città, regni, Impero Romano per Oresme sono tutte *civitates* in quanto forme di convivenza compiutamente ordinate. Oresme è un filosofo e non ha difficoltà a trarre dal suo Aristotele un concetto di *cité* grazie al quale presentare l'intera fenomenologia della società politica medievale. *Civitas* diviene un concetto di genere applicabile ai più diversi ordinamenti. Il testo aristotelico (fortemente 'sollecitato' dall'interprete medievale) si presta a questo scopo, ma lascia impregiudicato un problema essenziale ed ulteriore: il problema del rapporto fra le diverse specie di *civitates*. Ciò che resta fuori è insomma una presentazione complessiva dei poteri nei quali si articola la società medievale e una collocazione della *civitas* al suo interno.

Non è la *Politica* di Aristotele il testo cui ricorrere per mettere a fuoco questo problema, ma il *Corpus Juris*; e non sono i filosofi ma i giuristi che con questo problema si cimentano a lungo, giungendo solo nel corso del XIV secolo, con

²³ Nicole Oresme, *Le livre de Politiques d'Aristote*, cit., p. 124.

Bartolo e con Baldo, ad una soluzione appagante. In realtà, il *Corpus Juris* appare subito un testo più ingrato e difficile da maneggiare della *Politica* di Aristotele. Pur scontando la radicale diversità del contesto storico-culturale nel quale la *Politica* era venuta ad esistenza, il lettore medievale si trovava di fronte ad un testo che assumeva comunque come proprio oggetto primario la *civitas*. Nel *Corpus Juris* al contrario la *civitas* non ha un ruolo centrale e un'immediata evidenza: il *Corpus Juris* presuppone non una molteplicità di centri di potere, ma l'unitarietà di un ordinamento culminante nell'imperatore. La logica complessiva di questa imponente compilazione, pur costruita con le pietre del sapere giuridico dei secoli precedenti, è inseparabile dall'assetto burocratico-verticistico dell'impero.

Perché ricorrere al *Corpus Juris*? In primo luogo, perché esso offre al giurista medievale uno straordinario repertorio di termini tecnici, di schemi concettuali, di figure giuridico-normative indispensabili per esprimere i nuovi bisogni e dar forma ai nuovi rapporti propri di una società che si sta allontanando dalla staticità ed elementarità degli assetti alto-medievali. In secondo luogo, perché il *Corpus Juris* non si presenta solo come un testo prezioso per i suoi contenuti: esso si presta anche ad essere impiegato come una norma formalmente valida. Esso è concepito non soltanto come un testo autorevole, ma anche come un sistema di norme valide e vigenti. L'operazione che i giuristi medievali compiono è duplice: non soltanto riscoprono e interpretano in funzione delle loro concrete esigenze un testo antico (come avviene ad esempio per la *Politica* di Aristotele), ma anche lo 'inventano', lo costruiscono come testo valido, come testo normativo, vigente, sulla base di una *fictio* (la continuità fra l'impero antico e l'impero medievale); grazie a questa *fictio* essi riferiscono l'intero *Corpus Juris* ad una suprema *potestas*, l'imperatore, il cui ruolo è decisivo non certo sul piano della prassi e dell'efficacia politica, ma sul piano dei simboli e della funzione giuridico-normativa.

Per queste due buone ragioni, dunque, per i suoi contenuti e per il ruolo (ad esso attribuito dai giuristi) di fonte di diritto, il *Corpus Juris* è uno strumento tecnico indispensabile per rispondere alle nuove esigenze, per capire e regolare le nuove realtà; e una di queste realtà è per l'appunto la città comunale, una città ormai profondamente diversa dalla città alto-medievale, stretta intorno al suo vescovo-conte e in tutto omogenea alle gerarchie feudali. La città peraltro non è soltanto un interessante e problematico oggetto conoscitivo per il giurista, ma è spesso anche un

suo importante committente²⁴. Il giurista medievale vive a contatto con le istituzioni cittadine non solo perché legato a quel nuovo e originale momento della cultura cittadina che è l'università (ciò vale anche per molti teologi e filosofi), ma anche perché spesso disponibile ad agire come consulente del potere politico: dell'imperatore, certo, ma sempre più spesso anche dell'una o dell'altra città.

Per il giurista dunque mettere a punto uno strumento capace di rappresentare e legittimare i nuovi ordinamenti è un compito importante, ma niente affatto semplice; non lo è perché, ripeto, il *Corpus Iuris*, continua ad essere un mezzo indispensabile, l'unico funzionale a questo scopo, ma è al contempo uno strumento assai poco disponibile ad essere sollecitato in questa direzione. I giuristi sono così costretti a procedere lungo un crinale stretto e scivoloso: vogliono rappresentare la nuova città, valorizzandone la crescente importanza e autonomia, ma devono farlo lavorando attraverso un testo normativo (il *Corpus Iuris*) interamente costruito intorno all'opposto principio dell'assoluta supremazia imperiale.

Questo principio non può essere messo in discussione, perché da esso dipende la possibilità di considerare il *Corpus Iuris* un testo propriamente normativo (e tale effettivamente i giuristi lo ritengono, tanto da chiamare *leges* i singoli frammenti che compongono il *Digesto*): occorre quindi procedere non contro, ma attraverso di esso. Occorre servirsi del *Corpus Iuris* per delineare una complessiva geografia dei poteri tentando al contempo di trovare al suo interno un posto al sole per la città.

L'asse principale lungo il quale si svolge questa operazione è il termine '*iurisdictio*'. *Iurisdictio* non è traducibile con il termine 'giurisdizione', che evoca in qualche modo la moderna tripartizione dei poteri. *Iurisdictio* è un termine già corrente nell'alto-medioevo per indicare una somma o meglio una sintesi di poteri, dove l'amministrazione, la produzione di norme e la loro applicazione giudiziaria sono sostanzialmente indistinguibili. *Iurisdictio* equivale a *dicere ius*, ma *dicit ius* chi si trova in una posizione eminente e dominante: in questo senso *iurisdictio* viene ad indicare la titolarità del potere come tale. L'idea medievale del potere è fortemente legata all'immagine del re-giudice, a sua volta rafforzata dalla sua proiezione religiosa, sacrale: la divinità come giudice ultimo e decisivo, il Cristo della parusia, venuto a giudicare i vivi e i morti. È sullo sfondo di questa tradizione e di queste assonanze che i giuristi medievali leggono il *Corpus Iuris*, impiegano il termine '*iurisdictio*' e lo ridefiniscono originalmente assumendolo come

²⁴ Cfr. M. Sbriccoli, *Legislation, Justice and Political Power in Italian Cities, 1200-1400*, in A. Padoa Schioppa (a cura di), *Legislation and justice*, Clarendon Press, Oxford 1997, pp. 37-55.

un'espressione capace di designare un rapporto di potere come tale: *iurisdictio* denota qualsiasi rapporto fra un dominante e un obbediente; avere *iurisdictio* significa, in termini generali, esercitare legittimamente un qualche potere coercitivo nei confronti di uno o più soggetti. Se vogliamo dunque tradurre nel nostro linguaggio il termine '*iurisdictio*', dobbiamo parlare non di giurisdizione, ma di potere: un potere di comando, una posizione di supremazia, che si traduce in una molteplicità di atti, ma si concretizza essenzialmente in un *dicere ius*, dove (di nuovo) la creazione della norma e la sua applicazione giurisdizionale sono strettamente connesse²⁵.

Di *iurisdictio* parla naturalmente il *Corpus Iuris*; e ne parla, come è comprensibile, facendola convergere sull'apice del sistema, l'imperatore, presentato insieme come il titolare esclusivo della *potestas condendi leges*. Se i giuristi si arrestassero ad una passiva riproduzione del testo, saremmo tornati al punto di partenza: alla celebrazione del vertice imperiale e al cono d'ombra che esso getta su ogni altra figura potestativa minore, che (nella logica imperiale del *Corpus Iuris*) non può essere che una cinghia di trasmissione della volontà del sovrano.

Non è però questa la strada che i giuristi percorrono. Certo, nei primi approcci al testo, nelle prime glosse e nei primi timidi commenti, la città e il potere da essa esercitato vengono legittimati con un argomento ancora debole: è la *concessio* imperiale la fonte di ogni potere e quindi anche del potere della città. L'argomento è logicamente ed esegeticamente ineccepibile, ma sostanzialmente (storicamente) insoddisfacente: incapace cioè di cogliere il crescente ruolo delle città, di trovare per esse un fondamento intrinseco e non estrinseco e derivato di legittimità.

Una migliore soluzione è però immanente al concetto stesso di *iurisdictio*, o per meglio dire alla ri-definizione medievale di questa espressione. *Iurisdictio*, in termini generali, come sappiamo, significa posizione di potere di un soggetto o di un ente nei confronti dei propri subordinati e si traduce in uno *ius dicere* comprensivo di atti riconducibili alla creazione come all'applicazione delle norme. La *iurisdictio* (cominciano a sostenere i giuristi e fra questi, esemplarmente, Bartolo da Sassoferrato) è certamente dell'imperatore: ma la *iurisdictio* non è una totalità esclusiva, non obbedisce alla logica del 'tutto' o 'nulla', ma è piuttosto una linea continua, una catena composta di molti anelli. La *iurisdictio* è dell'imperatore e con

²⁵ Cfr. P. Costa, *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*, Giuffrè, Milano 1969 (rist. 2002); J. Vallejo, *Ruda equidad, ley consumada. Concepción de la potestad normativa (1250-1350)*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1992.

essa la *potestas condendi leges*; ma la *iurisdictio* imperiale è semplicemente il primo anello di una catena che si compone di anelli ulteriori. La *iurisdictio* dell'imperatore è la *iurisdictio plenissima*, cui seguono però *iurisdictiones minus plenae*, *iurisdictiones* di enti o soggetti diversi e gerarchicamente inferiori, ciascuno dei quali però ha una sua specifica *iurisdictio*, sia pure solo *plena* o *semiplena*; e il fondamento di questa *iurisdictio* – ecco l'elemento decisivo – non rinvia ad un atto di volontà (una delega, una concessione dell'imperatore), ma coincide con la stessa capacità auto-ordinante dell'ente. La *iurisdictio* è dunque l'asse intorno al quale si ordina la complessiva fenomenologia politico-giuridica medievale: la *iurisdictio* denota un processo di potere oggettivo gerarchicamente ordinato, che ha al suo vertice l'imperatore, ma si compone anche di numerosi anelli intermedi, di diversa rilevanza e consistenza; e alcuni di questi anelli sono appunto le *civitates*.

Si persegue l'obiettivo di rappresentare e di fondare (di legittimare) la *civitas*, per un verso, collocandola ad uno specifico livello di un processo di potere che culmina nell'imperatore ma non si esaurisce in esso, e, per un altro verso, cercando di mettere a fuoco – in uno sforzo definitorio che costituisce un altro aspetto interessante del lavoro che i giuristi compiono sul *Corpus Iuris* – qualificazioni e aspetti ulteriori, giuridicamente significativi, della città.

Una qualificazione che ci interessa direttamente è il termine '*populus*', il cui impiego da parte dei giuristi medievali offre una riprova dell'itinerario che ho appena riassunto. Il *populus* è un ente collettivo cui i giuristi concordemente attribuiscono una vocazione al comando: il popolo «hoc habet officium, singulis scilicet hominibus quasi membris providere. Hinc descendit ut legem condat [...] »²⁶. Il popolo è un'unità corporatista (ancora una traccia della famosa metafora) ed è il titolare di un potere che, per provvedere al bene dei suoi membri, può spingersi fino alla creazione di norme giuridiche. Il *populus* è un autonomo titolare di poteri, ma, per i primi e più timidi lettori medievali del *Corpus Iuris*, il termine '*populus*' è un sostantivo che deve essere accompagnato dall'aggettivo '*romanus*'; e l'espressione 'popolo romano' rinvia obbligatoriamente, ancora una volta, all'imperatore cui il popolo stesso ha trasferito tutti i poteri.

La svolta anche in questo caso avviene quando il '*populus*' cessa di essere identificato con Roma e con quell'impero di cui essa è l'epicentro per divenire un termine di genere, applicabile ad ogni comunità umana capace di darsi una compiuta

²⁶ *Fragmentum de aequitate*, in *Quaestiones de iuris subtilitatibus des Irnerius*, a cura di H. Fitting, Guttentag, Berlin 1894, p. 88.

organizzazione. È Cino da Pistoia che ci offre una delle testimonianze più efficaci di questo slittamento semantico, quando, dopo aver riferito le diverse opinioni espresse dalla dottrina sul tema dei poteri del «populus romanus» e delle magistrature imperiali, conclude con questa uscita: «de his opinionibus tene, quae magis tibi placet quia ego non curo. Nam si populus Romanus faceret legem vel consuetudinem de facto scio quod non servaretur extra urbem»²⁷. Il popolo romano (cioè l'imperatore) non può più concentrare in sé l'intero processo del potere: esistono accanto al popolo romano (al popolo della città di Roma) altri popoli, ciascuno dei quali può essere considerato come un ente collettivo investito di un qualche grado di *iurisdictio*.

La *iurisdictio*, il potere, ha trovato dunque un soggetto: la *civitas* in quanto *populus*, in quanto ente collettivo impegnato nella tutela dei suoi membri. La *civitas* è un *populus*, la *civitas* è una *universitas*. *Universitas* è un altro termine tecnico che il giurista usa per qualificare la città e rafforzarne l'immagine di ente titolare di una sua specifica *iurisdictio*: in quanto *universitas*, in quanto totalità ordinata, la *civitas* (come ogni gruppo sociale, come ogni *collegium*) non può non esprimere una propria potestà ordinante, una propria *iurisdictio*.

Lavorando sul testo giustiniano i giuristi medievali riescono dunque a delineare una mappa complessiva dei poteri: questa mappa si sviluppa intorno ad una direttrice principale, la *iurisdictio*, lungo la quale i poteri si dispongono in ordine gerarchico; ed è lungo questo asse, al culmine del quale è collocato l'imperatore, che la *civitas* trova una sua compiuta legittimazione e visibilità.

Nella prospettiva del giurista, nella prospettiva di chi, come esemplarmente Bartolo, ambisce ad una rappresentazione complessiva dell'assetto dei poteri esistenti, la *civitas* però non è solo un singolare, ma è piuttosto un plurale: non si danno l'impero e la *civitas*, come se la *civitas* occupasse un posto ed uno soltanto nell'organigramma dei poteri; esistono piuttosto le *civitates*, differenziate sulla base del gradino che esse effettivamente occupano nella scala gerarchica. Esistono quindi per Bartolo la «provincia», la «civitas», il «castrum»²⁸, ovvero, come Bartolo dice in altre opere con terminologia più disinvolta, le «civitates» «maximae, [...] magna, [...] parvae»²⁹: le *civitates* insomma si distinguono fra loro come *universitates*

²⁷ Cino da Pistoia, *In codicem Commentaria*, Francofurti ad Moenum 1575, ad l. *Si imperialis*, C. *De legibus*.

²⁸ Bartolo da Sassoferrato, *In primam Digesti veteris partem*, Venetiis 1585, ad l. *Imperium*, ff. *De iurisdictione*.

²⁹ Bartolo da Sassoferrato, *In secundam Codicis partem*, Venetiis 1585, ad l. *Propter*, *De metropoli Beryto*.

strutturalmente omologhe, ma caratterizzate dalla diversa estensione dei loro poteri, collocate a livelli differenti della scala gerarchica (e preferibilmente governate, preciserà Bartolo, secondo formule politiche volta a volta adeguate alle loro dimensioni³⁰).

Al culmine di questa piramide di *civitates* si situa la *civitas* che Bartolo chiama *maxima* e che contraddistingue con ulteriori e meno 'quantitative' connotazioni: «*populus liber*», «*civitas superiorem non recognoscens*», «*civitas sibi princeps*». Siamo di fronte ad espressioni impegnative, che hanno indotto alcuni interpreti a ravvisare una rottura rispetto alla tradizione o almeno la forte premonizione di una sovranità ormai sganciata dalla visione di un ordine gerarchico culminante nella figura (nel simbolo) dell'imperatore. La mia impressione è diversa. La possibilità stessa di tematizzare la «*civitas maxima*», e l'intero impianto argomentativo di Bartolo come di tutti i giuristi antecedenti o coevi, presuppongono la visione di una complessiva gerarchia dei poteri il cui vertice era e resta l'imperatore. È l'imperatore il sovrano perché ad esso idealmente fa capo l'intero sistema normativo, mentre la «*civitas maxima*», popolo libero e titolare di una piena *iurisdictio*, occupa una indiscussa posizione di supremazia (e in questo senso è «*sibi princeps*», compiutamente autonoma e indipendente), ma non insidia né può insidiare il primato dell'imperatore perché si pone su un piano diverso rispetto ad esso, che continua a presentarsi come la valvola di chiusura (simbolica e giuridico-formale) dell'intero sistema.

Non è in Bartolo che dobbiamo a mio avviso cercare la rottura della tradizione medievale, che trova in lui piuttosto la sua più matura e limpida espressione. In Bartolo giunge a compimento la soluzione medievale di un problema che la lettura di Aristotele non bastava a sciogliere: il problema del rapporto fra diverse *civitates* e la collocazione della *civitas* entro il sistema complessivo dei poteri.

È una soluzione faticosamente raggiunta attraverso un'interpretazione fortemente creativa del *Corpus Iuris*: per un verso, il giurista medievale valorizza la logica 'imperiale' del testo, ma è perfettamente consapevole che l'imperatore di cui egli parla non è tanto un potere effettivo quanto il perno di un sistema normativo reinventato, applicato e messo concretamente in funzione dal giurista stesso; per un altro verso, il giurista trova nell'assoluta supremazia dell'imperatore un ostacolo alla

³⁰ Bartolo da Sassoferrato, *Tractatus De Regimine civitatis*, in D. Quaglioni, *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il 'De Tiranno' di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357). Con l'edizione critica dei trattati 'De Guelphis et Gebellinis', 'De regimine civitatis' e 'De tiranno'*, Olschki, Firenze 1983, pp. 147-70.

rappresentazione della *civitas*, ma finisce per trasformare un ostacolo in uno strumento: in quanto presenta l'imperatore come perno 'formale-simbolico' dell'ordine complessivo, mentre al contempo colloca nei livelli intermedi le *civitates*, differenziate nella qualità e nell'estensione dei loro poteri, rendendole per questa via 'visibili' e legittime. In questa complessa operazione, l'immagine del *corpus* e l'idea di gerarchia agiscono come un efficace tramite dell'argomentazione: in un caso suggerendo di connotare la *civitas* come *universitas*, in modo da rendere immediato il nesso fra il corpo e il potere che esso non può non esercitare sui propri membri, nell'altro caso raffigurando l'intero cosmo politico medievale come un gigantesco processo 'verticale' di potere e sistemando al suo interno i *regna* e le *civitates*.

È il *Corpus Iuris* la *auctoritas* cui il giurista ricorre per rappresentare la *civitas* e collocarla nell'ordine politico complessivo e tuttavia l'*interpretatio* medievale delle fonti romane conduce ad esiti ormai lontanissimi dal mondo romano, tanto classico quanto giustiniano. Il diritto romano non è un relitto che, distaccatosi dalla terraferma dell'antichità, galleggia, in parte visibile e in parte sommerso, nelle acque (stagnanti o tempestose) dell'età di mezzo: il *Corpus Iuris*, amorosamente glossato e interpretato dal giurista medievale diviene, nelle sue mani, una sorta di imponente e complicatissimo *puzzle* che egli scompone e ricomponne per disegnare figure volta a volta diverse e difficilmente riconducibili al disegno originario.

Siamo lontani dal mondo antico e siamo altrettanto lontani da quella nozione di sovranità teorizzata e assunta come il contrassegno essenziale dello Stato dalla cultura politico-giuridica otto-novecentesca. Occorre anzi parlare non di una semplice lontananza temporale, ma di un vero e proprio scalino, di un preciso elemento di discontinuità.

I principali coefficienti di questa discontinuità si trovano ancora nel peculiare impiego che la cultura medievale fa delle immagini del corpo e della gerarchia. Ricorrere all'immagine del corpo significa far leva, nella rappresentazione della sovranità, non sul rapporto fra il sovrano e i sudditi, fra il sovrano e i singoli soggetti, ma su una pluralità di corpi politici che si dispongono in un rapporto di maggiore o maggiore vicinanza con il vertice. Manca allora, nella cultura medievale, un tratto essenziale della concezione moderna della sovranità, secondo la quale il sovrano è tale in quanto esercita il suo potere ('assoluto') nei confronti dei soggetti, che possono anche essere gruppi o comunità, ma sono in primo luogo ed essenzialmente individui.

Far leva sull'immagine della gerarchia significa ignorare l'idea di una differenza assoluta, qualitativa, fra il sovrano e gli altri poteri. Per i 'moderni' il sovrano è 'assolutamente' diverso dai soggetti, mentre per i giuristi medievali il sovrano è il culmine di una catena ascendente di poteri che divergono fra loro quantitativamente, non qualitativamente: il rapporto fra dominante ed obbediente, la *iurisdictio*, si ripete, identico a se stesso e diverso solo nell'estensione, lungo tutta la linea che collega il vertice ai poteri inferiori.

Si dirà: date per buone queste differenze fra la concezione medievale e la concezione moderna della sovranità, complessivamente considerata, il nesso di continuità sussiste almeno nell'attribuzione al sovrano dei segni del supremo comando. La concezione romana, imperiale, della *potestas* sovrana è accolta dai lettori medievali del *Corpus Iuris* e influenza anche la visione moderna dello Stato sovrano.

Se si vuole, è possibile rintracciare plurisecolari continuità e magari individuare, al di sotto di culture diversissime, alcune 'costanti antropologiche': la 'numinosità' del potere, il nesso fra potere e sacro (e fra potere e morte), la sua terribilità e la sua fecondità sono alcune delle connotazioni simboliche che un'antropologia della sovranità o della regalità riesce a rintracciare al fondo delle più varie culture, nel medioevo e nell'età moderna, in occidente e in oriente, in Europa e in Africa. Non c'è dubbio che un'antropologia del potere possa dare risultati di grande interesse. Ciò non toglie però che, scendendo dall'antropologia alle rappresentazioni politico-giuridiche, queste, anche quando si limiti l'analisi alla rappresentazione del vertice sovrano come tale, senza guardare all'ordine politico complessivo di cui il sovrano è vertice, tornano a rivelare, nel confronto fra medioevo e modernità, notevoli discrepanze.

Certo, tanto il potere dell'imperatore medievale quanto il potere del sovrano ottocentesco si presentano come assoluti, ma la loro sostanza e la loro funzione appaiono completamente diversi. In primo luogo, per il giurista medievale l'imperatore è un simbolo di validità, è il fondamento del carattere normativo e della 'vigenza' di quel *Corpus Iuris* che il giurista sta presentando e impiegando come la trama normativa dell'intera società, mentre per il giurista ottocentesco lo Stato sovrano non è solo un simbolo di fondazione, ma è la reale concentrazione e il centro di dispiegamento di una forza coercitiva e organizzativa che si irradia sull'intera società.

In secondo luogo, per il giurista ottocentesco l'unità complessiva dell'ordine politico trova nello Stato il tramite principale: è la volontà ordinante dello Stato che riconduce ad unità la pluralità delle volontà individuali. Per il giurista medievale lo spazio politico-giuridico complessivo, per un verso, è composto principalmente di corpi e non di individui, per un altro verso non trae la sua unità dalla volontà di un centro sovrano, ma si configura piuttosto come un processo oggettivo, un complicato intreccio di poteri di diversa estensione, ciascuno dei quali ha una sua autonoma e intrinseca ragione di esistenza.

Se ciò è vero, si comprende facilmente come una delle linee lungo le quali procede la lenta marcia di avvicinamento alla modernità sia offerta proprio dalla rappresentazione della sovranità e della sua funzione entro l'ordine politico-giuridico complessivo. Non posso commentare da vicino nessuna tappa di questo percorso³¹. Vorrei solo dare una maggiore concretezza al mio discorso invocando una testimonianza in qualche modo esemplare: i *Six livres de la république* pubblicati da Bodin³² nel 1576 e tradizionalmente presentati come l'annuncio di una nuova (appunto 'moderna') concezione della sovranità.

Gli squilli di tromba della 'modernità' non sembrano a dire il vero così fragorosi nell'opera di Bodin, tutt'altro che insensibile alla tradizione dell'aristotelismo politico e profondo conoscitore della letteratura giuridica tanto civilistica quanto canonistica. Del tessuto retorico della *République* bodiniana fanno parte immagini e schemi retorici che abbiamo già incontrato e continueremo a incontrare nei nostri seminari: la metafora del corpo e l'idea di gerarchia, in primo luogo.

L'ordine bodiniano non è meno gerarchico dell'ordine medievale così come schiettamente medievale è l'idea della «puissance»³³, del potere come rapporto fra

³¹ Cfr., per alcuni importanti aspetti della concezione 'moderna' della sovranità, F. Borkenau, *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo: la filosofia del periodo della manifattura*, il Mulino, Bologna 1984; H. Quaritsch, *Souveränität. Entstehung und Entwicklung des Begriffs in Frankreich und Deutschland vom 13. Jh. bis 1806*, Duncker & Humblot, Berlin 1986; A. Biral, *Per una storia della sovranità*, in «Filosofia politica», V, 1, 1991, pp. 5-50; G. Marramao, *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità nella filosofia politica*, Giappichelli, Torino 1995, pp. 305 sgg.; M. Senellart, *Les arts de gouverner. Du régime médiéval au concept de gouvernement*, Seuil, Paris 1995; M. Terni, *La pianta della sovranità. Teologia e politica tra medioevo ed età moderna*, Laterza, Roma-Bari 1995; G. Duso, *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999.

³² Cfr. S. Goyard-Fabre, *Jean Bodin et le droit de la république*, P.U.F., Paris 1989; D. Quagliani, *I limiti della sovranità: il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Cedam, Padova 1992; Y.Ch. Zarka (a cura di), *Jean Bodin. Nature, histoire, droit et politique*, P.U.F., Paris 1996. Mi permetto di rinviare anche a P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa, vol. I, Dalla civiltà comunale al Settecento*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 65 sgg.

³³ J. Bodin, *Les six livres de la république*, Jacques de Puis, Paris 1583 [Scientia, Aalen 1977], p. 29

un dominante e un obbediente: «la parola ‘potere’ si usa propriamente per tutti quelli che si trovano in condizione di poter comandare ad altri»³⁴. È una linea ascendente di poteri che, passando attraverso la famiglia, i collegi, le città, culmina nella figura assolutamente dominante del sovrano. Se dunque la *république* è un ordine gerarchico, esso è anche un ordine di corpi, un ordine corporatista: «la differenza fra la famiglia e i corpi e collegi, e fra questi e lo Stato, è come quella del tutto rispetto alle parti»³⁵. Anche lo Stato, come la famiglia e il corpo, è una comunità (salvo la differenza, come vedremo, decisiva, di essere una comunità «governata con potere sovrano»³⁶). Bodin accoglie dunque la tradizione medievale anche da questo punto di vista, insistendo sulla caratterizzazione dell’ordine politico come corpo e della *république* come comunità di comunità, come ordine gerarchico di corpi quantitativamente più che qualitativamente differenziati.

Certo, al vertice della gerarchia si pone il sovrano come titolare di una *absoluta potestas*. Ma ‘assolutezza’ non significa affatto assenza di limiti. Il potere è assoluto non in quanto sfrenato, ma in quanto originario (non derivato da poteri preesistenti o dalla volontà del popolo) e in quanto privo di scadenze temporali, duraturo, perpetuo. Il sovrano bodiniano non è un sovrano onnipotente: non può esserlo perché Bodin non sta delineando un’immagine utopica della sovranità, ma tiene l’occhio ben fermo sulla Francia dei suoi tempi, una società di antico regime dove il sovrano non può non fare i conti con una molteplicità di poteri interagenti e condizionanti. E infatti il sovrano è per Bodin sottoposto a numerosi limiti: al diritto divino e naturale, alle leggi fondamentali del regno, al rispetto dei patti sanciti con i sudditi.

La rappresentazione bodiniana dell’ordine politico è dunque, per un verso, aderente alle caratteristiche strutturali di una società di antico regime e, per un altro verso, memore delle metafore e degli schemi teorici caratteristici della tradizione (giuridica e filosofica) cui egli attinge. Dobbiamo allora confinare Bodin nella prigione di un ‘lungo medioevo’ senza ravvisare nella sua opera alcun segno di discontinuità nei confronti della tradizione? Se così fosse, dovremmo ritenere un’immotivata vanteria una franca dichiarazione di Bodin: che prima di lui una convincente definizione di sovranità «non c’è stato mai giurista né filosofo politico che l’abbia data, e tuttavia è questo il punto più importante e più necessario a comprendersi in qualsiasi trattazione sullo Stato»³⁷.

³⁴ J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, a cura di M. Isnardi Parente, UTET, Torino 1964, I, iv, p. 205.

³⁵ Ivi, III, vii, p. 245.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, cit., I, viii, p. 345

In realtà, Bodin utilizza tutto l'armamentario fornitogli dall'*interpretatio* medievale del *Corpus Iuris* non meno che dalla tradizione canonistica: concetti quali '*plena potestas*', '*iurisdictio maxima*', '*imperium*', '*potestas condendi leges*', che egli ha ben presente quando tratta del tema della sovranità, sono un sicuro lascito della cultura giuridica medievale. La discontinuità, quindi, non emerge finché si guardi ai contenuti della rappresentazione della sovranità e si coglie piuttosto quando si considera il ruolo attribuito alla sovranità entro l'ordine complessivo. Emergono allora due tratti essenziali. In primo luogo, il vertice della gerarchia, il detentore della sovranità, non è l'imperatore ma il re di Francia. Non è un mutamento di scenario politico, ma è un cambiamento di sostanza: il sovrano non è più un mero fondamento di validità dell'ordine giuridico, ma è una figura a tutto tondo, è la concentrazione più alta di un potere 'reale'. In secondo luogo e di conseguenza, muta il rapporto fra il sovrano e l'ordine: l'ordine è pur sempre una gerarchia di corpi, ma questa gerarchia non è più autosufficiente, non trova più in se stessa la ragione della sua esistenza, non è di per sé un elemento ordinante. Il sovrano allora non è semplicemente il punto più alto di una gerarchia che si regge da sola, ma svolge esso stesso un'indispensabile funzione ordinante³⁸. La sovranità comincia a profilarsi come la condizione indispensabile dell'ordine. La pluralità si trasforma in unità solo grazie all'intervento determinante del potere sovrano: «così come la nave non è altro che un legno informe se le si tolgono lo schienale che sostiene i fianchi, la prua, la poppa, il timone, così lo Stato non è più tale senza quel potere sovrano che tiene unite tutte le membra e le parti di esso, che fa di tutte le famiglie e di tutti i collegi un solo corpo»³⁹.

È a questo punto che la città e il regno non possono più porsi sullo stesso piano, essendo entrambi nodi diversi (di diversa estensione) di quella unitaria gerarchia di poteri culminante nel vertice sovrano. È il regno che tende ora a porsi come una totalità ed è la sovranità che di questa totalità costituisce la nervatura essenziale. Certo, non basta questo elemento per rendere immediatamente 'moderno' Bodin, come se la 'modernità' fosse una forma di vita e di cultura capace di prodursi 'istantaneamente' nella mente di un uomo o nell'assetto di un paese. Nel secolare processo di passaggio dall'antico al moderno, comunque, la teoria bodiniana della sovranità introduce un momento di discontinuità proprio quando, nella

³⁸ Cfr. in questo senso anche I. Birocchi, *Alla ricerca dell'ordine. Fonti e cultura giuridica nell'età moderna*, Giappichelli, Torino 2002, pp. 41 sgg.

³⁹ J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, cit., I, ii, p. 175.

rappresentazione dell'ordine complessivo, sposta l'accento dalla città, dalle città, dalla pluralità dei centri, all'unicità effettivamente ordinante del vertice sovrano.

3. *Il cittadino e i cittadini*

I giuristi sono riusciti, attraverso una lettura creativa del *Corpus Iuris*, a tematizzare la *civitas* mettendo a fuoco elementi di notevole rilievo. In primo luogo, *civitas* ha trovato una sua precisa determinazione semantica, venendo a indicare quei nuovi ordinamenti che, soprattutto nell'Italia centro-settentrionale, costituiscono uno dei fenomeni più originali del basso medioevo. In secondo luogo, la *civitas* ha cessato di essere una monade per venire a far parte di una rappresentazione complessiva dell'ordine politico-giuridico medievale. In terzo luogo, e di conseguenza, la città ha trovato una sua forte legittimazione: la città è come tale titolare di una sua *iurisdictio*, è provvista di una sua (più o meno ampia) *potestas condendi leges*, è legittimata a produrre le norme destinate a regolare la sua esistenza quotidiana; queste norme non entrano certo in competizione con quel *Corpus Iuris* che trova nell'imperatore il suo supremo fondamento di validità, ma sono comunque il segno della compiuta autonomia della città: la città è autonoma nel senso più preciso del termine, in quanto è un gruppo sociale capace di reggersi secondo le proprie leggi, capace di darsi un ordinamento.

Se dunque è vero che i giuristi hanno aggirato la vocazione 'imperiale' del *Corpus Iuris* riuscendo a rendere visibili e legittimi gli ordinamenti particolari (le *civitates*, i *regna*), è anche vero che essi non trovano nel *Corpus Iuris* molti appigli per spostare il fuoco dell'indagine, per così dire, dall'esterno all'interno: per esprimere cioè il senso complessivo dell'esperienza cittadina, per cogliere i suoi valori di fondo, per indicare i soggetti che ne fanno parte. È piuttosto in diverse tradizioni letterarie ed esegetiche che questi temi emergono con chiarezza: una di queste è indubbiamente legata alla riscoperta di un altro grande testo del mondo antico, la *Politica* di Aristotele, che prende a circolare nella seconda metà del Duecento, prima in una traduzione incompleta e poi in forma definitiva grazie all'intervento di Guglielmo di Moerbeke⁴⁰.

⁴⁰ Cfr. J. Schmidt, *A Raven with a Halo. The Translation of Aristotle's 'Politics'*, in «History of Political Thought», 7, 1986, pp. 295-319; Ch. Flüeler, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, Grüner, Amsterdam-Philadelphia 1992, Teil I. Cfr. anche G.F. Frigo, *La fortuna della 'Politica' aristotelica nella storiografia filosofica moderna*, in E. Berti, L.M. Napolitano Valditara (a cura di), *Etica, politica, retorica. Studi*

Come il *Corpus Iuris*, così la *Politica* pone seri problemi ai suoi lettori medievali, che devono superare numerosi scogli sia concettuali che linguistici (data la traduzione, precisa ma spesso puramente letterale, di Guglielmo). Fioriscono dunque opere che, attraverso un'esegesi ravvicinata dal testo, si propongono di cogliere il senso delle parole del *Philosophus*, ma si diffondono anche approcci più liberi che, pur attraverso un continuo riferimento all'opera aristotelica, tentano di offrire una visione originale della *civitas*: valga come esempio del primo tipo il commento di Tommaso alla *Politica* (un commento interrotto e completato da Pierre d'Auvergne) e, come esempio (audacissimo) del secondo tipo, il *Defensor pacis* di Marsilio da Padova.

Quali che siano il taglio del commento e l'approccio al testo, resta ovviamente immutata la caratteristica essenziale di ogni operazione ermeneutica: resta fermo cioè il fatto che il lettore (ogni lettore) intende un testo a partire dal suo presente, attivando una serie di presupposizioni culturali che agiscono come tramite (esplicito o implicito, ma obbligato) di quel processo di 'attribuzione di senso' che chiamiamo interpretazione.

Fin dalle prime righe del testo aristotelico protagonista è la *polis*, la *civitas*, subito caratterizzata come una *koinonìa*, una *communitas* di cui si esalta il carattere totale e perfetto. «Communitas est quoddam totum»⁴¹, è una totalità perfetta perché realizza le condizioni necessarie e sufficienti per rendere possibile una vita compiutamente umana. La città è una «civitas ordinata», finalizzata alla 'vita buona': non basta che gli esseri uomini sopravvivano, ma occorre «quod bene vivant in quantum per leges civitatis ordinatur vita hominum ad virtutem»⁴².

In quanto totalità, la *civitas* «est prius naturaliter» delle sue parti componenti, anche se queste possono essere «priors ordine generationis». Il rapporto fra l'individuo e la *civitas* evoca la consueta, ubiquitaria metafora corporatista: «singuli homines comparantur ad totam civitatem sicut partes hominis ad hominem»; e come non può esistere un arto separato dall'intero essere umano, così nessun essere umano «est per se sufficiens ad vivendum separatus a civitate»⁴³.

su *Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, Japadre, L'Aquila-Roma 1989, pp. 239-257.

⁴¹ Tommaso d'Aquino, *Sententia libri politicorum*, in *Opera Omnia* (iussu Leonis XIII edita), Ad Sanctae Sabinae, Romae 1971, t. XLVIII, A72, 48. S

⁴² Ivi, A 78, 26-32.

⁴³ Ivi, A 79, 156-199. Su Tommaso e il mondo antico cfr. H. Liebesschütz, *Mittelalter und Antike in Staatstheorie und Gesellschaftslehre des heiligen Thomas von Aquin*, in «Archiv für Kulturgeschichte», LXI, 1979, pp. 35-68.

L'individuo è inseparabile dalla comunità civica perché solo nella *civitas* egli può soddisfare la vocazione essenzialmente sociale della sua natura. Dall'esegesi del testo aristotelico emerge nitidamente uno dei principi portanti dell'antropologia e della filosofia politica tomistica (e, per essa, medievale): l'immagine del carattere intimamente sociale dell'essere umano. La socialità dell'essere umano è così forte e peculiare da indurre Tommaso a considerare insufficiente l'antica e ricorrente metafora delle api (assunte, nel mondo antico e medievale, come figura di un comportamento collaborativo e comunitario⁴⁴). L'uomo è ancora più sociale delle api perché le sue facoltà razionali e discorsive, che lo rendono capace di distinguere il bene dal male, l'utile dal nocivo, si realizzano soltanto nello scambio intersoggettivo, che appare quindi un tratto essenziale della sua umanità⁴⁵. L'essere umano, insiste Pierre d'Auvergne nella sua *Expositio alla Politica*, è un essere «imperfectus et ex parte corporis et ex parte animae», dal momento che «quantum ad corpus indiget alimento, potu, vestimento» e «quantum ad animam [indiget] doctrina et disciplina»⁴⁶; e tanto la soddisfazione dei bisogni vitali quanto l'impostazione di una vita disciplinata e ordinata sono possibili soltanto nella *civitas*.

La *civitas* è dunque una comunità autosufficiente e perfetta, culmine di un processo di socializzazione che trova prima nella famiglia, nella comunità domestica, e poi nel villaggio le prime, fondamentali ma non sufficienti, tappe intermedie. Comunità di comunità, la *civitas* appare dunque, aristotelicamente (e tomisticamente) la forma perfetta e definitiva della convivenza.

È anche vero però che, non appena l'uno o l'altro autore si allontana da una rigorosa esegesi del testo aristotelico e prende a guardarsi intorno e a mettere apertamente in rapporto il testo antico con la realtà contemporanea, si affaccia di nuovo, in qualche misura, l'esigenza di complicare il quadro dando conto di una fenomenologia politica dove la *civitas* può anche assumere la veste di ordinamento particolare di fronte al *regnum*. Ho già ricordato, in questo senso, un brano di Nicole Oresme, traduttore e commentatore tutt'altro che 'ortodosso' e pedissequo del testo aristotelico, dove «cité» come figura di genere si presta a riempirsi di diversi contenuti e soprattutto può essere riferita al «royalme», al regno, che, in quanto

⁴⁴ Mi permetto di rinviare a P. Costa, *Le api e l'alveare: immagini dell'ordine fra 'antico' e 'moderno'*, in AA.VV., *Ordo iuris. Storia e forme dell'esperienza giuridica*, Giuffrè, Milano 2003, pp. 373-409.

⁴⁵ Tommaso d'Aquino, *Sententia libri politicorum*, cit., A 78- A 79, 112-155.

⁴⁶ Pietro di Alvernia, *Super librum Politicorum*, in *The Commentary of Peter of Auvergne on Aristotle's Politics. The Inedited Part: Book III, less. I-VI*, a cura di G. M. Greech, Desclée-Pont.Univ. of St Thomas Aq., Roma 1967, Lectio V, 5 sgg., p. 117.

assetto 'civilmente' ordinato deve essere concepito «comme une grande cité». Non mancano comunque altri illustri esempi che procedono in una direzione analoga. Marsilio passa in rassegna i vari significati attribuibili a *civitas* e a *regnum*: *regnum* può riferirsi (diremmo modernamente) ad una forma di governo, ad un tipo di regime (una 'monarchia temperata') oppure essere impiegato come sinonimo di *civitas*, salvo distinguersi da essa non in termini qualitativi ma quantitativi («non differt regnum a civitate in policie specie, sed magis secundum quantitatem»), implicando esso «pluralitatem civitatum seu provinciarum sub uno regimine contentarum»⁴⁷. Egidio Romano invece non si limita ad applicare al *regnum* la categoria di *civitas* (intesa come comunità politica in generale), ma dal concetto di *civitas* trae argomenti per presentare il *regnum* come un ordinamento qualitativamente superiore alla *civitas* (intesa come singola città, come ordinamento particolare): è il regno che, meglio della singola città, può sopperire alla «sufficiencia vitae» perché composto di molte parti chiamate (come le membra del corpo, secondo la consueta metafora) a collaborare e ad integrarsi⁴⁸.

Se dunque non manca anche in alcuni lettori di Aristotele l'esigenza di mettere in rapporto con i concreti ordinamenti dell'epoca la definizione della *civitas* come tale, è senz'altro alle caratteristiche di quest'ultima che va l'attenzione prevalente degli interpreti della *Politica*, pronti a seguire il Maestro nella celebrazione di una socialità che finisce per postulare (se non esclusivamente, certo prioritariamente, e non solo per Aristotele, ma anche per i suoi lettori medievali) una sua traduzione 'civile', una sua concretizzazione entro la cornice (entro le mura) di uno specifico ordinamento cittadino.

Valga a riprova un dubbio che i commentatori non mancano di porsi: come sia cioè possibile affermare che la natura sociale dell'uomo si realizza essenzialmente nella *civitas* se non tutti gli uomini sono «habitatores civitatum». Non esistono insomma solo i cittadini ma anche i *rustici*: nel momento in cui la *civitas* assume il ruolo di forma necessaria e perfetta della convivenza ed espressione obbligata della socialità naturale degli esseri umani, non si può non introdurre una netta differenziazione fra i soggetti in rapporto al loro nesso di appartenenza o di maggiore o minore vicinanza con la *civitas* stessa. E in effetti è in questa direzione che si orienta la risposta prevalente: il fatto che non tutti gli esseri umani sono cittadini non

⁴⁷ Marsilius de Padua, *Defensor Pacis*, a cura di R. Scholz, Hahsche Buchhandlung, Hannover 1932, Dictio I, c. 2, 2, pp. 10-11.

⁴⁸ Egidio Romano, *De Regimine Principum*, Venetiis 1502, c. 5.

contraddice la tesi aristotelica, perché il non cittadino rispetto al cittadino si trova effettivamente in una situazione di deprivazione. I «non civiles» sono tali «propter fortunam, utpote quia sunt expulsi de civitate», oppure «propter paupertatem», in quanto costretti dalla necessità alla coltivazione dei campi o alla pastorizia. Vivere ‘in-civilmente’, vivere fuori dalla città, non è una scelta ma una menomazione che conferma *a contrario* il nesso biunivoco fra socialità e ‘vivere civile’: come la privazione del cibo o l’amputazione di una mano – continua la ferrea logica della metafora corporatista – sono non già una condizione naturale ma una disgraziata imperfezione che conferma per contrasto le caratteristiche di un corpo integro e completo⁴⁹.

Se la *civitas* è la forma essenziale della natura sociale dell’individuo, per un verso viene esaltato il momento ‘cittadino’, il nesso città-civiltà, mentre, per un altro verso, viene rafforzato il rapporto di appartenenza dell’individuo alla città. Certo, anche la tradizione retorica (si pensi all’importante ed influente testimonianza di Brunetto Latini) aveva già celebrato il primato di un sapere politico che non può prescindere dalla città (e a questo scopo non mancavano *auctoritates*, a partire dai testi ciceroniani, cui far riferimento anche prima che fosse possibile ricorrere alla *Politica* aristotelica). È certo però che il testo aristotelico offre un appiglio teorico forte e compiuto ad un’esigenza largamente sentita.

La città si offre dunque come modello di convivenza e forma principale della socialità umana. La città però, per funzionare concretamente e rendere possibile l’aristotelica ‘vita buona’, deve essere una comunità ordinata. Si tratta quindi di capire quali siano le condizioni dell’ordine cittadino. Il problema dell’ordine non è però in realtà un problema che nasce e si esaurisce nell’ambito della *civitas*, ma chiede di essere impostato in termini più generali. Esso evoca una di quelle Grandi Domande che tende a riproporsi sempre di nuovo nei più vari contesti: come cioè una molteplicità di soggetti venga a costituire un’unità. A questa domanda, come ho già detto, la cultura medievale tende a rispondere incrociando in vario modo la metafora del corpo con un’immagine di verticalità, di assetto diseguale e gerarchico.

È una gerarchia di poteri lo schema che i giuristi seguono per collocare la *civitas* nella fenomenologia politica complessiva della società medievale. È una gerarchia di poteri la struttura che i commentatori di Aristotele assumono come asse portante dell’ordine cittadino. Il problema generale che essi impostano è collegato al tema

⁴⁹ Tommaso d’Aquino, *Sententia libri politicorum*, cit., A 78, 80-100. Cfr. anche Egidio Romano, *De regimine*, cit., c. 3, p. 63.

della servitù naturale e deve misurarsi con la tesi aristotelica dell'esistenza dello 'schiavo per natura'. Non si tratta certo di passaggi testuali semplici e chiari e anche la recente storiografica ha offerto interpretazioni diversificate della posizione di Aristotele. Il problema dei suoi lettori medievali (del tutto liberi da pre-giudizi storicistici) non era comunque quello di intendere 'disinteressatamente' il mondo di Aristotele: si trattava piuttosto di rendere in qualche modo compatibile quel mondo con il loro, di renderlo significativo e istruttivo per la loro esperienza.

L'operazione che essi compiono può essere approssimativamente presentata nei termini seguenti: prendere sul serio l'esistenza delle differenze naturali fra soggetti diversi, ma, per un verso, dilatare queste differenze ben oltre il rapporto fra il padrone e il suo servo fino a farne il perno dell'ordine complessivo, e, per un altro verso, indebolirne la radicalità, dal momento che le differenze che separano i soggetti dominanti dai soggetti obbedienti nell'ordine politico sono di gran lunga meno rilevanti delle differenze che separano lo schiavo dal padrone⁵⁰.

È in questa prospettiva che i commentatori di Aristotele rispondono affermativamente alla domanda che si pone in una *Quaestio* Pierre d'Auvergne: «utrum ubicumque est coniunctio aliquorum in unum, sit unum principans natura et aliud servum et subiectum». La risposta deve essere affermativa perché è proprio il processo della *reductio ad unum* che postula l'asimmetria delle posizioni di potere. Il passaggio dalla molteplicità all'unità avviene tramite l'instaurazione di un ordine che si regge sulla gerarchizzazione delle componenti: «[...] in omnibus, que faciunt unum per se, oportet esse princeps et subiectum»⁵¹.

La struttura potestativa è (come insegna Aristotele⁵²) interna allo stesso individuo: composto di anima e di corpo, l'essere umano deve affidare la guida del suo comportamento all'anima, mentre il corpo agirà come docile servo ai suoi comandi (e semmai converrà distinguere, per Tommaso, fra un *principatus despoticus* – esercitato dall'anima su quelle parti del corpo che, come gli arti, sono prive di autonomia e possono soltanto obbedire – e un *principatus politicus*, diretto

⁵⁰ Cfr. l'importante contributo di G. Fioravanti, *Servi, Rustici, barbari: interpretazioni medievali della Politica aristotelica*, in «Annali della Scuola normale superiore di Pisa», Classe di Lettere e Filosofia, S. III, XI,2, 1981, pp. 399-429. Cfr. anche G. Fioravanti, *Politia Orientalium et Aegyptiorum. Alberto Magno e la Politica aristotelica*, in «Annali della Scuola normale superiore di Pisa», Classe di Lettere e Filosofia, S. III, IX,1, 1979, pp. 195-246; Ch. Flüeler, *Rezeption und Interpretation*, cit.; G. Fioravanti, *La 'Politica' aristotelica nel Medioevo: linee di una ricezione*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 52, 1997, pp. 17-29.

⁵¹ Petrus de Alvernia, *Questiones supra libros politicorum*, in Ch. Flüeler, *Rezeption und Interpretation*, cit., Teil I, L. I, q. 12, pp. 186-87.

⁵² Aristotele, *Politica*, I, 5, 1254a, 35 (a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 10).

al controllo degli appetiti, che possono occasionalmente anche resistere e disobbedire al comando della ragione⁵³).

Lo stesso essere umano è dunque composto di parti diverse ordinate gerarchicamente, proprio perché in generale la pluralità diviene unità grazie all'azione direttiva di un elemento dominante, come avviene nel trattamento polifonico delle diverse voci o parti musicali, dove «*aliqua vox predominatur secundum quam tota armonia diiudicatur*»⁵⁴. L'ordine è armonia in quanto è assegnazione a ciascuno di posizioni diverse e collocazione al vertice di un elemento sul quale le singole parti possano convergere.

È dunque entro una complessiva rete di rapporti di domino e di subordinazione che deve essere collocata la *civitas*. Essa stessa si presenta come una comunità di comunità, come il punto più alto e compiuto di relazioni, di «*communicationes personalium*», ciascuna delle quali appare governata dal medesimo principio di ordine. È infatti una rete di rapporti di potere la forma primaria ed elementare della socialità, la «*communitas domus*», una *communitas* che include a sua volta «*diversas personarum communicationes*»⁵⁵, quali il rapporto padrone-servi, padre-figli, marito-moglie.

Tanto per Aristotele quanto per i suoi lettori medievali questi tre tipi di rapporti interpersonali sono le nervature fondamentali della comunità familiare pur essendo profondamente diversi fra loro: è diversa la funzione della donna e del servo, dal momento che le caratteristiche corporee della prima la rendono inadatta a compiere le principali opere servili e idonea principalmente alla generazione, mentre per il secondo è la robustezza del corpo, accompagnata alla debolezza della mente, della ragione, a destinarlo 'per natura' ad una posizione subalterna.

Per quanto diversi siano i ruoli della donna, del servo e del figlio, per quanto diverso sia il tipo di comando esercitato da un individuo nelle diverse vesti di marito, padrone e padre, per Aristotele come per i suoi lettori medievali la comunità domestica si presenta essenzialmente come un luogo di relazioni di potere fra loro diverse e tuttavia accomunate dal convergere sulla figura dominante del marito-padre-padrone⁵⁶.

⁵³ Tommaso d'Aquino, *In libros Politicorum Aristotelis Expositio*, a cura di R. Spiazzi, Marietti, Torino-Roma 1951, L. I, 3, 64, p. 19.

⁵⁴ Tommaso d'Aquino, *Sententia libri politicorum*, cit., A 87, 110-168.

⁵⁵ Ivi, A 73, 165.

⁵⁶ Cfr. F. Calabi, *La città dell'oikos. La Politia di Aristotele*, Pacini Fazzi, Lucca 1984; G. Seel, *La giustificazione del dominio nella 'Politica' di Aristotele*, in E. Berti, L.M. Napolitano Valditara (a cura di), *Etica, Politica, Retorica*, cit., pp. 58 sgg.

Sebbene mettano in risalto le differenze che intercorrono fra questi diversi tipi di relazione potestativa, i commentatori medievali tendono a dilatare la figura (aristotelicamente inconfondibile) del *servus* nel concetto assai più lato del *subiectus*, rendendo estensibili a quest'ultimo considerazioni a rigore riferibili al *servus* come tale: quali la differenza naturale fra spirito e corpo, in base alla quale è destinato ad essere «naturaliter subiectus et servus» chi, forte di corpo, è tuttavia debole di spirito e incapace di provvedere al proprio bene, mentre è vocato al comando la persona prudente e sapiente, che però, «deficientibus viribus corporis», non sarebbe in grado di provvedere a se stesso senza la collaborazione del *subiectus*⁵⁷.

Anche se costruito aristotelicamente su misura del *servus*, questo schema argomentativo si presta alle più diverse estensioni ed applicazioni entro una visione che tende a strutturarsi, in modo assai più ampio e sistematico che non in Aristotele, intorno ad un nucleo elementare, che anche i giuristi (pur utilizzando un lessico parzialmente diverso) assumevano come chiave di volta del loro discorso: la relazione di potere nel senso più generale e formale, la relazione di potere come la relazione fra un *principans* e un *subiectus*, la relazione fra due soggetti (individui, gruppi, comunità) collocati rispettivamente in una posizione di dominio e di obbedienza.

La relazione di potere, il dislivello gerarchico fra posizioni ontologicamente differenziate, costituisce un elemento di primaria importanza nella sintassi del discorso medievale della cittadinanza, che si sforza di cogliere le caratteristiche specifiche della *civitas* a partire da questo assunto generale. Si comprende quindi come la critica sviluppata da Aristotele nei confronti del 'comunismo' platonico suonasse facilmente persuasiva agli orecchi dei suoi lettori medievali. Anche per loro la varietà delle componenti è una caratteristica indispensabile della città: se l'esigenza dell'unità venisse assolutizzata, la *civitas* si ridurrebbe ad un'unica *domus* e questa a sua volta coinciderebbe con un unico soggetto⁵⁸. La *civitas* implica la *multitudo*, la pluralità, la differenziazione delle parti: l'unità non nasce dalla soppressione delle differenze, ma dalla loro disposizione gerarchica; per Egidio Romano anzi la differenziazione è indispensabile proprio perché rende possibile il comando di alcuni e l'obbedienza di altri, rende possibile cioè quella relazione di potere da cui dipendono l'unità e l'esistenza stessa della *civitas*⁵⁹.

⁵⁷ Tommaso d'Aquino, *Sententia libri politicorum*, cit., A 74, 200-219.

⁵⁸ Ivi, A 122, 185-210; 261-62.

⁵⁹ Egidio Romano, *De Regimine Principum*, cit., c. 8.

È la differenziazione delle parti il parametro su cui si modella la giustizia. Per Tommaso, il mancato rispetto della gerarchia è una delle principali cause dei disordini, sembrando a tutti ingiusto «ut inaequales equalia habeant»: «illi autem qui sunt in civitate gratiosi, utpote nobiles et virtuosus existentes, indignabuntur si equalia recipiant cum sint digni maioribus»⁶⁰.

È in questa prospettiva che i commentatori medievali di Aristotele collocano l'immagine del cittadino⁶¹ e del rapporto fra gli individui e la *civitas*. Il loro punto di partenza è la famosa definizione aristotelica, secondo la quale «cittadino in senso assoluto non è definito da altro che dalla partecipazione alle funzioni di giudice e alle cariche»⁶². La definizione di Aristotele è però in realtà assai meno semplice e netta di quanto possa sembrare: in primo luogo, infatti, essa non presume di avere una valenza assoluta e generale, ma indica esplicitamente nel regime democratico il contesto al quale essa deve prioritariamente riferirsi; in secondo luogo, non è rigidamente determinato il significato del «τῶ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς», non sono precisati i contenuti, l'estensione, le modalità della partecipazione al potere, anche se, nelle prime righe della *Politica*, viene indicata, come contrassegno del 'dominio politico' (diverso dal 'dominio regio'), la regola della rotazione degli incarichi di comando (che permette a ciascuno di essere «κατὰ μέρος ἄρχων καὶ ἀρχόμενος»⁶³).

In realtà, la definizione 'positiva' di cittadino è inseparabile dalla sua determinazione 'negativa', dall'individuazione di classi di soggetti necessariamente esclusi dal novero dei cittadini. Presentare il cittadino come un individuo che partecipa alle cariche pubbliche è in fondo ancora fornire una descrizione empirica, suscettibile di notevoli limitazioni e correzioni. La domanda essenziale è antecedente e riguarda non ciò che un individuo fa in quanto cittadino ma ciò che un individuo è, deve essere, per poter aspirare ad essere cittadino. È di fronte a questa domanda che la prospettiva di Aristotele cessa di essere (prevalentemente) descrittiva per divenire esplicitamente normativa: per Aristotele è l'esercizio della virtù il parametro con il quale valutare il rapporto fra gli individui e la *polis*. La città è una realtà omogenea in quanto composta da individui tutti egualmente capaci di esercitare la virtù e quindi come tali partecipi della *koinon*...a, della comunità

⁶⁰ Tommaso d'Aquino, *Sententia libri politicorum*, cit., A 153 128-36.

⁶¹ Sulla rappresentazione medievale del *civis* è fondamentale il contributo di U. Meier, *Mensch und Bürger. Die Stadt im Denken spätmittelalterlicher Theologen, Philosophen und Juristen*, Oldenbourg Verlag, München 1994.

⁶² Aristotele, *Politica*, III, 1, 1275a (a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 72).

⁶³ Aristotele, *Politica*, L. I, 2, 1252a, 2 (a cura di J. Aubonnet, Les Belles Lettres, Paris 1971, p. 12)

cittadina. Certo, la *polis* è anche un organismo autarchico, una realtà complessa che vive grazie all'apporto delle attività produttive ed economiche. Ciò che è necessario alla città, tuttavia, non per questo costituisce parte integrante della città stessa. Nella città ideale le attività economiche e produttive sono per Aristotele gestite da meteci e da schiavi, che costituiscono una pertinenza di quelle proprietà di cui sono titolari i cittadini virtuosi; quei cittadini che, proprio perché proprietari, possono affidare ai loro 'strumenti vocali' la gestione delle attività economiche per dedicarsi all'esercizio della virtù. Esistono, certo, anche gli artigiani liberi: essi però, condannati ad un'attività manuale e utilitaria, appaiono ad Aristotele esclusi comunque, non diversamente dagli schiavi, dalla possibilità di esercitare la virtù del cittadino.

Per Aristotele dunque «la 'comunità politica' nel senso forte del termine è costituita dai capifamiglia proprietari, che demandano le funzioni indispensabili alle esigenze vitali agli schiavi di loro proprietà e agli artigiani, la cui funzione anche qui Aristotele tende a equiparare a quella degli schiavi»⁶⁴.

La lettura che i commentatori medievali offrono del testo aristotelico è composita, esprimendo essa, per alcuni profili, una sostanziale sintonia con l'impostazione aristotelica, ma al contempo non esitando, per altri profili, ad allontanarsene, talvolta apertamente e più spesso implicitamente.

Cittadino è essenzialmente, anche per il lettore medievale di Aristotele, l'individuo che partecipa al governo della città: niente determina meglio le caratteristiche del cittadino del fatto che egli «participet in civitatis iudicio, ut scilicet possit de aliquo iudicare, et principatu, ut scilicet aliquam habeat potestatem in negotiis civitatis»⁶⁵. Cittadino non è quindi, come avverte Aristotele, il semplice abitante: bambini, servi, stranieri risiedono in città ma non per questo possono dirsi cittadini; la condizione di cittadino si lega quindi essenzialmente all'accesso alle magistrature.

In realtà, già Aristotele sfuma e complica, come sappiamo, il quadro, richiamando l'attenzione sulla varietà dei regimi politici e sui diversi profili assunti in conseguenza dall'appartenenza alla comunità politica. Di nuovo, i commentatori medievali seguono da vicino l'insegnamento del Maestro: «illum enim civem dicimus – scrive Pierre d'Auvergne – qui communicat principatu conciliativo et iudicativo», ma le caratteristiche di questa *communicatio* dovranno essere prese in

⁶⁴ P. Accattino, *L'anatomia della città nella Politica di Aristotele*, Tirrenia Stampatori, Torino 1986, p. 19.

⁶⁵ Tommaso d'Aquino, *Sententia libri politicorum*, cit., A 187, 123-28.

considerazione, come Pierre d'Auvergne si affretta a precisare, «secundum unamquamque politiam»⁶⁶. L'ampiezza e i contenuti della partecipazione variano a seconda delle *politie* rendendo volta a volta diversa la concreta fenomenologia del rapporto di cittadinanza. Resta comunque il problema, messo in evidenza da Aristotele, degli artigiani, uomini liberi ma dediti ad arti 'meccaniche', il problema dei *bànausoi*. La parola greca *bànausoi*, che Guglielmo di Moerbeke non traduce ma si limita a traslitterare, appare alquanto enigmatica ai lettori medievali della *Politica*, che però, sia pure a costo di parziali fraintendimenti, finiscono per cogliere il senso del discorso aristotelico: l'incompatibilità dei 'meccanici' con l'esercizio della virtù e quindi il venir meno, per essi, di quella condizione che, almeno in una *politia* ideale, costituisce la condizione essenziale della partecipazione (anche se indubbiamente «in aliqua politia, scilicet in democratia in qua queritur solum libertas, banausi et mercennarii sint cives»⁶⁷).

La rappresentazione del cittadino è dunque abbastanza complessa anche nel testo aristotelico e l'esegesi medievale della *Politica* è costretta a misurarsi con notevoli difficoltà. Esiste però un criterio, presente nel testo aristotelico, che finisce per apparire ai lettori medievali particolarmente flessibile e convincente: la distinzione fra il *civis simpliciter* e il *civis secundum quid*. L'elemento della partecipazione al governo della città individua perfettamente (almeno in generale e salvi i dovuti adattamenti alla diversità dei regimi) il cittadino come tale; altri soggetti, scrive Aristotele, «come i ragazzi che per l'età non sono ancora iscritti nelle liste e i vecchi che sono esenti da incarichi, bisogna sì dirli in qualche modo cittadini, ma non in senso assoluto, giacché si deve aggiungere che i primi non sono formati, gli altri che hanno oltrepassato il vigore dell'età [...]»⁶⁸.

L'interprete medievale accoglie fedelmente la distinzione aristotelica, ma nello stesso tempo attribuisce ad essa una latitudine maggiore. È esemplare in questo senso una *Quaestio* di Pierre d'Auvergne, che converrà esaminare con una qualche attenzione.

Pierre d'Auvergne comincia a definire il cittadino come tale come colui che «istis potest concurrere principatibus» e sviluppa una precisa dimostrazione di questo assunto: se infatti la *civitas* trova la sua «forma» e la sua «ratio» in «istis operationibus principalibus, que sunt consilii et principari», allora, dato che il

⁶⁶ Pietro di Alvernia, *Super librum Politicorum*, cit., Lectio Prima, p. 82.

⁶⁷ Tommaso d'Aquino, *Sententia libri politicorum*, cit., A 198, 166-171-

⁶⁸ Aristotele, *Politica*, III, 1, 1275a, 14-18 ((a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 72).

cittadino è «pars civitatis», «et civem [...] per eadem determinare oportet». Non esiste però soltanto il «civis simpliciter»; esistono anche soggetti che possono dirsi cittadini solo «secundum quid», in quanto solo relativamente associabili al cittadino come tale, riconducibili in qualche modo o per qualche verso ad esso, soggetti che possono dirsi cittadini solo in quanto hanno «aliquam [...] habitudinem ad civem simpliciter et primo modo dictum».

Si tratta di una tesi, correntemente sostenuta nei commenti alla *Politica*, che Pierre d'Auvergne adotta sostenendo appunto che accanto al cittadino come tale esiste quel cittadino che «quidem solum habitudinem ad alium habet et ordinem». Ciò che però emerge con particolare chiarezza nel passo di Pierre è la latitudine della categoria '*civis secundum quid*': che, comprende, come già indicava Aristotele, i fanciulli e gli anziani, ma include anche altri soggetti; soggetti che partecipano, sì, alla vita politica della comunità, ma solo «passive» e altri ancora che addirittura si trovano in una condizione di semplice obbedienza: «alii cives obedientes ut servi».

È vero dunque che le magistrature sono la 'forma' e la 'ratio' della *civitas* e che cittadini sono solo quelli «qui attingunt ad principales operationes»; ma, di nuovo, Pierre d'Auvergne interviene per rendere meno perentoria questa affermazione introducendo un'ulteriore distinzione: infatti «attingere ad consiliativum vel iudicativum dupliciter dicitur. Vel active, in quantum probabiliter ad talia eligatur aliquis; vel passive, in quantum iudicanti obediat, vel eligat, vel saltem electioni consenciat»⁶⁹. La partecipazione può essere attiva o passiva, e la partecipazione passiva a sua volta si sostanzia in una molteplicità di posizioni che vanno dall'elezione al consenso, alla semplice obbedienza.

Il rapporto di cittadinanza assume a questo punto una fisionomia che, nei particolari, può ancora essere fedele al testo aristotelico, può ancora accogliere da Aristotele il lessico, molte definizioni e alcuni valori fondamentali, ma, nel suo insieme, rivela tratti sensibilmente diversi dal modello aristotelico. In una perfetta costituzione, per Aristotele, l'opposizione fra cittadini e non cittadini è netta e priva di mediazioni. I cittadini sono liberi, proprietari, dispensati da qualsiasi incombenza 'servile' e come tali capaci di esercitare la virtù: sono questi i cittadini per i quali vale pienamente la regola dell'eguale appartenenza alla comunità cittadina ed a questi cittadini si contrappongono classi di soggetti che, pur economicamente

⁶⁹ Pierre d'Auvergne, *Quaestiones*, Annexe II in Mario Grignaschi, *La définition du 'civis' dans la scolastique*, in *Gouvernés et gouvernants, Troisième Partie, Bas Moyen Age et temps modernes (I)* [Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions, XXIV), Éd. de la librairie encyclopédique, Bruxelles 1966, pp. 94 sgg.

essenziali all'autarchia della città (quali i meteci e gli schiavi), sono fisicamente residenti nell'area cittadina, ma della città non fanno in alcun modo parte.

Giocando sulla distinzione (pur aristotelica) fra *civis simpliciter* e *civis secundum quid* è invece possibile, per il commentatore medievale, allentare la rigida dicotomia aristotelica e far apparire come appartenenti alla città (anche senza riferirsi all'ipotesi – estrema e malaugurata – della democrazia) classi di soggetti che, senza esser posti ai vertici dell'organigramma del potere, fanno pur sempre parte della città occupando in essa posizioni differenziate (relativamente allo *status*, al censo, alle prerogative e agli oneri).

L'immagine di *civitas* e di cittadino che l'intellettuale medievale delinea grazie all'amoroso pellegrinaggio che egli compie nei meandri della *Politica* di Aristotele non è la copia inerte del modello aristotelico, ma è la conseguenza di un processo interpretativo che non può non giovare dei pre-giudizi di una cultura che si sa e si vuole 'all'altezza dei tempi' e che legge Aristotele (o il *Corpus Iuris*) senza chiudere gli occhi di fronte alle concrete forme di vita di cui essa è parte.

Da questa cultura la città può essere rappresentata non già facendo leva sull'assoluta, qualitativa contrapposizione fra classi di soggetti, ma piuttosto puntando sulla complementarità di differenziate posizioni di potere e di prestigio. Ecco allora tornare utili allo scopo le immancabili immagini del corpo e della gerarchia. È alla metafora del corpo che appunto Pierre d'Auvergne ricorre per illustrare la differenziazione ma anche la connessione fra le diverse figure di cittadini, fra i «*cives simpliciter*» e i «*cives secundum quid*». Come nella città, così nel corpo umano e in genere nel corpo vivente «*sunt quidam partes principantes formam tocus et speciem et operationem, ut caro et manus*». Questi organi sono sicuramente gli organi principali e caratterizzanti, ma non assolvono a tutte le funzioni del corpo, che non potrebbe esistere senza le altre componenti: senza le «*partes animate nisi in potencia*», come il sangue, o altri organi che sono di supporto essenziale e tuttavia non partecipano direttamente alle operazioni principali, quali le ossa, o addirittura anche componenti che sono «*mortuae*», «*ut in membro paralitico*» e tuttavia continuano ad appartenere al corpo come tale⁷⁰.

Non ci sono cittadini e non-cittadini; non esistono, da un lato, una città di liberi ed eguali e, dall'altro lato, un insieme di soggetti estranei ad essa, programmaticamente esclusi dalla *communitas* cittadina. La comunità politica è una totalità differenziata, è un ordine di disuguaglianze, e conseguentemente il cittadino

⁷⁰ Ivi, pp. 95-96.

non è una figura unitaria: prima si procede al suo sdoppiamento nelle figure del *civis simpliciter* e del *civis secundum quid*, poi si moltiplicano le figure riconducibili alla seconda categoria. Definire il cittadino, rappresentare il rapporto di cittadinanza, significa dunque collocare in una comunità assunta come totalità ed unità una pluralità di condizioni soggettive, che si differenziano per la posizione occupata nella gerarchia e proprio per questo collaborano fattivamente all'unità dell'organismo. La metafora del corpo e l'immagine della gerarchia continuano a influenzare tanto gli interpreti del *Corpus Iuris* quanto i lettori di Aristotele sorreggendoli nelle loro diverse ma convergenti imprese ermeneutiche. Il loro obiettivo è diverso: i giuristi mirano a intendere la *civitas* come un ordinamento fra gli ordinamenti, collocandola nel sistema politico complessivo della società medievale, mentre i commentatori di Aristotele traggono dalla *Politica* importanti suggestioni per rappresentare il tessuto interno della *civitas* e le caratteristiche del rapporto di cittadinanza; per entrambi le tradizioni testuali comunque il tessuto connettivo delle rispettive (e diverse) argomentazioni è offerto dalla convinzione che l'ordine politico costituisce un'unità integrata ed armoniosa grazie alla spontanea collaborazione di parti corporatisticamente solidali e gerarchicamente differenziate.

4. Partecipazione e rappresentanza

Giuristi e filosofi tematizzano la *civitas* attraverso un'interpretazione creativa delle *auctoritates* cui essi fanno principalmente riferimento. Tanto i giuristi quanto i filosofi si impegnano in una difficile esegesi di testi antichi, legati a culture e a forme di vita ormai lontane e scomparse, perché entrambi coltivano la convinzione che quei testi contengono un messaggio vitale per il loro presente, un messaggio che occorre individuare attraverso la paziente decifrazione di un tessuto discorsivo spesso oscuro ed enigmatico. Pur accomunate da questa predisposizione ermeneutica, le tradizioni testuali sinora incontrate sono profondamente diverse fra loro. I giuristi hanno a che fare con un testo, il *Corpus Iuris*, che non è per loro soltanto un fornito arsenale di strumenti tecnico-giuridici, ma costituisce un vero e proprio sistema normativo, un insieme di *leges* che Accursio presenta orgogliosamente come compiuto e autosufficiente («omnia in corpore iuris inveniuntur»). Per i filosofi e i teologi interessati alla 'scienza civile' la *Politica* di Aristotele non è certo l'unica *auctoritas* cui far ricorso; essa però offre loro un supporto decisivo per attingere a una visione compiuta e sistematica della *civitas* e per poter competere quindi, su questo terreno,

con i giuristi, avendo ora a disposizione uno strumento non meno sofisticato del *Corpus Iuris*.

Certo, tradizione giuridica di *ius civile* e aristotelismo politico non esauriscono la pubblicistica medievale. Anche solo da una sommaria ricognizione di queste due componenti dell'universo di discorso medievale sono però emerse indicazioni interessanti che meritano un'analisi più attenta, nella convinzione che esse colgano momenti importanti del discorso medievale della cittadinanza.

In questa prospettiva, è opportuno sottolineare la fortuna che la definizione aristotelica della *civitas* come *communitas* trova nell'ambiente culturale dell'età di mezzo. Certo, si tratta non di un'innovazione, ma di una conferma: la *Politica* aristotelica imprime conclusivamente il suo sigillo su un'idea di città già presente nei canonici testi ciceroniani e agostiniani; l'idea di una città fondata sul consenso e sul concorso dei suoi membri, un'idea che corrisponde perfettamente alla mentalità e all'esperienza degli intellettuali medievali: pronti a sottolineare la coesione di qualsiasi gruppo sociale ricorrendo alla metafora del corpo, spesso legati alla concreta esperienza della vita cittadina. La città è una comunità perché si fonda sul comune apporto dei suoi membri: la città implica, nella rappresentazione e nell'esperienza degli uomini del medioevo, la creazione di uno spazio condiviso, la formazione di un'identità che è comune nella misura in cui è determinata dalla fattiva partecipazione di tutti⁷¹.

La definizione aristotelica della città come comunità non può non incontrare dunque un favore incondizionato in un ambiente culturale fortemente legato all'esperienza e ai valori della vita urbana (o 'civile'). Che la città sia una comunità,

⁷¹ Sulla città medievale cfr., da diverse angolature, S. Bertelli, *Il potere oligarchico nello stato-città medievale*, La Nuova Italia, Firenze 1978; O. Capitani, *Città e Comuni*, in *Storia d'Italia*, vol. IV, UTET, Torino 1979, pp. 3-57; J. Fleckenstein, K. Stackmann (a cura di), *Über Bürger, Stadt und städtische Literatur im Spätmittelalter*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980; D. Waley, *Le città-repubblica dell'Italia medievale*, Einaudi, Torino 1980; R. Elze, G. Fasoli (a cura di), *La città in Italia*, cit.; C. Frugoni, *Una lontana città. Sentimenti e immagini nel medioevo*, Einaudi, Torino 1983; A.I. Pini, *Città, comuni e corporazioni nel medioevo italiano*, Clueb, Bologna 1986; P. Rossi (a cura di), *Modelli di città. Strutture e funzioni politiche*, Einaudi, Torino 1987 (ivi saggi di G. Tabacco, R. Bordone, G. Chittolini); J. Heers, *La ville au Moyen Age en occident: paysages, pouvoirs et conflits*, Fayard, Paris 1990; M. Vallerani, *La città e le sue istituzioni. Ceti dirigenti, oligarchia e politica nella medievistica italiana del Novecento*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XX, 1994, pp. 165-263; H. Brachmann (a cura di), *Burg, Burgstadt, Stadt: zur Genese mittelalterlicher nichtagrarischer Zentren in Ostmitteleuropa*, Akademie Verlag, Berlin 1995; G. Dilcher, *Bürgerrecht und Stadtverfassung im europäischen Mittelalter*, Böhlau, Köln-Weimar-Wien 1996; D. Nicholas, *The Growth of the Medieval City. From Late Antiquity to the Early Fourteenth Century*, Longman, London-New York 1997; M. Berengo, *L'Europa delle città: il volto della società urbana europea tra Medioevo ed età moderna*, Einaudi, Torino 1999.

che essa viva dell'apporto dei suoi membri, non è peraltro un'idea destinata a scomparire con il collasso delle istituzioni comunali dell'Italia centro-settentrionale; l'idea della città-comunità non è legata ad una specifica forma politico-costituzionale e conserva a lungo la sua vitalità, anche in contesti storicamente diversi, a condizione che in essi la città mantenga una consistente autonomia e un ruolo attivo e importante.

Una testimonianza emblematica, sia per la qualità che per la lontananza cronologica dallo scenario medievale, è offerta dalla *Politica methodice digesta* di Johannes Althusius, del 1603. Althusius opera in un contesto (la Frisia) dove la città è ancora una realtà autonoma ed economicamente vivace ed elabora una visione dell'ordine politico che ruota per l'appunto intorno al concetto di comunità. L'originalità del suo contributo consiste non già nel rifiutare il concetto di *civitas-communitas* a favore di altre grandezze, ma piuttosto nell'approfondirlo e nell'assumerlo come chiave di volta dell'ordine politico. Il metodo e i risultati della sua riflessione non sono certo l'inerte ripetizione della tradizione e tuttavia la struttura portante dell'intero edificio althusiano coincide ancora con quell'idea di *civitas* come *communitas* che la *Politica* aristotelica aveva consegnato nelle mani dei suoi lettori medievali.

Althusius moltiplica le espressioni e inventa neologismi (come l'espressione *sympiosis*) per descrivere il senso profondo della *consociatio*; e *consociatio* è per Althusius ogni gruppo organizzato (dalla famiglia alla città, all'impero), quali che siano la sua dimensione e la sua collocazione nell'ordine politico complessivo. *Consociatio*, *sympiosis*, *communicatio* esprimono l'azione del 'mettere in comune', rappresentano la creazione di un ambito di vita condiviso e partecipato. Far parte di una comunità, essere membri di una città, significa impegnarsi in una *communicatio rerum* e in una *communicatio operum*, significa realizzare, con l'apporto di tutti, uno spazio comune, un comune diritto, una comune forma di vita⁷².

⁷² J. Althusius, *Politica Methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata*, Herbomae Nassoviorum, editio tertia, 1614 [Rist. anast. Scientia, Aalen 1961], I, 3-4; I, 7-10; V, 1 sgg., 15 sgg. Cfr. K.-W. Dahm, W. Krawietz, D. Wyduckel (a cura di), *Politische Theorie des Johannes Althusius* [«Rechtstheorie», Beiheft 7), Duncker & Humblot, Berlin 1988; A. Villani, *Annotazioni sulla 'Politica' di Althusius. La 'simbiosi' fra tradizione e modernità*, in «Filosofia Politica», VII, 1993, pp. 295-306; L. Calderini, *La politica di Althusius tra rappresentanza e diritto di resistenza*, Angeli, Milano 1995; C. Malandrino, *Il sindacato di Johannes Althusius a Emden. La ricerca*, in «Il Pensiero Politico», XXVIII, 1995, pp. 359-83; G. Duso, *Una prima esposizione del pensiero politico di Althusius: la dottrina del patto e la costituzione del regno*, in «Quaderni Fiorentini», 25, 1996, pp. 65-126; G. Duso, *Il governo e l'ordine delle consociazioni: la Politica di Althusius*, in G. Duso, *Il potere*, cit., pp. 77-94.

La città è dunque una comunità in quanto la sua unità presuppone l'impegno attivo e partecipativo dei suoi membri. È in questa cornice che Aristotele parlava del dominio politico come di un tipo di comando che, esercitandosi su eguali, implicava la possibilità di essere esercitato a turno ed è in questa cornice che Aristotele presupponeva, almeno per quel regime che egli riteneva perfetto, per un verso, l'eguaglianza dei cittadini, e, per un altro verso, la netta differenziazione fra cittadini (capaci di virtù) e abitanti-non cittadini (incapaci di virtù e impegnati nelle funzioni 'servili' della produzione e dello scambio). Sappiamo già come questo modello subisca adattamenti e torsioni nello specchio dei commentatori medievali e conviene ora soffermarsi sugli elementi che allontanano il discorso medievale della cittadinanza dalla 'perfetta costituzione' aristotelica.

L'immagine medievale della città è l'immagine di un ordine stratificato e gerarchico; anche nella rappresentazione della città incide la convinzione che l'ordine, in generale, è un ordine di diseguali, un assetto che trova nella disuguaglianza la propria regola costitutiva. Si comprende quindi come la famosa definizione aristotelica del 'dominio politico', secondo la quale il comando e l'obbedienza si distribuiscono fra i soggetti secondo la regola dell'alternanza, tende ad essere sostituita, nella cultura medievale (tanto nella cultura giuridica quanto nella tradizione teologica e filosofica) dalla tendenza a mettere in evidenza la relazione di potere come tale, a tematizzare, in essa, la fissità dei ruoli, piuttosto che l'avvicendamento delle persone nelle posizioni di comando e di obbedienza⁷³. L'ordine, qualsiasi ordine, in qualsiasi gruppo sociale, si dispone intorno ad una relazione fondamentale, necessariamente asimmetrica: la relazione fra il *principans* e il *subiectus*.

L'intellettuale medievale non può rappresentare la città senza mostrarne la composizione gerarchica. Sono istruttivi in questo senso alcuni passi di Alberto Magno⁷⁴. Il teologo tedesco tiene ad Augsbourg (nel 1257 o nel 1263)⁷⁵ un ciclo di prediche a commento del brano evangelico «non potest civitas abscondi supra montem posita»⁷⁶. Il filo conduttore del commento è la comparazione fra i «doctores sacri» e la «civitas», una comparazione giocata su quattro elementi di analogia: i

⁷³ D. Sternberger, *Drei Wurzeln der Politik*, Insel Verlag, Frankfurt a.M. 1978, pp. 50-52.

⁷⁴ Cfr. U. Meier, *Mensch und Bürger*, cit., pp. 35 sgg.

⁷⁵ J.B. Schneyer, *Alberts des Grossen Augsburger Predigtzyklus über den hl. Augustinus*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 36, 1969, pp. 101-104.

⁷⁶ *Matth.* 5, 14

«doctores» «dicuntur siquidem civitas propter munitionem, propter urbanitatem, propter unitatem et propter libertatem, quae in eis sunt»⁷⁷.

La «urbanitas» è ciò che «vocare possumus ordinem sive potestatem vel in teutonico Gemeyscaph illorum, qui in civitate sub civilibus legibus commorantur». La «urbanitas» è l'assetto costitutivo della città e questo assetto deve constare per Alberto di tre elementi essenziali: «vocantur autem tria haec monarchia, aristocratia et thimocratia [...]». Alberto menziona tre classici tipi di regime (il governo di uno solo, il governo dei migliori, il governo dei ricchi) per trasformarli in tre diverse parti, funzionalmente distinte e gerarchicamente ordinate, della medesima *civitas*. Occorre nella città un centro direzionale, un impulso unitario al comando, incarnato dall'immagine del monarca; questi però deve avvalersi dell'ufficio di giudici e consiglieri eccellenti per meriti e virtù, l'aristocrazia; e sono infine indispensabili nella città «qui possunt expensas facere et magnam tenere familiam» e sostenere economicamente, in tempo di pace e soprattutto di guerra, l'intera comunità.

La città è una gerarchia di ceti, ciascuno dei quali offre un apporto indispensabile alla vita della comunità⁷⁸ e concorre all'unità dell'insieme. L'unità è anche per Alberto un altro dei tratti distintivi della *civitas*: «haec autem est unitas, quae consistit in hoc, quod cives unum jus dent et accipiant, quam gemeinscaph in teutonico possumus appellare». «Unitas» significa *Gemeinschaft*, comunità, *communicatio*, un regime di scambi e di reciproci apporti fra i cittadini: un regime che si svolge però secondo regole che non possono essere che regole di giustizia, distinta classicamente⁷⁹ in giustizia distributiva e in giustizia commutativa.

La giustizia commutativa è il rispetto dell'equivalenza delle prestazioni nello scambio («par sit labor et merces, res vendita et pretium sint aequalia»), pena il sorgere di contese e la dissoluzione dell'unità della comunità. Non meno (o forse ancora più) importante della giustizia commutativa è però la giustizia distributiva: «reddere unicuique quod suum est servata uniuscuiusque propria dignitate [...]». Di conseguenza «non dandum pauperi et rustico sicut quod suum est regi aut principi». Non rispettare la differenza degli *status* e dei ruoli nella gerarchia della *civitas* significa compromettere l'unità dell'ordine, quindi la sua stessa possibilità di sussistenza: «si ego sum sapientior, nobilior aut dignior ceteris civibus et tu invides mihi [...], civis non es, quia unitatem non tenes». La tenuta dell'ordine presuppone

⁷⁷ Albert der Grosse, *1. Predigt*, in J.B. Schneyer (a cura di), *Alberts des Grossen Augsburger Predigtzyclus*, cit., p. 105.

⁷⁸ Albert der Grosse, *2. Predigt*, ivi, pp. 111-119.

⁷⁹ Cicero, *De republ.*, 24.

il rispetto delle differenze: «[...] plus dandum est regi quam principi et plus principi quam garrioni, similiter plus dominae quam ancillae [...]», perché se il «garrion» e il «rex» venissero per qualche verso equiparati «[...] periret regnum et res publica solveretur»⁸⁰.

La visione gerarchica dell'ordine cittadino non è la conseguenza di un pregiudizio metafisico applicato meccanicamente e indiscriminatamente ad ogni ambito della realtà. Siamo piuttosto di fronte alla sinergia fra una struttura di mentalità (la 'verticalità' caratteristica della cultura medievale) e un dato di esperienza, la concreta organizzazione sociale e istituzionale della città. Se la celebrazione della comunità corrisponde all'esperienza della *coniuratio* e al senso di uno spazio comune di appartenenza, l'idea di giustizia distributiva richiamata da Alberto è in linea con la strutturazione gerarchica dell'esperienza cittadina. La città è composta di gruppi di individui socialmente, politicamente, giuridicamente differenziati. Parlare *del* cittadino (al singolare) è legittimo solo a patto di essere consapevoli di far uso di un 'tipo ideale', destinato a frangersi in una molteplicità di figure non appena si intraprenda una descrizione più ravvicinata del microcosmo cittadino.

Certo, essere cittadini indica un'appartenenza, e in questo senso l'espressione è perfettamente aderente all'esperienza quotidiana della città medievale. Essere cittadini però non implica un'appartenenza *eguale*, ma rinvia al contrario ad un sistema di differenze: non solo differenze fra città e città (per cui essere cittadino a Pisa non ha necessariamente la stessa valenza dell'essere cittadino a Firenze o a Milano), ma anche differenze all'interno della stessa città. Sono differenze legate ad una molteplicità di fattori: possono dipendere dal momento di acquisizione della cittadinanza, dal suo fondamento, dal ceto di appartenenza. Ci sono cittadini originari, per nascita o discendenza, e *cives ex privilegio* o *de gratia*, cittadini residenti prevalentemente in città oppure nel contado (*cives intrinseci* e *cives forenses*), cittadini appartenenti alla nobiltà, al ceto dei mercanti oppure ai ceti inferiori, e a ciascuno di questi gruppi di cittadini corrispondono oneri e privilegi diversi, spesso variamente 'contrattati' (più o meno pacificamente) con le istituzioni cittadine⁸¹.

Non esiste *il* cittadino, ma esistono gruppi di soggetti, profondamente differenziati fra loro, collocati in gradini diversi della gerarchia politica e sociale

⁸⁰ Albert der Grosse, 3. *Predigt*, in J.B. Schneyer (a cura di), *Alberts des Grossen Augsburger Predigtzyclus*, cit., pp. 119-26.

⁸¹ Cfr. D. Bizzarri, *Ricerche sul diritto di cittadinanza nella costituzione comunale*, in *Studi di storia del diritto italiano*, Lattes, Torino 1937, pp. 61-158; E. Cortese, voce *Cittadinanza*, in *Enciclopedia del diritto*, Giuffrè, Milano 1960, vol. VII, pp. 132-140.

cittadina, corredati da ‘pacchetti’ di privilegi ed oneri nettamente diseguali. Non esiste il cittadino, ma esistono pur sempre i cittadini; esistono cioè categorie diverse di soggetti che, nonostante la loro netta differenziazione, fanno comunque capo alla città, ne sono, in qualche modo, a qualche livello della gerarchia, parte integrante.

Si comprende allora il senso dell’operazione condotta (esemplarmente da Pierre d’Auvergne) giocando sulla distinzione fra *civis simpliciter* e *civis secundum quid*. I commentatori medievali della *Politica* si trovano in sintonia con molti aspetti della concezione aristotelica: condividono (fra i tanti temi presenti in quel testo) l’idea della città-comunità, la socialità dell’essere umano, la visione potestativa e gerarchica della *domus*, la svalutazione delle arti ‘meccaniche’, il primato della virtù; e possono anche adottare la definizione aristotelica di cittadino riconoscendo nella partecipazione al governo della città la prerogativa essenziale della cittadinanza. Ciò che corrisponde meno alle loro aspettative è però rappresentare la città in termini dicotomici, ipotizzare la compresenza, nello spazio delimitato e protetto dalle mura cittadine, di cittadini e di soggetti ‘propriamente’ non cittadini. Ecco allora che la distinzione fra cittadini *simpliciter* e *secundum quid* può venire in soccorso ed essere giocata in due direzioni complementari: mantenere le differenze fra classi diverse di soggetti entro la *civitas*, ma al contempo trasformare la dicotomia, l’opposizione *qualitativa* fra cittadini e non cittadini, in una differenza *quantitativa*, in una differente collocazione entro un’unitaria scala gerarchica: la città è una e tutti in qualche modo vi appartengono, anche se in posizioni e con funzioni nettamente diversificate.

L’immagine medievale della cittadinanza presenta insomma la *civitas* come un organismo inclusivo, offrendoci l’ennesima verifica dell’efficacia della metafora corporatista, capace di suggerire, insieme alla differenziazione gerarchica delle parti, l’unità dell’insieme. Il discorso medievale della cittadinanza è quindi una sorta di foglio le cui due parti, ovviamente indisciungibili, sono, da un lato, la disuguaglianza dei soggetti, il diverso regime e la diversa ampiezza delle loro prerogative e dei loro oneri, le diverse modalità della loro partecipazione alla sfera pubblica, ma, dall’altro lato, il senso di una comune identità, l’iscrizione di tutti in uno spazio (fisico, giuridico, ideale) unitario.

Lo spazio è unitario, la *civitas* è una *communitas*, perché ciascuno (come dirà ancora dopo tre secoli Althusius) porta il suo contributo alla sua edificazione. Non si tratta peraltro di uno spazio puramente ideale o simbolico: i simboli comunitari trovano continui riscontri nell’esperienza quotidiana e nel ruolo politico e

istituzionale della città. Appartenere ad un spazio comune significa accedere ad un comune diritto, significa essere giudicato dalla giurisdizione cittadina (e soltanto da essa). Si comprende allora come il lungo lavoro dei giuristi per strappare al *Corpus Iuris* il riconoscimento dell'autonomia della città non nasca da una sterile o accademica velleità; dichiarare autonoma la città significa legittimare quello *ius proprium* che, per un verso, vale come contrassegno 'verso l'esterno' della raggiunta maturità politica della città, ma, per un altro verso, costituisce anche 'all'interno' uno dei principali simboli dell'identità civica: appartenere ad una città significa muoversi entro una sfera non solo geograficamente, spazialmente definita, non solo fisicamente individuata e difesa dalle mura che la circondano, ma anche innervata da regole giuridiche (e da istituzioni di giustizia) esclusive.

Appartenere a una città è dunque esistere entro una sfera territorialmente e giuridicamente autonoma, separata da altre sfere di potere concorrenti: è questo uno dei principali significati che la parola 'libertà' viene ad assumere nel lessico politico medievale. Una città riconoscibile come titolare di una sua piena *iurisdictio* è una città autonoma, è una città capace di darsi un ordinamento e proprio per questo sottratta alle pretese potestative di chiunque: dunque *libera* perché *immune*. La *libertas* assume frequentemente questo contenuto (un contenuto che prefigura in qualche modo quel significato di libertà che noi moderni siamo abituati a definire come 'negativo'): il contenuto dell'immunità, dell'esenzione, della sottrazione. Essere libero significa essere esente, immune, da un potere sovraordinato.

La città è libera in quanto capace di darsi un ordinamento (e, reciprocamente, la città si dà un ordinamento in quanto mostra, sul terreno dell'effettività, di essersi sottratta all'intromissione di poteri esterni). Auto-nomia e libertà-immunità sono strettamente associate e si prestano a ricevere una determinazione ulteriore: se libera è una città in quanto capace di autogoverno, l'attenzione può facilmente concentrarsi sulle caratteristiche che l'autogoverno della città deve assumere per potersi dire effettivamente tale e, in questa prospettiva, libera apparirà la città governata non dalla volontà di uno ma dalla volontà di molti.

È una prospettiva che, pur presente nella tradizione medievale, emerge con particolare evidenza nell'Italia rinascimentale – basti pensare alla *Laudatio* di Bruni e alle pagine 'repubblicane' di Machiavelli – dove il problema della libertà riguarda ormai essenzialmente la forma di governo della città⁸². Che la libertà della città

⁸² Cfr. J.G.A. Pocock, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, I, *Il pensiero politico fiorentino*, il Mulino, Bologna

evochi ora principalmente il problema della sua configurazione costituzionale è peraltro comprensibile tenendo conto che, per un verso, la libertà-immunità (la sottrazione della città dalla pressione dei poteri ‘esterni’) può essere in qualche misura data per acquisita (almeno per le *civitates* che a Bartolo già ai suoi tempi erano apparse *maximae*, e quindi a maggior ragione per la Firenze di Bruni e di Machiavelli), mentre, per un altro verso, il «regimen ad populum» (come lo chiamavano Egidio Romano e Bartolo), lungi dall’essere una prassi in qualche modo consolidata, appariva sempre di più una scelta impegnativa e non scontata.

In entrambi i casi, comunque, sia che si guardi alla libertà-immunità, sia che si ragioni sulle istituzioni libere e sull’autogoverno da esse realizzato, la libertà è una qualificazione riferita primariamente alla città e ed è dalla città che essa passa a connotare la condizione dei suoi membri. La libertà del cittadino è la libertà della città: il cittadino è libero, è immune, è sottratto alle giurisdizioni signorili in quanto membro di una città libera; è la città che disegna uno spazio libero da ogni violenza ‘esterna’, come segnala il famoso acrostico di Giovanni da Viterbo: «civitas id est citra vim habitas»⁸³. La libertà è strettamente connessa con l’immunità, con la partecipazione ad un comune diritto, con la sicurezza che ne consegue, ma il primario centro di imputazione di una siffatta libertà non è il singolo ma è la *civitas*: è dall’ente collettivo che il soggetto ricava le determinazioni essenziali della sua condizione.

Stiamo toccando uno dei punti più delicati ed importanti (anzi, esattamente il centro) del discorso della cittadinanza: la rappresentazione, in esso, del soggetto e del suo rapporto con la comunità politica. Per capire l’impostazione che questo problema riceve nel discorso medievale dobbiamo, a mio avviso, evitare due pregiudizi eguali e contrari, maturati in quel lungo e contraddittorio processo storico che chiamiamo ‘modernità’. In quanto ‘moderni’, noi tendiamo ad essere dominati da due opposte rappresentazioni del rapporto fra individuo e comunità politica: due rappresentazioni che non sono certo state le uniche prodotte nel laboratorio della modernità, ma hanno svolto in esso un ruolo di primo piano, che rischia ancora di condizionarci fortemente. Per un verso, è emersa la possibilità (a partire dal paradigma giusnaturalistico) di tematizzare l’individuo come tale, svincolandolo dai corpi e dalle gerarchie, e di instaurare un rapporto diretto e immediato fra esso e i suoi diritti. Per un altro verso, si è sviluppata, nel corso dell’Ottocento e del

1980; Q. Skinner, *Le origini del pensiero politico moderno, I, Il Rinascimento*, il Mulino, Bologna 1989.

⁸³ Giovanni da Viterbo, *Liber de regimine civitatis*, a cura di G. Salvemini, in *Scripta Anecdota Glossatorum*, Monti, Bologna 1901, vol. III, p. 218.

Novecento, una nebulosa anti-individualistica che ha sostenuto il carattere secondario del soggetto per esaltare il primato di un qualche ente collettivo (lo Stato, la nazione, la società).

Credo che dobbiamo prendere le distanze da entrambi questi *idola* della modernità per intendere la logica del discorso medievale della cittadinanza. Ad essa è estranea l'ipotesi di separare il soggetto da un qualche gruppo di appartenenza e in particolare dalla comunità per eccellenza, la *civitas*. La teoria aristotelica della dimensione essenzialmente sociale dell'essere umano corrisponde perfettamente all'atteggiamento di fondo dell'intellettuale medievale per il quale, come sostiene a Firenze un efficace predicatore, Remigio de' Girolami, l'individuo «si non est civis non est homo»⁸⁴; ed è in questa prospettiva che la libertà non è un tratto immediato dell'essere umano come tale, ma è, per così dire, contestualizzata, è un momento interno alla dinamica dei poteri e raggiunge il singolo lungo il canale della sua appartenenza alla comunità politica.

Occorre però anche guardarsi dal leggere il discorso medievale della cittadinanza con gli occhi dell'organicismo ottocentesco. L'organicismo ottocentesco non potrebbe esistere senza la sua tematica contrapposizione al (presunto) individualismo settecentesco e rivoluzionario e tende a enfatizzare il carattere 'totale' e 'reale' dell'ente collettivo, presentandolo come irriducibile alla somma dei suoi componenti. Il discorso medievale della cittadinanza si muove in un contesto storico-culturale del tutto differente e, per un verso, non sfocia nell'entificazione del soggetto collettivo, mentre, per un altro verso, tende a presentare simultaneamente e congiuntamente l'individuo e il gruppo, il cittadino e la *civitas*, giocando sulla stretta complementarità dei due termini.

Né l'autosufficiente realtà dell'ente collettivo (caratteristica di tanti organicismi ottocenteschi) né il soggetto come tale (così come il giusnaturalismo lo conoscerà) servono a descrivere il discorso medievale della cittadinanza. Il soggetto come tale è un'astrazione difficilmente soddisfacente per un giurista medievale, abituato ad avere a che fare con un ordinamento sociale e giuridico fondato sulle differenze e sulla moltiplicazione delle situazioni soggettive. Il giurista medievale è assai più interessato a sviluppare una dottrina degli *status*: una presentazione delle diverse condizioni soggettive cui corrispondono 'pacchetti' di oneri e privilegi diversi. Il protagonista del discorso non è il soggetto come tale: emergono piuttosto il servo e

⁸⁴ Remigio de' Girolami, *Tractatus de bono communi*, in M.C. De Matteis, *La 'teologia politica comunale' di Remigio de' Girolami*, Patron, Bologna 1977, p. 18.

il padrone, il padre e il figlio, il marito e la moglie (oppure ancora il nobile e il mercante, il sacerdote e il laico). Ancora una volta, non è l'eguaglianza ma è la disuguaglianza la cifra dell'ordine medievale: una disuguaglianza che induce a preferire, alla tematizzazione dell'unitario soggetto di diritti, la moltiplicazione delle situazioni soggettive; una disuguaglianza che scandisce il microcosmo familiare e da qui si propaga, dal basso verso l'alto, lungo le principali nervature dell'ordinamento, fino a connotare la *civitas* come tale; dove, come sappiamo, esistono non tanto *il* cittadino quanto *i* cittadini, differenziati perché forniti di diversi 'pacchetti' di oneri e privilegi, e pure tutti inclusi nel corpo unitario della *civitas*.

La città è dunque composta da gruppi di cittadini nettamente diversificati e tuttavia assunti come parti integranti del microcosmo cittadino. È su questo sfondo che occorre impostare il problema della partecipazione dei cittadini alla vita della comunità politica medievale.

Sappiamo che i commentatori della *Politica* prendono per buona la definizione aristotelica di cittadino ma la sottopongono al contempo ad una torsione che ne relativizza la portata, dal momento che enfatizzano la distinzione fra *civis simpliciter* e *civis secundum quid* e includono in quest'ultima categoria gruppi di soggetti caratterizzati da una posizione gerarchica inferiore e di conseguenza da un minore grado di partecipazione al governo della città.

In realtà, una siffatta operazione è comprensibile nel suo senso complessivo solo se evitiamo, ancora una volta, di rapportarci all'esperienza medievale subendo (magari subliminalmente) i pre-giudizi della nostra 'modernità'. Opera, insomma, al fondo della visione medievale della partecipazione politica un'idea di rappresentanza nettamente diversa dalla nostra.

Per il costituzionalismo moderno sono le volontà (o eventualmente gli interessi) dei singoli individui che chiedono di essere 'rappresentati'. L'assioma fondamentale è la tematizzazione dell'individuo come tale e i suoi corollari sono l'eguaglianza dei soggetti, il nesso immediato fra il soggetto e il diritto di voto, il consenso come fondamento di legittimità delle decisioni che il rappresentante prende in nome e per conto del rappresentato.

Per la dottrina medievale non esiste l'individuo come tale: esistono individui differenziati, necessariamente legati all'uno o all'altro corpo, all'uno o all'altro ceto. Alla base della rappresentanza medievale non sta una somma di individui eguali e indifferenziati, ma un corpo unitario e articolato. I protagonisti del processo rappresentativo non sono gli individui e le loro eguali e irrelate volontà, ma è il

populus, la *multitudo*: una *multitudo* che a sua volta si propone non come somma anarchica di individui, ma come insieme strutturato e articolato. È Pierre d'Auvergne che, interpretando la *Politica* 1281 b 15-22, introduce una prospettiva accolta generalmente dagli scolastici: che cioè esistono due tipi di «*multitudo*», l'una «in qua quisque habet aliquid virtutis et prudentiae», alla quale conviene riconoscere una qualche partecipazione al potere, l'altra «*bestialis, cuius homines inclinantur ad actus bestiales et parum rationes habent*»⁸⁵.

La *multitudo* razionale è una *multitudo* che rispetta il principio dell'ordine e della differenza fra le componenti: non vi sono soggetti che, in quanto titolari di un inalienabile diritto di voto, partecipano in condizioni di eguaglianza alla vita politica della comunità; vi sono gruppi differenziati e differenziatamente partecipi (in oneri e in prerogative) al governo della *civitas*. Conviene ricordare ancora un brano (che abbiamo già incontrato) di Pierre d'Auvergne, che lavora proprio sul concetto di 'partecipazione politica' per dimostrare le diverse forme e i diversi gradi che essa può assumere: «*attingere ad consiliativum vel iudicativum dupliciter dicitur. Vel active, in quantum probabiliter ad talia eligatur aliquis; vel passive, in quantum iudicanti obediat, vel eligat, vel saltem electioni consenciat*»⁸⁶. Esiste una cittadinanza attiva: partecipare «active» al potere significa poter essere eletto nelle cariche di governo della città; ma esiste anche una cittadinanza passiva, che a sua volta assume forme diverse, che vanno dalla vera e propria elezione alla semplice *acclamatio* o alla mera obbedienza.

Incontriamo una distinzione (cittadinanza attiva/passiva) che, almeno terminologicamente sembra anticipare di molti secoli la famosa distinzione di Sieyès (e di Kant). In realtà, per Sieyès la distinzione è ormai tutta giocata sull'esercizio del diritto di voto, per cui è cittadino attivo il titolare dei diritti politici ed è cittadino passivo il titolare dei soli diritti civili (libertà e proprietà). Per l'intellettuale medievale la prospettiva è diversa: è cittadino 'attivo' l'individuo eleggibile alle cariche di governo (quel cittadino che, con singolare inversione terminologica, nell'odierno linguaggio costituzionale viene detto titolare di un elettorato 'passivo'), mentre la 'passività' si traduce non in una semplice esclusione da qualsiasi coinvolgimento 'politico', ma in gradi differenziati o 'diminuiti' di partecipazione.

⁸⁵ Pierre d'Auvergne, *In libros Politicorum Aristotelis Expositio*, in Tommaso d'Aquino, *In libros Politicorum Aristotelis Expositio*, a cura di Raimondo Spiazzi, Marietti, Torino-Roma 1951, L. III, l. viii, 426, p. 149.

⁸⁶ Pierre d'Auvergne, *Quaestiones*, cit., pp. 94 sgg.

È in questo contesto che occorre situare il delicatissimo problema del rapporto fra governanti e governati: un problema cui il concetto di rappresentanza tenta di dare (ieri come oggi) una risposta dimostrando in qualche modo il carattere apparente della frattura, quindi la legittimità delle differenze di potere e la complementarità del comando e dell'obbedienza nell'unità dell'ordine politico⁸⁷. Anche la cultura medievale non ignora un nesso fra governanti e governati che possiamo dire rappresentativo: l'idea medievale di rappresentanza presuppone però la differenziazione fra le parti e la gerarchizzazione della partecipazione; presuppone in una parola l'immagine gerarchica e corporatista della *civitas* e la tematizzazione del nesso costitutivo fra l'individuo e la comunità politica.

Il risultato è un'idea di rappresentanza profondamente diversa dall'idea moderna e contemporanea: il rappresentante non agisce in nome e per conto dei singoli soggetti rappresentati, non si sostituisce ad essi; la parte non sta al posto del tutto, ma è il tutto, lo incarna e lo esprime senza scarti e residui. Hasso Hoffmann⁸⁸ ha mutuato da Giovanni di Segovia un'espressione che definisce icasticamente una siffatta idea di rappresentanza: *repraesentatio identitatis*. La parte, l'uno o l'altro organo dirigente, *rappresenta* il tutto perché è il tutto: proprio perché nell'unità corporatista della *civitas* i singoli elementi non hanno una rilevanza autosufficiente, ma sono un momento individuabile in rapporto con la totalità, le parti eminenti del corpo sociale (la testa e il cuore, per riferirsi all'organigramma di Giovanni da Salisbury), in certe condizioni parlano e decidono concentrando in se stesse l'intero: *pars pro toto*. Proprio per questo, come scrive Alberto Magno in una delle sue prediche di Augsburg, l'offesa arrecata al re è enormemente più grave di una lesione perpetrata ai danni di un comune cittadino: «si rex ad aures percutitur, plus vindicandum est quam si rustico abscindantur aures. Quare? Quia rex communis persona est et in eo communitas tota ostenditur [...]»⁸⁹. Il re concentra in sé la comunità, la rappresenta in quanto essa si identifica in lui: appunto, *repraesentatio identitatis*.

La rappresentanza medievale presuppone una comunità strutturata, articolata, gerarchicamente ordinata. Non è la rappresentanza che mette in contatto parti altrimenti separate e conflittuali: le parti sono solide articolazioni della totalità e l'immagine della rappresentanza serve semplicemente ad esprimere un legame già

⁸⁷ Cfr. B. Accarino, *Rappresentanza*, Il Mulino, Bologna 1999.

⁸⁸ H. Hofmann, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Duncker & Humblot, Berlin 1990².

⁸⁹ Albert der Grosse, 3. *Predigt*, in J.B. Schneyer (a cura di), *Alberts des Grossen Augsburger Predigtzyclus*, cit., p. 125

esistente e strutturato. Che il processo politico nella *civitas* si articoli secondo livelli forniti di competenze diverse e decrescenti è in qualche modo scontato, così come è scontato che al vertice spetti la deliberazione e alla *multitudo* la *acclamatio*, senza che per questo emerga un problema di insufficiente legittimità della decisione politica, appunto perché il vertice esprime identitariamente il tutto e la rappresentanza presuppone la disposizione gerarchica dei *cives*. In questa prospettiva Bartolo da Sassoferrato menziona il consiglio ristretto, il consiglio allargato, il popolo come snodi di un ordine che rispetta, nel suo assetto costituzionale, il consueto schema (metafora, valore) della ‘verticalità’⁹⁰.

La rappresentanza è un rapporto fra parti ontologicamente differenziate e per questo ‘ordinate’. Lo stesso Marsilio da Padova, che nel *Defensor Pacis* sostiene spesso posizioni originali ed eterodosse rispetto alla *communis opinio* dell’epoca⁹¹, si mantiene fedele, a mio avviso, per un verso alla concezione ‘identitaria’ della rappresentanza, per un altro verso all’idea di una *multitudo* che deve essere concepita non come somma di soggetti irrelati ma come un assetto internamente differenziato e quindi ordinato.

Marsilio apprezza la *multitudo* e non ravvisa affatto in essa i pericoli denunciati da molti intellettuali del suo tempo. Marsilio non la pensa insomma come Pierre d’Auvergne o come Nicole Oresme che diffida della *multitudo* ancorché non *bestialis*: «car peut estre que bailler tele auctorité et tel pover a aucunes multitudes nonobstant qu’elle ne fust pas bestiale ne servile, si seroit ce grant peril», dal momento che la moltitudine muta col tempo composizione e può degenerare divenendo ‘bestiale’ e ‘servile’, è incline ai conflitti e può infine «estre decue par aucuns faulx seducteurs»⁹². Per Marsilio al contrario il governo riposa sul consenso dei sudditi⁹³, il governo della legge è superiore al governo degli uomini e la legge è a sua volta l’espressione di quella causa efficiente, il legislatore, che coincide con il popolo: «nos autem dicamus secundum veritatem atque consilium Aristotelis 3°

⁹⁰ Bartolo da Sassoferrato, *Tractatus De Regimine civitatis*, in D. Quaglioni, *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il ‘De Tiranno’ di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357). Con l’edizione critica dei trattati ‘De Guelphis et Gebellinis’, ‘De regimine civitatis’ e ‘De tiranno’*, cit., pp. 162 sgg. Cfr. U. Meier, *Mensch und Bürger*, cit., pp. 193 sgg.

⁹¹ Cfr. V. Omaggio, *Marsilio da Padova: diritto e politica nel Defensor Pacis*, Editoriale scientifica, Napoli 1995; C.J. Nederman, *Community and Consent: the Secular Political Theory of Marsiglio of Padua’s Defensor Pacis*, Rowman and Littlefield, Boston 1995; C. Dolcini, *Introduzione a Marsilio da Padova*, Laterza, Roma-Bari 1995; J. Coleman, *Giustizia e appartenenza politica in Marsilio da Padova*, in «Filosofia politica», XIV, 3, 2000, pp. 441-463.

⁹² Nicole Oresme, *Le livre de Politiques d’Aristote*, cit., p. 136.

⁹³ Marsilius de Padua, *Defensor Pacis*, cit., Dictio I, c. 9, 5.

Politice, capitulo 6° [Pol. 1281a, 11] legislatorem seu causam legis effectivam primam et propriam esse populum seu civium universitatem aut eius valenciorem partem [...]»⁹⁴.

Marsilio si diffonde sugli argomenti necessari per dimostrare il suo assunto principale – la superiorità dell'intero corpo del popolo su una singola parte – proprio perché, come sappiamo, la tesi della capacità di autogoverno della *multitudo*, ancorché ordinata e non *bestialis*, non è affatto pacifica. Egli non sembra invece interessato ad illustrare analiticamente una formula che ricorre con grande frequenza nel *Defensor pacis* e che ha causato non pochi tormenti alla storiografia marsiliana: il popolo o la sua *valencior pars*. Il fatto è che questa formula, per noi piuttosto enigmatica, non doveva apparire tale a Marsilio e ai suoi contemporanei alla luce delle loro presupposizioni culturali, dei pre-giudizi da essi condivisi e per questo impiegabili nell'argomentazione senza bisogno di particolari dimostrazioni.

Il primo pre-giudizio, esplicitato da Marsilio, è l'impossibilità di riferirsi al solo criterio numerico: quando si parla di *pars valencior*, avverte Marsilio, si dovrà intenderla «considerata quantitate personarum et qualitate»⁹⁵. La decisione non è insomma il frutto di un computo meccanico di voti 'eguali', ma è la manifestazione di volontà di un organismo politico composto di parti qualitativamente differenti; ed è in questo senso peraltro che si orienta anche la canonistica medievale, che si riferisce correntemente al criterio della *maior et sanior pars*⁹⁶.

Il secondo pre-giudizio, coerente con il precedente, è la distinzione di funzioni all'interno del «populus aut universitas»: saranno gli esperti e i «prudentes» a formulare e proporre le leggi, mentre al corpo dei cittadini sarà riservata la *acclamatio*, l'accoglimento o il rifiuto della proposta⁹⁷.

Il terzo pre-giudizio, non esplicitato, coincide infine con la concezione identitaria della rappresentanza che rende decifrabile l'altrimenti enigmatico «aut» della ricorrente espressione '*populus aut valencior pars*': «hoc autem est civium universitas aut eius pars valencior, que totam universitatem representat». Fra la *pars valencior* ed il popolo sussiste un legame rappresentativo giocato sul rapporto di identità fra la parte e il tutto. La parte è il tutto e tanto la totalità quanto la sua 'parte

⁹⁴ Ivi, Dictio I, c. 12, 3.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ Cfr. P. Grossi, *Unanimitas. Alle origini del concetto di persona giuridica nel diritto canonico*, in «Annali di storia del diritto», II, 1958, pp. 229-331; L. Moulin, '*Sanior et maior pars*'. *Étude sur l'évolution des techniques électorales et délibérations dans les ordres religieux du VI au XIIIe siècles*, in «Revue Historique de Droit Français et Étranger», XXXVI, 3 e 4, 1958, pp. 368-397 e pp. 491-529.

⁹⁷ Marsilius de Padua, *Defensor Pacis*, cit., Dictio I, c. 13, 8.

prevalente' sono formazioni organiche ordinate secondo il principio della differenza qualitativa delle parti. L'ordine marsiliano non è l'ordine degli eguali; ed è infatti ancora alla differenza dei ruoli nel corpo politico che si riferisce Marsilio in uno dei punti nevralgici del discorso della cittadinanza, a proposito della definizione di cittadino: anche per Marsilio cittadino è (aristotelicamente) colui che «participat in communitate civili, principatu aut conciliativo vel iudicativo», ma questa partecipazione non può aver luogo che nel rispetto dei rispettivi ranghi: «secundum gradum suum»⁹⁸.

La visione medievale della cittadinanza medievale non è la copia conforme delle definizioni aristoteliche, ma si sviluppa come una creativa interpretazione delle antiche *auctoritates* congruente con le forme di vita caratteristiche della società medievale. Il momento partecipativo, richiamato nella definizione stessa di 'cittadino', ha sicuramente un ruolo importante, così come è rilevante l'insistenza sul carattere comunitario, unitario e unitivo, della *civitas*, coerente con la metaforica corporatista che pervade il discorso politico-giuridico medievale.

Se dunque per un verso la cittadinanza medievale è comunitaria e partecipativa, per un altro verso essa postula non l'eguaglianza ma la differenziazione e al contempo punta all'inclusione delle parti (differenziate e gerarchizzate) piuttosto che ad un meccanismo, netto e dicotomico, di inclusione/esclusione. È questo rapporto di inclusione delle parti nell'unità gerarchica dell'ordine politico che assume una valenza 'rappresentativa', giocata non sulla 'sostituzione' del rappresentante al rappresentato, ma sulla convinzione della sostanziale identità della parte e del tutto. Non sono gli individui come tali ad avere bisogno di rappresentanza, dal momento che essi sono già per definizione membri di un corpo politico; ed è appunto la relazione biunivoca fra l'individuo e la *civitas*, l'esigenza di concepire simultaneamente, congiuntivamente, i due termini della relazione a valere come la cifra caratteristica del discorso medievale della cittadinanza.

Se dunque tipicamente medievale è il nesso biunivoco fra l'individuo e la città, si comprende facilmente come la crisi di questo rapporto costituisca un segno importante di discontinuità e di innovazione: un segno che ci conduce, come per la sovranità, di nuovo a Bodin.

Bodin attacca la definizione aristotelica di cittadino. Leggendo però la critica bodiniana di Aristotele senza dimenticarsi della tradizione medievale, la distanza di

⁹⁸ Ivi, *Dictio I*, c. 12, 4. Cfr. M.J. Wilks, *Corporation and Representation in the Defensor Pacis*, in «*Studia Gratiana*», 15, 1972, pp. 251-92; A. Black, *Guilds*, cit., pp. 90-92; U. Meier, *Mensch und Bürger*, cit., pp. 121 sgg.

Bodin da quest'ultima appare problematica o almeno parziale. Aristotele sbaglia – dice in sostanza Bodin – per due motivi: in primo luogo, perché la sua definizione non raggiunge un sufficiente grado di generalità, attagliandosi, nella migliore delle ipotesi, ad un regime democratico; in secondo luogo perché definire il cittadino come colui che partecipa alle cariche taglia fuori dall'appartenenza alla comunità politica numerosi gruppi di soggetti residenti entro le mura cittadine e importanti per il funzionamento complessivo dell'organismo politico; giungeremmo per questa via all'assurdo di dover considerare non cittadini, quindi 'stranieri', estranei, numerosi individui che in realtà appartengono per nascita a una città. Si dovrà allora far leva non sulla partecipazione alle cariche, ma sugli oneri e i privilegi cui il cittadino accede (in ragione direttamente proporzionale al suo rango) in conseguenza del suo nesso di appartenenza alla città⁹⁹.

Certo, Bodin ha perduto, nei confronti del Filosofo, il timore reverenziale che rendeva cauti e reticenti molti commentatori medievali, ma nella sostanza la sua critica ad Aristotele collima con la visione medievale della cittadinanza: che punta all'inclusione e alla gerarchizzazione delle differenze, piuttosto che alla separazione dicotomica fra cittadini e non cittadini. La svolta di Bodin interviene su un altro piano. Finché 'cittadino' e 'città' sono concetti che si implicano a vicenda – potremmo dire compendiando a nostro uso e consumo il ragionamento di Bodin – la tradizione medievale (certo non la *Politica* di Aristotele) – regge nella sostanza. Così facendo però si dissolve il concetto di cittadinanza in una miriade di rapporti di appartenenza che ne impediscono una caratterizzazione unitaria: esistono mille città e mille rapporti di inclusione dai quali discendono diversi 'pacchetti' di oneri e diritti per i rispettivi membri. Occorre allora andare oltre la città, occorre interrompere l'equazione fra *civitas* e *res publica* e individuare un punto di riferimento che superi il particolarismo delle città; occorre in altri termini rendersi conto che esiste un rapporto politico fondamentale che non cancella le diverse appartenenze cittadine, ma coinvolge allo stesso modo tutti i soggetti, quali che siano i legami che li stringono alle rispettive città, e determina quindi in ultima istanza la loro comune identità politico-giuridica: questo rapporto è per Bodin il rapporto fra il suddito e il sovrano. È da questo assunto (e da questo punto di frattura nei confronti della tradizione) che discende la famosa definizione bodiniana di cittadino: cittadino non

⁹⁹ J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, cit., vol. I, vi, pp. 280 sgg.

è tanto (nella sua essenza) il membro di una città, quanto il suddito di un sovrano, il «suddito libero che dipende dalla sovranità altrui»¹⁰⁰.

Non scompare per Bodin la pluralità delle città, dei collegi, delle appartenenze: al di sotto delle appartenenze plurime esiste però ormai un rapporto diverso – il rapporto di obbedienza dell'individuo nei confronti del sovrano – che non elimina le appartenenze ma le relativizza e le particolarizza dal momento che è esso ormai a definire l'essenza del rapporto fra l'individuo e l'ordine politico. Il cittadino «κατὰ μέρος ἄρχων καὶ ἀρχόμενος»¹⁰¹ di Aristotele, passato attraverso il filtro dell'inclusione gerarchizzata della *civitas* medievale, si trasforma nel cittadino-suddito della *république* bodiniana.

5. Inclusione ed esclusione

Il discorso medievale della cittadinanza implica l'idea della natura essenzialmente sociale dell'essere umano e si sviluppa postulando la stretta complementarità fra l'individuo e la comunità politica. Essere cittadino significa essere membro di una città che si organizza e si rappresenta combinando originalmente il momento della gerarchia e l'afflato inclusivo: la città è un ordine di disuguali ed è al contempo un corpo composto dalla disciplinata sinergia di tutte le sue parti. La rappresentanza medievale, come *repraesentatio identitatis*, presuppone, insieme, la disuguaglianza dei ruoli e l'unitarietà del corpo politico. Mentre la rappresentanza moderna svolge una funzione, per così dire, costitutiva, creando un ponte, altrimenti inesistente, fra i governati e i governanti, la rappresentanza medievale si limita a 'dichiarare', a esprimere e suggellare una distribuzione delle parti politico-sociali già data, già iscritta nella struttura stessa della convivenza.

Emerge da questo punto di vista un'altra rilevante differenza rispetto alla visione moderna della rappresentanza politica. A partire dalla lotta per i diritti inaugurata dalla Rivoluzione francese, l'esercizio del diritto di voto appare il tramite prioritario se non esclusivo di un'attiva presenza dell'individuo nella *polis*. Per il cittadino medievale la situazione è invece assai diversa: la rappresentanza infatti in primo luogo non si sostanzia nel meccanismo dell'eguale diritto di voto (non si dimentichi,

¹⁰⁰ Ivi, I, vi, p. 265.

¹⁰¹ Aristotele, *Politica*, L. I, 2, 1252a, 2 (a cura di J. Aubonnet, Les Belles Lettres, Paris 1971, p. 12)

fra l'altro, il frequente ricorso al sorteggio per l'assegnazione delle cariche¹⁰²) e, in secondo luogo, è solo uno dei vincoli che legano l'individuo alla *civitas*.

È caratteristico della società medievale un forte senso di appartenenza dell'individuo alla comunità politica. La metafora corporatista non svolge solo un ruolo cognitivo, non è impiegata soltanto per dar conto dell'unità delle parti e rafforzare l'idea (ciceroniana e aristotelica) della città-comunità; essa alimenta una retorica politica e si traduce in un'etica pubblica centrata sull'esaltazione del *bonum commune*, della *concordia civium*, dell'amore fattivo ed oblativo dei singoli membri nei confronti della comunità. Si è parlato efficacemente di «patriottismo civico e religioso»¹⁰³ per indicare la forte attrazione che la *civitas* esercita sui suoi membri: dal culto del santo patrono alle grandi opere architettoniche, dalle lodi in onore della città al senso di condivisione di una medesima forma di vita, dal riferimento ad un medesimo *ius proprium* all'accettazione di regole e valori comuni, si moltiplicano gli strumenti retorici, le cerimonie, i simboli volti a rafforzare il legame fra il cittadino e la città.

Un esempio efficace di una retorica pronta a tradurre l'etica aristotelico-tomistica del *bonum commune* in una celebrazione dei vincoli che uniscono il cittadino alla città è offerto dal *Tractatus de bono communi* di Remigio de' Girolami, che abbiamo già avuto occasione di incontrare. Per il predicatore, operante a Firenze nei primi anni del XIV secolo, il primato del bene comune è un principio etico che deve permeare l'intero rapporto del cittadino con la città. Per sua natura l'essere umano non può realizzarsi se non esaltando la sua destinazione civile: come le api – come vuole un antico e ricorrente luogo retorico – «*propriis neglectis laboribus et periculis naturaliter ad bonum commune intendunt*», come le stesse membra del corpo umano collaborano al benessere dell'organismo¹⁰⁴, così ogni individuo deve essere consapevole che soltanto dal perseguimento del 'bonum commune' scaturiscono «*omnis honor, omnis exhaltatio et omne bonum civile*»¹⁰⁵.

Il *Trattato* di Remigio si sviluppa moltiplicando gli argomenti a conferma di questa tesi centrale, imperniata sul nesso di complementarità fra l'individuo e la comunità politica. La parte non si realizza se non in rapporto al tutto: in quanto parte, essa non è apprezzabile in se stessa, ma deve essere riferita alla totalità cui inerisce, come afferma Agostino nelle Confessioni («*turpis est omnis pars universo suo non*

¹⁰² Cfr. B. Manin, *La democrazia dei moderni*, Anabasi, Milano 1992, pp. 8 sgg.

¹⁰³ Ph. Jones, *Economia e società nell'Italia medievale: la leggenda della borghesia*, in *Storia d'Italia, Annali I, Dal feudalesimo al capitalismo*, Einaudi, Torino 1978, p. 262.

¹⁰⁴ Remigio de' Girolami, *Tractatus de bono communi*, cit., p. 7.

¹⁰⁵ Ivi, p. 8.

congruens») e come ripete Remigio ricorrendo ad argomenti che vanno dagli *exempla* dei grandi personaggi dell'antichità ai fenomeni della natura, senza tralasciare ovviamente la metafora corporatista («nasus enim quantunque sit pulcher in se, turpis est si non respondeat magnitudini faciei; et similiter contingit de facie respectu alterius corporis [...]»¹⁰⁶).

Non è soltanto una motivazione utilitaria (la necessità di mettere a frutto diverse competenze attraverso la mutua collaborazione) che rende fondamentale e desiderabile per ciascuno la *civitas*: certo, gli uomini «faciunt civitatem vel aliud commune» per superare la limitatezza del singolo, «ut alter suppleat ubi alter deficit», dal momento che «unus facit calciamenta, alius domos, alius vestimenta, alius colit terram, alius facit arma et sic de ceteris quibus indiget humana vita»¹⁰⁷. La città è una comunità necessaria (una comunità, anche per Remigio, di carattere inclusivo, al di là delle differenze di funzione e di grado), ma la sua forza centripeta nei confronti dei membri ha radici più profonde: l'attrazione che la città esercita sui suoi membri nasce dal senso di completezza, e quindi di «pulchritudo», che solo la totalità possiede¹⁰⁸ e dalla convinzione che la realizzazione della parte passa attraverso l'appartenenza alla comunità. La parte è solo un «ens in potentia» e proprio per questo, per quanto forte sia la «vicinitas» della parte a se stessa, ancora più forte è il nesso che la lega al «totum» che è «ens in actu»: è la comunità come totalità che si pone come momento di realizzazione e come condizione di identità del singolo membro¹⁰⁹.

Per Remigio il rapporto fra l'individuo e la comunità politica deve essere concepito come un rapporto di amore e del rapporto di amore mantiene le principali caratteristiche: quali il desiderio di unità, l'esigenza di superare le divisioni nella comunione della totalità¹¹⁰, la «extasis» che «ponit hominem extra se»¹¹¹ e lo nobilita proprio perché lo strappa alla sua incompiutezza per metterlo in contatto con la perfezione del tutto. È l'amore, prima che la necessità, a legare il cittadino alla città e questo amore deve estrinsecarsi in azioni conseguenti, nel preferire il bene comune al proprio, nel «magis [...] laborare pro communi quam pro se», infine nel perseguire l'unità, la concordia, la pace; ed è alla pace che Remigio dedica uno specifico trattato, il *De bono pacis*: una pace che è agostinianamente la «tranquillitas

¹⁰⁶ Ivi, p. 15.

¹⁰⁷ Ivi, p. 29.

¹⁰⁸ Ivi, pp. 27-28.

¹⁰⁹ Ivi, p. 30.

¹¹⁰ Ivi, p. 31

¹¹¹ Ivi, p. 32.

ordinis»¹¹², la conservazione delle differenze e delle gerarchie, ed è al contempo la celebrazione dell'unità. Proprio perché (teste Isidoro) «civitas dicitur quasi civium unitas», la «dissensio civium» coincide con la distruzione della città stessa¹¹³.

La pace è rispetto dell'ordine, celebrazione dell'unità e condizione di esistenza della *civitas*, ma questa a sua volta si regge sull'impegno attivo ed oblativo dei suoi membri. La predica di Remigio non è un'esercitazione accademica, ricavata con un abile assemblaggio dei famosi testi aristotelici, agostiniani e tomisti: è il tentativo di rispondere alla crisi, di arginare i conflitti che fra Duecento e Trecento divampavano (a Firenze come dovunque) mettendo a rischio la tenuta dell'ordine cittadino. Remigio tenta dunque di rispondere ad un'urgente necessità richiamandosi ai valori costitutivi della *civitas* medievale: la conservazione dell'ordine, l'unità del corpo, il primato del bene comune, la consapevolezza che il punto di vista della parte (del singolo, della corporazione, della consorterìa) deve cedere di fronte all'unità del tutto perché è nel rapporto di appartenenza al tutto che il singolo membro trova le radici della sua identità politico-giuridica.

È in questo contesto che Remigio parla di «amor patriae» per sostenere che «naturalis amor patriae vincit naturalem amorem persone proprie»¹¹⁴. Remigio parla di «amor patriae» ispirandosi ai testi antichi (ad Aristotele, a Ovidio), ma l'espressione è peraltro ampiamente circolante nella cultura medievale. *Civitas* è patria e proprio per questo evoca un rapporto di amorosa appartenenza ad essa dei suoi membri.

Certo, *civitas*, come sappiamo, è un'espressione polisensa e di conseguenza anche *patria* viene a connotare tipi di appartenenza profondamente diversi. Perché sia possibile parlare di amor di patria è indispensabile il riferimento ad una comunità: in un contesto puramente feudale prevalgono i legami personali di fedeltà su quell'etica dell'appartenenza di cui la patria è un simbolo centrale. Perché si parli di patria occorre comunque riferirsi ad una *civitas* come luogo di comunione e di appartenenza, ma a questo scopo non è necessario attendere la 'rinascita' della città. Anche la Chiesa invisibile, anche l'umanità salvata dopo il giudizio finale, è una città: è la Gerusalemme celeste, la città dei salvati, che si oppone ad un'altra città, la Babilonia di cui parla Isaia; a partire dal Nuovo Testamento due città contrapposte, Babilonia e Gerusalemme, la città dell'uomo e la città di Dio, la città dei reietti e la

¹¹² Agostino, *De civitate Dei*, cit., XIX, 13.

¹¹³ Remigio de' Girolami, *Tractatus de bono pacis*, in M.C. De Matteis, *La 'teologia politica comunale'*, cit., pp. 60-62.

¹¹⁴ Remigio de' Girolami, *Tractatus de bono communi*, cit., p. 21.

città dei salvati scandiscono la storia dell'umanità¹¹⁵ e suggeriscono immagini di rifiuto e di identificazione: è alla Gerusalemme celeste che si vuole appartenere, è alla Chiesa invisibile che guarda il fedele come ad una vera patria, come ad un luogo di identità e di salvezza¹¹⁶.

La Chiesa, in quanto *civitas*, è anche patria, e *patria communis* può apparire anche Roma, almeno al giurista abituato a fare dell'impero la cornice ideale di quell'unitario sistema politico-giuridico che egli descrive attraverso il filtro del *Corpus Iuris*. Diverse strade conducono dunque all'impiego di 'patria' come simbolo di identificazione del soggetto con la comunità politica. La *civitas* è patria: essa non è dunque solo un luogo, non è un mero apparato politico-istituzionale, ma è una forma di convivenza che vive dell'apporto dei singoli e sollecita il loro amore. La patria è, deve essere, oggetto di *caritas* da parte dei suoi membri.

Non stupisca l'impiego di un'espressione – *caritas* – religiosamente così pregnante. Simboli religiosi e 'civili' si intrecciano e si richiamano a vicenda, senza schermi e imbarazzi. La cultura medievale non è certo l'unica ad attribuire un'aureola di sacralità all'ordine politico: la rappresentazione del potere tende spesso, anche in contesti 'secolarizzati', a valorizzare la 'numinosità' del potere. Se però la sovradeterminazione religiosa dei simboli del potere è di regola implicita e indiretta nella cultura moderna, nella cultura medievale, dove il 'sacro' non è separato dal 'profano' secondo quella linea rigidamente dicotomica che ci è familiare, sono manifeste ed evidenti tanto la 'giuridicizzazione del sacro' (si pensi all'imponente costruzione canonistica della Chiesa-ordinamento) quanto la sacralizzazione della politica. Non è quindi sorprendente che l'amor patrio unisca le suggestioni dei testi antichi con le reminiscenze agostiniane, si presenti come una forma di *caritas* e assuma addirittura il sacrificio di Cristo come archetipo per intendere e celebrare il rapporto oblativo e sacrificale del cittadino con la comunità politica¹¹⁷; ed è in questa prospettiva che la lode ('laica') della grandezza della patria

¹¹⁵ Cfr. J. Le Goff, *Guerrieri e borghesi rampanti. L'immagine della città nella letteratura francese del secolo XII* (1979), in J. Le Goff, *L'immaginario medievale*, Mondadori, Milano 1988, pp. 36 sgg.; D. Sternberger, *Rede über die Stadt gehalten im Rathaus zu Bremen* (1973), in D. Sternberger, *Staatsfreundschaft*, Insel Verlag, Frankfurt 1980, pp. 145-158; A.I. Galletti, *Modelli urbani nell'età comunale: Gerusalemme*, in V.I. Comparato (a cura di), *Modelli nella storia del pensiero politico, I*, Olschki, Firenze 1987, pp. 89-101.

¹¹⁶ E.H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, cit., pp. 234-35.

¹¹⁷ Cfr. G. De Lagarde, *La philosophie sociale d'Henri de Gand et de Godefroid de Fontaines*, in *L'organisation corporative du Moyen Age à la fin de l'Ancien Régime*, Bibliothèque de l'Université, Louvain 1943, vol. VII, pp. 55-134; G. Tognetti, *Amare la patria più che l'anima. Contributo circa la genesi di un atteggiamento religioso*, in *Studi sul medioevo cristiano offerti a Raffaello Morghen* (Istituto storico italiano per il medioevo, Studi storici,

cittadina si intreccia indissolubilmente con le celebrazioni in onore del santo patrono, così come le grandi architetture cittadine (laiche e religiose) collaborano sul medesimo piano nell'esaltare la grandezza (necessariamente 'cristiana') della città.

Numerosi ed efficaci simboli collaborano dunque ad esaltare l'unità della comunità, il carattere non solo generalmente sociale, ma anche specificamente 'civile' della natura umana e a fare dell'appartenenza del singolo al gruppo sociale e in particolare alla *civitas* il tratto dominante del discorso medievale della cittadinanza.

L'appartenenza ad una comunità politica è però difficilmente rappresentabile senza elaborare al contempo una rappresentazione della non-appartenenza: la relazione che lega un membro ad una comunità è di regola particolaristica; si appartiene ad una comunità de-finita dai suoi confini, spaziali, giuridici, simbolici. Si pone insomma per ogni comunità e per ogni relazione di appartenenza l'affascinante gioco del 'dentro' e del 'fuori': un gioco complicato e variegato, di cui sarà possibile solo menzionare (più che seguire da vicino) alcune dinamiche, particolarmente importanti per comprendere il senso medievale della cittadinanza e della città.

Dal momento che *civitas* è un'espressione polisensa, potendo riferirsi alla Gerusalemme celeste come ad una concreta comunità politica, varia di conseguenza anche la rappresentazione dei suoi confini e della sua 'zona esterna'. Se si guarda al dramma agostiniano di una storia scandita dal continuo conflitto fra le due opposte città – la città di Dio e la città terrena (opposte ma *permixtae* fino al finale trionfo della Gerusalemme celeste) – il gioco del 'dentro' e del 'fuori' non ha una connotazione spaziale: il conflitto si gioca piuttosto sull'asse della temporalità. Per avere a che fare con una Chiesa indotta a percepirsi come una comunità delimitata da una zona 'esterna', precisamente localizzata e spazialmente determinata, occorre semmai riferirsi al confronto (armato, a partire dalle crociate) fra mondo cristiano e Islam¹¹⁸: la patria cristiana viene allora definita (anche) in quanto opposta ad un mondo che, qualitativamente incompatibile con essa, si colloca in un preciso spazio geografico e politico.

Essenzialmente e originariamente 'territorializzato' è invece il rapporto che lega l'individuo alla città. La città è un *ortus conclusus*, è uno spazio materialmente,

88-92), s.e., Roma 1974, vol. II, pp. 1011-1026; M. Viroli, *Per amore della patria. Patriottismo e nazionalismo nella storia*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 26-27.

¹¹⁸R. Koselleck, *Per una semantica storico-politica di alcuni concetti antitetici asimmetrici*, in R. Koselleck, *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici* (1979), Marietti, Genova 1986, p. 203.

giuridicamente, economicamente, simbolicamente delimitato (le 'mura' della città); si è membri di una città in quanto la propria vita si incrocia con la vita degli altri entro uno spazio condiviso e organizzato; la città coincide con quella *communicatio* che ancora Althusius presenterà come la quintessenza dell'ordine politico.

La città medievale appare dunque una comunità tanto coesa all'interno quanto precisamente delimitata da confini che, dall'esterno, rafforzano la sua identità separandola nettamente dal contesto. Questa caratteristica non deve però far perdere di vista di vista un tratto tipico della cittadinanza medievale già messo in evidenza: il suo carattere gerarchico e inclusivo. Quando si guarda alla città dal di dentro, la logica della cittadinanza non è dicotomica, ma è gerarchica e il concetto di cittadino include posizioni gerarchicamente differenziate. Quando però si guarda alla città dall'esterno, la differenza fra un individuo (in qualche modo, a qualche livello) attratto dall'orbita dei poteri cittadini e un individuo ad essa estraneo è netta e precisa.

Alla forte identità civica e comunitaria della città corrisponde una logica dell'appartenenza altrettanto forte ed esclusiva: finché si guardi alla città ponendosi, per così dire, su un piano orizzontale rispetto ad essa, facendo riferimento cioè alle relazioni paritarie che essa intrattiene con sfere di poteri da essa distinte, 'dentro' e 'fuori' si contrappongono nettamente senza possibilità di mediazioni. Il quadro generale è però più complicato perché è complesso il sistema politico-giuridico della società medievale: quel sistema costruito dal giurista attraverso un'interpretazione creativa del *Corpus Iuris* e presentato come un tutto ordinato gerarchicamente.

Non esiste in questa prospettiva soltanto la città come ordinamento perfetto e compiuto, come realtà autosufficiente: le città stesse non sono fra loro equivalenti (si pensi alla distinzione bartoliana fra la *civitas maxima* e le *civitates* di raggio e importanza minori), al di sopra delle città si pongono i regni e comunque i vari centri di potere si collocano sui diversi gradini di una gerarchia che culmina nel vertice (ideale ma irrinunciabile) dell'imperatore. Quando si guardi alla *civitas* in questa prospettiva, il carattere 'esclusivo' dell'appartenenza, la logica del dentro e del fuori, non può manifestarsi: al piano 'orizzontale' subentra una prospettiva 'verticale' ispirata alla logica del 'più' e del 'meno', non alla logica dell'opposizione binaria. È in questo ambito che l'appartenenza, da esclusiva, può apparire 'plurale': la mia appartenenza ad una città non esclude la mia appartenenza ad un regno o all'impero. È uno schema che, già reso possibile dall'*interpretatio* del *Corpus Iuris*, si manifesta caratteristicamente in tutta l'Europa proto-moderna, dove l'appartenenza del

soggetto si declina in realtà non al singolare ma al plurale¹¹⁹. Bodin stesso, pur con la sua coraggiosa ri-definizione del concetto di cittadinanza e di sovranità, non pretende certo di cancellare l'appartenenza alla città: l'individuo continua ad appartenere ai corpi, continua ad appartenere all'una o all'altra città (e Bodin insiste sulla varietà di queste appartenenze), salvo che egli è definito anche da vincoli ulteriori (non sostitutivi ma aggiuntivi, pur se in ultima istanza determinanti) che lo mettono in contatto con il vertice dell'ordine politico.

Se dunque, quando ci si pone sul piano della 'verticalità', il rapporto fra la città e le zone 'esterne' non attiva meccanismi di contrapposizione e di esclusività, ma evoca la consueta logica inclusiva e si traduce in una diversificazione delle appartenenze, quando ci si pone sul piano della 'orizzontalità' il rapporto fra il 'dentro' e il 'fuori' appare come un rapporto fra zone reciprocamente incompatibili.

Il fatto che il 'dentro' e il 'fuori' siano zone contrapposte non significa però che esse siano prive di termini di passaggio. Al contrario, un capitolo rilevante e complicato del discorso della cittadinanza è proprio la tematizzazione dei dispositivi – potremmo indicarli come i dispositivi dell'inclusione – che servono a mettere in contatto, in qualche misura, l'esterno con l'interno, a gettare ponti fra il fuori e il dentro. Il passaggio fra il fuori e il dentro non è però un percorso unidirezionale. Altrettanto importanti sono i meccanismi che rendono possibile il processo opposto, il passaggio dal dentro al fuori, i meccanismi di esclusione o più esattamente di espulsione dei membri della comunità politica.

Dal primo punto di vista, la figura centrale è la figura dello straniero: una figura suggestiva, che nei più diversi contesti storici si propone non soltanto come una realtà sociologicamente complessa e differenziata, ma anche come un simbolo volta a volta allettante o inquietante¹²⁰. Le politiche della città medievale nei confronti dello straniero sono diverse a seconda delle condizioni socio-economiche in cui versa la città e a seconda del ceto di appartenenza dello straniero stesso: è comprensibile come cambi la politica della città a seconda che essa si trovi in una fase di sovrappopolazione e di crisi economica oppure, da un altro punto di vista,

¹¹⁹ Cfr. R. Grawert, *Staat und Staatsangehörigkeit. Verfassungsgeschichtliche Untersuchung zur Entstehung der Staatsangehörigkeit*, Duncker & Humblot, Berlin 1973.

¹²⁰ A partire da G. Simmel, *Sociologia*, Comunità, Milano 1989, cap. IX (Excursus sullo straniero), pp. 580-84. Cfr. R. Escobar, *Rivalità e mimesi. Lo straniero interno*, in «Filosofia politica», VI, 1, 1992, pp. 79-106; M. Bettini (a cura di), *Lo straniero. Ovvero l'identità culturale a confronto*, Laterza, Bari 1992; E. Pozzi (a cura di), *Lo straniero interno*, Ponte alle Grazie, Firenze 1993; D. D'Andrea, *La soggettività moderna tra diversità e appartenenza*, in F. Cerutti (a cura di), *Identità e politica*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 67 sgg.

che gli stranieri in questione siano ricchi e intraprendenti mercanti o mendicanti alla ricerca di un minimo sostentamento.

Anche là dove esistono condizioni favorevoli ad una politica di apertura verso l'esterno, la logica dell'appartenenza è comunque forte al punto da voler spesso mantenere una differenziazione fra cittadini originari e cittadini di più recente acquisizione: a riprova del 'nativismo' del comune medievale, una delle tante differenziazioni gerarchiche che esso spesso introduce al suo interno è appunto determinata dalla provenienza originaria del cittadino, dal carattere antico o recente della sua appartenenza alla città. Saranno semmai i giuristi – e segnatamente Bartolo e Baldo – ad insistere sull'irrilevanza di una differenziazione meramente 'naturale' (la differenza fra cittadini antichi e recenti) entro un *populus* che deve assumersi come un'entità giuridicamente unitaria¹²¹.

Dove la logica dell'appartenenza dispiega tutta la sua forza è però nel dispositivo simmetrico alla concessione della cittadinanza: il dispositivo del 'bando'. Se in un caso è uno straniero che viene attratto nell'orbita della città e acquista lo *status* di cittadino, nel secondo caso è un membro a tutti gli effetti di una comunità politica che viene sottoposto ad un processo di espulsione, viene appunto 'bandito' dalla cerchia dei cittadini.

Il bando giunge alla città medievale da lontano. Il bando è un'antica pena germanica, che interviene per colpire la rottura di un rapporto di fiducia fra l'individuo e la comunità, la violazione di un patto, sanzionandola con l'estromissione del colpevole dalla comunità. La tradizione germanica del bando si incrocia però anche con i testi giuridici romani che nel *crimen maiestatis* vedono un reato di ribellione nei confronti dell'autorità, un tradimento meritevole della più grave sanzione¹²².

Il bando medievale è una pena che mira a colpire tanto alcuni reati comuni quanto i reati politici; ma è di fronte a quest'ultimi che esso esplica i suoi effetti più gravi e assume la sua valenza più caratteristica traducendosi nella *eiectio a civitate* del reo. Il bandito perde lo *status civitatis* e, con esso, tutte le garanzie e i privilegi che gli

¹²¹ J. Kirshner, 'Ars imitatur naturam'. A *Consilium of Baldus on naturalization in Florence*, in «Viator. Medieval and Renaissance Studies», 5, 1974, pp. 323-24. Cfr. in generale J. Gilissen, *Le statut des étrangers à la lumière de l'histoire comparative*, in *Recueils de la société Jean Bodin, IX, L'étranger*, Éd. de la Librairie Encyclopédique, Bruxelles 1958, pp. 5-57, M. Ascheri, *Lo straniero nella legislazione e nella letteratura giuridica del Tre-Quattrocento: un primo approccio*, in «Rivista di Storia del diritto italiano», LX, 1987, pp. 179-194; C. Storti Storch, *Ricerche sulla condizione giuridica dello straniero in Italia dal tardo diritto comune all'età preunitaria. Aspetti civilistici*, Giuffrè, Milano 1989.

¹²² G. Crifò, *L'esclusione dalla città: altri studi sull'exilium romano*, s.e., Perugia 1985.

derivano dall'appartenenza alla *civitas*: proprio per questo il bando si propone come uno specchio fedele e rovesciato dei contenuti ('reali' e simbolici) dell'appartenenza alla città.

Il bandito perde ogni protezione giuridica: chiunque può offenderlo e colpirlo impunemente; diviene un pubblico nemico, esposto a ogni aggressione, i suoi beni vengono confiscati, non può essere ospitato da alcuno (chi aiuta il bandito viene a sua volta sottoposto a sanzioni più o meno gravi a seconda dei casi), è escluso da qualsiasi funzione pubblica, perde ogni possibilità di tutelare se stesso e i suoi beni in sede civile e penale. Il bandito, come scrive Bartolo, «potest impune offendi, nam habetur loco hostis civitatis illius»: il processo di espulsione si compie trasformando il cittadino in nemico. Si tratta però di un nemico particolare: il nemico-estraneo ha una sua precisa e consistente realtà in quanto membro di una comunità analoga e contrapposta alla propria. Il bandito è invece un nemico *sui generis*: è più un non-essere che un essere; e infatti i banditi vengono considerati civilmente morti e i loro nomi vengono registrati su libri appositi, chiamati «libri mortuorum»: «exbannitus [...] – come scrive Baldo – debet haberi pro mortuo quo ad iura municipalia ipsius civitatis»¹²³.

Oscillante fra la figura del 'nemico' e il simbolo del 'morto civile', il bandito è la perfetta copia, in negativo, del cittadino; il 'negativo' presenta anzi un'immagine più chiara e più netta del cittadino di quanto non faccia la sua rappresentazione 'in positivo': cadono infatti le differenziazioni e le distinzioni e viene drammaticamente in luce il carattere 'qualitativo' dell'appartenenza alla città. Nella prospettiva del 'fuori' un individuo o è un cittadino oppure non lo è perché ha cessato di esserlo; il non esserlo più non è però un mutamento di *status*, un passaggio, una trasformazione, ma è una pura e semplice perdita, è anzi la perdita per antonomasia, tanto da essere assimilata alla morte. Se è vero che non si è (compiutamente) esseri umani se non si è cittadini, la perdita della cittadinanza coincide senza residui con la perdita della piena umanità: con la riduzione ad uno stato selvaggio ed eslege, con una simbolica dis-umanizzazione del reo, che rende legittimi la sua persecuzione e il suo annientamento.

La stessa forza che alimenta l'identificazione del soggetto con la comunità politica sostiene il processo e la simbolica dell'espulsione: il carattere esclusivo

¹²³ Cfr. D. Cavalca, *Il bando nella prassi e nella dottrina giuridica medievale*, Giuffrè, Milano 1978, pp. 42 sgg. (ivi citazioni di Bartolo e di Baldo riportate nel testo). Cfr. anche G. Milani, *Prime note su disciplina e pratica del bando a Bologna attorno alla metà del XIII secolo*, in «Mélanges de l'École Française de Rome, Moyen âge», 109, 2, 1997, pp. 501-523.

dell'appartenenza, la celebrazione della vocazione civile dell'essere umano si riflettono in un meccanismo che drammatizza l'espulsione e cancella l'identità stessa dell'espulso.

È la città che include ed è la città che espelle: il 'fuori' e il 'dentro' si fronteggiano sullo stesso piano. Esiste però, come sappiamo, anche una diversa prospettiva, che non guarda alla città come ad un microcosmo isolato, ma la presenta come lo snodo di una complessa gerarchia: ed ecco allora che il giurista distingue fra due tipi di 'banditi', il 'bandito' ad opera della sua specifica città di appartenenza, e il 'bandito' dell'Impero. Nella prospettiva del giurista, che colloca sempre la *civitas* in un sistema di poteri più ampio e complesso, perdere lo *status* di cittadino non significa perdere ogni possibilità di esistere giuridicamente, dal momento che l'individuo, pur iscritto nei *libri mortuorum* della sua città, resta pur sempre suddito dell'Impero e come tale mantiene la capacità di concludere negozi in base allo *ius civile* e di agire giuridicamente all'interno della nuova comunità politica nella quale sia stato accolto¹²⁴.

Ancora una volta, la rappresentazione del dentro e del fuori, e quindi la descrizione delle dinamiche di espulsione, mutano a seconda che si guardi alla città 'come tale', esaltandone il carattere comunitario e compiuto, oppure si collochi la città entro una gerarchia che evita il confronto 'orizzontale' fra comunità autosufficienti ed esclusive. Quando è la città-comunità ad essere in gioco, due facce del medesimo foglio appaiono il forte senso dell'identità civica e il suo rovescio 'espulsivo', la celebrazione della *communicatio* e dell'amor patrio e la spinta alla cancellazione del 'traditore', l'enfasi corporatista e l'impulso all'amputazione del membro infetto (l'immagine dell'amputazione, destinata ad una lunga fortuna nella criminalistica, è il necessario *pendant* della metafora che fa del cittadino un membro vitale del corpo).

Il bando è una pena che colpisce diversi reati ma è prioritariamente una sanzione penale impiegata spregiudicatamente come uno strumento di lotta politica: è la fazione vincente che colpisce gli accoliti della fazione sconfitta con l'espulsione dalla città. Il bando è dunque l'atto conclusivo di un fenomeno di grande portata: il conflitto politico che divampa all'interno dei comuni dell'Italia centro-settentrionale e finisce per comprometterne il fragile equilibrio istituzionale e per favorirne il declino. Non è però con l'effettiva dinamica politico-sociale dei conflitti cittadini che possiamo misurarci, dal momento che il nostro angolo di osservazione guarda

¹²⁴D. Cavalca, *Il bando*, cit., pp. 51-52.

alla città nello specchio dei discorsi politico-giuridici (dei loro schemi teorici e delle loro immagini), bensì con la tematizzazione che del conflitto viene data nel quadro della rappresentazione della *civitas*.

Si tratta peraltro di una tematizzazione in qualche modo obbligata, se si tiene conto della visione medievale della *civitas*: la visione di una comunità coesa e unitaria che trova nel lessico corporatista il suo più efficace strumento di espressione e di conferma. Il conflitto è semplicemente la minaccia di dissoluzione di un'unità che coincide con la possibilità stessa dell'ordine politico. Se poi si guarda all'altra grande struttura che sorregge la rappresentazione medievale dell'ordine politico – la differenziazione gerarchica e il rapporto fra il *principans* e il *subiectus* – il conflitto non può apparire che come la messa in questione dell'ordine. Il conflitto appare insomma come la crisi convulsiva di un corpo la cui sanità coincide con l'unità e la differenziazione delle parti.

Si comprende allora che Remigio de'Girolami, quando predicava la necessità di superare il bene particolare a vantaggio del bene comune e celebrava la *concordia civium*, non si trastullava con accademiche citazioni di Cicerone, di Agostino o di Ambrogio, ma tentava di arginare la dilagante conflittualità facendo leva su un valore – l'unità corporatista della *civitas* – che ai suoi occhi esprimeva l'essenza stessa della città e il principale antidoto contro gli effetti distruttivi della lotta politica. Si comprende ancora come Marsilio, che nomina la pace nel titolo stesso della sua grande opera, la presenti come l'equilibrio fra le parti che compongono quell'essere vivente che è la *civitas*¹²⁵.

L'ordine si regge sulla differenziazione delle parti nell'unità corporatista dell'insieme. La «*pax et tranquillitas civium*», come scrive Egidio Romano, presuppongono la «*observantia legum*» e sono un valore talmente importante e prioritario da sopravanzare la condanna della tirannia: è più tollerabile un esercizio dispotico del potere «*quam sit malum quod consurgit ex inoboedientia principis et ex praevaricatione mandatorum eius*»¹²⁶. È la conservazione dell'ordine diseguale, la scrupolosa osservanza della giustizia distributiva, quindi il rispetto di ciò che compete a ciascuno in rapporto al suo rango e alla sua funzione, che evita le sedizioni e i conflitti: «*sicut enim contra iustitiam esse videtur ut equales inequalia habeant, ita iniustitia est ut inequales equalia habeant, et ex hac causa fequenter maiores sunt*

¹²⁵ Marsilius de Padua, *Defensor Pacis*, cit., Dictio I, c.2, 3.

¹²⁶ Egidius, *De Regimine Principum*, cit., c. 34.

aliis molesti et seditiones movent; per iustitiam enim conservatur pax civitatis, transgressio vero iustitie est seditiois causa»¹²⁷.

Se dunque il teologo tende a tematizzare un'opposizione frontale, una netta incompatibilità fra il conflitto e la tenuta dell'ordine e si appella all'unità corporatista della *civitas* per esorcizzare le ricorrenti tendenze alle *seditioes*, il giurista, interessato non soltanto a contemplare i pilastri della metafisica sociale ma anche a rappresentare la concreta fenomenologia politico-giuridica interrogandosi sulle sue condizioni di legittimità, può anche permettersi un atteggiamento più disincantato nei confronti dei conflitti politici.

È il caso di Bartolo, che dedica a questo difficile problema un intero *tractatus*: il *Tractatus De Guelphis et Gebellinis*. Essere guelfi o ghibellini per Bartolo è esprimere una semplice «affectio»: non conta tanto – diremmo con il nostro linguaggio – il contenuto ideologico o programmatico dell'una o dell'altra fazione; non conta tenere dalla parte della Chiesa o piuttosto dell'Imperatore, dal momento che a seconda delle città e delle circostanze gli obiettivi generali mutano o addirittura si invertono: è guelfo o ghibellino semplicemente chi, in una determinata città, si riconosce in quella *partialitas* che si dichiara guelfa o ghibellina; la logica che presiede alla scelta è appunto una logica di affinità e di identificazione con una parte piuttosto che con un'altra, quali che siano il nome e la generica parola d'ordine che volta a volta l'uno o l'altro partito si dà¹²⁸.

Sono legittime o condannabili, secondo Bartolo, le *partialitates*? Sono lecite le *partialitates* – risponde il giurista – a due condizioni: a patto che manchi un potere gerarchicamente superiore cui affidare la soluzione della vertenza; e a patto che, là dove manca un'istanza superiore, le *partialitates* tendano al «bonum publicum, ut civitas recte et quiete gubernetur». Il partito che persegue il bene comune è dunque legittimo e deve essere concepito come uno strumento di resistenza e di difesa nei confronti di un avversario incurante del buon governo¹²⁹.

È il *bonum commune*, il bene dell'intera città, che torna a proporsi come l'unico criterio di legittimazione. La soluzione bartoliana è però apparentemente paradossale, dal momento che un medesimo criterio – il bene della comunità come tale – viene applicato indifferentemente al tutto (la *civitas*) e alla parte (un partito

¹²⁷ Tommaso d'Aquino, *Sententia libri politicorum*, cit., A 153 128-36.

¹²⁸ Bartolo da Sassoferrato, *Tractatus De Guelphis et Gebellinis*, in D. Quaglioni, *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il 'De Tiranno' di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357). Con l'edizione critica dei trattati 'De Guelphis et Gebellinis', 'De regimine civitatis' e 'De tiranno'*, cit., pp. 131-136.

¹²⁹ Ivi, pp. 137-39.

per definizione in conflitto con uno o più partiti diversi): ciò che in sostanza il giurista medievale non tematizza è il profilo per noi più ovvio, il fatto cioè che non una, ma entrambi le parti in lotta sono verosimilmente convinte di perseguire il bene comune, pur attribuendo a questo fine contenuti nettamente diversi. Non sembra appunto plausibile al giurista medievale un'ipotesi per noi familiare, la compresenza di visioni diverse del bene comune: la logica della parte non può che essere la logica del tutto e la logica del tutto è necessariamente una ed unitaria. Ne consegue la difficoltà di legittimare non l'una o l'altra parte, ma l'esistenza stessa di parti in conflitto; ne consegue insomma la difficoltà, anche per Bartolo, di comprendere come la molteplicità di orientamenti divergenti e il conseguente conflitto politico possano essere compatibili con l'unità della *civitas* e con il mantenimento dell'ordine.

Il conflitto non può essere una condizione strutturale della convivenza e deve cedere il posto all'unità: solo in rapporto all'unità può essere tematizzato il conflitto, o come la più diretta e preoccupante minaccia alla sua conservazione oppure, nella migliore delle ipotesi, come un suo riflesso ed espressione processuale, dal momento che la *partialitas* legittima è, per così dire, una *partialitas* apparente: non una parte accanto ad altre, ma una parte che compendia e riflette in se stessa l'intera città in lotta contro ciò che ne minaccia la stessa ragion d'essere. È difficile quindi immaginare, in questa prospettiva, una pluralità di parti operanti entro una forma politica che mantiene la sua unità legittimandole paritariamente e rendendole componibili, mentre è facile e spontanea l'adozione di un meccanismo espulsivo: se l'unica *pars* legittima è una *pars totalis*, la parte avversa, necessariamente illegittima, è in qualche modo già preventivamente condannata all'estromissione.

Che il conflitto possa coesistere con l'ordine è dunque un'ipotesi che si contrappone frontalmente ad entrambi le grandi strutture discorsive – la metafora corporatista e l'immagine della gerarchia – che sorreggono la rappresentazione medievale della *civitas*: una pluralità di parti in conflitto entro un medesimo spazio politico, per un verso, spezza l'unità e l'interna solidarietà del corpo, mentre, per un altro verso, minaccia il corretto funzionamento del rapporto di potere, il gioco incrociato del comando e dell'obbedienza.

Non è certo solo il medioevo che drammatizza la portata destrutturante, disordinante, del conflitto: è proprio di fronte alla realtà dirompente del conflitto (del conflitto politico, religioso, sociale) che uno dei grandi stili di pensiero in qualche modo inaugurali della 'modernità' – il giusnaturalismo hobbesiano – postula la

fondazione contrattualistica di un potere la cui legittimità sta e cade con la sua capacità di esorcizzare il conflitto rendendo possibile l'autoconservazione individuale¹³⁰.

Caratteristico del discorso politico-giuridico medievale è semmai, ancora una volta, la rappresentazione dell'ordine e quindi del conflitto. Al centro della cultura medievale si pone la rappresentazione di un ordine fermo e stabile, che trova in se stesso le ragioni ontologiche ed etiche della sua sussistenza, mentre il conflitto è solo un episodio in fondo marginale e patologico, la cui risoluzione è dettata dalle coordinate stesse dell'ordine. Per Hobbes invece il conflitto assume una centralità impressionante: in principio è il conflitto e l'ordine è solo una inventata, difficile, artificiale soluzione per un conflitto che non costituisce un'occasionale e periferica deviazione o corruzione di un ordine già dato, ma è al contrario la struttura stessa dell'intersoggettività 'naturale'. Di conseguenza, mentre il discorso medievale della cittadinanza tematizza il conflitto attivando le sue metafore costitutive (il corpo, la gerarchia), nel modello hobbesiano le immagini 'corporatiste' scompaiono (o più esattamente vengono ri-definite e riproposte in un'ottica del tutto nuova e incompatibile con la tradizione), mentre acquista un ruolo decisivo il nesso comando-obbedienza, l'assoluto potere del sovrano e l'obbedienza (funzionale alla sicurezza) del suddito.

La vocazione naturalmente sociale e civile, l'ontologica predisposizione alla *civitas* che l'intellettuale medievale raccoglieva da Cicerone come da Aristotele e assumeva come la premessa antropologica della sua visione dell'ordine politico, si trasforma in Hobbes in una concezione radicalmente pessimistica dell'essere umano, non già votato alla collaborazione intersoggettiva, ma dominato da un inesauribile impulso alla soddisfazione del bisogno, alla ricerca del potere, al conflitto reciprocamente distruttivo; ed è appunto l'insocievole natura dell'essere umano a richiedere l'intervento di un sovrano capace, grazie all'assolutezza del suo potere, di esorcizzare un conflitto altrimenti incontenibile.

¹³⁰ Cfr. L. Jaume, *Hobbes et l'État représentatif moderne*, Paris, P.U.F., 1986; M. Reale, *La difficile eguaglianza. Hobbes e gli animali politici: passioni, morale, socialità*, Editori Riuniti, Roma 1991; Y.Ch. Zarka (a cura di), *Hobbes et son vocabulaire. Études de lexicographie philosophique*, Vrin, Paris 1992; Y.Ch. Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, P.U.F., Paris 1995; Q. Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; D. D'Andrea, *Prometeo e Ulisse. Natura umana e ordine politico in Thomas Hobbes*, La Nuova Italia, Firenze 1997; R. Tuck, *Hobbes*, Il Mulino, Bologna 2001; Q. Skinner, *Visions of Politics, III, Hobbes and Civil Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2002. Mi permetto di rinviare anche a P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa, vol. I, Dalla civiltà comunale al Settecento*, cit., pp. 161 sgg.

La visione medievale e la visione hobbesiana dell'essere umano e della *respublica* non potrebbero essere dunque più distanti; su un punto però i due mondi si incontrano: nella convinzione che il conflitto (comunque concepito, come l'espressione diretta della natura umana o come la provvisoria malattia di un corpo sociale spontaneamente vocato all'equilibrio) è incompatibile con la tenuta dell'ordine. Da questo punto di vista, l'alternativa più netta alla tradizione medievale è offerta non da Hobbes ma da Machiavelli¹³¹.

L'antropologia machiavelliana non è meno pessimistica (anche se meno sistematica ed affidata a puntuali ed 'empiriche' osservazioni) di quella hobbesiana: anche per Machiavelli è necessario che «chi dispone una repubblica, ed ordina leggi in quella» presupponga «tutti gli uomini rei», pronti sempre «a usare la malignità dello animo loro, qualunque volta ne abbiano libera occasione»¹³². La risultanza 'empirica' che però Machiavelli trae dalla storia di Roma non anticipa l'immagine hobbesiana di ordine né si accoda alla tradizione medievale, ma al contrario conduce ad una valutazione positiva del conflitto. Machiavelli è consapevole della novità della sua tesi: «coloro che danno i tumulti intra i Nobili e la Plebe» non si avvedono che proprio da quei tumulti è provenuta per Roma la libertà. Essi non prendono in considerazione il fatto che «e' sono in ogni repubblica due umori diversi, quelli del popolo, e quello de' grandi; e come tutte le leggi che si fanno in favore della libertà, nascono dalla disunione loro [...]»¹³³.

Il conflitto per Machiavelli non è automaticamente l'antitesi dell'ordine: non è (hobbesianamente) l'antefatto antropologico da cui prendere le distanze per sovrapporre ad esso l'armatura ordinante del sovrano assoluto; non è nemmeno una patologia cui opporre la sanità immutabile dell'unitario corpo politico della tradizione medievale. La realtà umana è in continuo movimento, le città si sviluppano, nascono, si rafforzano, si indeboliscono, scompaiono ed altrettanto instabili e dinamici sono i rapporti fra le parti che compongono la città. L'immobilità

¹³¹ Sul problema del conflitto in Machiavelli cfr. R. Esposito, *Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Liguori, Napoli 1984; G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli (a cura di), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge 1990 (ivi saggi di E. Fasano Guarini, M. Viroli, G. Bock); G. Sasso, *Niccolò Machiavelli*, il Mulino, Bologna 1993; G. Cadoni, *Crisi della mediazione politica e conflitti sociali. Niccolò Machiavelli, Francesco Guicciardini e Donato Giannotti di fronte al tramonto della Fiorentina Libertas*, Jouvence, Roma 1994; F. Del Lucchese, 'Disputare' e 'combattere'. Modi del conflitto nel pensiero politico di Niccolò Machiavelli, in «Filosofia Politica», XI, 1, 2001, pp. 71-95.

¹³² Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, in Niccolò Machiavelli, *Opere*, a cura di R. Rinaldi, Utet, Torino 1999, L. I., c. 3, p. 441.

¹³³ Ivi, L. I., c. 4, pp. 446-447

è impossibile e l'apparenza dell'immobilità (o la sua ostinata ricerca) possono essere pericolose e controproducenti: non ogni conflitto è sinonimo di crisi e di collasso dell'ordine, così come non bastano le buone leggi a rendere stabile e forte un regime. Occorre distinguere fra un regime corrotto e un regime sano e concludere affermando che «dove la materia non è corrotta, i tumulti ed altri scandoli non nuocciono: dove la è corrotta, le leggi bene ordinate non giovano [...]»¹³⁴. Le spinte competitive e conflittuali non devono restare inespresse e soffocate: lungi dall'essere lesive dell'ordine, esse devono potersi esprimere in forme in qualche modo 'regolari'; occorre prevedere uno sfogo per «quegli omori che crescono nelle cittadi, in qualunque modo, contro a qualunque cittadino: e quando questi omori non hanno onde sfogarsi ordinariamente, ricorrono a' modi istraordinari, che fanno rovinare tutta una repubblica. E però non è cosa che faccia tanto stabile e ferma una repubblica, quanto ordinare quella in modo che l'alterazione di quegli omori che l'agitano, abbia una via da sfogarsi ordinata dalle leggi»¹³⁵.

Anche Marsilio parlava degli umori del corpo politico, ma, al di là dell'impiego di questa metafora ippocratica, i punti di contatto fra il filosofo padovano e il Segretario fiorentino non sono numerosi: certo, per entrambi occorre che fra le diverse componenti della città si crei un buon equilibrio, ma è nella raffigurazione dell'equilibrio che Machiavelli segue un approccio 'realistico' e dinamico sostanzialmente ignoto ai suoi predecessori.

Gli umori dei diversi gruppi di cittadini devono potersi esprimere compiutamente, le aspirazioni e gli interessi degli attori sociali, inevitabilmente parziali e settoriali (non riconducibili come tali a quel 'bene comune' che Bartolo assumeva come criterio di legittimazione della *partialitas*), sospingono al conflitto, ma non per questo provocano effetti distruttivi: essi anzi possono compensarsi a vicenda e generare un diagramma di forze favorevole alla conservazione e al rafforzamento della *respublica*.

Perché ciò accada occorre però il rispetto di una condizione fondamentale. Occorre che la dinamica conflittuale sia 'ordinaria' e non 'straordinaria', si esprima cioè in forme costituzionalmente previste, non coinvolga, per sovvertirle, le strutture fondamentali della città; occorre quindi che essa non sovverta alle radici la distribuzione delle risorse. La riprova sperimentale dell'assunto è offerto, per Machiavelli, dalla sorte delle leggi agrarie a Roma. Alle leggi agrarie si giunse

¹³⁴ Ivi, L. I, c. 17, p. 530.

¹³⁵ Ivi, L. I, c. 7, p. 467.

perché la plebe, non contenta di «assicurarsi de' nobili per la creazione de' Tribuni», prese a «volere con la Nobiltà dividere gli onori e le sostanze, come cosa stimata più dagli uomini»¹³⁶; divampò allora un conflitto che mise in questione l'assetto economico della *respublica* e con esso la tenuta dell'ordine.

È vero dunque, conferma conclusivamente Machiavelli, che il conflitto fra il senato e la plebe ha mantenuto libera Roma, ma è anche vero che, «come si venne alla roba» (dal momento che evidentemente «gli uomini stimano più la roba che gli onori»), «la plebe ricorse, per isfogare l'appetito suo, a quegli istraordinari che di sopra si discorrono»¹³⁷. Quando la lotta travolge le modalità 'ordinarie' (viola, diremmo, la 'costituzione materiale' della *respublica*) – e ciò avviene indubbiamente per Machiavelli quando è in questione l'assetto della proprietà (la distribuzione della «roba») – quando sulla scena irrompe, come raccontano le *Istorie fiorentine*, il Ciompo con la sua esortazione ad una lotta intransigente e ultimativa contro i ricchi e i potenti, in nulla diversi, se non nella roba, dai più umili membri della città¹³⁸, allora il conflitto supera il livello di guardia e la ricomposizione dell'ordine appare problematica. L'ordine è pur sempre, anche per Machiavelli, equilibrio fra parti diverse, ma è un ordine tanto più libero quanto più tutelato dal reciproco, dinamico bilanciamento (inevitabilmente competitivo e conflittuale) delle forze in campo.

L'ordine, che nella tradizione medievale si regge sull'unità gerarchica del corpo politico, sull'impegno civico dei suoi membri e sul primato del bene comune, per Machiavelli è la mobile e precaria risultante di una pluralità di forze interagenti, ma al contempo continua a presentarsi come una realtà centripeta nei confronti dei singoli membri, disposti ancora ad 'amare la patria più dell'anima', mentre per Hobbes è un utile congegno inventato dalla ragione per rendere possibile la convivenza di soggetti eguali in quanto egualmente distruttivi.

¹³⁶ Ivi, L. I, c. 37, p. 609.

¹³⁷ Ivi, L. I, c. 37, p. 614.

¹³⁸ Niccolò Machiavelli, *Istorie fiorentine*, in Niccolò Machiavelli, *Opere*, a cura di A. Montevercchi, Utet, Torino 1986, L. III, c. 13, pp. 455-57.

L'IDENTITÀ CITTADINA FRA MEMORIA E OBLIO

1. *Premessa*

Il compito assegnatomi dagli organizzatori del nostro convegno è, se non l'ho frainteso, quello di mettere a punto una cornice per un quadro: il quadro, la tela che il convegno verrà dipingendo, è il tema cui il convegno è dedicato – l'evento e la memoria della distruzione di Milano nel 1162 – e la cornice può avere soltanto la funzione di offrire al quadro un supporto esterno. Mi atterrò scrupolosamente al mestiere del corniciaio, soprattutto perché consapevole di non poter dare alcun contributo alla realizzazione del dipinto, data la mia carente conoscenza dell'oggetto che dovrà essere raffigurato. Intenderei impiegare come cornice alcune espressioni generali e astratte, che, proprio in quanto tali, non sono immediatamente riferibili a uno specifico e puntuale contesto storico, ma possono offrire spunti lessicali e indicazioni di senso utilizzabili in diversi progetti di ricerca e quindi anche – almeno mi auguro – nell'analisi della concreta esperienza cui il convegno è dedicato.

I temi o lemmi sui quali vorrei soffermarmi sono i seguenti: identità, memoria, città. Non devo spendere troppe parole per avvertire che ciascuno di questi temi è troppo complesso per poter essere effettivamente esplorato: almeno da me e nell'esiguo spazio di una relazione congressuale. A rendere più ingrato il mio compito interviene inoltre, al di là dell'oggettivo spessore di queste voci lessicali, anche la loro dilagante fortuna: espressioni quali 'identità' e 'memoria' hanno scavalcato i confini del lessico specialistico e criticamente sorvegliato per acquisire valenze tanto suggestive quanto vaghe e indeterminate. Mi propongo quindi soltanto di delineare una mappa tematica elementare, di carattere orientativo.

2. *Identità e memoria*

Il termine 'identità' evoca una domanda filosofica radicale: la possibilità di dire 'io'. Ed è proprio a questa altezza che 'identità' si associa strettamente a 'memoria'. Alle soglie della modernità, Locke pone lucidamente il problema e indica una soluzione. Locke è impegnato a costruire una nuova immagine di soggettività:

P. Costa, *L'identità cittadina fra memoria e oblio*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica*. II. *Storie di concetti: cittadinanza*, 2024, https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_03, pp. 172-184.

Orig. in Pietro Silanos, Kai-Michael Sprenger (a cura di), *La distruzione di Milano (1162). Un luogo di memorie*, Vita e Pensiero, Milano 2015, pp. 17-29.

un'immagine che avrà decisive ricadute sul terreno politico-giuridico, ma presuppone il superamento di un dubbio che investe la consistenza stessa della persona. A rendere problematica l'identità è il continuo fluire dell'esperienza, che sembra mettere in questione la permanenza del soggetto e minacciarne la dissoluzione. Per salvare il soggetto, per dimostrarne la perdurante unitarietà, Locke non evoca una qualche soggiacente ontologia, ma ricorre alla coscienza: è la coscienza che identifica il *self*, che lo rende identico a se stesso, che ne fonda un'identità resistente ai mutamenti.

Le esperienze, sempre diverse, si susseguono nel tempo ed è la coscienza il filo rosso che le collega fra loro e le riconduce al soggetto. La coscienza rende dunque possibile l'identità in quanto si misura con il mutamento, con il passaggio, con il tempo instaurando una continuità fra il passato e il presente: la coscienza è fondatrice di identità in quanto opera come memoria. Il *self* si costituisce ricordando, memoria e identità sono interdipendenti¹.

Sul forte legame instaurato da Locke fra memoria e identità non manca di incidere una plurisecolare riflessione che ha i suoi archetipi in Platone e in Aristotele e introduce precocemente una tensione o distinzione che inciderà durevolmente nella storia della cultura europea: da un lato, la memoria come la platonica statua di cera sulla quale le sensazioni, le esperienze lasciano le loro impronte, la memoria, insomma, come un contenitore o registratore inerte di dati; dall'altro lato, la memoria come *anàmnesis*, come attività, come l'atto del ricordare, come il tentativo di recuperare alla coscienza esperienze che il decorso del tempo minaccia di sbiadire o dissolvere.

È la memoria come attività creativa e selettiva che si lega durevolmente al tema dell'identità nella riflessione moderna: la soggettività si costituisce ricordando e ricordare implica un'attività continua di riappropriazione di esperienze trascorse. Siamo obbligati a muoversi entro un orizzonte temporale dove il 'già stato', per un verso, è un'esperienza intangibile e immodificabile, ma, per un altro verso, è un dato scomparso e invisibile. L'identità individuale si costituisce dunque in un intreccio largamente imprevedibile di pieni e di vuoti, in un gioco dove il ricordare recupera frammenti del passato e dà ad essi un senso unitario e compiuto proprio in quanto al contempo getta via come irrilevanti altre esperienze consegnandole all'oblio.

¹ Sul nesso fra identità, memoria e storia cfr., da diversi punti di vista, D. LOWENTHAL, *The past is a foreign country*, Cambridge 1985; A. ASSMANN, *Ricordare: forme e mutamenti della memoria culturale*, Bologna 2002; P. RICOEUR, *La memoria, la storia, l'oblio*, Milano 2003; P. CONNERTON, *Come la modernità dimentica*, Torino 2010.

L'identità individuale non è dunque data, ma è costruita attraverso un impiego creativo e selettivo della memoria, che getta ponti, fragili ma indispensabili, fra il passato e il presente. Impegnato in questa continua negoziazione con il ricordo e con l'oblio non è però soltanto l'individuo come tale. Almeno a partire dalla scoperta positivista, comtiana, della *physique sociale*, la questione dell'identità può essere riproposta entro un paradigma dominato dalla tesi della centralità delle relazioni sociali. Se i protagonisti dell'azione sono non soltanto gli individui, ma anche i gruppi sociali, il problema dell'identità – e il nesso fra identità e memoria – ha allora a che fare con la possibilità non soltanto di dire 'io', ma anche di dire 'noi'.

Sarà uno dei principali continuatori del paradigma comtiano e durkheimiano nella Francia del primo Novecento – Maurice Halbwachs – a rendere popolare l'idea di una 'memoria collettiva': di una memoria che si intreccia con la memoria individuale, ma non si riduce a una semplice sommatoria di ricordi soggettivi, fa anch'essa i conti con il recupero di un passato invisibile e discontinuo, si misura con coordinate spaziali oltre che temporali e conferisce un supporto indispensabile all'identità di un gruppo².

Come l'individuo, così un gruppo esiste (i suoi membri sono in grado di dire 'noi') nella misura in cui si colloca nel tempo, si mostra capace di ricordare e di dimenticare, di costruire un racconto coerente e attraverso di esso instaurare una continuità e un'identità. Né per un individuo né per un gruppo sociale l'attività del ricordare è meccanica, passiva, sempre eguale a se stessa. Ogni individuo come ogni gruppo coltiva una sua peculiare politica della memoria: l'esperienza del ricordo e dell'oblio, le modalità del recupero del passato sono determinate dall'integrale storicità del soggetto (individuale o collettivo) e danno luogo a narrazioni e a strategie identitarie estremamente diverse: i miti di origine di una tribù amazzonica appaiono lontanissimi dall'autorappresentazione di una nostra città medievale o dall'autobiografia di una nazione otto-novecentesca.

Potremmo attenderci che il weberiano disincanto caratteristico della modernità investisse anche l'esercizio della memoria collettiva, ma non è così. Le strategie della memoria variano drasticamente a seconda dei contesti e delle culture, ma non perdono di importanza con il passaggio dall'antico al moderno, con l'evolversi della società in forme di aggregazione sempre più complesse. La tendenza all'istituzionalizzazione della memoria collettiva si accentua anzi con la modernità

² M. HALBWACHS, *La memoria collettiva*, a cura di P. Jedlowski, Milano 1987. Cfr. anche D. MIDDLETON - D. EDWARDS (eds.), *Collective remembering*, London 1990; C. OLMO - B. LEPETIT (a cura di), *La città e le sue storie*, Torino 1995.

e raggiunge il suo acme nei nostri giorni. Dovremmo riflettere sul ruolo e sulle caratteristiche delle 'celebrazioni' che hanno fatto del ricordo di eventi fondativi (il giorno dell'Indipendenza negli Stati Uniti, la presa della Bastiglia in Francia, ecc.) un collante significativo dell'identità. L'esercizio della memoria collettiva si istituzionalizza e si ritualizza nella 'commemorazione' (nella festa e nei riti della commemorazione) e trova in essa un supporto che si vuole saldo e indiscutibile³.

In realtà, i rituali della 'commemorazione' sono piuttosto la conferma del carattere soggettivo, creativo e selettivo della memoria (individuale e collettiva). Un gruppo sceglie che cosa e come ricordare a partire dal suo presente: ricorda il passato per far intendere che cosa esso è e che cosa intende essere. L'evento fondatore è scelto come simbolo di unità, ma questa unità è spesso faticosamente costruita e solo gradualmente acquisita. La presa della Bastiglia è divenuta un simbolo unificante in Francia dopo gli anni Ottanta dell'Ottocento e fino agli anni cinquanta del medesimo secolo negli Stati Uniti il giorno dell'Indipendenza dava luogo a manifestazioni contrapposte di gruppi politici rivali che attribuivano ad esso significati sensibilmente diversi.

La politica della memoria è indispensabile per l'identità di un gruppo, ma non è spontanea, immediata e unanimistica: la narrazione del passato, in quanto momento di un'identità collettiva, è costruita in funzione del presente, deve tener conto dell'esigenza di neutralizzare e trascendere i conflitti, deve privilegiare ciò che unisce su ciò che divide e anche per questo è selettiva e costretta a districarsi fra il ricordo e l'oblio. Il gruppo sociale ha bisogno del passato per affermare la propria identità, ma non necessariamente di 'tutto' il passato: il suo obiettivo non è un indifferenziato recupero di esperienze scomparse, ma è l'elaborazione di un racconto capace di proiettare all'indietro un'immagine identitaria che si vuole condivisa.

Ogni individuo e ogni gruppo, dunque, si costituisce ricordando. A complicare il quadro, però, interviene uno degli esiti più originali della cultura occidentale: il formarsi al suo interno di un sapere specialistico – la storiografia – interamente votato al recupero del passato. Sarebbe ingenuo attendersi una spontanea convergenza fra politiche della memoria strutturalmente così diverse: fra il racconto identitario e le 'celebrazioni', da un lato, e un recupero del passato che lo *Historismus* e il positivismo tardo-ottocenteschi hanno accreditato come oggettivo, impassibile, disinteressato.

³ Cfr. J. R. GILLIS (ed.), *Commemorations. The Politics of National Identity*, Princeton (N.J.) 1994.

Le diversità in effetti sono macroscopiche. La politica della memoria che un gruppo politico-sociale coltiva per cementare la propria identità è interamente dipendente dalla vita e dalle esigenze del gruppo: dà luogo a narrazioni soggettive, selettive, discontinue, funzionali al presente, iscritte nella forma di vita del gruppo e dei suoi membri. La storiografia invece coltiva una curiosità onnivora nei confronti del passato, ambisce all'ideale (ancorché asintotico) della completezza, si fonda su una puntigliosa analisi dei documenti e dei reperti, procede per verifiche e falsificazioni, offre una ricognizione del passato controllabile e tendenzialmente immune da schematismi partigiani e da finalità pragmatiche.

Due diverse, se non opposte, politiche della memoria si fronteggiano: da un lato, la memoria come veicolo di identità, dall'altro lato, la memoria (la memoria 'archiviata') come organo del sapere; da un lato, una narrazione legata alla forma di vita di un gruppo sociale in tutto il suo 'particolarismo' spaziale e temporale, dall'altro lato, un racconto redatto secondo standard metodologici di carattere 'universalistico' approvati dalla comunità scientifica internazionale. Pensiamo a un caso che ci riguarda da vicino: l'unificazione politica dell'Italia. Innumerevoli esercizi di memoria, racconti, celebrazioni e commemorazioni hanno segnato la costruzione dell'identità nazionale italiana, ma nessuno di questi esercizi potrebbe essere confuso con i prodotti di una storiografia impegnata a ricostruire la storia italiana degli ultimi due secoli.

Tutto ciò è vero, ma non deve indurci a trascurare l'esistenza di connessioni e parziali sovrapposizioni. Da un lato, infatti, l'esercizio della memoria in funzione dell'identità ha bisogno di presentarsi come 'storia', come 'historia rerum gestarum': la memoria, ancorché, 'identitaria', ha bisogno della storia. Vale anche il reciproco? Resta fermo che la storiografia, in quanto sapere specialistico, conoscenza criticamente fondata, deve guardarsi da inflessioni o cadute 'celebrative'. Occorre però tenere presenti due aspetti: in primo luogo, la storiografia – esauritasi da tempo la vulgata paleo-positivistica – è ormai concepibile come un'operazione ermeneutica e come tale non può essere separata dal tempo, dal luogo, dalla cultura, insomma, dal mondo di vita e dalla soggettività dell'interprete; in secondo luogo, la storiografia è (spesso, anche se non sempre) storia di un mondo cui anche lo storico appartiene. Il suo recupero del passato allora sarà, sì, criticamente vagliato, ma assumerà comunque una valenza, per così dire, autobiografica: per riprendere il nostro esempio, la storia d'Italia delineata dallo storico di professione non avrà niente di commemorativo e di celebrativo, ma diverrà comunque parte, a suo modo, di quel

discorso pubblico con il quale la comunità politica cui egli appartiene tenta di comprendere se stessa.

Le politiche della memoria sono diverse e sono diversi gli strumenti di cui si avvalgono e i racconti cui danno luogo. E tuttavia non mancano elementi condivisi e parziali sovrapposizioni: in entrambi i casi il ricupero del passato non è un'attività meccanica e oggettiva, ma è il frutto di un impegno creativo e coinvolgente; in entrambi i casi la ricognizione della realtà trascorsa non è integrale, ma è parziale, frutto di una selezione legata alle risultanze disponibili e alle scelte soggettive; in entrambi i casi l'esercizio della memoria è un gioco di pieni e di vuoti, sospeso fra il ricordo e l'oblio; un gioco tremendamente serio, che incide sul modo di essere e di pensare degli attori in esso coinvolti.

3. La città 'reale' e la città 'immaginata'

Se è la città – o una città – l'oggetto del nostro sforzo di rammemorazione, l'impresa si presenta particolarmente delicata. Anche il terzo lemma della nostra cornice lessicale – città – è estremamente complesso, pur riferendosi a un'esperienza che ci è prossima e familiare. La città la conosciamo da sempre, è il nostro ambiente primario, e per questo rischiamo di considerarla un fenomeno noto e definito. Anche come storici potremmo cadere in questa trappola, assumendo la forma-città come univoca e 'già data'. Quotidianamente a contatto con essa, potremmo dare per scontata la sua continuità nel tempo e con essa la sua identità: Milano è Milano, Firenze è Firenze, Roma è Roma. Sappiamo tutti ovviamente che sono esistite la Roma repubblicana e la Roma imperiale, la Roma dei papi e la capitale dell'Italia unita. Queste denominazioni però sembrano indicare semplicemente fasi diverse di una realtà unitaria, di una medesima e soggiacente identità.

L'identità della città sembra scaturire, per così dire, dalle cose stesse: dalle pietre, dagli edifici, dalle mura, dai nomi delle strade. Appunto, Roma è Roma e Milano è Milano. In effetti, è possibile che questa nostra, immediata e irriflessa, percezione venga confermata da un'analisi storico-sociologica. Non mi pronuncio in merito e mi limito a sollevare il problema: il problema, al contempo, dell'identità della città e della sua continuità nel tempo.

La ricostruzione del gioco cangiante delle continuità e delle fratture – capire che cosa si interrompe e che cosa permane di un fenomeno, capire, in una parola, il ritmo del mutamento – è la croce e la delizia di ogni operazione storiografica. Se il

fenomeno analizzato è una forma di vita collettiva come la città, il problema della continuità tende a coincidere con il problema dell'identità. Che cosa rende unitaria, identica a se stessa, una città? Bastano a questo scopo le pietre, gli archivi, i nomi oppure deve intervenire l'esercizio attivo, selettivo e creativo della memoria?

Vale per un gruppo sociale, e quindi anche per la città, ciò che Locke aveva sostenuto per l'individuo: l'identità non è imposta da una qualche 'sostanza' o dal meccanico accumulo delle esperienze, ma è plasmata dall'intervento attivo dei soggetti. Sono i cittadini che costruiscono e ricostruiscono incessantemente la città come forma di vita condivisa e in questo ininterrotto processo finisce per essere in qualche modo coinvolta e attratta anche la storiografia. Certo, l'esercizio della memoria cui essa si dedica è del tutto peculiare, dominato non dall'urgenza dell'identità, ma dal bisogno di conoscere, *sine ira et studio*, una realtà scomparsa. Quanto più questa realtà però è una forma di vita nella quale lo storico è coinvolto, tanto più facilmente le sue prestazioni cognitive potranno acquisire echi e risonanze ulteriori e assumere una valenza, *lato sensu*, civile.

Concentrandosi sul momento della 'distruzione' della città – la distruzione di Milano – il nostro convegno ha compiuto la scelta di lavorare sulla 'memoria' di una città facendo leva sull'evento più drammatico cui la città può andare incontro. Ed è in effetti ragionevole attendersi che proprio la crisi più radicale, la minaccia più grave alla sopravvivenza di una forma di vita, permetta di evidenziare il senso e i limiti della sua identità.

Saranno i lavori del convegno a districare questa difficile matassa. Per parte mia, posso solo continuare a delineare la mia mappa tematica ricordando alcuni profili generali che la città assume in una fase peculiare della sua traiettoria: quando essa, in Europa e in particolare nell'Italia centro settentrionale, è investita, a partire dal XII secolo, da rilevanti trasformazioni socio-economiche e politico-istituzionali.

Non è solo convenzione o retorica parlare in questo caso di 'rinascita' della città, salvo che di nuovo l'impiego di queste espressioni implicherebbe un pronunciamento sul consueto problema di fondo, appunto il problema della continuità e dell'identità. È indubbio comunque che la città prende a imporsi, agli esordi del secondo millennio, come la forma di vita collettiva più dinamica e originale, tanto da conferire nuovo smalto e attualità alla tesi formulata da Aristotele nella *Politica* (messa in circolazione, nella seconda metà del XIII secolo, grazie alla traduzione di Guglielmo da Moerbeke): la tesi del ruolo determinante della *civitas* per il compimento dell'essere umano.

Che *civitas* e *civilitas* procedano di pari passo è peraltro una convinzione che giunge alla cultura basso medievale da mille rivoli. È nella città che è possibile vivere una vita pienamente umana. E la città è, al contempo, *urbs* e *civitas*, la città delle pietre e la città degli uomini. Tanto la distinzione quanto la necessaria connessione fra *urbs* e *civitas*, formulata da Isidoro di Siviglia⁴ sulla scia dell'eredità antica, diviene parte integrante della cultura medievale. Le case, i monumenti, le mura sono l'espressione visibile e tangibile di una comunità che costituiva il loro vivente tessuto connettivo. *Urbs* e *civitas* sono due facce della stessa moneta. E *civitas*, a sua volta, sta ad indicare una comunità determinata e localizzata, ma vale al contempo anche come caso di specie, come incarnazione della comunità politica come tale. Teniamo poi presenti, sullo sfondo, le suggestioni ecclesiologiche e soteriologiche che, per il tramite di Agostino, vengono evocate dal termine '*civitas*' e avremo il senso dello spessore semantico che caratterizza la rappresentazione basso-medievale della città⁵.

La città medievale organizza il proprio spazio intorno a due grandezze strettamente complementari: la differenziazione gerarchica e il senso dell'appartenenza. La città è composta di parti diverse, ma tutte assunte come componenti indispensabili di un corpo unitario e coeso. La città è un *corpus*, una *universitas*, un'unità che vive dell'apporto fattivo dei suoi membri. Lo spazio cittadino non è lo spazio del signore; è lo spazio di una collettività differenziata e gerarchizzata e tuttavia dominata dal senso di una comune identità e di una forte vocazione civica. È la *civitas* corporatista e gerarchica che si rispecchia nelle pietre dell'*urbs* e organizza il proprio spazio costellandolo di luoghi significativi, luoghi del potere e insieme luoghi dell'appartenenza e dell'identità collettiva.

Fiorisce una letteratura – le *Laudes urbis* – che si dedica a celebrare le bellezze dell'una o dell'altra città. Le città si stringono intorno ai simboli, insieme religiosi e civili, della loro identità. Nascono le cattedrali e i palazzi civici, che testimoniano la potenza e la grandezza della città e stimolano l'identificazione del cittadino con la città. È stata usata a proposito, non senza motivo, il termine «patriottismo civico e

⁴ ISIDORO DI SIVIGLIA, *Ethimologiae*, XV, 2 (De aedificiis publicis) (W. M. LINDSAY, *Isidori hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originum*, Oxford 1911).

⁵ Cfr. ad es. D. STERNBERGER, *Rede über die Stadt gehalten im Rathaus zu Bremen* (1973), in ID., *Staatsfreundschaft*, Frankfurt 1980, pp. 145-158; C. FRUGONI, *Una lontana città. Sentimenti e immagini nel medioevo*, Torino 1983; J. LE GOFF, *L'immaginario medievale*, Milano 1988, pp. 4-47; U. MEIER, *Mensch und Bürger. Die Stadt im Denken spätmittelalterlicher Theologen, Philosophen und Juristen*, München 1994.

religioso»⁶, per sottolineare l'impegno attivo e partecipativo dei cittadini a vantaggio della *respublica*.

Si sviluppa un'etica pubblica dominata dal primato del *bonum commune*⁷. Valga come esempio eloquente il *Tractatus de bono communi* di Remigio de' Girolami, che presenta ai propri compatrioti, nella Firenze degli inizi del Trecento, il perseguimento del bene comune come la fonte di ogni onore e vantaggio. Remigio impiega promiscuamente argomenti agostiniani e aristotelici per sostenere il primato del tutto sulla parte e presentare la comunità come il necessario luogo di compimento di ogni singolo membro. La città è, per Remigio, patria: non solo un luogo fisico, non solo un ordinamento giuridico, ma una comunità che vive della *caritas* dei suoi membri, tanto da poter assumere addirittura il sacrificio di Cristo come l'*exemplum* più alto di quel rapporto oblativo e sacrificale che il cittadino deve intrattenere con la propria comunità di appartenenza⁸.

La città esiste come una comunità gerarchicamente organizzata e coesa, tenuta insieme da un fitto tessuto di simboli, discorsi, rappresentazioni iconiche, istituzioni politiche, norme giuridiche. Essa si costruisce come un microcosmo tendenzialmente autosufficiente: un'isola nel *mare magnum* di una feudalità organizzata secondo principi e valori in buona parte diversi e antagonisti.

«L'aria della città rende liberi», come recita il famoso adagio: è la città che sottrae i cittadini al potere estraneo e sovrastante del signore feudale e si realizza come zona franca, come spazio di una nuova ed inedita autonomia. La città è, vuole essere, lotta per essere, autonoma nel significato originario del termine: capace di dotarsi di un proprio *nomos*, di un *ius* (che infatti i giuristi chiameranno *proprium*), di un diritto creato dalla città per i propri membri. Il diritto della città è l'espressione della sua *iurisdictio* e *iurisdictio* significa, nel linguaggio dell'epoca, potere. In quanto titolare di *iurisdictio*, in quanto capace di far valere il suo potere, la città è in grado di darsi un ordinamento, si costruisce come un centro autonomo e riverbera la sua *libertas*, la sua condizione di autonomia e di immunità, sui cittadini: che sono liberi in quanto membri di una città libera, godono di uno speciale *status* – lo *status civitatis* –

⁶ PH. JONES, *Economia e società nell'Italia medievale: la leggenda della borghesia*, in *Storia d'Italia, Annali I, Dal feudalesimo al capitalismo*, Torino 1978, p. 262.

⁷ Cfr. M. KEMPSHALL, *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Oxford 1999. Cfr. anche *Il bene comune: forme di governo e gerarchie sociali nel basso medioevo*, Spoleto 2012.

⁸ Cfr. M.C. DE MATTEIS, *La 'teologia politica comunale' di Remigio de' Girolami*, Bologna 1977; E. PANELLA, *Dal bene comune al bene del comune. I trattati politici di Remigio dei Girolami († 1319) nella Firenze dei bianchi-neri*, «Memorie domenicane», 16 (1985), pp. 1-198.

caratterizzato da un complesso *mélange* di oneri e diritti, e trovano nella città un ambiente capace di proteggerli dalle aggressioni 'esterne'.

Unitaria e coesa pur nella differenziazione e nella gerarchizzazione delle sue componenti, fondamento degli oneri e dei privilegi che l'appartenenza ad essa riverbera sui suoi membri, esigente nei loro confronti, ma anche capace di valorizzarli e difenderli dalle aggressioni esterne, la città è al contempo attraversata da una conflittualità multiforme e pervasiva, dove le rivalità fra famiglie e la logica della vendetta si intrecciano con i conflitti fra fazioni contrapposte, intensamente ma inefficacemente condannate dalla letteratura coeva.

L'esaltazione del *bonum commune* e dell'appartenenza civica non impedisce che il conflitto trasformi il cittadino in nemico: un nemico 'interno', che può essere colpito da provvedimenti che lo espellono dal recinto protettivo della *civitas* e cancellano le prerogative e le tutele giuridiche di cui godeva⁹.

Il nemico 'interno', peraltro, viene spesso (a torto o ragione) presentato come un'emanazione del nemico 'esterno': il cavallo di Troia introdotto nella cerchia delle mura da chi tenta di mettere a repentaglio la sopravvivenza stessa della città. Non siamo di fronte a una sindrome paranoica: la città in effetti si dà il suo peculiare ordinamento e si afferma come centro culturalmente ed economicamente vitale in un continuo confronto e in una rinnovata sfida con il mondo 'esterno'. Non è in gioco la 'sovranità': non almeno la sovranità come simbolo e concetto politico-giuridico, non la superioritas dei poteri universali, la preminenza ideale dell'imperatore; è in gioco l'autonomia della città, la sua concreta, vitale possibilità di creare il proprio ordinamento, darsi le proprie norme, allargare la sua sfera di potere e di influenza. La città è un microcosmo che incrementa la propria autonomia e la propria importanza espandendosi, occupando spazio, estendendo la sua capacità di controllo sul territorio, in un continuo confronto (ora collaborativo, ora conflittuale) con le altre città e con gli altri poteri.

Pensare la città, per gli uomini del medioevo, rappresentarla come *universitas*, *corpus*, comunità coesa è anche celebrarla come patria, tanto essenziale (ad essa occorre sacrificare, se necessario, la vita) quanto fragile ed esposta alle aggressioni e alla distruzione ad opera dei nemici 'interni' ed 'esterni'. Le guerre si susseguono, gli assedi si moltiplicano, la città può essere sconfitta e infine, nell'ipotesi più drammatica, può essere distrutta.

⁹ Cfr. G. MILANI, *L'esclusione dal Comune. Conflitti e bandi politici a Bologna e in altre città italiane tra XII e XIV secolo*, Roma 2003.

La distruzione di una città non è però automaticamente la fine di quella forma di vita. Soccorre la distinzione isidoriana fra *urbs* e *civitas*: possono essere ridotte in cenere le pietre, ma può sopravvivere la *civitas* e dar luogo a un ricominciamento, a una rifondazione. La città rinasce: può tornare a vivere oltre il momento della sua massima crisi e restare in vita per secoli e secoli. La Roma repubblicana e la repubblica romana; la Milano del 1162 e la Milano delle Cinque Giornate. Quale collegamento fra questi mondi così lontani? Si apre un complicato gioco di specchi: è il passato che si riflette nello specchio del presente e, viceversa, è il presente che trae dal passato conferme e stimoli per la propria autocomprensione.

Non siamo di fronte, semplicemente, alla lunga durata di un fenomeno – la città, una determinata città – e alle sue molteplici trasformazioni. Siamo di fronte a un gioco più sottile, che occupa una posizione in qualche modo ‘laterale’ rispetto all’asse principale lungo il quale la città si trasforma, e tuttavia fa a sua volta parte della storia della città e concorre alla sua strutturazione: è il gioco delle immagini che la città crea su se stessa nel corso della sua storia, o provoca e suscita in chi la osserva dall’esterno.

Come ogni fenomeno complesso e centrale, anche la città si muove su molti piani strettamente intrecciati, dove il ‘reale’ e l’‘immaginario’ si sostengono a vicenda e si compenetrano e al contempo richiedono, nello storico che ne faccia oggetto di indagine, trattamenti in qualche misura differenziati. Sono esistite le città medievali: i loro cittadini, le loro azioni, i rapporti con il territorio, i conflitti interni, le guerre con le altre città e con l’imperatore. Questa storia ha una sua traiettoria precisa, che la storiografia può ricostruire con una qualche attendibilità indicandone la genesi, l’andamento, la conclusione. La vicenda ‘reale’ però, lungi dall’esaurirsi in se stessa, produce effetti in quanto volta a volta ritrovata, ricreata, trasformata nella memoria di generazioni lontane, ospitata in molteplici e anche divergenti narrazioni, impiegata come strumento di comprensione del presente e di predisposizione del futuro.

Gli esempi sono troppo numerosi e troppo noti per soffermarsi su di essi. Venezia è forse il caso più clamoroso, tanto da aver dato luogo a un affollato luogo retorico (oggetto a sua volta di una consistente storiografia): il ‘mito’ di Venezia¹⁰, una Venezia immaginaria, che pur legata con mille fili alla Venezia ‘reale’, tuttavia gode

¹⁰ Cfr. ad es. W. BOUWSMA, *Venezia e la difesa della libertà repubblicana. I valori del rinascimento nell’età della controriforma* (1968), Bologna 1977; G. SILVANO, *La “Repubblica de’ Viniziani”. Ricerche sul repubblicanesimo veneziano in età moderna*, Firenze 1993.

di un suo specifico 'statuto' discorsivo, viene trasformata in un ideale, in un modello normativo, grazie all'intervento, come sempre, creativo e selettivo della memoria, che, dell'esperienza 'reale', qualcosa 'ricorda' e qualcosa 'dimentica'.

Venezia è soltanto un esempio del continuo trascolorare di una città 'vissuta' in una città 'ricordata' e di quest'ultima in una città 'ideale'. Si pensi, in generale, al complessivo (e complesso) percorso di quella che ormai viene presentata come una vera e propria tradizione politico-culturale (relativamente) unitaria: la tradizione repubblicana. In essa la città medievale (il suo 'umanesimo civico', i suoi ideali partecipativi, la gelosa difesa delle sue *libertates*) torna continuamente in gioco. È alla città antica non meno che alla *respublica* medievale che guardano Harrington, nei brevi anni dell'esperienza repubblicana in Inghilterra, e i padri costituenti nell'America del nord (da Adams a Jefferson, a Madison), impegnati nella costruzione del nuovo Stato federale: le antiche città tornano a vivere, ma al contempo vengono trasformate nella prefigurazione di una nuova repubblica che assume ormai i contorni della nazione moderna. Ancora, è delle città italiane che si fa storico e cantore Charles Simonde de Sismondi, che getta un ponte fra le antiche repubbliche italiane e il presente e il futuro di un'Italia rinnovata, fra la libertà delle città e la (futuribile) libertà della nazione, e proprio dall'inevitabile anacronismo di questo collegamento raccoglie suggestioni per partecipare da protagonista alla «vita nazionale italiana del suo tempo»¹¹.

Le città medievali continuano a vivere, anche se in contesti profondamente modificati: il piccolo Stato cittadino deve fare i conti con l'insorgenza dei grandi Stati; la città tende a divenire, da tutto, parte, da centro, periferia e prende ad instaurare una complessa relazione con il potere statale. Un nuovo simbolo di identità collettiva si sta imponendo nell'Ottocento: la nazione, un potente strumento di legittimazione dei processi politici che, in Italia e in Germania, condurranno alla creazione dello Stato unitario.

La nazione è il simbolo di una nuova appartenenza politica e tuttavia il pathos comunitario che la investe non è completamente avulso da esperienze precedenti. La logica dell'appartenenza, che nella policentrica società medievale si esplicava nella cornice della città, subisce, nello scenario dello Stato ottocentesco, una sorta di traslazione, trasformazione e ri-creazione a contatto con la nuova comunità immaginata: la nazione. È la nazione che, come nuovo tramite di identità collettiva,

¹¹ G. GALASSO, *Lo spirito e la virtù dei popoli*, in G. GALASSO - M. MORETTI - R. POZZI, *Le repubbliche italiane di Ch. Simonde de Sismondi*, «Contemporanea», I, 1 (1998), p. 125.

ripropone, nello scenario del grande Stato, quelle immagini di inclusione, di appartenenza, di identità, quegli obblighi di impegno e di oblazione che, nella cornice del piccolo Stato, rinviano alla città, alla città come *universitas* e come *corpus*, come comunità esigente e protettiva.

Le città medievali sono scomparse da secoli e tuttavia rinascono trasfigurate dal gioco del ricordare e del dimenticare divenendo portatrici di temi vitali per l'Italia dell'Ottocento. Anche la Milano medievale e la sua distruzione ad opera dell'imperatore sono lontane nel tempo, apparentemente sepolte da tanti eventi e mutamenti successivi, e tuttavia anch'esse tornano a vivere di una seconda (di una terza, di un'ennesima) vita grazie a quel serissimo gioco di specchi, a quel continuo intrecciarsi della 'realtà' e delle 'rappresentazioni', dal quale dipende la nostra possibilità di orientarci nel nostro presente e di immaginare un possibile futuro.

LA CIVITAS E IL SUO SPAZIO:
LA COSTRUZIONE SIMBOLICA DEL TERRITORIO
FRA MEDIO EVO ED ETÀ MODERNA

Che la *civitas*, la comunità politica come tale, abbia bisogno di spazio, occupi spazio, è un'affermazione tanto evidente quanto ovvia. Si tratta però di quelle evidenze ed ovvietà che in realtà nascondono fenomeni assai complessi, capaci di sfidare le procedure conoscitive di molteplici saperi specialistici, dalla geografia politica alla sociologia, dalla storia all'antropologia, dall'urbanistica al diritto. Hanno a che fare con lo spazio della *civitas*, tanto per esemplificare, la storia politica di uno Stato impegnato in una strategia di espansione territoriale, la storia economica del rapporto città-campagna oppure ancora l'analisi dei luoghi del potere, lo studio dell'espressione urbanistica della differenziazione politica e della stratificazione sociale.

Lo spazio non è però soltanto una grandezza fisica, misurabile, non è soltanto un luogo, una zona del mondo nella quale la comunità politica concretamente esiste, ma è anche una delle coordinate attraverso le quali la comunità politica pensa se stessa, si rappresenta, si esprime culturalmente. Proprio perché la comunità politica non può esistere se non in uno spazio determinato, essa tende continuamente a rappresentare se stessa attraverso lo spazio: nasce da qui la radicata propensione del discorso politico-giuridico ad impiegare metafore spaziali, ad impiegare lo spazio come una coordinata attraverso la quale dar conto della struttura, dell'ordine interno della comunità politica.

Per la comunità politica dunque lo spazio rileva, insieme, come 'realtà', come quella porzione di mondo nella quale essa è concretamente insediata, e come simbolo o metafora, come schema indispensabile per la propria autocomprensione. Lo spazio come territorio e lo spazio come simbolo o metafora: sono due modi diversi di intendere lo spazio della *civitas* e ciascuno di essi merita un'analisi approfondita. Rispetto a queste due distinte aree di indagine la domanda che vorrei pormi si colloca in una zona intermedia o piuttosto in un loro punto di intersezione: vorrei tentare di capire in che modo la comunità politica concepisce se stessa attraverso il territorio,

P. Costa, *La civitas e il suo spazio: la costruzione simbolica del territorio fra medio evo ed età moderna*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica. II. Storie di concetti: cittadinanza*, 2024, https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_03, pp. 185-197.

Orig. in Bruna Consarelli (a cura di), *La politica e gli spazi*, Firenze University Press, Firenze 2003, pp. 43-57.

in che modo il territorio viene assunto come elemento di rappresentazione della *civitas*. In questa prospettiva lo spazio non è immediatamente risolto in simbolo o metafora: è ancora una porzione del mondo fisico, è un territorio. La domanda che allora vorrei porvi può essere formulata nei termini seguenti: che succede quando una comunità politica trasforma una parte del mondo fisico nel *suo* spazio? In che modo la rappresentazione dell'ordine politico fa del territorio una sua componente essenziale e quali valenze simboliche vengono attribuite al territorio in quanto assunto come momento costitutivo della comunità?

Una domanda siffatta può essere impostata per le più diverse culture e una risposta appagante può provenire soltanto da analisi ravvicinate di contesti determinati. È un lusso che in questa sede non posso concedermi. Tenterò allora soltanto di prospettare alcuni schemi o modelli riferibili (con inevitabili forzature e semplificazioni) ad alcuni momenti chiave della storia politico-intellettuale dell'Europa occidentale fra medioevo ed età moderna.

Vorrei subito esplicitare la mia ipotesi di partenza: l'ipotesi è che l'elemento spaziale ha giocato, in diversi contesti storici, un ruolo insostituibile nella rappresentazione dell'ordine politico proprio in quanto la fisicità, la materialità, del territorio, con i monti, i fiumi, la terra, gli insediamenti, sono stati presi sul serio ma al contempo hanno sviluppato anche un significato ulteriore, sono stati assunti come simbolo, come sostegno visibile, dell'identità profonda della comunità politica.

Assumo come primo banco di prova la città medievale: una forma politico-sociale di primaria importanza in Italia e in Europa a partire dal XII secolo. La città, come ricorda Isidoro di Siviglia, è innanzitutto fatta dai suoi cittadini, è una *civitas*, ma è anche fatta dalla pietra delle sue case, chiese, palazzi: la città è anche *urbs*. La città insomma ripete ed esalta nell'organizzazione del suo spazio l'immagine (e la 'realtà') dell'ordine nel quale essa si riconosce.

Della città non mancano di parlare teologi e giuristi e della città parlano testi che con i loro caratteristici *topoi* e le loro clausole di stile vengono a comporre un vero e proprio genere letterario medievale: le *Laudes urbis*, gli scritti celebrativi dell'una o dell'altra città, impegnati a parlarci delle bellezze non del vivere politico in generale, ma di una precisa, concreta città. Sono testi che esaltano la ricchezza e la grandezza della città e dei suoi palazzi, la possanza delle mura e il numero delle porte, la campagna ridente e fertile che la circonda. Opera sullo sfondo il raccordo con la città archetipica, Gerusalemme, e resta ben presente la distinzione isidoriana fra *civitas* e *urbs*. Sono i cittadini a creare la città; eppure non potrebbe esservi la

città senza il palazzo, la chiesa, le abitazioni, le mura; e le *Laudes*, nel momento in cui cantano le meraviglie dello spazio cittadino (dell'uso che la città ha fatto dello spazio), sono consapevoli della doppia dimensione, realistica e simbolica, della loro strategia narrativa.

È a tutti familiare (grazie all'iconografia non meno che ai testi letterari) l'immagine della città medievale: una comunità politica che ha originalmente ridisegnato e plasmato lo spazio con il suo stesso esserci. È una città che, soprattutto in Italia, si vuole fondata sul *mythomoteur* della *coniuratio* e si alimenta di una forte identificazione dei cittadini con la *respublica*; ed è nello stesso tempo una città segnata da precise differenze di *status* giuridici e politici e da una rigida gerarchizzazione dei ruoli. È questo originale microcosmo politico-sociale che si crea il proprio spazio, determina i luoghi del potere, costruisce le torri e i palazzi gentilizi, stringe intorno ad essi le abitazioni 'plebee'. La *civitas* traduce e rende visibile nelle pietre dell'*urbs* la propria stratificazione sociale e politica, ma al contempo celebra nelle sue cattedrali e nei suoi edifici pubblici gli emblemi della propria identità collettiva. La città insomma ripete ed esalta nell'organizzazione del suo spazio l'immagine (e la 'realtà') dell'ordine nel quale essa si riconosce: un ordine dominato dall'idea della verticalità, fondato sulla gerarchizzazione delle differenze e sulla loro riconduzione ad un vertice, ad un potere eminente e indiscutibile.

La città medievale organizza il proprio spazio intorno ad un vertice e in ciò essa semplicemente conferma la logica universalmente condivisa dalla società e dalla cultura dell'epoca. Il vertice intorno al quale si stringe la città non è però semplicemente un potere eminente: è (e soprattutto è concepito come) il potere di una comunità, il potere di un *corpus*, di una *universitas*, di un'unità che vive dell'apporto fattivo dei suoi membri: lo spazio cittadino non è lo spazio del signore; è lo spazio di una collettività differenziata e gerarchizzata e tuttavia dominata dal senso di una comune identità e di una vocazione civica soggiacente alla pur violenta conflittualità che la pervade.

La città, per essere rappresentata come *civitas*, non può non essere anche valorizzata come *urbs*: non può non tradurre la propria immagine di ordine in una coerente organizzazione dello spazio e viceversa non può usare lo spazio come un mero spazio, ma deve riorganizzarlo, segnarlo, costellarlo di luoghi significativi, luoghi del potere e insieme luoghi dell'appartenenza ad uno spazio comune, ad uno spazio collettivo.

La città, dunque, si crea e si rappresenta in quanto segna uno spazio, lo trasforma nel suo territorio, lo usa come uno degli specchi nel quale riflettere la propria immagine. Proprio per questo la città, costruendo se stessa nello spazio e attraverso lo spazio, non può non introdurre, fra i segni che costellano il suo territorio, un segno che la conclude e la costituisce definitivamente: un segno di delimitazione, un confine. Crearsi come spazio significa delimitarsi e conchiudersi. E anche in questo caso la *civitas* si rispecchia coerentemente nell'*urbs*, della quale un tratto caratteristico è la drammatizzazione e l'esibizione del confine: le mura che chiudono e difendono la città medievale. Le mura sono il complemento necessario della città medievale: sono, ancora una volta, materia e simbolo, struttura difensiva e segno visibile delle valenze essenziali dell'ordine cittadino.

Attraverso le mura la città medievale rende tangibile un tratto per così dire archetipico della comunità politica: il suo costitutivo particolarismo, la sua natura di 'gruppo-noi' distinto, separato dai gruppi 'altri'. Il dentro e il fuori, l'interno e l'esterno: non è un caso che la dialettica noi-altri, caratteristica di ogni comunità politica, si esprima abitualmente ricorrendo a metafore spaziali. La *civitas* si costituisce organizzando uno spazio (organizzandosi come spazio) e segnando un confine: ancora una volta, dare un confine alla città, chiudere lo spazio cittadino entro le mura, è un gesto tangibile e visibile, è un intervento che incide sulla conformazione fisica dello spazio (le mura, le torri, le pietre) ed è insieme un evento simbolicamente rilevante e complesso.

Proprio perché lo spazio cittadino è uno spazio concluso, esso postula uno spazio esterno, definito per opposizione o negazione: *extra moenia*. Le mura impediscono all'esterno di condizionare l'interno: impediscono l'intrusione di qualsiasi potere concorrente, respingono le pretese delle giurisdizioni signorili, creano uno spazio immune, libero. 'L'aria della città rende liberi': la città sottrae i cittadini ai poteri esterni, li rende immuni perché membri di un corpo, di una *universitas* dotata di *iurisdictio*, politicamente autonoma. Lo spazio interno è lo spazio della *libertas*, della *immunitas*, dell'autonomia: è lo spazio segnato dai luoghi del potere cittadino, ma è anche uno spazio di condivisione e di comune appartenenza.

E poi lo spazio esterno. Come appare lo spazio esterno visto dall'alto delle mura cittadine? Una porzione dello spazio esterno (di diversa, variabile e contesa estensione) è legata alla città pur essendo differenziata da essa: il contado. Il contado è un territorio dominato, utilizzato dalla città, ma non assorbito in essa. È un territorio che si carica a sua volta di una valenza simbolica e contribuisce a definire per

opposizione il *civis*: città e contado, *civis e rusticus*; ed è lo spazio urbano che evoca la *civilitas*, di contro alla condizione umanamente incompiuta, selvaggia, degli abitanti del contado, condannati alla *rusticitas*.

Esiste dunque un 'fuori' della città che, se per un verso si definisce in opposizione alla città stessa (*civilitas/rusticitas*), per un altro verso assume la città come il proprio centro di gravitazione. La città domina (affascina e spaventa al contempo) e comunque attrae: è una forza centripeta, è un centro che attrae un esterno differenziato e sottomesso.

Esiste poi, per così dire, l'esterno dell'esterno: oltre il 'piccolo spazio' del contado si apre per la *civitas* il 'grande spazio', occupato dai vari centri di potere che compongono la complicata geografia politica della società medievale. Nemmeno il 'grande spazio' è indifferente per la *civitas* e per la sua autocomprensione. Il *civis* è tale non soltanto in quanto diverso dal *rusticus*, ma anche in quanto opposto al non cittadino, allo straniero. Cittadino e straniero vengono ad essere, nella rappresentazione della *civitas*, due facce della stessa medaglia. E lo straniero, questa enigmatica e affascinante figura del discorso della cittadinanza, è incomprendibile senza tener conto dell'uso politico-simbolico dello spazio: opera nella rappresentazione della *civitas* una logica opposizionale secondo la quale appartenenza e non appartenenza, cittadino e straniero, spazio interno e spazio esterno si sostengono a vicenda.

La città si definisce, per un verso, chiudendosi nelle sue mura, per un altro verso protendendosi oltre i suoi confini, guardando agli spazi esterni, popolandoli di figure volta a volta promettenti o minacciose: lo spazio esterno non è una zona vuota e indifferente; suggerisce immagini e stereotipi, genera attese e timori; è lo spazio del mercante, lo spazio della comunicazione e dello scambio, è lo spazio del mendicante, che può mettere in questione, con i suoi spostamenti, gli equilibri economici della città, è lo spazio del nemico che minaccia la sopravvivenza o l'autonomia della città.

Del rapporto di complementarità che lega lo spazio interno e lo spazio esterno le mura sono il segno visibile: la città è circondata, definita, difesa da mura; ma le mura di cinta sono anche munite di porte: la città si difende e si definisce come realtà esclusiva, ma al contempo si apre all'esterno, si offre come snodo di comunicazione. Mura e porta esprimono tangibilmente la doppia valenza dello spazio segnato dalla città: lo spazio interno e lo spazio esterno, la chiusura di uno spazio entro il quale dispiegare la propria particolaristica esistenza e al contempo il fascino ambiguo di uno spazio 'altro' volta a volta attraente o minaccioso.

La *civitas* si definisce segnando lo spazio, differenziandolo, fissando i confini: i confini separano l'esterno dall'interno, separano lo spazio interno, segnato dal potere cittadino e dall'appartenenza, da uno spazio esterno, che però non è terra di nessuno, vuoto uniforme, ma intreccio di poteri e di soggetti in contatto o in contrasto potenziale o attuale con la città. Proprio per questo porre i confini (rappresentarli, legittimarli) è un'operazione in qualche modo ininterrotta: è intorno ai confini che gravita il gioco complicato e violento della politica (della politica come guerre, alleanze, espansioni, annessioni, conquiste); un gioco che, a dispetto della sua apparenza rigidamente *événementielle*, incide non poco sulla auto-comprensione della comunità politica.

Pensare l'ordine politico significa dunque pensare i suoi confini; ma i confini non sono segni indissolubili, bensì tracce mobili, incerte, contese; e infatti quando si va oltre la statica rappresentazione medievale dell'ordine politico, quando si guarda alla *civitas* con il disincantato realismo di Machiavelli, il problema dell'ordine politico e della sua conservazione non appare più separabile dal movimento della *civitas* nello spazio, dalla sua espansione, dal continuo spostamento dei suoi confini. Al Machiavelli dei *Discorsi* la possibilità di conservare una *respublica* nella statica tranquillità dei suoi confini originari appare un'ipotesi improbabile: la natura umana è dominata da un'inquietudine e da una *libido dominandi* che rende sostanzialmente impossibile l'arresto ad uno stadio dello sviluppo; proprio per questo la storia dei regni e delle città è un movimento oscillatorio, dove all'inevitabile espansione di un ordinamento segue il suo altrettanto fatale collasso.

Il parametro spaziale è ora essenziale per intendere non soltanto la struttura della *civitas*, ma anche la sua conservazione e trasformazione: durata ed espansione della *respublica* sono per Machiavelli profili difficilmente separabili; il tempo della città si misura con la sua dilatazione nello spazio. Assunto però il movimento nello spazio come uno dei parametri essenziali per la comprensione della città, appare presto evidente che l'espansione della *civitas*, lungi dall'essere un fatto meramente quantitativo, incide sull'identità stessa dell'ordine politico. Ed ecco allora una domanda ricorrente: che cosa avviene di una *respublica* quando essa, spostando sempre avanti i suoi confini, si trasforma da un piccolo Stato a un grande Stato?

E' un problema con il quale si misura insistentemente una lunga tradizione, che dal Rinascimento raggiunge, attraverso molteplici itinerari, Rousseau, proprio perché il piccolo Stato non è soltanto uno Stato piccolo, una *respublica* di limitata estensione territoriale, ma è (o si teme che sia) un tipo di ordine politico entro il quale

il momento, caratteristicamente ‘repubblicano’, della partecipazione e dell’impegno civico rischia di diluirsi o di perdersi. Ancora una volta, l’organizzazione dello spazio è un dato qualitativo e contribuisce a valorizzare profili essenziali della comunità politica. È a un piccolo Stato che ad esempio Montesquieu riferisce il regime repubblicano, perché solo nell’interazione faccia a faccia la virtù civica può a suo avviso trovare un ambiente favorevole al suo sviluppo ed è in questa prospettiva che ancora Sismondi guarda con ammirazione e nostalgia alle repubbliche italiane.

In realtà, lo stesso Montesquieu, nel momento in cui sottolineava la rilevanza qualitativa dello spazio per la comunità politica, faceva presente che il piccolo Stato (e il modello repubblicano con esso compatibile) era ormai una realtà politica relativamente marginale. Non si sottovaluti questa osservazione montesquieviana. Per quanto dimessa nel tono, essa evoca con *nonchalance* quel formidabile fenomeno storico che noi siamo abituati a etichettare come ‘le origini dello Stato moderno’.

Per indicare una direzione di senso di questo complicato e secolare processo potremmo introdurre la formula seguente: ‘dalla città allo Stato’, o, se si preferisce, dalla piccola alla grande *respublica*. Certo, nel processo di costituzione della sovranità moderna, nelle grandi monarchie quali la Francia, la Spagna, l’Inghilterra (aree in qualche modo emblematiche del processo di costruzione di una sovranità ‘moderna’) le città continuano ad essere rilevanti centri di potere e forme primarie di aggregazione e di identità collettiva. Cambia però il loro peso specifico in uno scenario entro il quale si va gradualmente affermando (anche se con mille difficoltà e contraccolpi) il potere del sovrano: nel momento in cui il potere sovrano si afferma come il *centro* di un assetto politico unitario, esso colloca alla *periferia* qualsiasi altro assetto di potere. Centro e periferia: ecco un’immagine spaziale cui spesso la storiografia fa ricorso per descrivere la genesi della moderna sovranità. E in effetti il declino dell’autonomia politica delle città e l’affermarsi del potere sovrano coincidono non soltanto con una nuova organizzazione del territorio ma anche, e complementariamente, con una nuova rappresentazione del rapporto fra lo spazio e l’ordine politico.

Certo, la città continua ad avere il *suo* spazio; la città è ancora il tramite di un’identità collettiva che si radica su un territorio e si definisce attraverso di esso: lo spazio della città non è uno spazio indifferente, ma è, per un verso, un territorio segnato, unificato, delimitato dal potere della comunità politica, mentre, per un altro

verso, è un tramite, insieme ‘reale’ e simbolico’, di un’identità collettiva e di un’appartenenza. Con la costituzione del centro sovrano però, entro un processo che (pensando ad esempio alla Francia) potremmo collocare approssimativamente fra le guerre di religione e lo scoppio della rivoluzione, ciò che viene a indebolirsi è per l’appunto ciò che vorrei chiamare la simbolizzazione comunitaria del territorio: quella simbolizzazione del territorio che era stata propria della *civitas* medievale, capace di fare del proprio spazio un luogo, insieme, di obbedienza e di appartenenza.

Entro un processo di crescente accentramento del potere si indebolisce l’immagine della *communitas* althusiana ed è influente piuttosto la lezione di Bodin o di Hobbes, l’idea che il fattore unificante e portante dell’ordine è la sovranità. È il potere del centro che segna il territorio, lo unifica, lo riconduce a sé, lo chiude nei suoi confini; il territorio segna i confini del potere sovrano e viceversa il potere sovrano trasforma una porzione del mondo fisico in una grandezza politico-giuridica. Il processo di simbolizzazione del territorio trova nel potere sovrano e nella sua organizzazione burocratico-gerarchica il suo tramite esclusivo. Di contro al territorio disordinato, policentrico della società medievale prende lentamente forma il territorio ‘ordinato’, tendenzialmente omogeneo, dello Stato moderno.

Siamo di fronte ad un tratto importante della rappresentazione moderna del nesso ‘ordine politico-territorio’: non a caso per tutta la giuspubblicistica ottonevicesca il territorio è uno dei contrassegni essenziali dello Stato. In questa prospettiva (che collega idealmente l’arcaico Bodin con un qualsiasi giurista ottonevicesco) il territorio è parte integrante dell’ordine politico in quanto segnato dal potere, in quanto controllato, amministrato, plasmato dal sovrano: il territorio è la sfera di azione della sovranità e la sovranità è tale in quanto la sua determinazione spaziale ne rende possibile l’esteriorizzazione e la realizzazione. Lo spazio è la condizione di esistenza della sovranità e insieme (e proprio per questo) è anche l’unico limite cui va incontro un potere di cui viene celebrato (da Hobbes come dalla giuspubblicistica ottonevicesca) il carattere assoluto e illimitato: i limiti della sovranità coincidono con i suoi confini territoriali (e da ciò l’importanza del diritto di fuga e di asilo).

Che ne è in questo nuovo scenario di quella antica simbolizzazione del territorio, sensibile al registro dell’appartenenza e dell’identità collettiva? Le città non scompaiono come nevi al sole dell’assolutismo regio (un assolutismo assai più incoativo che effettivo) e la simbolizzazione comunitaria del territorio continua ad agire in periferia, facendo della città e del suo spazio una piccola patria, se non più

ormai un piccolo Stato. Il grande Stato invece, nel periodo della sua formazione, fra Cinquecento e Settecento, di una simbolizzazione comunitaria del territorio sembra poter fare a meno.

Certo, il grande Stato è una nazione; ma ‘nazione’ indica ancora la società dei ceti che si stringe e si ordina intorno al suo re: una gerarchia di poteri, piuttosto che una comunità cui riferire, in tutta la loro pregnanza, le antiche metafore corporatiste. La svolta a mio avviso deve essere associata a quel processo politico-culturale che, fra Sette e Ottocento, conduce a ridefinire originalmente il simbolo ‘nazione’. È attraverso la ri-definizione di ‘nazione’ che il territorio dello Stato moderno acquista quella valenza comunitaria e identitaria che fino a quel momento era stata debole, se non assente.

È la nazione il nuovo, trascinate simbolo di identità collettiva. Certo, il termine ‘nazione’ è solo ingannevolmente unitario. La nazione di Sieyès è la nazione fondata sulla comune volontà di soggetti giuridicamente eguali: una nazione che la grande maggioranza dei filosofi e dei giuristi tedeschi (memori di Burke e di Herder) respingono in nome della storia, dell’anti-contrattualismo e dell’anti-volontarismo. Si sviluppano insomma nell’Ottocento diverse e incompatibili immagini di nazione, che però condividono almeno un’esigenza comune: l’esigenza è trovare un simbolo di appartenenza e di identità all’altezza di quel nuovo processo di potere che chiamiamo ‘Stato moderno’ e la risposta più efficace sembra appunto offerta dalla nazione (comunque intesa). E se è vero che la tensione volontaristica presente nell’accezione francese, rivoluzionaria, del termine ‘nazione’ (di cui restano ancora echi nella famosa definizione di Renan) è incompatibile con l’orientamento storicistico della tradizione tedesca, è anche vero che il concreto impiego retorico del termine ‘nazione’, negli stessi anni della rivoluzione, pur con tutto l’afflato universalistico che lo caratterizza, difficilmente sfugge alla vocazione particolaristica cui la ‘nazione’ sembra destinata.

La nazione non evoca l’umanità, ma designa un gruppo determinato di cui si sottolinea la comunanza di origine e (o) di destino. La nazione è un simbolo di unità, di inclusione e di appartenenza e proprio per questo, almeno là dove essa si presenti come coestensiva allo Stato, immette nel freddo processo del potere, nella logica potestativa e gerarchica della pura sovranità, la calda corrente dell’appartenenza e della fusione identitaria. La logica dell’appartenenza, che nella policentrica società medievale si esplicava nella cornice della città investendola dei simboli corporatisti, nell’omogeneo scenario degli Stati ottocenteschi si realizza attraverso il simbolo

della nazione, che però eredita (traspone e ricrea) l'afflato comunitario della tradizione corporatista.

Ammettiamo dunque che il nuovo tramite di identità collettiva sia la nazione; ammettiamo che la nazione riproponga, nello scenario del grande Stato, quelle immagini di inclusione, di appartenenza, di identità, quegli obblighi di impegno e di oblazione che, nella cornice del piccolo Stato, erano suggerite dalla città, dalla città come *universitas* e come *corpus*, come comunità esigente e protettiva. Che ne è della dimensione spaziale in questa complessa trasposizione di simboli e di piani? Le diversità sono rilevanti. Quando era la città il principale esempio di comunità politica, la trascrizione spaziale della sua intima struttura politico-sociale era immediata: la città si dava insieme come *urbs* e come *civitas*: era fatta al contempo delle sue pietre e dei suoi cittadini, era luogo fisico e luogo dello spirito; la città con il suo stesso esserci rendeva visibili i luoghi del potere, esibiva la sua valenza comunitaria e identitaria e il suo radicamento in un luogo che di quell'appartenenza e di quella identità era il contrassegno e il supporto.

A differenza della città, la nazione è una comunità immaginata. Naturalmente anche la città, nel momento in cui è rappresentata, è costruita culturalmente, è appunto 'immaginata'. La nazione però, a differenza della città, non può indicare, con il suo semplice esserci, con la forza dell'evidenza, le pietre e le terre in cui si materializza. Proprio per questo la nazione ha un bisogno ancora più perentorio di una dimensione spaziale: è attraverso il territorio che un simbolo tanto evocativo quanto impalpabile, tanto suggestivo quanto difficile da definire nei suoi tratti costitutivi, entra nel dominio del visibile. I contrassegni della nazione si moltiplicano, nella letteratura otto-novecentesca, e ciononostante appaiono spesso insufficienti a stringere l'oggetto: la lingua, la storia, l'*ethos*, l'origine, il destino comune sono elementi volta a volta invocati per indicare il substrato di un'identità collettiva, che ha però comunque bisogno di un elemento ulteriore che la renda visibile e irrefutabile e questo elemento non può essere che il territorio. E' il territorio che identifica un gruppo e lo distingue da un altro: non però un territorio qualsiasi, una porzione indifferente del mondo, ma quel territorio che la storia e il destino hanno intimamente associato ad una comunità nazionale rendendolo parte integrante del suo esserci. La nazione è ancorata al suolo, è legata ad un territorio che è intimamente suo: il territorio 'naturale', come si dirà nell'Ottocento, quel territorio che, per un verso, rende visibile la nazione, e, per un altro verso, la ricongiunge ad uno Stato che appunto su quel territorio esercita il suo potere. Il territorio segnato

dal potere sovrano è al contempo il sostegno vitale e il segno visibile della comunità nazionale.

Non stiamo parlando di simboli rarefatti e politicamente innocui. L'Ottocento europeo procede ad una epocale e sanguinosa revisione dei propri equilibri politici alla luce di retoriche nazionalistiche che attribuiscono una decisiva valenza identitaria ai territori contesi (si pensi, come un esempio tra i tanti, alle 'terre irredente' nell'Italia ante-guerra). Quanto più forte è la rivendicazione di identità, tanto più decisa è la convinzione di un suo radicamento territoriale.

Radici e radicamento sono peraltro termini di una metafora ancora oggi usata e come tale evocativa della valenza simbolica del territorio: il territorio come veicolo di identità e strumento di simbolizzazione di un'appartenenza. Il rapporto fra nazioni nell'Ottocento è un rapporto fra appartenenze identitarie, virtualmente incompatibili, anche se non necessariamente conflittuali (si pensi ad esempio a Mazzini). Ciascuna di queste comunità di destino è inseparabile da un territorio che, lungi dal presentarsi come un contenitore estrinseco o il luogo indifferente del loro esserci, appare un tramite simbolicamente insostituibile della loro identità.

Nazione e territorio si implicano dunque a vicenda: la nazione è radicata su un territorio e il territorio sancisce definitivamente la sua identità separandola da ogni altra nazione: i confini territoriali non sono convenzionali steccati che un trattato può spostare senza conseguenze; i confini sono drammatizzati, irrigiditi, pregni del significato identitario che investe il radicamento territoriale della nazione.

Si ripropone dunque, anche per la nazione, la logica opposizionale (e tipicamente spaziale) del 'dentro' e del 'fuori', dell'interno e dell'esterno: l'esterno della nazione ottocentesca non è uno spazio vuoto e informe, ma uno spazio pieno e articolato in territori che non sono meri accidenti geografici, ma sono luoghi di identità, terreni di incubazione e di sviluppo di entità collettive (nazioni, Stati) precisamente individualizzati.

Per la nazione otto-novecentesca lo spazio esterno ad essa non è però soltanto uno spazio pieno ed abitato: esiste anche lo spazio vuoto e privo di qualsiasi contrassegno identitario. Lo spazio pieno è lo spazio delle nazioni europee e occidentali, con le quali si immagina volta a volta un rapporto di mazziniana apertura e collaborazione o di nazionalistica aggressività e competizione. Lo spazio vuoto è lo spazio extraeuropeo. Che lo spazio extraeuropeo sia, per così dire, vuoto è una tesi che molti giuristi e poi i cultori di una vera propria disciplina giuridica, il diritto

coloniale, elaborano accogliendo una tesi che affonda le radici nel giusnaturalismo sei-settecentesco, in Locke e in Vattel.

Per Vattel ogni popolo ha il preciso diritto-dovere di mettere a frutto le risorse naturali del territorio in cui vive. Se in età remote, data la scarsità della popolazione, si poteva vivere soltanto di caccia o di pesca, oggi è inammissibile che alcuni popoli lascino incolte le loro terre. Usurpatori di un terreno che non meritano, i popoli «oziosi» non possono lagnarsi se altre nazioni più attive e popolose colonizzano il loro territorio, come è già avvenuto nell'America settentrionale: quando le popolazioni native vengono meno ai loro doveri, esse «meritano di essere sterminati come bestie feroci e dannose».

Si delinea in Vattel il nucleo di una strategia che assumerà una ben diversa sistematicità e rilevanza nell'età dell'imperialismo otto-novecentesco: un determinato rapporto con il territorio (fondato sul nesso 'proprietà-moltiplicazione dei beni-civiltà') caratteristico della modernità europea e occidentale diviene il contrassegno di un'umanità perfettamente realizzata e compiuta, di contro ai 'barbari' storicamente o razzialmente collocati ad un gradino inferiore dello sviluppo. Di fronte ad ogni singola nazione europea non si aprono allora soltanto gli spazi 'pieni' dell'occidente popolato dagli Stati-nazione: si aprono anche gli spazi 'vuoti', le terre di nessuno, le terre d'oltremare; terre vuote non perché disabitate, ma perché i popoli più diversi che vivono in esse non hanno creato con il loro territorio quel rapporto complesso (di sfruttamento economico, di dominio politico, di investimento emotivo) che l'occidente europeo identificava con la civiltà e con la piena maturità umana.

Ancora una volta, la determinazione di un'identità collettiva passa attraverso il rapporto, 'reale' e simbolico, con il territorio. La nazione otto-novecentesca è disposta a riconoscere un'altra nazione qualora scorga in essa un proprio simile, caratterizzato da un'analoga strategia di sfruttamento e di simbolizzazione del territorio. Per converso, la denegazione delle identità 'altre', il rifiuto di civiltà diverse e di diversi modi di simbolizzare il rapporto con il territorio, induce a considerare inesistente o irrilevante il rapporto di quel popolo con quel territorio legittimando la 'messa a disposizione' del territorio stesso, trasformato in una *terra nullius*.

Il processo di costituzione e di rappresentazione di un'identità collettiva si è dunque accompagnato, nel lungo tratto della storia europea cui mi sono riferito, ad una costante simbolizzazione del territorio, assunto come parte integrante

dell'identità collettiva. Sarebbe interessante chiedersi – ma in questa sede posso solo formulare la domanda senza nemmeno abbozzare una risposta – se nei più recenti tentativi di superamento della tradizione statocentrica otto-novecentesca, quindi innanzitutto nello scenario del nuovo ordine europeo, il rapporto con il territorio continua ad essere un tratto dell'identità collettiva; potremmo chiederci più esplicitamente se l'esigenza di trovare (come è stato detto) 'un'anima per l'Europa' superando le strettoie di un'unione prevalentemente giuridico-burocratica implichi un qualche processo di simbolizzazione del territorio (ed implichi quindi l'esigenza di coniugare il problema dei confini con la determinazione di una qualche identità collettiva); o se invece la simbolizzazione del territorio sia un arcaico dispositivo retorico cui una disincantata ingegneria costituzionale può tranquillamente rinunciare.

IL 'DISCORSO DELLA CITTADINANZA'

FRA EGUAGLIANZA E DIFFERENZE: LA DIFFERENZA DI GENERE

1. L'espressione 'discorso della cittadinanza' che figura nel titolo della mia relazione richiede qualche specificazione che permetta di esplicitarne il senso e di impostare il problema storiografico sul quale vorrei soffermarmi.

'Cittadinanza' è un'espressione antica cui attribuisco un significato più ampio e pregnante. Studiare la cittadinanza, in questo nuovo senso, significa, in primo luogo, studiare il rapporto fra i soggetti e l'ordine politico-sociale: non già studiare il soggetto e l'ordine come linee parallele, bensì cogliere il punto di innesto dell'una grandezza sull'altra. Cittadinanza è dunque un termine metalinguistico che propongo di usare per mettere a fuoco un tema specifico: il soggetto e il suo rapporto con l'ordine politico. Parlare di cittadinanza significa guardare il costituirsi dell'ordine dal basso verso l'alto, dal soggetto all'assetto oggettivo: il punto di vista della cittadinanza è il punto di vista del soggetto, è lo sguardo del soggetto sulla comunità politicamente ordinata.

Assunta in questo significato, la cittadinanza appartiene non al linguaggio-oggetto, ma al metalinguaggio dello storico: 'cittadinanza' è un filtro, è lo strumento che permette di ritagliare nel magma delle esperienze un'area tematica, lo strumento che serve ad impostare la domanda da rivolgere al passato, a determinare l'oggetto del racconto storiografico.

Ammettiamo dunque che oggetto del racconto storiografico sia il rapporto fra l'individuo e la comunità politica: questo racconto può essere ambientato in qualsiasi contesto storico, remoto o recente, e può coinvolgere i più diversi aspetti della realtà. Occorre quindi introdurre criteri di riduzione della complessità: occorre indicare non solo le coordinate spaziali e temporali del racconto, ma anche il 'livello di realtà' cui il racconto si riferisce. L'appartenenza ad una comunità politica è infatti il momento di un processo 'globale', che investe ogni aspetto della vita individuale e collettiva: ogni società si organizza assegnando ai propri membri oneri e privilegi, distribuendo il potere e la ricchezza, ponendo regole e imponendole coattivamente, e al contempo ogni società si traduce in parola, si riflette nello specchio dei simboli, dei saperi,

P. Costa, *Il 'discorso della cittadinanza' fra eguaglianza e differenze: la differenza di genere*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica. II. Storie di concetti: cittadinanza*, 2024, https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_03, pp. 198-218.

Orig. *Il 'discorso della cittadinanza' e la differenza di genere*, in Andreina De Clementi (a cura di), *Il genere dell'Europa. Storia delle donne e identità di genere* (Università di Napoli 'L'orientale'. Dottorato di ricerca. Quaderno n. 3), Biblink Ed., Roma 2003, pp. 139-65.

delle retoriche, tenta insomma di rendersi trasparente a se stessa ricorrendo ad una fittissima e complicata trama di discorsi. È a quest'ultimo livello di realtà che intendo riferire il mio racconto storiografico; e ciò che chiamo, per amore di brevità, il 'discorso della cittadinanza' è appunto un mosaico di testi appartenenti a diversi saperi, ma accomunati dal voler offrire una rappresentazione generale e astratta del soggetto e del rapporto che esso instaura con la comunità politica.

La domanda primaria, la domanda in qualche modo fondante l'intero discorso della cittadinanza, riguarda dunque il soggetto; ed è appena il caso di ricordare che l'individuo è una realtà tanto complessa quanto sfuggente: tanto più complessa quanto più sottratta apparentemente alle trasformazioni, ingannevolmente univoca, 'naturalisticamente' eguale a se stessa. In realtà, la percezione della soggettività e l'idea stessa di individuo sono costrutti storico-culturali, sono il risultato di complicati processi di interpretazione e di 'simbolizzazione' cui ogni società e cultura sottomette la realtà 'naturale'.

Certo, l'individuo non compare nel discorso della cittadinanza in tutto lo spettro (ovviamente amplissimo) delle sue manifestazioni: il soggetto emerge solo come il primo termine di un rapporto che ha all'altro estremo la comunità politica; del soggetto quindi il discorso della cittadinanza tematizza quei profili che una determinata cultura assume come rilevanti per la rappresentazione della dinamica politico-sociale.

I contenuti che contrassegnano il rapporto fra il soggetto e l'ordine politico-sociale sono enormemente vari: essere cittadini nell'Atene di Pericle, nella Firenze di Dante o nella New York dei nostri giorni appaiono esperienze difficilmente comparabili e sembra temerario tentare di individuare effettive analogie e soggiacenti continuità. È possibile semmai mettere a fuoco solo alcuni profili formali che possano servire ad impostare in termini più analitici il nostro problema storiografico.

Ora, il discorso della cittadinanza è (secondo la definizione convenzionale proposta) il discorso 'infinito' che una società svolge su se stessa per comprendersi, per esprimere le sue aspettative e i suoi valori offrendo una visione simultanea e complementare del soggetto (dei soggetti) e dell'ordine. Il discorso della cittadinanza, nel momento in cui sviluppa una rappresentazione sintetica e complessiva dell'ordine politico-sociale, si pronuncia anche sulla posizione dei soggetti: ci dice chi sono i soggetti, quali sono le loro caratteristiche essenziali e in

base ad esse dispone i soggetti nell'ordine, assegna loro una specifica funzione, attribuisce loro privilegi e oneri.

Concentrato sul rapporto fra i soggetti e la civitas, il discorso della cittadinanza è dunque legato alla dialettica dell'uno e dei molti: il suo centro focale (e la sua più rilevante difficoltà) è appunto rappresentare il processo di unificazione del molteplice, il convergere dei soggetti intorno ad un centro, il loro costituirsi come comunità politica. Non si immagini però il discorso come un punto di vista esterno e distaccato rispetto all'oggetto cui si riferisce: in primo luogo, il discorso non è la foto aerea di una città già edificata; non si danno da un lato l'ordine e dall'altro il discorso che lo rispecchia più o meno fedelmente; si danno piuttosto una molteplicità enormemente complessa di azioni ed interazioni sociali ed un discorso che nei modi più diversi le esprime, le trasforma in parole, dà loro un senso. In secondo luogo, il discorso non è l'asettica contemplazione dei molti e dell'uno: essendo parte integrante del processo sociale, il discorso ne influenza la dinamica, diviene esso stesso prassi, veicolo di trasformazione, tramite di progetti e luogo di conflitti.

Il discorso della cittadinanza rappresenta dunque il processo con il quale i soggetti vengono ad ordinarsi, vengono a costituirsi come membri di una comunità politica: esso ha che fare non con 'tutti' i soggetti, ma con quei soggetti che condividono almeno una caratteristica: quella di essere legati ad una determinata comunità politica. Il discorso della cittadinanza rappresenta e sancisce l'inclusione dei soggetti entro una comunità e proprio per questo separa i 'suoi' soggetti da altri soggetti; esso si struttura quindi intorno ad una prima, fondamentale differenza: la differenza fra inclusi ed esclusi, fra interno ed esterno; ed è in rapporto a questa costitutiva differenza che il discorso della cittadinanza tende a delineare sempre di nuovo alcune ricorrenti figure opposizionali, quali cittadino/straniero, cittadino/ospite, cittadino/nemico.

Le differenze legate al dispositivo di inclusione/esclusione caratteristico di ogni comunità politica non sono però le uniche che il discorso della cittadinanza deve rappresentare e 'trattare'. È vero che i soggetti 'inclusi', i soggetti legati ad una comunità, sono fra loro eguali almeno da questo punto di vista; ma non è vero che questo elemento di eguaglianza azzeri ogni residua differenza. L'esser dentro, infatti, se incide in modo rilevante sull'identità politico-giuridica del soggetto incluso, non la esaurisce. Le mura della città delimitano e fissano la scena sulla quale i soggetti devono muoversi, ma, una volta determinata la scena, la recita, per così dire, deve ancora cominciare; e la recita è un complicato gioco interattivo dove ciascun

soggetto nutre aspettative e timori nei confronti di ciascuno e di tutti, avanza pretese, vuol essere visibile, vuole trovare una risposta alle sue esigenze fondamentali, vuole che la comunità le riconosca (e lo riconosca come soggetto attivo e rilevante della comunità stessa). L'ordine esiste non solo in quanto include i soggetti, ma anche in quanto riconosce alcune pretese e disconosce altre, attribuisce oneri e privilegi, distribuisce risorse e potere. Rappresentare il rapporto fra i soggetti e l'ordine è allora rappresentare il gioco delle differenze e su questa base legittimare (o condannare) la trama delle obbedienze e delle gerarchie.

Il discorso della cittadinanza ha dunque sempre a che fare con le differenze: non solo con le differenze legate all'opposizione 'esterno/interno', ma anche con le differenze che scandiscono il rapporto di appartenenza alla civitas. Quali sono queste differenze? Non credo che possano essere indicati, in astratto, limiti che una società non possa superare nella sua politica del riconoscimento e della differenziazione: niente impedisce di immaginare una fantascientifica organizzazione sociale che attribuisca al colore dei capelli o alla forma degli occhi il valore di una differenza decisiva ai fini della distribuzione del potere e delle risorse. Si tratta di ricostruire caso per caso, all'interno di specifici contesti-storici, le differenze volta a volta tematizzate.

Per quanto riguarda il discorso della cittadinanza sviluppatosi nell'Europa occidentale dal medioevo al Novecento, le differenze più significative mi sembrano legate, per un verso, allo status economico-sociale e, per un altro verso, all'identità di genere.

Non si tratta di differenze secondarie e marginali: entrambi le differenze (e la seconda forse ancora più della prima) incidono sulla rappresentazione del soggetto e condizionano a fondo la visione dell'ordine politico-sociale. È in particolare sulla differenza di genere che vorrei soffermarmi, certo non per offrire una ricognizione approfondita di un problema di tale complessità e rilevanza, ma solo per delineare alcuni schemi o 'tipi ideali'. Tenterò insomma di presentare sinteticamente alcune strategie argomentative che il discorso della cittadinanza, nel lungo arco della sua storia, ha messo a punto per riconoscere (e disconoscere) i soggetti e le loro differenze.

2. Un modo peculiare di tematizzare e trattare le differenze è caratteristico del discorso medievale della cittadinanza e presuppone l'impiego di due figure determinanti per la sua sintassi: l'immagine della gerarchia e la metafora del corpo¹.

La metafora del corpo² è una metafora che la cultura politica medievale raccoglie da Livio non meno che da una lunga tradizione teologica ed applica ai più diversi aggregati sociali e in particolare all'aggregato politico per eccellenza, la *civitas*, per sottolinearne il carattere unitario e la forza inclusiva. Non basta però esaltare l'unità corporatista della comunità politica; occorre anche illustrarne la capacità ordinante; e l'ordine per la cultura medievale coincide con la gerarchia. Nella rappresentazione dell'ordine si incontrano due tratti complementari dell'immaginario medievale: l'attenzione alle differenziazioni, il senso della disuguaglianza, e nello stesso tempo la gerarchizzazione delle differenze, la coerente distribuzione delle parti secondo la logica del basso e dell'alto, del più e del meno, del superiore e dell'inferiore. L'ordine è appunto disposizione gerarchica delle parti: non tanto volontaristica assegnazione dei ruoli quanto intellesione della 'naturale' superiorità ed inferiorità degli esseri.

Il discorso medievale della cittadinanza tematizza le differenze collocandole entro una precisa gerarchia: assumendole come i gradini naturali, necessari, imm modificabili di un ordine gerarchico. Le differenze, e quindi anche le differenze di genere, non sono occultate, ma sono poste in tutta evidenza: non grava su di esse l'ombra o il sospetto di una qualche loro latente illegittimità o ingiustizia (un incubo tipicamente moderno); al contrario, esse sono illuminate dalla convinzione che senza di esse non si dà non solo la legittimità, ma nemmeno la possibilità dell'ordine, dell'ordine cosmico, dell'ordine naturale, dell'ordine politico.

Non è però solo la rappresentazione dell'ordine ad essere mediata dal concetto di gerarchia; differenziata e gerarchizzata è la stessa rappresentazione del soggetto. Se è vero che l'individuo non è una mera realtà 'naturale', ma è anche un costrutto socio-culturale, componenti essenziali della 'costruzione' medievale del soggetto sono la tematizzazione delle differenze e la loro gerarchizzazione. Il discorso medievale della cittadinanza ha a che fare più con i soggetti che con il soggetto:

¹ Su questo problema, come sui successivi temi toccati dalla relazione, la letteratura è vastissima. Mi limiterò solo ad alcuni richiami permettendomi di rinviare, per indicazioni più dettagliate, a P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, voll. I-IV, Roma-Bari, 1999-2001.

² Cfr. E.H. Kantorowicz, *The King's two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, 1957; A. Cavarero, *Corpo in figure: filosofia e politica della corporeità*, Milano, 1995.

l'attenzione non si concentra sull'individuo in astratto, ma su molteplici e diverse condizioni soggettive, ciascuna delle quali è caratterizzata da tratti specifici e da un 'pacchetto' determinato di privilegi ed oneri. Il giurista elabora non già una sistematica dei diritti 'individuali' ma una dottrina degli status³, dalla quale egli fa dipendere l'effettiva configurazione delle prerogative dei singoli: più che il soggetto in generale esistono differenziati individui cui corrispondono diversificati regimi giuridici.

Non esiste quindi a rigore nemmeno uno status astrattamente definito dall'identità di genere, non esistono soggetti 'eguali' almeno in quanto appartenenti al medesimo genere: un'aspettativa siffatta è in fondo ancora tributaria della nostra idea di eguaglianza. Ovviamente, abbondano le riflessioni dei teologi, dei predicatori, dei poeti, dei narratori sulla donna e sulle sue caratteristiche di genere; quando però è in questione una visione complessiva dell'ordine sociale la rappresentazione della differenza di genere si intreccia con differenze ulteriori ed è la molteplicità delle figure soggettive (e non l'unità dell'individuo astratto) a dominare la scena.

Certo, l'attenzione alla varietà degli status non è il sintomo di una qualche inclinazione an-archica; non lo è perché il discorso della cittadinanza, nel momento in cui tematizza le differenze, illustra anche la loro precisa disposizione gerarchica. Ed è in questa prospettiva che il concetto di famiglia svolge un ruolo fondamentale. Mi riferisco non tanto alla famiglia come struttura di rapporti quanto alla famiglia come immagine o modello ideale (e non mi pronuncio quindi sulla persuasività della visione brunneriana della famiglia come centro 'costituzionale' della società medievale). Mi riferisco a quell'immagine di famiglia che trova una sintesi e un centro di irradiazione nella *Politica* di Aristotele, che grazie alla traduzione di Guglielmo di Moerbeke inizia intorno al 1260 il suo plurisecolare viaggio nella cultura europea medievale e proto-moderna. È l'immagine della famiglia come un microcosmo gerarchico, entro il quale alla posizione eminente del pater corrispondono le condizioni, diverse fra loro ma egualmente subordinate, di altri soggetti (la donna, il servo, il figlio), tutti variamente convergenti sul vertice costituito dal marito-padre-padrone.

La rappresentazione dei soggetti e delle loro diversificate condizioni passa, dunque, attraverso il filtro obbligato della famiglia: è innanzitutto nella famiglia che la differenza di genere si traduce in un naturale e necessario rapporto di dominio e

³ Cfr. P. Cappellini, "*Status*" *accipitur tripliciter. Postilla breve per un'anamnesi di 'capacità giuridica' e 'sistema del diritto romano attuale'*, in "Annali dell'Università di Ferrara", Nuova Serie, Sez. V, I, 1987, pp. 29-97.

di obbedienza. La famiglia è essa stessa un microcosmo gerarchico e proprio come tale essa è un *seminarium reipublicae*: lo è perché luogo di gerarchie e quindi snodo di un ordine coincidente con la moltiplicazione delle differenze e con la loro rigida gerarchizzazione.

La famiglia ha dunque una forte valenza pubblica, politica. È la famiglia che interviene come un filtro indispensabile (anche se non certo l'unico) nel rapporto fra l'individuo e la civitas. Certo, la civitas è un corpo inclusivo; è quel corpo politico che solo è in grado (come insegna Aristotele) di garantire una vita 'buona'; è quel corpo unendosi al quale l'individuo diviene compiutamente uomo, quel corpo dal quale il soggetto trae privilegi ed oneri, motivo di identità collettiva, slancio partecipativo, anche se non viene certo meno per questo la struttura piramidale dell'ordine politico, dal momento che il corpo è pur sempre unità di parti diseguali. La civitas include 'tutti' i soggetti, ma li include preservando la loro radicale differenziazione e accogliendo al suo interno, come uno dei fondamentali elementi di differenziazione e di gerarchizzazione, la famiglia: la civitas accoglie e consacra il microcosmo gerarchico della famiglia e quindi quella specifica differenza e subalternità legata alla differenza di genere. Cittadino è il *pater familias*; ed è per suo tramite che avviene l'inclusione nella civitas dei soggetti ad esso legati nel microcosmo gerarchico della famiglia.

3. Quando finisce il medioevo per il nostro problema? Certo non finisce con Bodin, pure tradizionalmente presentato come l'inventore della sovranità 'moderna', dal momento che per Bodin la respublica è ancora un ordine di famiglie e la famiglia continua ad essere un microcosmo gerarchico dove il ruolo politico, dominante, del pater viene non solo confermato ma enfatizzato e assunto come modello del potere regio.

Un significativo momento di discontinuità è offerto piuttosto dalla diffusione del paradigma giusnaturalistico. Con esso cambia radicalmente il modo di guardare all'individuo e al suo rapporto con l'ordine politico. Il giusnaturalismo parla di stato di natura, di una condizione originaria dell'umanità, per poter mettere a fuoco le caratteristiche essenziali del soggetto prescindendo da qualsiasi legame con i corpi e con le gerarchie esistenti. È l'individuo come tale che il giusnaturalismo tematizza e correda di una serie di diritti naturali, originari e fondamentali.

Lo stato di natura è il dispositivo retorico impiegato per cogliere l'individuo come tale e presentarlo corredato di due qualità essenziali, la libertà e l'eguaglianza: le

differenze sembrano subitaneamente cancellate dall'eguaglianza naturale dei soggetti.

Occorre però chiedersi chi sono propriamente i soggetti di cui i giusnaturalisti parlano. Assumiamo come punto di riferimento in qualche modo 'esemplare' il contributo lockiano. L'ordine lockiano ruota intorno ai diritti fondamentali dei soggetti, alla libertà e alla proprietà. Libertà e proprietà formano un'endiadi e si presentano, al contempo, come le prerogative essenziali del soggetto e come il perno dell'ordine: è la libera esplicazione delle capacità individuali, è l'autoconservazione rispettosa delle regole di proprietà che rendono possibili la moltiplicazione dei beni, la felicità individuale e collettiva, l'instaurazione di un ordine legittimo. La società è composta dunque da una somma di soggetti eguali, liberi, capaci di soddisfare i propri bisogni attraverso il lavoro, l'appropriazione e la proprietà.

Scompaiono dunque le differenze? In realtà, esse non si dissolvono affatto: muta drasticamente solo il modo di tematizzarle. Scompare l'immagine medievale dell'ordine come sistema di differenze, come piramide di differenziati status soggettivi. La società ruota intorno alla libertà-proprietà dei soggetti ed è in rapporto a questa norma fondamentale che torna ad introdursi la differenza: differenti sono tutti quei soggetti che per qualche profilo sono inadempienti rispetto ad essa. Si passa da una rappresentazione a gradini ad una rappresentazione dicotomica dell'ordine. Le differenze non sono molteplici e gerarchizzate; esiste una differenza dominante, radicale, non graduabile, assoluta: o si è proprietari, liberi, razionali, o non lo si è. Esistono in sostanza due società, una delle quali è però soltanto l'ombra della prima, un suo residuo 'negativo'.

Una siffatta rappresentazione dicotomica delle differenze è inseparabile da una nuova visione dell'individuo, dominata da un assunto fondamentale: l'assunto che la proprietà non è un dato esterno, estrinseco, ma è l'espressione e la conferma della piena maturità e razionalità del soggetto. Il proprietario è l'individuo che ha saputo far tesoro dei propri talenti, ha evitato la dispersione, ha saputo investire e calcolare, si è mostrato capace di autocontrollo, di autodisciplina, appunto di razionalità.

Nella rappresentazione stessa del soggetto è dunque implicita la tematizzazione delle differenze: i soggetti non sono individui generici, astratte figure di titolarità giuridica, ma hanno un volto preciso, disegnato sulla base di presupposizioni culturali complesse, di aspettative e di valori condivisi. Gli 'eguali' individui lockiani sono esseri umani liberi e proprietari, responsabili, razionali, capaci di

calcolo e di autodisciplina e come tali sono soggetti radicalmente, assolutamente, differenti dagli individui non proprietari, irrazionali, indisciplinati.

Il volto dei soggetti è dunque delineato a partire da una complessa presupposizione antropologica: da un pre-giudizio culturale secondo il quale i soggetti, per essere umanamente compiuti, devono essere razionali, responsabili, autonomi, proprietari e proprio per questo non possono essere che maschi. Continua a pesare sulla definizione del soggetto 'eccellente' (se si preferisce, del soggetto *par excellence*) la sua appartenenza al genere maschile. Gli antichi stereotipi della *infirmitas sexus*, in tutte le loro pittoresche e ripetitive varianti, non si interrompono affatto con la rivoluzione giusnaturalistica ma regolano, per così dire dall'esterno del paradigma, l'impiego delle nuove categorie, impongono di dare un genere al soggetto, lo rendono necessariamente maschile, data l'associazione culturalmente vincolante fra genere maschile, razionalità, responsabilità, dominanza.

Siamo allora di fronte alla passiva ripetizione di antichi luoghi retorici? Al contrario. Gli antichi stereotipi presiedono ad un'operazione che ci porta agli antipodi del gerarchico e corporatista discorso medievale.

Nella cultura medievale domina la gerarchia, mentre il giusnaturalismo presuppone l'eguaglianza dei soggetti; il modello corporatista prevede una scala gerarchica caratterizzata da una molteplicità di gradini, di contro all'opposizione dicotomica segnata dal discrimine libertà-proprietà. Resta centrale in entrambi i casi il momento delle differenze, ma cambia radicalmente il modo di tematizzarle: nel mondo medievale le differenze sono evidenziate e celebrate come scansioni necessarie dell'ordine; nel modello giusnaturalistico le differenze spariscono al di là una 'linea d'ombra', sono gettate nelle tenebre esteriori, mentre la scena è affollata di soggetti eguali, liberi, proprietari, maschi, adulti⁴.

L'unico luogo in cui la differenza di genere torna a farsi visibile è semmai la famiglia, con maggiore chiarezza là dove sono più forti le persistenze della tradizione: come avviene nell'Europa continentale, dove Pufendorf, Thomasius, Wolff avvertono che l'eguaglianza assoluta è, sì, una caratteristica essenziale dell'individuo, ma lo è solo, per così dire, in prima approssimazione, quando si guardi al soggetto mettendo in parentesi le concrete modalità della sua esistenza; mentre in quest'ultimo caso tornano ad emergere le differenze e i poteri, come sta a dimostrare la struttura familiare, insieme inequivocabilmente naturale e gerarchica.

⁴ Cfr. C. Pateman, *The Sexual Contract*, Cambridge, 1988; *Feminist Interpretations and Political Theory*, a cura di M.L. Shanney e C. Pateman, Cambridge, 1991.

A far scendere l'eguaglianza dal cielo alla terra contribuiscono prima la corrosiva critica illuministica e poi, in modo determinante, la Rivoluzione francese: è negli anni della rivoluzione che il principio di eguaglianza lascia le stanze appartate della filosofia per divenire parte integrante della retorica politica quotidiana. Inizia allora un gioco che, pur con mille variazioni ed esiti diversi, arriva fino a noi: un gioco dove il principio dell'eguaglianza e la tematizzazione delle differenze si incontrano sul medesimo piano e generano un campo di tensione resistente a qualsiasi unilaterale risoluzione.

È negli anni della rivoluzione che in nome dell'eguaglianza si tenta di ridefinire non solo i diritti ma anche i soggetti: vengono messi in questione dispositivi di esclusione profondamente radicati nella tradizione (l'esclusione degli ebrei dal godimento dei diritti civili e politici, la legittimazione della schiavitù nelle colonie) e comincia a venire contestato il carattere 'naturale' delle gerarchie fondate sulla differenza di genere.

Nell'Inghilterra egualitaria e radicale di Mary Wollstonecraft come nella Francia rivoluzionaria della girondina Olympe de Gouges il principio di eguaglianza diviene la leva di una strategia argomentativa che mette in luce e denuncia la differenziazione e la gerarchizzazione di intere classi di soggetti, la cui *deminutio* aveva a lungo convissuto con la giusnaturalistica rappresentazione dello stato di natura: gli schiavi, per un verso, le donne, per un altro verso.

Tanto Mary Wollstonecraft quanto Olympe de Gouges, notissime per il loro pionieristico impegno 'emancipazionista', sono anche attive nella campagna abolizionista. Non è casuale che entrambe perseguano questo duplice obiettivo. Certo, i due obiettivi non sono obbligatoriamente e meccanicamente connessi tra loro (e peraltro la lotta in Gran Bretagna contro la schiavitù è condotta da un fronte composito, dove fermenti illuministici ed egualitari si intrecciano con opzioni schiettamente cristiane e religiose); la loro connessione però, se può apparire bizzarra, è invece lucidamente tematizzata nel dibattito dell'epoca e appare storicamente fondata. Il nodo da sciogliere (e il luogo che rende possibile una qualche analogia fra la condizione servile e la condizione femminile) è ancora quel modello potestativo e gerarchico che fa del *pater familias* il termine di riferimento di soggetti – la donna, il servo – diversi fra loro ma accomunati dalla soggezione all'unico soggetto 'eccellente': il *pater* e *dominus*, il vertice della gerarchia familiare.

Combattere la deprivazione femminile significa in sostanza abbattere un recinto straordinariamente resistente: quel recinto che separa la donna dalla civitas chiudendola nella 'casa'; e la casa, la sfera intangibile della famiglia, appare allora per un verso il ricettacolo (insieme 'reale' e simbolico) della libertà-immunità dei soggetti, la zona non raggiunta dalla pressione del sovrano, ma per un altro verso anche il luogo primario della gerarchizzazione delle differenze.

Rendere eguale la donna significa dunque combattere su due fronti diversi ma strettamente connessi e comunque assumibili come distinte declinazioni dell'eguaglianza: si tratta per un verso di rafforzare la posizione della donna all'interno della famiglia e in genere nella sfera dei rapporti privati, combattendo le varie incapacità giuridiche che la affliggono e ne sanciscono la dipendenza economica e giuridica dal *pater familias*; mentre, per un altro verso, occorre far uscire la donna dall'ombra della domesticità per porla in diretto rapporto con la comunità politica.

I protagonisti della rivoluzione dell'89 non sono insensibili a nessuno dei due aspetti. Sul primo fronte, sul fronte dei rapporti privati, i progetti di codificazione che circolano nei brevi anni della rivoluzione introducono qualche novità di rilievo⁵; ma anche sul secondo fronte non può mancare una qualche reattività da parte dei rivoluzionari, per vari motivi: non solo perché la rivoluzione è anche una rivoluzione di donne, che contribuiscono al suo svolgimento in molteplici forme (dai salotti ai club, dalla presenza appassionata durante le sedute dell'Assemblea all'azione diretta, fino ai casi estremi, anche se sporadici, della difesa in armi della patria in pericolo), ma anche perché il tema della partecipazione politica dei soggetti tocca i nervi più sensibili della retorica rivoluzionaria: la nazione, la virtù, l'impegno patriottico, l'esigenza di cancellare ogni filtro che si frapponga fra i soggetti ed il corpo politico.

Per chiunque celebri la forza inclusiva della nazione repubblicana non è possibile sottovalutare il problema della partecipazione delle donne alla vita della comunità politica. Si tratta però di intendere rettamente le modalità specifiche di una siffatta partecipazione; e su questo punto l'opinione prevalente (e trasversale rispetto ai vari schieramenti che dividono la Francia rivoluzionaria) si orienta verso una soluzione che, se per un verso celebra la partecipazione, per un altro verso ne determina i contenuti e le modalità irrigidendo e insieme esaltando la differenza femminile. La missione rivoluzionaria della donna passa attraverso il suo ruolo di moglie e di

⁵ Cfr. M. Garaud, R. Szramkiewicz, *La révolution française et la famille*, Paris, 1978; I. Woloch, *The New Regime. Transformations of the French Civic Order, 1789-1820s*, New York-London, 1994.

madre: il suo impegno è decisivo per le sorti della repubblica perché la donna sostiene, conforta, stimola l'impegno politico del suo compagno e soprattutto perché, come madre, è il tramite necessario di un'educazione repubblicana e patriottica. È attraverso la donna come madre ed educatrice che la repubblica si consolida, si rafforza e si purifica e soprattutto si perpetua, attraverso le nuove generazioni, nel futuro⁶.

In questa prospettiva il carattere eguale della partecipazione dei soggetti alle sorti della repubblica retrocede sullo sfondo o almeno è raggiunto a partire dalla prevalente tematizzazione della differenza: la partecipazione si realizza attraverso modalità inevitabilmente differenziate in rapporto al genere dei soggetti e la partecipazione della donna alla civitas è tanto fondamentale quanto (ancora) mediata: si esprime attraverso il suo ruolo coniugale-materno, si realizza attraverso figure di mediazione (il marito, i figli) che continuano a valere per essa come un tramite obbligato per l'accesso (indiretto) alla sfera pubblica.

Le posizioni (isolatissime e audaci) di un Condorcet o di una de Gouges battono invece una strada nettamente diversa e giocano su una visione del soggetto che presuppone non già la consacrazione della differenza ma la sua neutralizzazione in nome dell'eguaglianza. Il principio di eguaglianza viene usato non già per ricondurre i diversi ('tutti' i diversi) nel grembo della nazione, riconoscendone l'importanza ma confermando la diversità delle loro condizioni e dei loro ruoli, bensì per denunciare la legittimità stessa della differenza e ridefinire su questa base i soggetti e il loro rapporto con la comunità politica. Si tratta allora di rendere eguali i soggetti travolgendo le differenze e conferendo a tutti un ruolo autonomo e protagonista. Rendere eguali i soggetti, attribuire loro le medesime chances di autoaffermazione, significa, nella prospettiva rivoluzionaria, attribuire loro un preciso corredo di diritti; rendere eguali i soggetti di fronte alla nazione significa attribuire ad essi, scavalcando le differenze di genere, i medesimi diritti politici.

È intorno a questa connessione elementare fra eguaglianza, partecipazione e diritti che inizia una lunga traiettoria destinata a svilupparsi e complicarsi per tutto l'Ottocento e per buona parte del Novecento; ed è peraltro una connessione che, se riceve in Francia un potente stimolo dalla contingenza rivoluzionaria, non manca di

⁶ Cfr. D. Godineau, *Cittadine tricoteuses. Le donne del popolo a Parigi durante la rivoluzione francese*, Milano, 1989; *Les femmes et la révolution française. L'effet 89*, a cura di M.-F. Brive, Toulouse, 1991; O. H. Hufton, *Women and the Limits of Citizenship in the French Revolution*, Toronto, 1992; V. Fiorino, *Dai diritti civili ai diritti politici: la cittadinanza delle donne in Francia*, in «Passato e presente», XVII, 47, 1999, pp. 67-91.

trovare riscontri significativi anche in Gran Bretagna, rispecchiandosi fin nel titolo della celebre opera di Mary Wollstonecraft, la *Vindication of the Rights of Woman*, del 1792.

In quest'opera peraltro non sono solo i diritti della donna ad essere rivendicati. È messo a fuoco anche un altro tema, di non minore importanza e destinato ad una non minore fortuna: il tema dell'educazione. Non siamo di fronte ad un omaggio di rito ad uno dei grandi temi del 'Settecento riformatore'; giocando sul tasto dell'educazione Mary Wollstonecraft sta in realtà attaccando forse il più rilevante stereotipo di una tradizione plurisecolare: l'idea del carattere naturale, quindi involontario e immutabile, dell'inferiorità (e quindi anche della apoliticità e domesticità) femminile. È l'educazione che irrigidisce le differenze e crea l'inferiorità, è l'educazione e non la natura che impedisce alla donna di essere un soggetto 'intero', pubblicamente attivo e responsabile. Il suo declassamento a soggetto 'privato', politicamente irrilevante, ha un carattere contingente e rimovibile (ha un carattere, diremmo con il nostro linguaggio, non già naturale ma storico-culturale) e può essere cancellato con un adeguato intervento 'pedagogico'.

Combattere la gerarchizzazione dei soggetti in nome dell'eguaglianza, rivendicare il carattere provvisorio e modificabile della presunta 'inferiorità' femminile, vedere nei diritti lo strumento principale cui ricorrere per rendere eguali i soggetti e insieme la posta in gioco di una lotta che mette in questione la loro stessa identità politico-giuridica: sono questi i lasciti che l'ultimo decennio del Settecento consegna al secolo successivo. E prosegue nell'Ottocento e nella prima metà del Novecento quella che Tocqueville chiamerà la marcia trionfale dell'eguaglianza, ma continua anche e si approfondisce il dibattito intorno al tema della differenza femminile: che verrà ancora invocata (in diversi contesti e idiomi culturali) per contrastare le aspirazioni emancipazioniste, ma costituirà comunque un problema complesso e delicato anche per i partigiani, e soprattutto per le partigiane, dell'eguaglianza.

4. L'eguaglianza e il nesso eguaglianza-diritti continuano ad essere gli obbligati punti di riferimento dell'emancipazionismo ottocentesco, che li raccoglie da numerose e diverse ascendenze culturali, ma li trova confermati e sviluppati in quella sintesi in qualche modo emblematica offerta dal celebre saggio di John Stuart Mill (e prima dall'articolo di Harriet Taylor). La novità rilevante che emerge nel maturo Ottocento va però al di là del contributo di singole personalità e connota nel suo complesso il discorso che la società prende a svolgere intorno al soggetto-donna: è

un discorso che si compone di apporti di carattere e spessore diversi e viene a formare un tessuto retorico fitto e variegato, cui corrispondono precisi momenti organizzativi; è un discorso che finisce per imporre ad una riottosa opinione pubblica il problema del soggetto-donna come una questione urgente e irrisolta. Di questo discorso, così vario e complesso, non posso offrire, non dico una ricostruzione, ma nemmeno una adeguata presentazione nel breve spazio del mio intervento seminariale. Posso soltanto richiamare l'attenzione su alcuni dei suoi snodi tematici ed argomentativi.

L'emancipazionismo del secondo Ottocento è un capitolo importante, forse il capitolo più significativo, di un fenomeno otto-novecentesco che vorrei indicare ricorrendo ad una famosa espressione jheringhiana: la 'lotta per i diritti'. I diritti che diversissimi movimenti, a partire dalla Rivoluzione francese, reclamano non sono l'articolazione di un ordine esistente; sono i *moral rights* di cui parla Mill, sono i diritti ancora disconosciuti dalla legge positiva ma reclamati dalla società in nome della giustizia e del progresso, sono i diritti assunti come la declinazione di un'eguaglianza che denuncia i vigenti dispositivi di differenziazione e di esclusione e vuole modificare la corrente dislocazione dei poteri.

Per quanto riguarda l'emancipazionismo femminile, i diritti per i quali lottare sono i più diversi e si propongono come il rovesciamento delle differenti deprivazioni o incapacità che colpiscono la condizione femminile: dalla parità fra i coniugi alla revoca del divieto di ricerca della paternità, dal diritto all'istruzione all'accesso alle professioni. La lotta per i diritti è quindi una lotta a tutto campo, che investe la sfera dei rapporti privati come la sfera pubblica, ma trova forse sul terreno della partecipazione politica la sua più evidente manifestazione (si pensi al suffragismo inglese, a partire da Harriet Taylor e dallo stesso Mill⁷, oppure ad Anna

⁷ Cfr. R.J. Evans, *Comrades and Sisters. Feminism, Socialism and Pacifism in Europe 1870-1945*, Brighton, 1987; A. Rossi-Doria, *Le idee del suffragismo*, in A. Rossi-Doria, *La libertà delle donne. Voci della tradizione politica suffragista*, Torino, 1990, pp. 263-316.

Maria Mozzoni⁸ e all'emancipazionismo italiano⁹, o a Hubertine Auclert in Francia¹⁰).

Non è d'altronde casuale che la lotta per i diritti politici acquisti un valore in qualche modo emblematico dell'intera gamma di rivendicazioni emancipazioniste. Nella relazione che una intera classe di soggetti – le donne – intrattiene con la civitas viene infatti al pettine un nodo antico, legato ad una radicata visione del rapporto fra la sfera pubblica e la sfera privata. Rivendicare i diritti politici delle donne significa mettere in questione quel modello culturale di straordinaria longevità che ci sta accompagnando in questo itinerario: quell'idea di famiglia come microcosmo unitario e gerarchico che dalla cultura medievale (e dalla *auctoritas* della riscoperta Politica aristotelica) raggiunge la modernità e continua ad essere riproposta in forme sempre diverse ma ancora fedeli all'ispirazione originaria, fedeli cioè ad una strategia che trasforma la differenziazione dei soggetti in una loro disposizione gerarchica affidando al vertice della gerarchia l'onore e l'onere di rappresentare all'esterno i soggetti 'incapaci'.

Nemmeno il terremoto della rivoluzione giacobina basta a cancellare l'antica immagine del carattere oggettivamente rappresentativo della figura maschile (paterna, coniugale) e della conseguente invisibilità della donna, del suo legame costitutivo e diretto con la famiglia cui fa riscontro un legame acquisito e indiretto con la civitas. Ancora James Mill, l'utilitarista, il riformatore, l'amico di Bentham, sosterrà che gli interessi della donna sono incorporati nell'interesse del padre o marito, che agisce quindi come rappresentante oggettivo e tramite necessario della donna nella sfera pubblica¹¹ (e proprio per questo si meriterà il brillante attacco del

⁸ Cfr. F. Pieroni Bortolotti, *Alle origini del movimento femminile in Italia, 1848-1892*, Torino, 1963

⁹ A. Buttafuoco, *Condizione della donna e movimento di emancipazione femminile*, in *Storia della società italiana*, 20, *L'Italia di Giolitti*, Milano, 1981, pp. 145-85; A. Buttafuoco, *Cronache femminili. Temi e momenti della stampa emancipazionista in Italia dall'Unità al fascismo*, Arezzo, 1988; L. Mariani, *L'emancipazione femminile in Italia: Giacinta Pezzana, Giorgina Saffi, Gualberta Beccari*, in «Rivista di storia contemporanea», XIX, 1990, pp. 3-31; M. De Giorgio, *Le italiane dall'unità a oggi: modelli culturali e comportamenti sociali*, Roma-Bari, 1992. Sul problema dell'educazione cfr. *L'educazione delle donne. Scuole e modelli di vita femminile nell'Italia dell'Ottocento*, a cura di S. Soldani, Milano, 1989; S. Franchini, *Élites ed educazione femminile nell'Italia dell'Ottocento: l'Istituto della SS. Annunziata di Firenze*, Firenze, 1993.

¹⁰ Cfr. L. Klejman, F. Rochefort, *L'égalité en marche. Le féminisme sous la Troisième République*, Paris, 1989.

¹¹ Cfr. J. Mill, *Essay on Government*, in J. Mill, *Essays* [from the Supplement to the Encyclopaedia Britannica], London, 1825, pp. 3-32.

socialista e proto-emancipazionista Thompson¹²). In tutt'altro contesto e con un idioma teorico radicalmente diverso da quello milliano, peraltro, anche Johann Gottlieb Fichte giungeva ad una conclusione sostanzialmente analoga¹³.

Non è dunque casuale che il suffragismo inglese attacchi l'idea di una sfera femminile obbligatoria, di una *proper sphere*, di un recinto domestico o comunque di uno spazio sociale cui la donna, per sua naturale vocazione, debba essere necessariamente ascritta; non è dunque casuale che la lotta per i diritti politici acquisti il valore di una sfida alla differenziazione dei generi e alla dicotomia fra sfera privata e sfera pubblica, fra casa e civitas, e veda nella cancellazione della 'separatezza' femminile lo strumento principe per cancellare la persistente 'invisibilità' della donna.

Lottare per i diritti politici non è dunque lottare per un obiettivo di generica autoaffermazione: i diritti politici sono, per un verso, la più diretta sconfessione della tradizione, e, per un altro verso, la veste formale di una forte esigenza di partecipazione politica e di impegno civico. La lotta per i diritti dell'emancipazionismo ottocentesco si nutre di un'autentica passione repubblicana: non mi riferisco soltanto alle ascendenze mazziniane di Anna Maria Mozzoni, ma, più in generale, alla convinzione, ampiamente diffusa nel movimento emancipazionista, del nesso obbligato fra diritti, impegno civile e partecipazione politica. La dimensione privata, la rivendicazione dei diritti del soggetto-donna nei suoi rapporti privati, pur fondamentale, trae la sua destinazione di senso dalla possibilità di partecipare attivamente alla respublica.

Lottare per i diritti politici è lottare per una partecipazione politica che costituisce il fondamento ultimo di ogni altro possibile diritto delle donne, ma è anche lottare per una trasformazione complessiva dell'ordine politico. È questo un altro aspetto del pathos repubblicano che circola nei meandri dell'emancipazionismo ottocentesco: si combatte contro la esclusione delle donne dalla polis nella convinzione che una siffatta battaglia non rispecchi soltanto il punto di vista, gli interessi, le esigenze di una 'classe' particolare di soggetti (sia pure composta della metà dei membri della nazione) ma persegua il bene dell'intera comunità politica. La lotta per i diritti delle donne vuole consapevolmente investire l'intero assetto

¹² W. Thompson, *Appello di metà del genere umano, le donne, contro la pretesa dell'altra metà, gli uomini, di mantenerle nella loro schiavitù politica, civile e domestica*, a cura di S. Franchini, Firenze, 1974.

¹³ J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza (Seconda parte, ovvero Diritto naturale applicato)* (1797), a cura di L. Fonnesu, Bari, 1994, pp. 227 sgg.

politico esistente per trasformarlo: non si tratta di un'operazione aritmetica, di un aumento quantitativo degli 'aventi diritto' al voto; è in gioco piuttosto una ridefinizione del soggetto-donna ed è di conseguenza in gioco una ridefinizione del cittadino, del rapporto fra l'individuo e la comunità politica non meno del ruolo e della composizione di quest'ultima.

Come ogni altro episodio di quella lotta per i diritti che, a partire dalla rivoluzione francese, si sviluppa in Europa nel corso dell'Ottocento e del Novecento, anche la lotta per i diritti delle donne guarda al futuro: la sua stessa condizione di possibilità è iscritta nella forbice fra ordine esistente e ordine alternativo, fra un ordine presente, illegittimo o almeno incompiuto e un ordine futuro cui l'impegno civile dei soggetti guarda come alla sua destinazione di senso. È in questa tensione verso il futuro, non meno che nel quotidiano impegno di lotta, che si viene formando, fra Ottocento e Novecento, il nuovo soggetto-donna, la donna come soggetto che acquista una nuova visibilità pubblica nel momento stesso in cui prende a rivendicare il diritto ad essere politicamente attiva.

La lotta per i diritti delle donne (la lotta delle donne per i diritti) è dunque la lotta per un ordine futuro che comincia a delinearsi quando in nome dell'eguaglianza prende ad esser messa in questione l'esistente dislocazione dei poteri. Il movimento emancipazionista è dunque da questo punto di vista un movimento sostenuto e sospinto dalla lunga onda di quell'egualitarismo che aveva trovato negli anni della rivoluzione la sua forse più esplosiva manifestazione. La passione egualitaria però, lungi dall'esaurire la lotta delle donne per i diritti, ne è solo una componente, ancorché fondamentale, o più esattamente coincide con uno dei poli di un campo magnetico che ha, come polo opposto, una rinnovata tematizzazione della differenza di genere¹⁴.

La spinta egualitaria, anche là dove agisce con forza – si pensi ad esempio al movimento per i diritti politici nella Gran Bretagna post-milliana – non va mai disgiunta dalla consapevolezza che la conquista dei diritti politici non riguarda soltanto le donne: è una conquista che ridefinisce la comunità politica non solo in quanto muta i tradizionali rapporti fra la sfera pubblica e la sfera privata, ma anche perché mette in scena un nuovo soggetto, il soggetto-donna, capace di imprimere un mutamento qualitativo alla vita della polis. La donna-che-vota non è l'astratto

¹⁴ Sul nesso eguaglianza-differenze cfr., in termini generali, *Il dilemma della cittadinanza. Diritti e doveri delle donne*, a cura di G. Bonacchi e A. Groppi, Roma-Bari, 1993 (e ivi, pp. 214-40, L. Gianformaggio, *Eguaglianza e differenza: sono veramente incompatibili?*) e L. Ferrajoli, *La differenza sessuale e le garanzie dell'uguaglianza*, in «Democrazia e diritto», XXXIII, 1993, pp. 49-73.

titolare di un diritto: è un individuo che non dimentica la propria identità di genere ed è destinato a rinnovare in profondità i contenuti e lo stile della politica.

L'emancipazionismo egualitario non condivide il giacobino orrore per le differenze, ma se usa il principio di eguaglianza per abbattere i meccanismi di esclusione e la differenziazione gerarchica dei soggetti, valorizza l'identità di genere nella convinzione che essa contribuisca ad un forte rinnovamento della vita politica e civile.

Non si tratta di una dialettica facile e prevedibile nei suoi esiti. Al contrario, proprio perché eguaglianza e differenza di genere costituiscono i punti focali di un medesimo campo di tensione, le strategie politiche ed argomentative volta a volta sviluppate appaiono diverse a seconda che facciano leva sulla dimensione dell'eguaglianza o sul momento della differenza. Se dunque da un lato si sviluppa un emancipazionismo che muove dal principio di eguaglianza e recupera al suo interno il senso della specificità femminile, dall'altro lato prende forma un approccio che esalta il ruolo della donna come tale, ne mette a fuoco le caratteristiche antropologiche e psicologiche, ne privilegia la vocazione materna, e solo dopo un lungo giro intorno alla 'differenza' recupera il senso di una lotta contro i dispositivi di esclusione e di gerarchizzazione dei soggetti.

Il gioco dell'eguaglianza e della differenza è dunque già complicato all'interno del discorso emancipazionista. Le complicazioni aumentano però quando si immetta il tema della 'differenza' nel complesso del 'discorso pubblico' dell'epoca.

Una complicazione nasce dal fatto che, se in prima approssimazione l'eguaglianza deve vedersela con una differenza specifica, la differenza di genere, in seconda approssimazione un'altra differenza – la differenza di classe – si affaccia e chiede di essere in qualche modo coordinata con la precedente. Si apre allora il capitolo (che mi limito a menzionare, non potendo andare oltre ad un semplice rilievo 'cartografico' dei principali nodi tematici) del difficile rapporto fra strategie politiche e culturali geneticamente e culturalmente diverse fra loro, ma per vari aspetti anche confluenti e intrecciate: la cultura emancipazionista, da un lato, e, dall'altro lato, le rivendicazioni dei vari partiti socialisti europei, dalla socialdemocrazia tedesca di August Bebel o di Clara Zetkin al partito socialista italiano di Anna Kuliscioff. Quando queste diverse tradizioni culturali entrano in contatto, il problema spinoso è non tanto il rapporto fra eguaglianza e differenza quanto la valutazione comparativa delle due 'differenze', dei due distinti dispositivi di esclusione, rispettivamente fondati sul genere e sulla classe. Le posizioni di Anna

Maria Mozzoni e di Anna Kuliscioff sono da questo punto di vista esemplari: entrambe sostengono che le 'differenze' (di genere e di classe) vengono invocate a sostegno di ingiuste e intollerabili deprivazioni, ma l'una dissente dall'altra quando si tratta di decidere quale delle due 'differenze' è (per così dire in ultima istanza) determinante.

Certo, quando a discutere sono Mozzoni e Kuliscioff, le divergenze si appianano di fronte all'esigenza di interrompere comunque il nesso perverso fra differenza e deprivazione, fra differenza ed esclusione. Sul fronte del rapporto fra eguaglianza e differenza si delinea però un'ulteriore complicazione: che nasce dal fatto che la differenza femminile, nel secondo e tardo Ottocento, non è tematizzata soltanto come aspetto complementare di un progetto egualitario (come avviene nell'emancipazionismo), ma è presa molto sul serio anche da una nutrita schiera di cultori delle nuove scienze antropologiche e criminologiche, che la impiegano per togliere ogni residua credibilità al mito dell'eguaglianza.

La differenza femminile, secondo i vari Lombroso, Sergi o Moebius, deve tradursi, ancora una volta, in una specificità subalterna e separata. Non siamo di fronte alla semplice reiterazione della tradizione. La tradizione – l'antica, incredibilmente longeva immagine della famiglia e della conseguente, naturale gerarchizzazione dei ruoli al suo interno – non è affatto esaurita e anzi si appresta a conoscere una ennesima riformulazione e rivitalizzazione nell'Italia e nella Germania degli anni Trenta. La tematizzazione della differenza femminile nella quale si impegnano i nuovi antropologi e criminologi vuol essere però non un'operazione 'tradizionalistica', ma un moderno richiamo al valore indiscutibile dei 'fatti' e della sperimentazione scientifica. Sono i fatti scientificamente accertati che dimostrano il carattere 'assoluto', biologico della differenza femminile: la differenza femminile è iscritta nella stessa conformazione fisica e psichica della donna, votata ad una funzione procreativa che, rendendola psicologicamente 'passiva' e 'recettiva', la separa irrevocabilmente dal mondo maschile, attivo e propositivo, dell'arena politica.

L'eguaglianza è dunque un vecchio arnese metafisico di cui la scienza ha dimostrato l'inservibilità e la differenza della donna sancisce, con la indiscutibile perentorietà dei fatti, la separatezza della sua condizione. L'offensiva egualitaria che Mary Wollstonecraft aveva sferrato a fine Settecento contrapponendo l'educazione alla natura, relativizzando la differenza femminile, sostenendone il carattere storico, modificabile, reversibile, trova una sua ideale, conclusiva risposta a fine Ottocento

in una controffensiva che, in nome delle nuove scienze antropologiche, rende improponibile l'eguaglianza e assolutizza la differenza: la differenza è assoluta perché è fondata biologicamente, è sottratta alla scelta, alla autodeterminazione, alla libertà del soggetto; ed è questa differenza che si traduce in un dispositivo di esclusione e di separatezza e proietta su di esso il suo carattere assoluto e immodificabile.

Siamo di fronte ad un'immagine di donna – e ad una tematizzazione della sua differenza di genere – dove gli stereotipi di una tradizione antica vengono riformulati e rifondati all'interno di un discorso che ambisce presentarsi con tutti i lustri di una aggiornata epistemologia (e non mancano peraltro, all'interno del composito fronte positivisticco, contributi dove l'allure 'modernizzante' produce anche qualche risultato sul terreno della rappresentazione del ruolo sociale della donna – si pensi, esemplificativamente, a Sighele)¹⁵.

Inizia un complesso gioco di rimandi reciproci fra 'tradizionalismo' e 'modernizzazione' che sarà destinato ad una rinnovata fortuna nell'Italia (e, in modo parzialmente diverso, nella Germania) degli anni Venti e Trenta del Novecento. È nell'Italia e nella Germania 'totalitarie' che vengono a intrecciarsi due esigenze diverse e difficilmente compatibili: da un lato, la celebrazione tradizionalistica e cattolica della famiglia gerarchica e prolika, e, dall'altro lato, l'esigenza di organizzare e mobilitare le masse, l'esigenza di travolgere ogni 'differenza' soggettiva per ottenere la militante adesione di 'tutti' alla medesima fede; ed è in questa prospettiva allora che la tradizionale separatezza o invisibilità politica della donna può coesistere con un suo qualche coinvolgimento nel processo politico. La quadratura del cerchio può essere forse ravvisata nella configurazione gerarchica dell'ordine politico. È grazie ad essa che una qualche 'moderna' visibilità politica della donna può essere compensata e neutralizzata dalla posizione oggettivamente, naturalmente, subalterna che essa dovrà occupare nell'organigramma del potere¹⁶.

È solo con il secondo dopoguerra e la fine delle avventure 'totalitarie' che il tema della differenza femminile torna ad essere rapportato a quel principio di eguaglianza

¹⁵ Cfr. V.P.Babini, F. Minuz, A. Tagliavini, *La donna nelle scienze dell'uomo. Immagini del femminile nella cultura scientifica italiana di fine secolo*, Milano, 1986; G. Landucci, *I positivisti e la 'servitù' della donna*, in *L'educazione delle donne*, cit., pp. 463-95; B.P.F. Wanrooij, *Storia del pudore. La questione sessuale in Italia 1860-1940*, Venezia, 1990, pp. 171 sgg.; A. Rossi-Doria, *Antisemitismo e antifemminismo nella cultura positivisticca*, in *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia 1870-1945*, a cura di A. Burgio, Bologna, 1999, pp. 455-73.

¹⁶ Cfr. V. De Grazia, *Le donne nel regime fascista*, Venezia, Marsilio 1993; M. Salvati, *Tra pubblico e privato: gli spazi delle donne negli anni Trenta*, in "Studi storici", 38, 1997, pp. 669-92.

che costituisce uno degli elementi ispiratori delle nuove democrazie costituzionali. Inizia a partire da questo momento un discorso della cittadinanza che, pur con rilevanti fratture al suo interno, arriva fino ad oggi. Non ho né il tempo né la competenza per avventurarmi su questo terreno. Posso solo formulare, a guisa di congedo, una domanda che, scavalcando il cinquantennio che ci separa dal varo delle costituzioni del dopoguerra, raggiunge il nostro presente. Occorrerebbe cioè chiedersi se la promessa o lo spettro dell'eguaglianza ci riguardano ancora da vicino o se piuttosto il campo di tensione fra eguaglianza e differenze si è allentato o spezzato; occorrerebbe chiedersi se il principio di eguaglianza, questa figura retorica che per tanti decenni ha stimolato l'immaginazione di un futuro libero da deprivazioni ed esclusioni, ispira ancora la nostra cultura politica o se piuttosto il discorso nel quale ci specchiamo si limita a riflettere e a consacrare una somma di differenze assunte come non governabili e non trasformabili.

CITTADINANZA E INTEGRAZIONE: DALL'OTTOCENTO A OGGI

1. *Un chiarimento terminologico*

Cittadinanza e integrazione sono termini sempre più frequentemente impiegati, nella letteratura specialistica come nel lessico giornalistico. A parlare di cittadinanza e di integrazione sono i sociologi, i politologi, gli storici, ma nemmeno i giuristi restano indifferenti al fascino di queste espressioni. La fortuna di questi termini non è eguale però alla trasparenza del loro significato. Tenterò allora, prima, di precisare il senso che vorrei attribuire a queste espressioni e poi di mostrare come esse possano essere utilmente impiegate per intendere aspetti importanti della storia recente e della società attuale.

La parola 'cittadinanza' non è un neologismo, né in italiano né nelle principali lingue europee. È una parola che appartiene da tempo sia al linguaggio comune che al linguaggio dei giuristi. Per i giuristi otto-novecenteschi però parlare di cittadinanza equivaleva in sostanza a discutere delle norme che regolavano il passaggio di un individuo dall'orbita di uno Stato a quella di un altro Stato.

Quando oggi parliamo di cittadinanza evochiamo un ambito tematico più complesso. La ri-definizione del termine data da un testo del 1950, redatto dal sociologo inglese Thomas Humphrey Marshall (*Citizenship and social class*)¹. Marshall sta riflettendo sullo Stato sociale e a questo scopo sottolinea il nesso fra cittadinanza, eguaglianza e diritti. Essere cittadini non è per Marshall un dato anagrafico e formale: significa appartenere pienamente a una comunità, accedere alle risorse comuni, godere di diritti. Divenire cittadini significa divenire eguali o più eguali e disporre quindi di un numero crescente di diritti. È in questo senso ampio e pregnante che oggi parliamo di cittadinanza. Cittadinanza indica dunque la condizione di un individuo pienamente partecipe della vita di una comunità politica e capace di accedere alle risorse comuni in quanto titolare di un'articolata serie di diritti.

¹ T.H. Marshall [2002].

P. Costa, *Cittadinanza e integrazione: dall'Ottocento a oggi*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica. II. Storie di concetti: cittadinanza*, 2024, https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_03, pp. 219-235.

Orig. in Tecla Mazzaresse (a cura di), *Diritto, tradizioni, traduzioni. La tutela dei diritti nelle società multiculturali*, Giappichelli, Torino 2013, pp. 17-32.

Integrazione è un altro termine fortunato. Nemmeno esso però indica un concetto di recente invenzione. Se non il termine, certo il concetto affonda le sue radici nella nascente sociologia ottocentesca: in Comte e in Durkheim (anche se questi autori preferivano il termine ‘solidarietà’). Al di là della terminologia, è però chiaro il tema cui va la loro attenzione: il tema dell’unità della società. La società sembra essere, a un primo sguardo, un insieme caotico di individui, gruppi, interessi, prospettive, forme di vita diversissimi e tuttavia al contempo essa si rivela capace di darsi un ordine unitario. Come avviene il passaggio dalla più esasperata pluralità conflittuale all’unità? Che cosa rende possibile ciò che i positivisti chiamavano l’organismo sociale? Il concetto di integrazione richiama appunto l’attenzione su questo fenomeno: sui processi che promuovono il superamento delle eterogeneità conflittuali o almeno impediscono che le diversità divengano forze centrifughe capaci di spezzare i vincoli che tengono insieme la società.

È facile intendere, anche da questi minimi cenni, come cittadinanza e integrazione si riferiscano a fenomeni strettamente connessi: la cittadinanza (nel senso marshalliano del termine) indica la partecipazione, tendenzialmente paritaria, di tutti i membri di una comunità politica alle risorse economiche e culturali della comunità stessa. L’integrazione allude a un processo di superamento o di attenuazione delle differenze (sociali, economiche, culturali) che impediscono all’una o all’altra classe di soggetti di essere e di sentirsi parte integrante di una determinata comunità politica. Cittadinanza e integrazione sono dunque, in questa prospettiva, termini che alludono a fenomeni strettamente connessi: potremmo addirittura presentare la cittadinanza (nel senso marshalliano del termine) come il risultato finale di un processo di integrazione giunto a buon fine.

L’integrazione conduce a godere di uno stato di piena ed effettiva cittadinanza favorendo il superamento delle discriminazioni: il risultato è la formazione o il rafforzamento del senso di appartenenza che i cittadini ‘integrati’ provano nei confronti della comunità politica di cui sono membri. Per dare un nome a una siffatta esperienza di condivisione possiamo ricorrere al termine ‘identità’ (un’espressione anch’essa oggi ampiamente usata): ‘identità (collettiva)’ allude appunto al senso di un ‘noi’, all’insieme delle convinzioni e delle emozioni che inducono un individuo a sentirsi parte di un gruppo unitario².

Cittadinanza, integrazione, identità collettiva sono concetti che si implicano a vicenda e si misurano tutti con un problema: il problema della molteplicità dei

² Cerutti, Furio / Belliti, Daniela (eds.) [1996]; F. Remotti [1996].

soggetti e delle loro differenze. La 'sfida' capitale è la seguente: in che modo possa costituirsi un'unità politica, capace di integrare i suoi membri dando a ciascuno il senso di una medesima identità collettiva, a fronte del permanere di differenze anche consistenti fra i soggetti.

Le differenze che possono rendere difficile il processo di integrazione e di formazione di un'identità politica sono ovviamente numerosissime. Mi limiterò a riferirmi a una distinzione elementare, ma importante, che il sociologo Dahrendorf ha formulato ricorrendo a una metafora spaziale: possiamo parlare di differenze in senso 'verticale' quando ci riferiamo alle diverse posizioni economico-sociali che i soggetti occupano all'interno di una determinata società; possiamo parlare di differenze in senso 'laterale' quando confrontiamo i membri di una determinata società con i soggetti ad essa 'esterni' in quanto provenienti da comunità politiche, società, culture differenti³.

Cittadinanza, integrazione, identità, differenze: è questo il lessico concettuale che dobbiamo tenere presente, in una prospettiva non già teorica o filosofica ma soltanto storiografica, funzionale alla comprensione di qualche aspetto della realtà contemporanea.

2. Cittadinanza e integrazione fra Otto e Novecento

Essere cittadini in un'odierna democrazia costituzionale europea significa essere titolari di quei diritti politici e sociali che permettono la piena partecipazione alla vita della comunità. La cittadinanza democratico-costituzionale è però soltanto l'esito terminale di un processo complicato e drammatico che si diparte almeno dalla Rivoluzione francese e si sviluppa nell'Ottocento e nel primo Novecento.

La Rivoluzione francese è la rivoluzione dei diritti. Il suo gesto inaugurale è la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, del 1789; e i diritti dell'uomo sono per definizione i diritti di tutti. È forte l'eredità giusnaturalistica che attribuisce a ogni essere umano alcuni diritti fondamentali. Se tutti sono titolari di diritti, se a dominare la scena è il nuovo principio di eguaglianza, le differenze spariscono e cessa di valere la distinzione fra inclusi ed esclusi: il problema dell'integrazione (come rendere partecipi delle risorse comuni tutti i soggetti) potrebbe sembrare risolto prima ancora di essere impostato. Purtroppo, però, le cose non sono così semplici.

³ R. Dahrendorf [1989, pp. 39-42].

Le cose non sono semplici perché il discorso dei diritti e il principio di eguaglianza (i nuovi ideali diffusi nel discorso pubblico europeo a partire dalle rivoluzioni di fine Settecento) devono fare i conti con le strutture sociali realmente esistenti, che restano ancora profondamente diseguali.

In primo luogo, la società si assesta intorno al primato della proprietà privata. E la proprietà non è soltanto, nella cultura dell'epoca, un dato economico: è una dimensione della soggettività, è l'espressione visibile di un'eccellenza intellettuale e morale, tanto da fare dei possidenti l'élite naturale della società. È intorno a questo assioma che l'Europa ottocentesca si viene sviluppando. La conseguenza è una profonda spaccatura sociale: da un lato, i proprietari, dall'altro lato, i non proprietari; da un lato, una classe chiamata a governare, dall'altro, una massa destinata all'obbedienza. Certo, l'eguaglianza non viene messa in discussione. Essa però è interpretata in modo rigorosamente giuridico-formale: tutti sono eguali perché hanno il medesimo diritto a divenire titolari di diritti, a divenire proprietari. L'effettivo godimento della proprietà però si presenta come una linea divisoria determinante. Marx dirà che il proletariato è una classe della società civile che non è una classe della società civile⁴, per sottolineare la profonda estraneità della maggioranza della popolazione nei confronti della comunità politica di cui tutti sono formalmente membri.

È questo il quadro che si presenta agli inizi dell'Ottocento nelle società nazionali già raggiunte dalla rivoluzione industriale, quali l'Inghilterra, prima, e poi la Francia. La classe dirigente è ancora largamente convinta che l'ordine politico-sociale riposi su due dati di fatto: l'indiscussa capacità di comando dell'élite e la disponibilità all'obbedienza della maggioranza della popolazione. La situazione però è destinata a cambiare rapidamente, proprio in conseguenza delle trasformazioni sociali indotte dalla rivoluzione industriale. La rivoluzione industriale infatti aveva non solo mutato radicalmente il modo di produrre (si era passati da una società agraria e artigiana a una società industriale), ma aveva anche creato nuove classi sociali (la borghesia imprenditoriale, il proletariato di fabbrica), aveva insomma trasformato a fondo l'intera società e aveva di conseguenza modificato anche la forma e la natura del conflitto sociale. Anche nella società pre-rivoluzionaria, anche nell'antica società feudale i conflitti non mancavano. Ma in quel mondo ormai lontano i conflitti erano, perlopiù, subitane e localizzate rivolte contadine presto stroncate nel sangue e incapaci di mettere a rischio (se non in circostanze eccezionali) la struttura socio-

⁴ K. Marx [1976, pp. 200-201].

politica esistente. Il conflitto che divampa nelle società in via di industrializzazione è diverso: non riguarda la periferia ma il centro; cessa di essere un'esplosione occasionale per divenire un fenomeno costante e dilagante; si appoggia a gruppi e formazioni politiche sempre più organizzate, che prendono a mettere in questione, con maggiore o minore radicalità, l'assetto politico esistente.

È in questo scenario che si scatenano dirompenti conflitti sociali e politici, che percorrono l'intero Otto-Novecento; e questi conflitti trovano spesso proprio nei diritti la posta in gioco. La lotta per i diritti diviene uno dei tratti caratteristici di questo periodo. Certo, alcuni diritti (i diritti civili: la libertà e la proprietà) potevano darsi per acquisiti nell'Europa post-rivoluzionaria. Restavano però ambiti importanti della vita collettiva segnati ancora da differenziazioni nette e da conseguenti incapacità giuridiche.

Il primo ambito riguarda il rapporto fra il cittadino e la comunità politica. Chi ha il diritto di partecipare alla vita politica della nazione? Tutti od alcuni? Divampa in tutta l'Europa otto-novecentesca il dibattito sui limiti, sui rischi, sull'estensione del suffragio. È il grande problema della democrazia politica⁵. Contro l'estensione del suffragio si continua a sostenere una tesi già emersa nel corso del Settecento: la tesi che la proprietà è la prova della maturità intellettuale, dell'affidabilità, dell'autonomia dei soggetti ed è quindi un requisito essenziale per la titolarità del diritto di voto. Il suffragio universale sembra aprire la strada al dominio della massa: una massa di non proprietari, che, in forza del numero, avrebbe attaccato la base stessa della civiltà moderna: la libertà e la proprietà. Contro i difensori del suffragio censitario, i fautori del suffragio universale sostenevano invece che uno Stato è realmente rappresentativo solo se garantisce l'eguale partecipazione di tutti i cittadini: è l'eguaglianza repubblicana il fondamento di legittimità dell'ordine.

La lotta per i diritti inaugurata dalla Rivoluzione francese continua dunque nell'Ottocento e il Novecento innanzitutto sul fronte dei diritti politici. Non esiste però sul tappeto soltanto la questione 'chi ha diritto di partecipare alla gestione della cosa pubblica'. Si sta facendo sempre più pressante una diversa domanda: 'che genere di soccorso il cittadino in difficoltà può legittimamente pretendere dalla comunità politica?'

Anche questo problema era già emerso nel corso della Rivoluzione francese, ma era destinato ad acquisire una rilevanza e una dimensione esponenzialmente maggiori nel corso dell'Ottocento e del Novecento in conseguenza di un'altra

⁵ P. Rosanvallon [2005].

rivoluzione – la rivoluzione industriale – e delle sue conseguenze sociali più dirompenti, quali il diffuso pauperismo e le durissime condizioni di lavoro. È in questo contesto che diviene urgente l'esigenza di rispondere alla domanda 'che cosa il cittadino può aspettarsi dalla comunità politica'.

A questa domanda le classi dirigenti danno una risposta per lungo tempo univoca e intransigente: ciascuno è artefice e responsabile della sua fortuna e non può chiedere alla comunità politica, allo Stato, un intervento a sostegno dei suoi bisogni vitali. La sopravvivenza e l'affermazione di ciascuno sono affidate all'iniziativa individuale e alle regole del mercato, al gioco della domanda e dell'offerta, mentre lo Stato ha il solo compito di tutelare gli spazi di libertà individuali e di garantire il rispetto delle regole del gioco.

Si tratta di una risposta nitida e per molto tempo maggioritaria. Fino a che punto però è possibile continuare in una politica di opposizione frontale alle crescenti rivendicazioni? Nel corso dell'Ottocento si fa strada nelle classi dirigenti l'impressione che la spaccatura della società in proprietari e non proprietari dia luogo a conflitti di crescente intensità ed estensione che rischiano di compromettere la tenuta dell'ordine esistente. Si moltiplicano allora gli interventi che prendono a considerare insufficiente la strategia politica (classicamente liberale) fino a quel momento prevalente.

Le prime avvisaglie di mutamento si registrano sul terreno dei diritti politici, dove l'ipotesi di un'estensione del suffragio – l'avvicinamento alla democrazia politica – guadagna tanto più terreno quanto più ci avviciniamo alla fine dell'Ottocento. I non proprietari reclamano un posto al sole nella comunità nazionale. Lo reclamano sperando di poter ottenere condizioni di vita più favorevoli, una volta che possano disporre di una rappresentanza in parlamento; ma lo reclamano anche per superare una condizione di estraneità e di invisibilità sociale che colpisce la maggioranza della popolazione. Superare in nome dell'eguaglianza le discriminazioni esistenti significa essere riconosciuti come componenti a pieno titolo della società⁶.

Ha senso opporsi a questa domanda di riconoscimento? È questa la domanda che le classi dirigenti prendono a farsi fra Otto e Novecento. E la risposta è sempre più spesso negativa perché le élites (o frazioni consistenti di esse) sono sempre più consapevoli della necessità di rinsaldare l'unità sociale superando o attenuando la conflittualità. Il fine che ormai le élites dirigenti perseguono è l'integrazione:

⁶ J. Habermas / Ch. Taylor [1998]; A. Honneth [2002]; Della Porta, Donatella / Greco, Monica / Szokolczai, Arpad (eds.) [2000].

l'integrazione delle classi subalterne sotto l'egida dello Stato nazionale. La realizzazione della democrazia politica consegue infatti successi crescenti fra Otto e Novecento: la diffusione del suffragio universale si presenta come il suggello simbolico di quel processo di inclusione e di integrazione in una comunità unitaria promesso, ma non ancora mantenuto, dall'introduzione del principio di eguaglianza.

Non è comunque solo sul terreno dei diritti politici che avanza la strategia dell'integrazione delle classi subalterne. L'altro terreno, non meno importante, riguarda le condizioni socio-economiche dei cittadini non proprietari. Sono infatti le difficili condizioni di vita dei non possidenti a generare una conflittualità crescente. Si rafforza allora la convinzione di dover intervenire su questo terreno ripensando il ruolo dello Stato e attribuendo ad esso compiti nuovi e impegnativi: mediare il conflitto, intervenire a sostegno dei soggetti deboli, agire come un potente fattore di integrazione delle classi subalterne; di quelle classi che, se tenute troppo ai margini della società, se lasciate prive di qualsiasi assistenza e sostegno, rischiano di innescare conflitti pericolosi per la stabilità dell'intero sistema. È a questo punto che si profilano le prime immagini di un tipo di Stato, il cosiddetto Stato sociale, destinato a svilupparsi potentemente nel corso del Novecento⁷.

Inizia a fine Ottocento un processo che troverà un suo ideale punto di arrivo nelle democrazie costituzionali del secondo dopoguerra. È il processo del lento e travagliato formarsi di una cittadinanza che da privilegio di pochi diviene lo status di tutti i membri di una comunità nazionale: è quella cittadinanza come partecipazione al patrimonio comune (a un patrimonio culturale e ideale non meno che economico e politico) su cui il sociologo inglese Marshall richiamava l'attenzione negli anni Cinquanta. La formazione di una cittadinanza così intesa può essere descritta come un processo di integrazione e di inclusione: quelle classi soggette al comando dello Stato, ma estranee alla società civile, escluse dal godimento di un patrimonio comune, vengono gradualmente incluse fino a divenire una delle molte componenti di una società unitaria. Questo processo di inclusione non è stato spontaneo e indolore: è andato avanti attraverso insurrezioni, repressioni, condanne, imprigionamenti, sangue e lutti. Gli esclusi hanno lottato per il riconoscimento e le classi dirigenti, messe di fronte ai costi sempre più alti di un conflitto generalizzato, hanno adottato la strategia dell'integrazione: un'integrazione realizzata attraverso una qualche, anche se timida, redistribuzione del reddito, un

⁷J. Alber [1986]; G. Ritter [2003]; De Boni, Claudio (ed.) [2007].

intervento assistenziale dello Stato e una forte mobilitazione ideologica centrata sull'identità nazionale e sul ruolo inclusivo dell'organismo sociale.

Far leva sullo Stato allo scopo di facilitare l'integrazione è una politica che nemmeno i totalitarismi del Novecento interrompono. Il fascismo e il nazionalsocialismo, infatti, raccolgono dalla tradizione precedente lo strumentario dello Stato sociale, piegandolo al raggiungimento dei loro obiettivi: la 'sanità della stirpe' e l'aumento della popolazione, per disporre di una valida massa di manovra al servizio dell'espansione militare. In questa prospettiva, l'integrazione delle masse viene perseguita, da un lato, impedendo ogni espressione di dissenso, dall'altro lato, assumendo la gerarchia politico-sociale e non l'eguaglianza come il valore di riferimento. L'integrazione 'totalitaria' viene di conseguenza a coincidere con l'obiettivo (peraltro impossibile) di un'unificazione 'assoluta' della società, con l'immagine di una popolazione che esclude da sé come un corpo estraneo qualsiasi differenza e si identifica con le parole d'ordine del regime e del suo leader.

È sulle ceneri dei totalitarismi sconfitti dalla guerra che nascono le democrazie costituzionali. I nuovi ordinamenti si propongono di segnare un punto di non ritorno rispetto ai regimi antecedenti, ma non per questo intendono lasciar cadere l'obiettivo dell'integrazione. Al contrario, nel nuovo ambiente politico-costituzionale l'integrazione trova un nuovo fondamento, una nuova strumentazione giuridico-costituzionale e un forte rilancio, in una prospettiva contrapposta alle ideologie totalitarie, ma anche ormai lontana dai precedenti tardo-ottocenteschi.

Per le nuove costituzioni, e fra queste anche la costituzione italiana, l'integrazione dei soggetti coincide con la realizzazione di una cittadinanza piena, con l'eguale partecipazione di tutti alle risorse e alla vita della repubblica. Per i totalitarismi l'integrazione presuppone irrilevanza del singolo (mera pedina di una massa di manovra agli ordini del leader) ed esclusione della pluralità, presentata come lesione dell'unica 'fede'. Le democrazie costituzionali, al contrario, si fondano sul primato della persona e sulla pluralità delle opinioni, degli interessi e delle prospettive politiche. Nella nuova realtà ordinamentale, dunque, l'integrazione continua ad aver bisogno di precisi e incisivi interventi delle istituzioni pubbliche, ma, per un verso, presuppone il mantenimento e il potenziamento della pluralità, e, per un altro verso, procede sulla falsariga di quella eguaglianza, formale e sostanziale, che, secondo l'art. 3 della nostra costituzione, è un obiettivo primario della repubblica.

3. *Cittadinanza e integrazione nelle odierne democrazie costituzionali*

Con le democrazie costituzionali giunge a compimento quel processo di integrazione delle masse nell'unità dello Stato nazionale che aveva avuto il suo lontano inizio nelle rivoluzioni di fine Settecento. Ovviamente, come ogni evento storico, la conclusione di un processo è al contempo l'inizio di un processo ulteriore e diverso. È quanto avviene nell'Italia repubblicana anche sul terreno della cittadinanza e dell'integrazione.

Certo, la costituzione attribuisce a ogni cittadino la pienezza dei diritti civili, politici e sociali: l'integrazione sembra quindi ormai pienamente raggiunta, in quanto iscritta nel fondamento stesso del nuovo ordinamento. In realtà, le cose sono diverse. È vero, infatti, che la costituzione positivizza i diritti e li assume come fondamento del nuovo ordine. Essa però non è la trascrizione giuridica di una realtà in atto, ma è soprattutto una promessa, è il progetto di una società futura, destinato a compiersi nel corso del tempo grazie all'azione del legislatore. Continua dunque, nella cornice dell'Italia repubblicana, la vecchia lotta per i diritti: continuano, negli anni cinquanta e sessanta, i conflitti in nome del riconoscimento e dell'integrazione. La differenza con il passato è che, nella cornice della nuova democrazia costituzionale, la lotta per i diritti viene condotta non già contro l'ordinamento esistente, ma in nome della sua attuazione. Realizzare la cittadinanza-partecipazione significa in questa prospettiva realizzare i diritti costituzionali, significa attuare la costituzione (l'attuazione della costituzione è la parola d'ordine adottata da Piero Calamandrei degli anni Cinquanta⁸). La lotta per i diritti si presenta come la lotta per l'attuazione di quella democrazia costituzionale promessa-progettata dalla costituzione, ma non ancora integralmente realizzata.

Cambiano dunque gli strumenti rispetto al passato, ma l'obiettivo resta simile: potenziare la partecipazione di tutti al patrimonio comune, rendere effettivo per tutti lo *status* di cittadino e rafforzare per questa via il senso dell'appartenenza e la coesione sociale. Attuare la costituzione significa prendere sul serio l'idea di un'eguaglianza dinamica e propulsiva e di una cittadinanza sociale, di una crescente partecipazione dei soggetti al patrimonio economico e culturale della nazione.

È questa la direttrice che, pur con numerose difficoltà e rilevanti conflitti, sembra il tratto unificante della storia dell'Italia repubblicana dal secondo dopoguerra a tutti

⁸ P. Calamandrei [1956].

gli anni Settanta. Già sullo scorcio degli anni Settanta però maturano fenomeni che divengono evidenti nel corso degli anni ottanta introducendo novità rilevanti.

Sta mutando rapidamente il processo produttivo. Il tipo di produzione che aveva dominato la scena nella prima metà del Novecento e ancora nel secondo dopoguerra era un'industria fondata sul modello 'tayloristico' o 'fordista', tesa a massimizzare la produzione razionalizzandone i singoli momenti e le singole componenti. Questo modello industriale non scompare, ma perde la sua centralità a vantaggio di un tipo di produzione che è stata chiamata 'post-fordista' o 'post-industriale', caratterizzato da nuove parole d'ordine quali decentramento e flessibilità. Questo mutamento, di grande rilievo, finisce per ripercuotersi sull'idea stessa di Stato sociale, che aveva visto la luce e si era sviluppato a contatto di un modello industriale ormai declinante.

Entrano in crisi le prospettive welfariste che erano state largamente accolte nelle democrazie costituzionali fondate nel secondo dopoguerra. Un obiettivo centrale da esse perseguito era garantire ai cittadini quella sicurezza che Roosevelt aveva chiamato la 'libertà dal bisogno', promettendone la realizzazione nel mondo affrancato dai totalitarismi. Questa sicurezza però appare un obiettivo sempre meno garantito dallo Stato. La sua capacità di garantire ai cittadini la soddisfazione dei bisogni vitali appare infatti ostacolata da una globalizzazione che sfugge al controllo delle politiche nazionali. Crolla la fiducia nella forza protettiva dello Stato e si indeboliscono al contempo il senso e il valore della solidarietà all'interno della società nazionale: appare meno persuasiva la tesi secondo la quale l'individuo dipende da ogni altro nella soddisfazione dei bisogni e nella minimizzazione dei rischi. Al posto di quella solidarietà che aveva accompagnato, come valore di riferimento largamente condiviso, la lunga parabola dello Stato sociale, tende a porsi al centro, non solo dell'economia, ma dell'intero processo politico-sociale, il mercato: il mercato tende a divenire addirittura il nuovo modello socio-antropologico, l'orizzonte di senso dell'azione individuale e collettiva. È una logica rigidamente ed esclusivamente 'economica' a sancire i criteri dell'inclusione e dell'esclusione, decidere volta a volta chi è 'dentro' e chi è 'fuori', sulla base di un'ideologia (che vorrei chiamare 'neo-spenceriana') secondo la quale i soggetti sono tutti egualmente liberi e fino in fondo responsabili delle loro fortune ed è improponibile l'ipotesi di un condizionamento sociale delle scelte individuali.

È il mercato che detta le regole dell'integrazione o dell'estromissione. Gli estromessi però, i nuovi poveri, appaiono socialmente più inutili dei loro predecessori ottocenteschi: in quanto non consumatori, o consumatori debolissimi,

la loro funzione economica è trascurabile, senza però venire a formare, come avveniva nell'Ottocento, un 'esercito industriale di riserva', un serbatoio potenzialmente impiegabile nel processo produttivo: questo infatti, nell'era 'post-fordista' sembra aver bisogno di un numero decrescente di addetti e si preoccupa soprattutto di potenziare il proprio corredo tecnologico e di diminuire il costo del lavoro. Anziché trovarsi idealmente vicini al proletariato otto-novecentesco, i nuovi poveri sembrano costituire, più che una classe sociale, un insieme di soggetti 'marginali', una *underclass* incapace di promuovere una qualche forma di resistenza o di progettualità politica. Viene meno uno dei principali presupposti della nascita e del successo dello Stato sociale: l'esigenza di far fronte ai conflitti offrendo in cambio sicurezza, cioè libertà dal bisogno e riduzione delle diseguaglianze⁹.

Entra dunque in crisi quel nesso fra cittadinanza e integrazione che prima lo Stato sociale e poi la democrazia costituzionale aveva assunto come un proprio obiettivo qualificante; e si indebolisce quindi, a fronte delle crescenti diseguaglianze economico-sociali, il senso di un'identità collettiva condivisa nell'alveo dello Stato nazionale.

Non sono comunque soltanto le differenze di *status* all'interno della società nazionale che mettono in difficoltà il senso di una comune appartenenza. Alle differenze di carattere 'verticale' (per riprendere la nostra metafora), alle differenze legate alla stratificazione sociale interna a una determinata società, si aggiungono le differenze 'lateralì', provenienti dal rapporto con soggetti radicati in comunità politiche o in culture differenti.

Riflettiamo sullo scenario entro il quale l'intera vicenda cui ho accennato si è svolta, dalla Rivoluzione francese fino al secondo dopoguerra: lo scenario è sempre stato quello dello Stato nazionale. La lotta per i diritti, la faticosa introduzione del suffragio universale, la creazione dello Stato sociale, il processo di riconoscimento e di integrazione delle classi subalterne sono fenomeni che hanno coinvolto in modo analogo (anche se in tempi diversi) l'intero Occidente, ma hanno avuto come obbligatorio terreno di svolgimento le singole società nazionali. Non mancavano collegamenti internazionali fra i movimenti impegnati nella lotta per i diritti e per il riconoscimento, ma la dinamica del conflitto e la posta in gioco (la redistribuzione del potere e delle risorse) si esaurivano sostanzialmente nella cornice dei singoli Stati-nazione.

⁹ Z. Bauman [2002]; Z. Bauman [2004]; Z. Bauman [2006].

Nel secondo Novecento questo scenario comincia lentamente a mutare e cambiano di conseguenza il profilo e i contenuti della cittadinanza. Un evento epocale è la formazione dell'Unione Europea. Già nel primo Novecento e soprattutto negli anni Trenta il pensiero federalista auspicava il superamento delle sovranità nazionali e la formazione di un'unità sopranazionale che potesse mettere i cittadini al riparo dalle inclinazioni belliciste e aggressive degli Stati. La catastrofe della Seconda guerra mondiale dà drammaticamente ragione ai federalisti e nel dopoguerra si avvia la creazione dell'ordinamento europeo. Certo, ciò che si viene creando non è però uno Stato federale, come i federalisti avrebbero voluto. Si viene comunque formando, nel corso di un cinquantennio, un ordinamento sopranazionale che non è facile definire nella sua natura giuridica, ma è comunque ormai una realtà capace di incidere sulla vita dei cittadini degli Stati membri. È su questo nuovo terreno che si ripropone allora il problema della differenza e dell'unità, della cittadinanza e dell'integrazione, e quindi, conclusivamente, della formazione dell'identità collettiva¹⁰.

Entra in gioco una differenza (la differenza 'laterale') rimasta fino a questo momento relativamente in ombra; una differenza che, nel nostro caso, si riferisce al rapporto fra i membri di diverse comunità nazionali e una nuova entità collettiva (appunto l'Unione Europea). Esistono le differenti appartenenze nazionali, ma esiste anche un nuovo ordinamento che si propone di includere in se stesso, di integrare, le singole nazionalità. È davvero capace la nuova comunità politica di fornire i parametri di una corrispondente identità collettiva? Pur con molte difficoltà e incertezze, si è formato, in un processo plurisecolare, il senso di una comune appartenenza a una società nazionale. Possiamo dare per esistente un analogo senso di appartenenza nei confronti dell'Unità Europea? Certo, esistono ormai, dopo Maastricht, non soltanto i cittadini francesi, italiani o tedeschi, ma anche i cittadini europei: più esattamente, i cittadini francesi italiani o tedeschi sono al contempo anche cittadini europei. Possiamo però dare all'espressione 'cittadinanza europea' il significato forte introdotto da Marshall?

La risposta non è facile e scontata. La cittadinanza, intesa nel suo senso più pregnante, non soltanto giuridico-formale ma anche sostantivo, implica una partecipazione a tutto campo, che investe il potere e le risorse non meno del patrimonio simbolico e culturale. L'incidenza economica e anche giuridica dell'ordinamento europeo sui paesi membri è evidente e crescente. Difficilmente

¹⁰ Mi permetto di rinviare a P. Costa [2004].

però questo elemento basta a colmare le differenze esistenti fra le singole società nazionali e a produrre il senso di appartenenza a una comunità diversa e inclusiva.

Una risposta brillante (esemplarmente formulata da Jürgen Habermas) al problema dell'ipotetico vuoto di identità che affliggerebbe l'Europa ha fatto leva sui diritti: nelle nuove democrazie costituzionali, si è detto, essere cittadino significa essere titolare dei diritti fondamentali (civili, politici e sociali). Lo stesso vale nel quadro dell'Unione Europea: cittadinanza e diritti coincidono; il senso e l'orgoglio dell'appartenenza fanno tutt'uno con il senso di essere titolare di diritti di cui l'Europa si fa custode e promotrice¹¹.

La risposta coglie sicuramente un profilo caratteristico della cittadinanza nel quadro dell'odierna democrazia costituzionale. Resta da chiedersi se i diritti siano realmente sufficienti a dare il senso di un'appartenenza, a costruire un'identità comune o se piuttosto non siano indispensabili altri elementi di condivisione. È però anche vero che l'identità collettiva non è un dato, una realtà naturale, fissa e imm modificabile, ma è un processo in continuo movimento. Le identità nazionali sono state costruite in un processo secolare e potrà aver bisogno di una lunga gestazione storica anche l'identità europea: da questo punto di vista, l'interazione crescente fra cittadini europei (sul terreno della formazione universitaria, delle carriere, delle attività economiche) e la condivisione di un elemento quale la moneta – in apparenza di importanza solo economica ma in realtà anche fornita di una forte valenza simbolica – sono destinate verosimilmente a produrre effetti profondi.

Non sta a me comunque suggerire una soluzione del problema e tanto meno tentare di prevedere il futuro. Mi preme soltanto richiamare l'attenzione sullo scenario nel quale si svolge oggi il processo della cittadinanza e dell'integrazione: uno scenario in parte nuovo perché la tradizionale cornice statuale-nazionale continua ad esistere, ma deve anche coesistere con una nuova realtà sopranazionale.

Mutano le condizioni e i contenuti della cittadinanza-appartenenza e dell'integrazione perché l'identità nazionale è sottoposta a profonde trasformazioni ed è chiamata a confrontarsi con 'differenze' sostanzialmente inedite fino a tempi relativamente recenti. La prima differenza (di carattere spaziale, per continuare a far uso di questa metafora) riguarda – come ho ricordato – il rapporto fra la cittadinanza nazionale e la cittadinanza europea (e quindi fra un'identità nazionale e un'identità sovranazionale). La seconda differenza (ancora di carattere 'spaziale') apre invece un fronte completamente diverso, ma non per questo meno impegnativo per i

¹¹ J. Habermas [1992]; J. Habermas [1999].

processi di integrazione e di formazione della cittadinanza: il rapporto con culture extra-europee che, in ragione dei fenomeni migratori, si rendono presenti nel territorio nazionale in modo assai più consistente che in passato.

Siamo ancora una volta di fronte alla sfida delle diversità e al conseguente problema dell'integrazione: fino a che punto diversità e unità sono compatibili? E che cosa significa ricondurre le diversità all'unità?

Torna ad emergere il tema dell'identità. L'identità è uno dei principali argomenti impiegati per mettere in guardia dai rischi prodotti dai fenomeni migratori. La presenza crescente di culture 'altre' – questo è in sintesi l'argomento – mette a rischio l'unità e la coesione della società: questa, infatti, riposa sulla condivisione di valori, credenze, stili di vita omogenei, incompatibili con la presenza di visioni e di forme di vita diverse. Occorre quindi scoraggiare l'immigrazione e comunque richiedere l'adesione ai valori e alle forme di vita del paese ospitante. Potremmo parlare, per etichettare una siffatta strategia, di un modello 'assimilazionista': l'integrazione del diverso nella comunità nazionale implica l'assottigliamento o la sparizione delle diversità e la valorizzazione dell'omogeneità.

Il fondamento teorico di questo modello è una concezione dell'identità collettiva che gli antropologi chiamano 'fissista' o 'essenzialista'. Si pensa l'identità (regionale o nazionale o europea) come un dato fisso e immobile, che determina una volta per tutte il comportamento individuale. Un'identità collettiva così concepita è molto simile (e svolge una funzione simile) a quella esercitata in passato dal concetto di razza. Tanto l'idea di razza quanto l'idea di un'identità immobile servono a rendere radicali le contrapposizioni fra 'noi' e 'loro', fra i membri interni a una società data e i membri esterni¹².

In realtà, l'identità non ha niente di fisso e stabile: si forma e si trasforma continuamente in un'incessante interazione fra soggetti, gruppi, culture diverse. Per chi è convinto che l'identità collettiva non sia un dato immobile, ma sia un processo in continuo divenire, la compresenza di culture diverse in una medesima società potrebbe apparire non una minaccia, ma un'opportunità. Chi abbraccia questa prospettiva è incline a parlare di società multiculturale e a indicare nel multiculturalismo una caratteristica nuova del nostro presente. Si ripropone certo, anche per chi guardi senza apprensione al multiculturalismo, il problema dell'integrazione: il problema di come mantenere l'indispensabile coesione sociale pur in presenza di forme di vita fra loro diverse. In questa prospettiva, può tornare

¹² Cfr. P.A. Taguieff [1999]; Borofsky, Robert (ed.) [2000].

utile il riferimento al patriottismo della costituzione e alla centralità dei diritti nelle odierne democrazie: essere cittadino significa essere titolare di diritti; è attraverso la più ampia titolarità dei diritti che dunque i soggetti si integreranno nella comunità nazionale pur in presenza di scelte valoriali e di stili di vita diversi.

La molteplicità e la varietà come un arricchimento del patrimonio collettivo di una nazione; l'identità come un processo e non come un dato; i diritti come lo strumento di un'integrazione compatibile con il pluralismo della democrazia. Credo che queste indicazioni abbiano una loro validità. Non dobbiamo però pensare che la strada da esse indicata sia facile e diritta e che la nostra società, solo perché sorretta da una costituzione fondata sui diritti sia già un felice esempio di integrazione multiculturale.

Perché culture diverse effettivamente interagiscano non basta un generico contatto fra diversi: occorre che il rapporto fra i gruppi sociali sia, se non paritario, almeno non troppo sperequato. I processi di integrazione non sono mai avvenuti storicamente per una qualche generosa disponibilità degli uni verso gli altri, ma per precise necessità. Ho già accennato al processo di integrazione delle classi subalterne nelle società ottocentesche: l'integrazione, sul lungo periodo, ha avuto successo perché le classi subalterne disponevano di una forza crescente e le classi dirigenti avevano bisogno di arginare un conflitto altrimenti distruttivo. Non è però questo il rapporto che intercorre fra i lavoratori migranti e i cittadini europei. Gli immigrati non sono soggetti forti: sono una massa disgregata e debolissima. La loro debolezza è, per così dire, costitutiva: la loro presenza nel nostro mondo dipende interamente dall'accesso al lavoro; essi esistono fra noi in quanto lavorano e, privi di lavoro, cessano di esistere legittimamente. La loro forza contrattuale è quindi minima e minimo o inesistente è il potenziale di conflittualità che essi possono esprimere. È comprensibile allora che altrettanto ridotta sia l'interazione fra le culture, pur nella loro materiale compresenza nel medesimo territorio. Il multiculturalismo reale che ci sta di fronte non è tanto il *melting pot* di cui si favoleggiava nell'America del primo Novecento, quanto la coesistenza, non sempre pacifica, di gruppi privi di contatto e di scambio con la maggioranza della popolazione. Il risultato paradossale è che i lavoratori migranti, per un verso, sono accolti nei recessi più intimi della nostra quotidianità (si pensi alle badanti, cui è affidata, in assenza di servizi pubblici, la cura degli anziani e dei bambini), ma, per un altro verso, culturalmente e socialmente separati. La realtà che ci sta di fronte non è il meticcio culturale temuto

dai difensori dell'identità: è piuttosto la persistente separatezza dei migranti dal resto della società.

Il modello ideale di una società multiculturale allude a una società dove uomini e donne appartenenti a culture diverse interagiscono in condizioni di parità formale e sostanziale e proprio per questo contribuiscono al rinnovamento del paese in cui vivono. Un siffatto modello multiculturale può essere considerato, a seconda delle propensioni etico-politiche individuali, un sogno o un incubo: in ogni caso, esso non è né una realtà dei nostri giorni, né un destino, ma è solo una possibilità. Ogni società, e quindi anche la nostra, si apre volentieri all'esterno quando l'ingresso di nuovi soggetti appare funzionale allo sviluppo socio-economico della comunità o delle sue classi dirigenti, mentre non esita a chiudere le porte della città, a creare capri espiatori, a espellere, a combattere come nemici i soggetti 'esterni' quando essi divengono socialmente improduttivi e (realmente o immaginariamente) pericolosi. Quale sia la forma del nostro futuro – una fortezza assediata ed ostile oppure un luogo di incontro e di scambio – è affidato alle scelte di ciascuno di noi.

Riferimenti bibliografici

- Alber, Jens [1986] *Dalla carità allo Stato sociale*. Bologna, il Mulino.
- Bauman, Zygmunt [2002], *La società sotto assedio*. Roma-Bari, Laterza.
- Bauman, Zygmunt [2004], *Lavoro, consumismo e nuove povertà*. Troina (En), Città Aperta.
- Bauman, Zygmunt [2006], *Homo consumens*. Gardolo (Tn), Erikson.
- Borofsky, Robert (ed.) [2000], *L'antropologia culturale oggi*. Roma, Meltemi.
- Calamandrei, Piero [1956], *La costituzione inattuata*. Milano-Roma, Ed. Avanti!
- Cerutti, Furio / Belliti, Daniela (eds.) [1996], *Identità e politica*. Roma-Bari, Laterza.
- Costa, Pietro [2004], *La cittadinanza europea: diritti, identità, confini*, in C. Malandrino (ed.), *Un popolo per l'Europa unita. Fra dibattito storico e nuove prospettive teoriche e politiche*. Firenze, Olschki, pp. 79-95.
- Dahrendorf, Ralf [1989], *Il conflitto sociale nella modernità*. Roma-Bari, Laterza.
- De Boni, Claudio (ed.) [2007] *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo*. Firenze, Firenze University Press.
- Della Porta, Donatella / Greco, Monica / Szokolczai, Arpad (eds.) [2000], *Identità, riconoscimento, scambio. Saggi in onore di Alessandro Pizzorno*. Roma-Bari, Laterza.
- Habermas, Jürgen [1992], *Morale, diritto, politica*. Torino, Einaudi.
- Habermas, Jürgen [1999], *La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia*. Milano, Feltrinelli.
- Habermas, Jürgen / Taylor, Charles [1998], *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*. Milano, Feltrinelli.
- Honneth, Axel [2002], *Lotta per il riconoscimento*. Milano, Il Saggiatore.
- Marshall, Thomas Humphrey [2002], *Cittadinanza e classe sociale*. Roma-Bari, Laterza.

- Marx, Karl [1976], *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in K. Marx, F. Engels, *Opere, III, 1843-1844*. Roma, Editori Riuniti.
- Remotti, Francesco [1996], *Contro l'identità*. Roma-Bari, Laterza.
- Ritter, Gerhard [2003], *Storia dello Stato sociale*. Roma-Bari, Laterza.
- Rosanvallon, Pierre [2005], *Il popolo introvabile: storia della rappresentanza democratica in Francia*. Bologna, il Mulino.
- Taguieff, Pierre-André [1999], *Il razzismo: pregiudizi, teorie, comportamenti*. Milano, R. Cortina.

PROPRIETÀ E CITTADINANZA NELL'EUROPA MODERNA:
UNA MAPPA TEMATICA

1. *Cenni introduttivi*

Sappiamo tutti (o riteniamo di sapere) che cosa significa 'proprietà'. Non altrettanto trasparente appare invece l'espressione 'cittadinanza', la cui area semantica è stata di recente notevolmente ampliata. Nella sua odierna e più pregnante accezione, il termine 'cittadinanza' può essere impiegato per indicare il rapporto fra l'individuo e la comunità politica. Una siffatta ri-definizione di cittadinanza copre un vuoto del nostro lessico politico-giuridico e svolge una funzione euristicamente preziosa (per lo storico, per il sociologo) in quanto permette di tematizzare un profilo decisivo dell'esperienza (il nesso individuo-comunità politica) per 'nominare' il quale non disponiamo di termini alternativi.

In questa prospettiva, mettere a fuoco il rapporto fra proprietà e cittadinanza significa considerare la proprietà *sub specie civitatis*: assumerla cioè come momento di una relazione che ha a un estremo l'individuo e all'altro estremo la comunità politica, studiarla come una delle componenti del rapporto politico fondamentale. Certo, possiamo dare per acquisita l'ipotesi che, in generale, la proprietà giochi un ruolo rilevante nella formazione e nella consolidazione dell'ordine politico-giuridico moderno. La verifica storiograficamente puntuale di questa ipotesi, però, appare ancora un obiettivo di ricerca tanto promettente quanto complesso, che richiederebbe, per essere conseguito, un'analisi a tutto campo dell'economia come del diritto, della società come dei saperi politici e giuridici.

Rispetto a un siffatto 'programma massimo', le considerazioni che mi accingo a svolgere saranno di gran lunga più modeste: in primo luogo, verteranno sulla proprietà non come oggetto 'globale' ma come tema di strategie discorsive e di rappresentazioni culturali; in secondo luogo, rinunceranno a ricognizioni ravvicinate dei testi e mireranno piuttosto a offrire una semplice mappa di quei 'luoghi' del

P. Costa, *Proprietà e cittadinanza nell'Europa moderna: una mappa tematica*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica. II. Storie di concetti: cittadinanza*, 2024, https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_03, pp. 236-266.

discorso moderno della cittadinanza¹ nei quali la proprietà ha giocato un ruolo particolarmente significativo.

2. *La parabola trionfale della proprietà: l'edificazione della 'civiltà liberale'*

Il più celebre punto di intersezione fra proprietà e cittadinanza si trova indubbiamente sul terreno della partecipazione politica: dalle sue origini fino a tempi relativamente recenti, il dibattito moderno sui diritti politici si è intrecciato strettamente con il tema della proprietà, la cui rilevanza trovava un riscontro immediato, anche a prescindere da qualsiasi altra considerazione, nel carattere censitario dei sistemi elettorali².

Si tratta ovviamente di un aspetto fondamentale. Sarebbe però riduttivo e fuorviante concludere che il ruolo della proprietà nella rappresentazione moderna del rapporto fra l'individuo e la comunità politica si esaurisca nel produrre effetti politicamente abilitanti o disabilitanti, nel porre ostacoli alla piena affermazione della democrazia. In primo luogo, infatti, il tema della proprietà si intreccia non solo con il problema dei diritti politici, ma anche con altri importanti passaggi del discorso moderno della cittadinanza. In secondo luogo, la stessa comprensione del nesso proprietà-diritti politici verrebbe a mancare di una sufficiente profondità di campo se prescindessimo dall'*humus* culturale di cui il dibattito sugli effetti politicamente abilitanti della proprietà si alimenta. Certo, le teorie e gli argomenti prospettati in quel dibattito non hanno un carattere disinteressato e contemplativo: sono pedine di una partita nella quale i giocatori difendono interessi vitali e combattono intorno alla distribuzione del potere e delle risorse. Occorre però non

¹ Per un'analisi più ravvicinata del 'discorso della cittadinanza' mi permetto di rinviare a P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, voll. 1-4, Laterza, Roma Bari 1999-2001.

² Cfr. P.L. Ballini, *Le elezioni nella storia d'Italia dall'unità al fascismo: profilo storico-statistico*, Il Mulino, Bologna 1988; Cl. Pavone, M. Salvati (a cura di), *Suffragio, rappresentanza, interessi: istituzioni e società fra '800 e '900*, Angeli, Milano 1989; R. Huard, *Le suffrage universel en France (1848-1946)*, Aubier, Paris 1991; D. Fisichella, *La rappresentanza politica*, Laterza, Roma-Bari 1996; P.L. Zampetti, *Dallo Stato liberale allo Stato dei partiti: la rappresentanza politica*, Giuffrè, Milano 1993³; C. Carini (a cura di), *La rappresentanza politica in Europa tra Ottocento e Novecento*, Centro Editoriale Toscano, Firenze 1993; D. Losurdo, *Democrazia o bonapartismo: trionfo e decadenza del suffragio universale*, Bollati Boringhieri, Torino 1993; M.S. Piretti, *Le elezioni politiche in Italia dal 1848 a oggi*, Laterza, Roma-Bari 1995; P. Rosanvallon, *La rivoluzione dell'uguaglianza: storia del suffragio universale in Francia*, Anabasi, Milano 1994; R. Romanelli (a cura di), *How Did They Become Voters? The History of Franchise in Modern European Representation*, Kluwer Law International, The Hague 1998; M.L. Anderson, *Practicing Democracy: Elections and Political Culture in Imperial Germany*, Princeton University Press, Princeton 2000.

trascurare il fatto che i diversi enunciati, anche se attratti nel vortice della battaglia politica, producono senso, e quindi funzionano retoricamente, in quanto accreditati come capaci di ‘dire la verità’, di rappresentare nella loro essenza e nella loro complessità l’individuo e l’ordine politico-sociale.

Per capire come la proprietà incida sulla rappresentazione moderna del rapporto fra l’individuo e la comunità politica occorre insomma spingere lo sguardo oltre l’ambito dei diritti politici, occorre risalire alle fondazioni antropologico-filosofiche dell’ordine moderno per accorgersi che la proprietà, lungi dall’essere stata soltanto un istituto giuridico e un assetto economico-sociale, si è proposta anche come schema di comprensione del soggetto e delle sue qualità e potenzialità.

2.1 *Le fondazioni lockiane*

È all’interno del paradigma giusnaturalistico sei-settecentesco, quando prende a profilarsi un diverso (e potremmo dire ormai ‘moderno’) approccio alla comprensione del soggetto e dell’ordine, che Locke tematizza un duplice nesso, destinato a impressionare a fondo le generazioni successive: il nesso fra l’individuo e la proprietà, da un lato, e, dall’altro lato, il nesso fra la proprietà e l’ordine.

Senza nulla togliere alla portata innovativa della riflessione lockiana, occorre però anche ricordare che in Locke vengono a confluire, per dar luogo a una sintesi originale, tesi già formulate in tradizioni diverse e antecedenti. Prima di Locke e prima della diffusione del lessico giusnaturalistico, in Gerson, in Summenhart, nelle pagine più audaci della Seconda Scolastica spagnola, *dominium* evoca, prima del bene posseduto, il possessore: il *dominium* che, per volontà di Dio, l’uomo esercita sulle cose presuppone il *dominium* che l’uomo esercita su se stesso. Per un verso, dunque, *dominium* si collega a *ius*, a *facultas*, a *potestas*, si pone al centro di un campo semantico che ne evidenzia e ne rafforza la valenza potestativa; per un altro verso, il potere che si sprigiona dal *dominium* mette in scena il soggetto prima ancora dell’oggetto. L’oggetto si muove all’ombra di un soggetto che, affermandosi titolare di *dominium*, afferma al contempo la propria libertà, la piena capacità di disporre di se stesso³.

³ Cfr. J. Gerson, *De vita spirituali animae*, in J. Gerson, *Oeuvres complètes*, a cura di P. Glorieux, III, *L’oeuvre magistrale*, Desclée, Paris 1973, p.141; C. Summenhart *De contractibus licitis atque illicitis*, Apud Zilettum, Venetiis 1580, pp. 2 sgg.; L. Lessio, *De iustitia et iure caeterisque virtutibus cardinalibus libri quatuor*, Apud haer. Petri Martyris Locarni et Io. Baptistam Bidellum Socios, Mediolani 1613, Cap.IV, dubit.1°, p.23; L.

La libera disposizione dei propri beni e soprattutto della propria persona non ha però a che fare con una sregolata onnipotenza del soggetto: non solo perché il *dominium* dell'uomo è l'espressione della volontà di un Dio che si pone ancora, per i teologi spagnoli, al vertice di un ordine diseguale e gerarchico, ma soprattutto perché il *dominium* (la potestà-libertà del soggetto) è inseparabile da una *ratio* che ne detta le regole e le finalità. Vengono a rifluire nel campo semantico *dominium-potestas-libertas*, provenienti da mille rivoli, diverse ma convergenti immagini di autocontrollo e di disciplina: si pensi all'idea del dominio esercitato dalla ragione sugli appetiti, un'idea familiare alla *Politica* di Aristotele non meno che alla spiritualità medievale⁴; si pensi ancora all'esigenza, originalmente rilanciata agli inizi del Seicento dal neostoicismo di Lipsius, di ricondurre al soggetto il fondamento dell'ordine, facendo dell'autodisciplina del primo la condizione di possibilità del secondo⁵; si tenga infine presente l'ascesi intramondana di weberiana memoria e la sua capacità di rafforzare il nesso fra proprietà, autocontrollo e slancio affermativo e dominativo del soggetto.

La proprietà come momento del soggetto, come libertà e piena capacità di disposizione di sé; la proprietà come potere razionale, autocontrollato, autodisciplinato; la proprietà come espressione di un individuo che si impossessa delle cose continuando l'opera del Creatore: sono questi i temi, variamente circolanti nella cultura europea cinque-seicentesca già prima della costruzione del paradigma giusnaturalistico, che Locke accoglie e riformula entro la sua originale antropologia politica.

Anche per Locke la proprietà è un momento del soggetto. Locke esalta il nesso immediato fra l'individuo e la proprietà e la emancipa dal vincolo dell'intersoggettività: rifiuta l'antica, e anche groziana, teoria della *occupatio* (secondo la quale solo il consenso, espresso o tacito, dei consociati trasforma il

Molinae, *De Iustitia et Iure tomii Duo*, I, Balthasar Lippius, Moguntiae 1602, Tract.II, disp. 18. Cfr. P. Grossi, *L'inaugurazione della proprietà moderna*, Guida, Napoli 1980; M.-F. Renoux-Zagamé, *Origines théologiques du concept moderne de propriété*, Droz, Genève 1987; P. Grossi, *La proprietà nel sistema privatistico della seconda scolastica*, in P. Grossi, *Il dominio e le cose. Percezioni medievali e moderne dei diritti reali*, Giuffrè, Milano 1992, pp. 281 sgg.; A.S. Brett, *Liberty, Right and Nature. Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

⁴ Aristotele, *Politica*, I, 5, 1254a, 35 (a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 10). Cfr. P. Von Moos, *Occulta cordis: contrôle de soi et confession au moyen âge*, in «Médiévales», 29, 1995, pp. 131-49; «Médiévales», 30, 1996, pp. 117-37

⁵ Iusti Lipsi *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex Qui ad principatum maxime spectant*, Wechelum, Francofurti 1591. Cfr. G. Oestreich, *Antiker Geist und moderner Staat bei Justus Lipsius (1547-1606). Der Neustoizismus als politische Bewegung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989; G. Oestreich, *Filosofia e costituzione dello Stato moderno*, a cura di P. Schiera, Bibliopolis, Napoli 1989.

‘fatto’ dell’occupazione del suolo in vero e proprio diritto) e collega la proprietà alla persona, al corpo, al *labour* del soggetto: è il soggetto che, in quanto proprietario di se stesso, attrae nella sfera della sua ipseità i beni di cui si appropria.

Anche per Locke la libertà del soggetto non è anarchica ed eslege, ma si muove nella cornice della legge divina e naturale, non coincide hobbesianamente con l’immediata soddisfazione del bisogno, ma postula l’autodisciplina e l’autocontrollo razionale e proprio per questo si connette con la proprietà: è la proprietà che permette il migliore investimento delle energie individuali e rende possibile per ciascuno un’autoconservazione rispettosa dei diritti altrui.

Momento del soggetto, forma e regola dell’azione individuale, la proprietà è, al contempo e di conseguenza, anche forma e regola dei rapporti intersoggettivi: per Locke si dà un ordine dei rapporti umani, prima dell’intervento del sovrano e indipendentemente da esso, proprio perché l’azione dei soggetti procede lungo il binario della proprietà. La proprietà, che per Hobbes era un prodotto dell’ordine artificiale (di quell’ordine che il sovrano creava in opposizione al caos delle spontanee relazioni intersoggettive), è, per Locke, la condizione di possibilità dell’ordine naturale.

La proprietà svolge quindi un ruolo strategico nella rappresentazione lockiana dell’ordine complessivo. Grazie al paradigma giusnaturalistico è ormai alle spalle l’immagine di un ordine unitario e gerarchico e la dualità si sostituisce all’unità: pensare l’ordine significa individuare due distinti livelli di realtà; significa descrivere lo spazio dei soggetti e delle loro relazioni e poi introdurre la sfera del potere politico sottolineandone il carattere funzionale, il ruolo di valvola di chiusura, di rafforzamento coattivo di un ordine già esistente. Se però secondo Hobbes prima dell’invenzione del sovrano l’ordine è impossibile e domina il *bellum omnium*, secondo Locke si dà, nello stesso agire e interagire dei soggetti, un principio di ordine e questo principio è appunto la proprietà.

Condizione di possibilità dell’ordine, la proprietà è però al contempo espressione del soggetto: i due aspetti sono due facce inseparabili della stessa realtà. Non è possibile concepire un ordine dei rapporti intersoggettivi senza evocare la regola di proprietà e non si può pensare la proprietà senza ricorrere ad una precisa antropologia. La proprietà non è mai ‘soltanto’ un momento del soggetto o ‘soltanto’ un’impersonale struttura ordinante: è un’espressione del soggetto e proprio per questo è un elemento di cui si sottolineano la rilevanza intersoggettiva e le capacità ordinanti.

In quanto determinazione essenziale del soggetto, la proprietà è costitutivamente associata alla libertà. La libertà, infatti, è possibilità di agire immuni da interferenze altrui allo scopo di soddisfare il dovere-diritto dell'autoconservazione e a sua volta la soddisfazione dei bisogni si traduce in azioni rispettose della regola di proprietà. La libertà è quindi, insieme, *immunitas*, sottrazione alle interferenze altrui, e affermazione di un soggetto impegnato a conservare se stesso e in entrambi i sensi è intimamente connessa con la proprietà. *Property* copre per Locke l'essere e l'agire dell'individuo, include tutto ciò che i soggetti possiedono «in their Persons as well as Goods»⁶: proprietà e libertà sono un'endiadi comprensiva di tutti i «Rights and Priviledges»⁷ di cui gode il soggetto in stato di natura.

L'appartenenza del soggetto a se stesso, la sua libertà-proprietà, implica una garanzia di 'immunità', di non interferenza, di 'libertà negativa', ma non si esaurisce in essa: se per un verso serve a ribadire la groziana intangibilità del *proprium*, per un altro verso permette di sottolineare la dimensione dinamica ed espansiva di un individuo impegnato nella trasformazione e nella moltiplicazione dei beni. La proprietà è inseparabile dal *labour* e dalla *industry*: è la forma di azione di un individuo che, operando oculatamente per la sua autoconservazione, incrementa anche la ricchezza e il benessere collettivi. Ancora una volta, la proprietà si offre come momento di congiunzione fra l'individuo e la collettività: la soddisfazione del bisogno individuale, se conseguita razionalmente e disciplinatamente nella forma della proprietà, produce effetti benefici a vantaggio dell'intera collettività.

La proprietà come momento del soggetto e la proprietà come struttura di un ordine non creato, ma solo garantito dal sovrano; la proprietà-libertà come intangibile sfera del *proprium* e come energia produttiva ed espansiva, apportatrice di ricchezza per l'individuo e per la collettività; la proprietà come emblema del protagonismo del soggetto e come segno delle sue capacità di raziocinio, previsione e autocontrollo: sono questi i temi che, già presenti in filigrana nelle pagine lockiane, continuano a impressionare il discorso sette-ottocentesco della cittadinanza.

Che la proprietà e la libertà si implichino a vicenda, abbiano a che fare con qualità essenziali del soggetto e si traducano in diritti fondamentali e irrinunciabili è una tesi

⁶ J. Locke, *Secondo Trattato sul governo*, in *Due Trattati sul governo*, a cura di L. Pareyson, Utet, Torino 1960, § 173, p. 382.

⁷ Ivi, § 87, p. 304. Cfr. J. Tully, *A Discourse on Property. John Locke and his adversaries*, Cambridge University Press, Cambridge 1980; M. Brocker, *Arbeit und Eigentum: der Paradigmenwechsel in der neuzeitlichen Eigentumstheorie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1992; M. H. Kramer, *John Locke and the Origins of Private Property: Philosophical Explorations of Individualism, Community and Equality*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

limpidamente enunciata da Locke e continuamente ripetuta, approfondita, articolata nella cultura politico-giuridica sette-ottocentesca. Non si pensi però ad una letterale dipendenza dalle pagine lockiane e tanto meno ad una sorta di ostinata ripetizione dell'identico. Al contrario, una ricognizione analitica dei diversi testi e contesti mostrerebbe come la medesima struttura di senso (l'endiadi proprietà-libertà) si realizzi in strutture discorsive profondamente diverse, a seconda dell'idioma teorico impiegato e delle sollecitazioni provenienti dalla dinamica sociale e politica. Si può ragionevolmente sostenere che le 'variazioni' sono più importanti del 'tema' e che quest'ultimo esiste concretamente solo in quanto realizzato nell'una o nell'altra 'variazione'; è però anche vero che è comunque il tema a creare una sorta di 'aria di famiglia' fra le diverse 'variazioni' realizzate intorno a esso e attraverso di esso.

2.2 Proprietà e libertà

La connessione obbligata fra libertà e proprietà e il loro radicamento in un soggetto che solo attraverso di esse può realizzare la sua umanità sono convinzioni che, già circolanti nei testi dei riformatori settecenteschi, raggiungono la Dichiarazione del 1789: sono appunto la libertà e la proprietà i diritti prima conculcati dal dispotismo e ora finalmente riscattati e annunciati al mondo dalla nazione rivoluzionaria. Solo la nazione rivoluzionaria è in grado di trasformare, con la forza della legge, i diritti naturali (la libertà e la proprietà) in diritti civili, secondo uno schema che Rousseau aveva limpidamente preconizzato nel suo *Contratto sociale*.

Pur non essendo grandezze sovrapponibili, la libertà e la proprietà collaborano nell'esaltare il protagonismo di un individuo che si è scrollato di dosso le soggezioni e le obbedienze caratteristiche del regime 'antico'. È questo il messaggio che circola con crescente persuasività in Europa fra Sette e Ottocento, pur nella diversità dei linguaggi e dei contesti. Certo, il gradualismo inglese non ha molto a che fare con la drammatica frattura provocata in Francia dalla rivoluzione e diversa è anche la sorte riservata all'idioma giusnaturalistico: per Blackstone l'ordine naturale si realizza senza soluzione di continuità nell'ordine positivo della *happy constitution*⁸, mentre in Francia l'argomentazione giusnaturalistica viene impiegata per denunciare l'illegittimità dell'ordine esistente e procedere alla costruzione di un ordine nuovo.

⁸ W. Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, Clarendon Press, Oxford 1765, vol. I., pp. 41 sgg. cfr. B. Clavero, *Happy constitution: cultura y lengua constitucionales*, Editorial Trotta, Madrid 1997.

Di qua e di là dalla Manica, comunque, libertà e proprietà sono l'espressione di un individuo di cui si esaltano le capacità di affermare se stesso e di trasformare il mondo.

La libertà-proprietà come espressione del protagonismo del soggetto è un tema che percorre la rivoluzione francese ma non si esaurisce con la sua parabola *événementielle*: è un tema connesso con i movimenti profondi di una società che sta organizzandosi intorno alle pratiche e ai valori di quella *bourgeoisie conquérante* ormai prossima al trionfo in tutta Europa (sia pure con tempi sfalsati e modalità diverse); ed è quindi un tema che permea di sé il discorso pubblico europeo superando le barriere culturali e nazionali non meno delle diversità costituzionali e giuridiche.

Il protagonismo del soggetto libero e proprietario trova indubbiamente nell'Inghilterra dell'incipiente rivoluzione industriale o nella Francia del *Code Napoléon* un ambiente particolarmente favorevole, ma non una matrice obbligata ed esclusiva. Assai diversa è la condizione storico-sociale e culturale della Germania coeva, tanto che al 'modello francese' la cultura tedesca (tanto prima che dopo il '48) non lesina critiche: fioccano le accuse (anche da parte di intellettuali di ispirazione nazional-liberale) di individualismo (nella concezione del soggetto), di volontarismo e di contrattualismo (nella visione del processo costituente) e infine di meccanicismo (nella concezione dello Stato). Eppure, anche nella cultura tedesca, pur entro le sue peculiari e originali coordinate teoriche, non manca di affermarsi l'idea di una connessione necessaria fra il soggetto, la proprietà e la libertà. Valga a riprova l'emblematica testimonianza di Hegel che, descrivendo il percorso dialettico (dal 'diritto astratto' alla compiuta eticità dello Stato) che il soggetto compie per realizzare la sua libertà, sottolinea il nesso fra la libertà e la proprietà e lo esalta come una fondamentale acquisizione della modernità⁹; e Hegel peraltro non è una *vox clamans*: al nesso libertà-proprietà tengono molto anche i seguaci di quella 'Scuola storica' il cui fondatore di tutto può essere sospettato tranne che di simpatie hegeliane.

Entro diverse 'culture nazionali', dunque, la libertà e la proprietà appaiono ormai aspetti inscindibili dell'identità politico-giuridica del soggetto, anche se spesso è la

⁹ «Dalla libertà della persona discende necessariamente la libertà della proprietà, e tuttavia ci son voluti 1500 anni perché si prendesse coscienza di ciò da parte dell'uomo e dello Stato» (G.W.F. Hegel, *Corso 1824-25*, § 62, in G.W.F. Hegel, *Le filosofie del diritto. Diritto, proprietà, questione sociale*, a cura di D. Losurdo, Leonardo, Milano 1989, pp. 101-102).

seconda ad essere presentata come una componente interna (come un'essenziale determinazione ed un'indispensabile salvaguardia) della prima¹⁰.

Pur con tutte le sue numerose variazioni, resta comunque nitido e fermo, nel discorso pubblico del primo Ottocento, il nesso libertà-proprietà ed è a questo nesso che viene frequentemente associata la soddisfazione di un'esigenza primaria: la sicurezza. Per Bentham, ad esempio, la sicurezza è il prodotto congiunto della legge e della proprietà: la legge garantisce a ciascuno il tranquillo godimento dei frutti del lavoro creando la forma giuridica della proprietà e questa a sua volta postula un soggetto capace di calcolo e di previsione, proiettato verso il futuro, disposto a trascurare il piacere momentaneo per il bene durevole¹¹. Non è peraltro solo l'utilitarista Bentham a coniugare proprietà-libertà e sicurezza: crede in questa connessione anche Constant, pur francamente critico della visione benthamiana dei diritti individuali¹², così come vi avevano creduto Sieyès e i protagonisti della rivoluzione e, prima di loro, due generazioni di filosofi 'illuminati'.

Siamo di fronte ad una rete di parole interconnesse che trovano il loro punto di gravitazione in una precisa antropologia politica: nella visione di un soggetto che, impiegando oculatamente le sue energie, soddisfa i suoi bisogni nella forma della proprietà, libero da condizionamenti e intromissioni e protetto dalla legge del sovrano. La libertà del soggetto è quindi, insieme, auto-affermazione e trasformazione del mondo, *immunitas* nei confronti delle arbitrarie intrusioni del potere e protezione conseguita grazie all'impiego giuridicamente regolato della forza coattiva dello Stato e in ciascuna di queste estrinsecazioni della libertà gioca un ruolo di rilievo la proprietà: come contenuto della sfera del *proprium*, come forma dell'azione affermativa ed espansiva del soggetto, come limite invalicabile per il sovrano e per gli altri soggetti.

¹⁰ Constant privilegia la libertà e considera la proprietà una «convenzione sociale», ma la ricupera come momento (storicamente) indispensabile per la salvaguardia dell'autonomia del soggetto. Resta peraltro viva e feconda anche l'idea di una proprietà che, prima di riferirsi al rapporto fra l'individuo e i beni, è uno schema interno al soggetto, ne determina la sfera del *proprium* e si propone come tramite di tutti i suoi diritti. Emblematico in questo senso A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, a cura di R. Orecchia, I, [*Opere edite e inedite di A. Rosmini-Serbati*, vol. XXXV], Cedam, Padova 1967, vol. I, pp. 154 sgg.

¹¹ J. Bentham, *Principles of the Civil Code*, in J. Bentham, *The Works*, a cura di J. Bowring (Tait, Edinburgh 1838-1843), Russell and Russell, New York 1962, vol. I, pp. 307 sgg.

¹² B. Constant, *Principes de politique applicables à tous les gouvernements*, a cura di E. Hofman, T. I, Droz, Genève 1980, pp. 58 sgg.

2.3 Proprietà e partecipazione politica

Il soggetto moderno è rappresentato attraverso il filtro della proprietà e a sua volta la proprietà è un'essenziale determinazione del soggetto. Il radicamento antropologico della proprietà non ha però niente di impolitico, ma al contrario incide a fondo sulla visione del rapporto fra l'individuo e l'ordine complessivo.

In primo luogo, la proprietà contribuisce a determinare la sfera del *proprium* e a rafforzare la sua inviolabilità: la libertà si realizza nella proprietà e questa a sua volta rende tangibili i limiti di intervento del sovrano. La proprietà incarna due immagini, distinte ma complementari, della libertà: la libertà come espansione e affermazione del soggetto e la libertà come *immunitas*, come ambito sottratto all'ingerenza altrui. La proprietà moderna si annuncia come una proprietà (almeno idealmente) assoluta e illimitata, espressione di un soggetto emancipato dalle pressioni vessatorie del dispotismo: del dispotismo pre-rivoluzionario, attaccato dai *philosophes* in nome dei diritti naturali del soggetto, ma anche del nuovo e ancor più minaccioso dispotismo che Constant ravvisa nelle risorgenti tentazioni giacobine del potere e Spencer rintraccia nei regressivi programmi redistributivi di uno Stato 'socialista'.

In secondo luogo, la proprietà incide sul rapporto politico non soltanto perché concretizza e rafforza quella libertà che Berlin ha chiamato 'negativa', ma anche perché interviene come condizione della titolarità e dell'esercizio dell'elettorato attivo e passivo. Siamo di fronte ad uno dei più noti e importanti punti di innesto della proprietà sul discorso della cittadinanza: la funzione politicamente abilitante della proprietà viene da lontano e trova continue conferme nell'organizzazione politica degli Stati europei sette-ottocenteschi, che solo con fatica si sbarazzano dell'impronta censitaria dei loro sistemi elettorali.

Fare della proprietà la condizione necessaria della partecipazione politica è, al contempo, una scelta 'interessata', iscritta nel sistema sociale complessivo e nelle sue regole di distribuzione del potere e delle risorse, e una convinzione profonda, una 'forma culturale' dell'Europa sette-ottocentesca: la stessa possibilità di formulare e di argomentare la tesi del ruolo politicamente abilitante della proprietà sta e cade con l'accettazione di una presupposta antropologia politica, con una visione del soggetto imperniata sul nesso libertà-proprietà. E su questo assunto – secondo il quale la proprietà è, insieme, la condizione e l'espressione della compiuta umanità dell'individuo – vengono a convergere, entro un lungo arco di tempo, discorsi diversi fra loro per i contesti in cui si sviluppano e per le coordinate culturali

che li caratterizzano. Pur con argomentazioni differenziate, viene ribadito sempre di nuovo il nesso fra libertà, razionalità, autodisciplina, proprietà: la proprietà è appunto la conferma e la sostanza della libertà di un individuo capace di affermare se stesso soddisfacendo i suoi bisogni ma anche controllando le sue passioni.

La proprietà introduce una differenza in qualche modo assoluta, non suscettibile di gradazioni, fra proprietari e non proprietari, fra soggetti pienamente realizzati (indipendenti, razionali, liberi) e gli 'altri', assunti (in quanto non proprietari) come potenzialmente irrazionali, tendenzialmente eversivi, *classes dangereuses*. Solo al cittadino proprietario può essere dunque ragionevolmente affidata la gestione della *respublica*, perché solo egli possiede quella autosufficienza (non solo economica, ma anche morale e culturale), quella razionalità, insomma quella piena indipendenza che Kant indicava come condizione necessaria della 'cittadinanza attiva'¹³. Variano volta a volta gli argomenti impiegati, ma la loro condizione di senso rinvia sempre all'idea della proprietà come contrassegno e riprova della compiutezza, dell'eccellenza dell'individuo che ne sia titolare.

È questo l'orizzonte antropologico-politico entro il quale collocare uno dei grandi nodi del dibattito politico ottocentesco: il rapporto libertà-eguaglianza. Valga come esempio la diffidenza di Guizot e dei *doctrinaires* nei confronti dell'eguaglianza, la convinzione della sua portata 'distruttiva', della sua incompatibilità con la tenuta dell'ordine: un siffatto atteggiamento risponde all'esigenza di esorcizzare il fantasma giacobino, ma esprime anche una preoccupazione di carattere generale; la preoccupazione che l'egualitarismo politico, il suffragio universale, distrugga il primato dell'élite e metta il governo nelle mani di una massa di soggetti 'senza qualità'. La democrazia è appunto il trionfo della quantità sulla qualità; e la primaria (anche se non esclusiva) concretizzazione della qualità (umana e quindi civica, politica) è, ancora una volta, la proprietà.

È la proprietà che sancisce la qualità dei soggetti e con essa la loro affidabilità politica. Quando, con il suffragio universale, l'assemblea elettiva venisse ad essere composta (nella sua grande maggioranza, come sarebbe inevitabile) da uomini privi di proprietà (e quindi di qualità), avremmo una classe politica sprovvista delle competenze necessarie per governare e soprattutto incline al dispotismo: incline a praticare quella 'tirannia della maggioranza' che si traduce in un'aggressione

¹³ I. Kant, *Principi metafisici della dottrina del diritto*, in I. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, Utet, Torino 1956, p. 501. La distinzione fra cittadinanza 'passiva' e 'attiva' è stata introdotta, come è noto, da Sieyès.

sistematica alla libertà (alla libertà-proprietà) dei soggetti. La libertà-proprietà agisce, come sempre, in due direzioni: per un verso abilita il soggetto alla partecipazione politica, per un altro verso definisce la sfera di un *proprium* invalicabile e indisponibile; valga l'esempio di Rosmini, che per difendere il soggetto dai colpi di mani dell'assolutismo legislativo prevede, al contempo, un controllo giurisdizionale dell'operato del legislatore e un rigido meccanismo censitario che faccia dell'assemblea elettiva un'omogenea compagine di proprietari¹⁴.

2.4 Proprietà e ordine

È la proprietà che impedisce l'eguaglianza indiscriminata, il trionfo della massa senza qualità, la distruzione dell'élite politica; è la proprietà che argina gli effetti distruttivi dell'eguaglianza e, sancendo un'oggettiva differenziazione fra i soggetti, rende possibile il primato della qualità, il mantenimento delle gerarchie sociali e quindi, in una parola, l'ordine. La proprietà insomma non è soltanto una qualità del soggetto e un suo diritto fondamentale: è un elemento portante dell'ordine complessivo.

Che la proprietà svolgesse una funzione ordinante di grande rilievo era una tesi portata alla ribalta dal giusnaturalismo lockiano: proprio perché la proprietà è un'originaria espressione del soggetto e un'indispensabile forma della sua azione, si dà un ordine pre-politico, si dà un ordine 'naturale' non costituito ma solo rafforzato dal sovrano. Emerge in Locke, sia pure attraverso il velo della metaforica giusnaturalistica, un tema – la proprietà come struttura portante dell'ordine sociale – destinato ad un ruolo di primo piano nella riflessione sette-ottocentesca.

Certo, al giusnaturalismo la cultura europea avrebbe ben presto rimproverato il carattere ingenuo e 'metafisico' delle sue categorie costitutive (lo 'stato di natura', il 'contratto sociale'). Le nuove dottrine non avrebbero però lasciato cadere ciò che ai loro occhi appariva il nocciolo razionale di quelle antiche metafore: la visione dualistica dell'ordine complessivo, la rappresentazione dell'ordine attraverso la distinzione, tipicamente moderna, di 'società' e 'Stato'. Se ancora di 'ordine naturale' parlano le dottrine fisiocratiche nella Francia pre-rivoluzionaria, Hume o Ferguson diffidano delle suggestioni giusnaturalistiche e di lì a non molto gli

¹⁴ Cfr. A. Rosmini, *La costituzione secondo la giustizia sociale*, in A. Rosmini, *Progetti di costituzione. Saggi editi ed inediti sullo Stato*, a cura di C. Gray [Edizione nazionale delle opere edite e inedite di A. Rosmini-Serbati, vol. XXIV], Bocca, Milano 1952.

storicismi ottocenteschi avrebbero ricacciato nella preistoria della modernità le teorie del diritto naturale. Sarebbe insomma venuto a compimento quello slittamento semantico grazie al quale l'antica coppia giusnaturalistica 'stato di natura-società civile' si sarebbe trasformata nel binomio (hegeliano, marxiano e poi genericamente 'moderno') 'società civile-Stato'¹⁵.

Ora, tanto nell'aurorale raffigurazione lockiana quanto nelle successive e più sofisticate rappresentazioni del rapporto congiuntivo-disgiuntivo fra Stato e società, il tema della proprietà svolge una funzione centrale proponendosi come la struttura di un assetto che non trova nel volontarismo della politica, nell'intervento del sovrano, un *input* decisivo, ma mostra di possedere, rispetto alla sfera statuale, una propria autonomia o addirittura una priorità logico-storica.

È il nesso autoconservazione-bisogno-proprietà che la fisiocrazia assume come perno di un ordine le cui leggi il sovrano è chiamato a rispettare e tutelare ed è la stabilità del possesso che Hume considera come il primo e decisivo frutto di quell'interazione sociale che si ordina intorno a regole create con lo stesso tacito automatismo con il quale «due uomini ...sospingono una barca a forza di remi»¹⁶. Che siano all'opera la 'natura' o l'«artificio», vengano in considerazione la Francia di Quesnay o l'Inghilterra di Hume, la proprietà è la chiave di volta dell'ordine e anche l'ordine nuovo, l'ordine che i protagonisti della rivoluzione dell'89 intendono annunciare con la loro Dichiarazione, è un ordine di soggetti liberi e proprietari. E siamo peraltro solo alle prime battute di una vicenda che si dispiega trionfalmente nel corso dell'Ottocento: quando, pur nella differenziazione delle opzioni culturali e dei contesti politici, la proprietà non soltanto è uno snodo essenziale dell'assetto economico sociale, non soltanto è il perno delle nuove codificazioni civilistiche¹⁷, ma domina anche larghi settori del discorso pubblico proponendosi come uno schema antropologico-politico indispensabile per rappresentare l'individuo, l'interazione sociale, il nesso fra società e Stato, quindi l'ordine nella sua generalità e complessità.

¹⁵ Cfr. N. Bobbio, *Sulla nozione di società civile*, in «De Homine», 24-25, 1968, pp. 19 sgg.; N. Bobbio, M. Bovero, *Società e Stato nella filosofia politica moderna. Modello giusnaturalistico e modello hegel-marxiano*, Il Saggiatore, Milano 1979; N. Bobbio, *Società civile*, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. XIII, Einaudi, Torino 1981, pp. 53 sgg.

¹⁶ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, in D. Hume, *Opere*, a cura di E. Lecaldano e E. Mistretta, Laterza, Bari 1971, p. 518.

¹⁷ Cfr. S. Rodotà, *Il terribile diritto. Studi sulla proprietà privata*, Il Mulino, Bologna, 1981.

2.5 Proprietà e civiltà

Fare della proprietà il perno dell'ordine è una scelta di fondo destinata ad essere formulata nei più diversi idiomi teorici: la tesi della portata ordinante e fondante della proprietà ha una 'trasversalità' che contribuisce a renderla una parola-chiave del discorso pubblico ottocentesco.

La proprietà non è però il nucleo generativo di un ordine 'qualsiasi', di una mera e indifferenziata condizione di stabilità: è il tramite di un ordine concepito come l'espressione di una precisa curvatura storica, come la forma più alta ed evoluta della civiltà.

Che la proprietà abbia un ruolo essenziale nella storia umana (in quel processo che Romagnosi chiamava 'incivilimento') è una tesi formulata già nella fase inaugurale del moderno paradigma giusnaturalistico: per Grozio, il passaggio dalla proprietà originariamente comune (come voleva la tradizione patristica e scolastica) alla proprietà privata è una necessità funzionale alla moltiplicazione dei beni e all'incremento della ricchezza collettiva¹⁸. E in questa scia si muove Wolff, per il quale la privatizzazione della proprietà è una variabile della crescente raffinatezza e complessità della società ed una tappa di quel cammino verso la perfezione cui il genere umano è chiamato¹⁹.

La proprietà proprio perché è l'espressione di un soggetto capace di affermarsi, di espandersi, di trasformare il mondo, è anche la forma obbligata di una civilizzazione – la civiltà 'occidentale' e 'moderna' – votata a un successo senza precedenti. Sullo sfondo delle ottocentesche filosofie del progresso, la crescente affermazione della libertà è il portato più prezioso di una storia che si lascia alle spalle le chiuse e statiche società del passato e conduce al trionfo delle aperte e dinamiche società moderne. La storia è progresso e il progresso coincide con la dilatazione della libertà e con il protagonismo del soggetto.

Le filosofie del progresso sono molteplici e diversa è la loro orchestrazione lessicale; torna però insistente il richiamo ai temi di fondo che costituiscono la trama obbligata del progresso: la libertà e la proprietà, ancora una volta, come condizioni di un ordine che coincide con la civiltà come tale, con quella civiltà occidentale presentata come lo stadio supremo della storia dell'intera umanità, mentre le civiltà

¹⁸ H. Grotius, *De Jure Belli ac pacis libri tres*..., Bousquet, Lausannae 1758, II, II, 2, 1, p. 56. Cfr. S. Buckle, *Natural Law and the Theory of Property. Grotius to Hume*, Clarendon Press, Oxford 1991, pp. 34 sgg.

¹⁹ Ch. Wolff, *Jus naturae methodo scientifica pertractatum*, II, In officina libraria rengeriana, Halae 1762, 1, §§ 9 sgg., pp. 7 sgg.

‘altre’ sembrano riprodurre nello spazio extraeuropeo quei tratti arcaici e primitivi che l’Occidente si è lasciato trionfalmente alle spalle.

Della civiltà occidentale come stadio ultimo del progresso la libertà-proprietà è un elemento costitutivo e, viceversa, è in una siffatta filosofia della storia che la visione antropologico-politica dell’individuo proprietario trova la sua più solenne e impegnativa cornice: espressione del soggetto e insieme struttura portante dell’ordine, la proprietà si propone come manifestazione e suggello di una civiltà compiutamente ‘moderna’.

3. Il ‘riconoscimento’ dei soggetti fra eguaglianza e differenze

La proprietà come schema antropologico, come fondamento della partecipazione politica, come perno dell’ordine: sono queste le facce del prisma ‘proprietà’ influenti sulla rappresentazione del rapporto fra individuo e comunità politica entro quella ‘civiltà liberale’ che viene saldamente installandosi nell’Europa ottocentesca.

Guardare il soggetto e l’ordine attraverso il filtro della proprietà non è però una scelta innocua: in quanto espressione e conferma dell’eccellenza dell’individuo, la proprietà interviene come uno dei principali dispositivi che presiedono al riconoscimento e all’inclusione di alcuni soggetti e al disconoscimento e all’esclusione di altri²⁰.

Se la cultura medievale e proto-moderna tendeva a tematizzare le differenze e a rappresentare l’ordine come una totalità gerarchica e inclusiva, la modernità sembra riconoscersi piuttosto in quell’eguaglianza di cui Tocqueville descriveva la marcia trionfale. In realtà, l’eguaglianza esprime tutta la sua dirompente portata simbolica e retorica nel dibattito politico-giuridico europeo sette-ottocentesco proprio perché le differenze non si sono squagliate come neve al sole dei principi dell’89 ma sono state, per qualche verso, mantenute, e, per altri versi, trasformate e ricreate entro una società che pur si vuole orgogliosamente distante dal regime *ancien*.

Del ‘nuovo’ sistema di differenze la proprietà è un fondamentale vettore (economico-sociale, giuridico, simbolico e retorico): è la proprietà che proietta sul soggetto lo stigma ‘positivo’ dell’indipendenza, autonomia, autodisciplina, responsabilità e affidabilità politica; è la proprietà che disegna una differenza

²⁰ Cfr. T. Bonazzi (a cura di), *Riconoscimento ed esclusione. Forme storiche e dibattiti contemporanei*, Carocci, Roma 2003.

giuridicamente invisibile ma antropologicamente pregnante fra gli individui; è la proprietà che permette di accreditare un soggetto come cittadino *pleno iure*.

Si comprende allora come la strategia (essenzialmente moderna) del 'riconoscimento' sia sottoposta ad una grave torsione o lacerazione interna: il soggetto prende coscienza di sé in quanto riconosce negli altri, in tutti gli altri, un'eguale dignità e capacità di autodeterminazione²¹, ma deve anche fare i conti con quella differenziazione (etico-antropologica) fra individui di cui la proprietà è una componente di rilievo.

Nella prestabilita armonia di libertà e proprietà si insinua, come elemento perturbante, l'eguaglianza: è l'eguaglianza il potente dispositivo retorico impiegato per denunciare l'illegittimità delle differenze e impedire che la proprietà separi un'intera classe di cittadini dalla piena partecipazione alla comunità politica.

3.1 *Proprietà vs. eguaglianza: la lotta per i diritti politici*

È sul terreno della partecipazione politica che divampa precocemente il conflitto fra due strategie contrapposte: da un lato, la convinzione che dal sistema delle differenze (e fra queste campeggia, insieme al genere, la proprietà) dipenda la tenuta dell'ordine; dall'altro lato, la sollecitazione al riconoscimento del soggetto come tale, lo slancio egualitario, l'esigenza di stabilire un collegamento diretto fra il soggetto e i diritti.

È questo il campo di tensione nel quale si iscrive la storia della democrazia politica moderna, il travagliato e contrastato transito dal suffragio censitario al suffragio universale (maschile). Di questa vicenda non è ovviamente possibile dar conto nell'elementare mappa tematica che sto tentando di delineare. Mi limiterò quindi a menzionare qualche luogo argomentativo ricorrente pur nel variare dei contesti e dei parametri culturali.

In generale l'attacco ai limiti censitari del suffragio non è condotto alla luce di una critica radicale della proprietà. Non è viene messa in questione la legittimità di un assetto che trova nella proprietà uno dei suoi pilastri fondamentali: della proprietà è contestata piuttosto la sua proiezione politica, la sua funzione di biglietto d'ingresso nella *respublica*. La proprietà, lungi dall'essere trascinata nell'occhio del

²¹ Il riconoscimento è, per Fichte, un processo che «costringe chiunque abbia sembianze umane a riconoscere e a rispettare ovunque la figura umana», che per l'uomo «è necessariamente sacra» (J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, a cura di L. Fonnesu, Laterza, Bari 1994, p. 75).

ciclone come responsabile della discriminazione contestata, viene anzi spesso confermata come un diritto essenziale del soggetto, mentre gli strali si concentrano sulle indebite conseguenze politiche che dalla proprietà si vogliono trarre.

È in questa prospettiva che si muove, nel corso della guerra civile inglese, la pubblicistica ‘livellatrice’, impegnata in una dura ‘lotta per i diritti’ politici. Nell’interessante spaccato offerto dai dibattiti di Putney, non è la proprietà ad essere contestata: i *levellers* la considerano anzi un principio inderogabile, che nemmeno la sovranità parlamentare deve scalfire. L’obiettivo è piuttosto sollevare il problema del fondamento della proprietà per sostenere che essa riposa non già sulla costituzione – come sosteneva, contro i livellatori, Ireton, il genero di Cromwell – ma sulla libertà originaria degli inglesi; ed è proprio nella libertà che affonda le radici anche il diritto di voto²².

La strategia argomentativa dei *levellers*, ridotta al suo nucleo essenziale²³, si sostanzia in due mosse, entrambe destinate a presentarsi insistentemente in tempi successivi e in contesti diversi: in primo luogo, si separa la partecipazione politica dalla proprietà e si presentano entrambe come momenti distinti e irrinunciabili della libertà originaria dell’individuo; in secondo luogo, si esalta il consenso come fondamento di legittimità del potere e se ne trae la conseguenza che solo una partecipazione politica sganciata dalla proprietà rende possibile l’effettiva espressione del consenso stesso.

Certo, la pubblicistica livellatrice è una meteora che si consuma nello spazio della prima rivoluzione inglese. Gli estremi della contesa sono però già chiaramente segnati: da un lato, la convinzione del nesso obbligato fra proprietà e suffragio, dall’altro lato, l’esigenza di vedere nella partecipazione politica un momento insopprimibile della libertà individuale. È questa la dialettica che torna a presentarsi negli anni della Rivoluzione francese, sia di là dalla Manica, per iniziativa della pubblicistica radicale²⁴, che sul continente, dove le scelte censitarie della costituzione del 1791 vengono poste sotto accusa dai protagonisti più radicali della rivoluzione.

Non è in questione la proprietà, che per tutti gli uomini della rivoluzione (anche per Robespierre, anche per la costituzione ‘giacobina’ del ’93) è un principio

²² Cfr. ad esempio l’intervento di Rainborough in *I dibattiti di Putney in Puritanesimo e libertà. Dibattiti e libelli*, a cura di V. Gabrieli, Einaudi, Torino 1956, p. 68.

²³ Non interessa in questa sede il problema dei limiti cui l’estensione del suffragio patrocinata dai *levellers* andasse effettivamente incontro.

²⁴ Cfr. ad esempio M. Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Men*, in M. Wollstonecraft, *Political Writings*, Oxford University Press, Oxford 1994, p. 16.

fondamentale; è in questione la sua funzione politicamente abilitante (e discriminante), la frattura politico-sociale da essa provocata. È appunto questa frattura che per Robespierre come per Marat è necessario ricomporre in nome di due principi: l'eguaglianza, il riconoscimento di ogni individuo come 'soggetto-di-diritti' (titolare non solo dei diritti 'civili' – i diritti di un individuo meramente 'privato' – ma anche dei diritti politici, dal momento che il compimento umano passa attraverso l'attiva partecipazione alla vita della *polis*); l'appartenenza alla nazione.

È vero che la proprietà è fondamentale; ma la proprietà – osserva Robespierre – non è sinonimo di ricchezza e possesso, bensì deve essere ricondotta alla sfera del *proprium*; titolare del diritto di voto sarà quindi il cittadino in quanto tale, in quanto 'padrone di sé', senza che il materiale possesso di beni possa essere invocato a sostegno di discriminazioni inaccettabili. E inaccettabile è appunto distinguere fra cittadini 'attivi' e 'passivi' – ecco il secondo punto dell'argomentazione, sul quale anche Marat non manca di insistere – non solo perché si viene a ledere il principio di eguaglianza, ma anche perché si danneggia la nazione²⁵.

La nazione, il grande *mythomoteur*, insieme ai diritti, della rivoluzione, si propone come una nuova, esigente entità collettiva: la nazione repubblicana, alla quale i cittadini devono sacrificare, se necessario, anche la vita, è il nuovo corpo politico che vive dell'apporto di tutti i suoi membri; se la proprietà interviene come un filtro che si frappone fra i cittadini e la repubblica, non soltanto viene leso il principio di eguaglianza, ma viene anche indebolita la virtù civica, in quanto un'intera classe di cittadini viene esclusa da un rapporto diretto e immediato con la comunità politica.

Le aspettative egualitarie saranno soddisfatte, nel 1792, con l'abolizione dei limiti censitari previsti dalla costituzione vigente. Siamo di fronte però solo al momento inaugurale di un conflitto che durerà a lungo in Europa e avrà come posta in gioco l'attribuzione dei diritti politici ad ogni cittadino 'come tale'. Certo, nel lungo e tormentato viaggio verso la democrazia i contendenti seguiranno strategie argomentative che potranno apparire volta a volta più o meno distanti dai termini originari dello scontro, incentrati sulla dicotomia proprietari/non proprietari. Ciò non toglie comunque che il dibattito sulla democrazia trovi nel nesso proprietà-diritti

²⁵ Cfr. J.-P. Marat, «L'Ami du peuple», n. 149, 30 giugno 1790, in J.-P. Marat, *Oeuvres Politiques 1789-1793, II, Février 1790-Août 1790*, a cura di J. de Cock, Ch. Goëtz, Pole Nord, Bruxelles 1991, p. 985; M. Robespierre, *Sulla necessità di revocare i decreti che legano l'esercizio dei diritti del cittadino all'imposta del marco d'argento o di un determinato numero di giornate lavorative*, in M. Robespierre, *La rivoluzione giacobina*, a cura di U. Cerroni, Studio Tesi, Pordenone 1992, pp. 4 sgg.

politici una sua vera e propria *archè*: in primo luogo, in quanto la condizione di possibilità del suffragio universale (maschile) sta e cade con la critica di quell'antropologia politica che faceva della proprietà l'espressione e la conferma dell'eccellenza umana del suo titolare; e, in secondo luogo, perché almeno due dei principi invocati nella fase aurorale di quel dibattito continuano ad essere a lungo sostenuti dai difensori della democrazia: il principio di eguaglianza, in generale, e, in particolare, la celebrazione dell'eguale appartenenza di tutti alla comunità statuale-nazionale.

3.2 *Proprietà vs. eguaglianza: la tradizione repubblicana*

La lunga lotta per i diritti politici trova nell'eguaglianza il suo principale dispositivo retorico: è all'eguaglianza che si ricorre per denunciare, in nome del riconoscimento del soggetto 'come tale', le differenze e in particolare per contestare il nesso 'proprietà-partecipazione politica'.

Il pathos egualitario e l'afflato universalistico non sono però l'unica arma utilizzata dai difensori della democrazia per contestare il ruolo politicamente abilitante della proprietà. Una diversa linea argomentativa fa leva piuttosto sul vincolo di appartenenza dei soggetti alla comunità politica e sui pericoli cui un'eccessiva valorizzazione della proprietà privata lo espone. Siamo di fronte a strategie concettualmente e geneticamente diverse, che però finiscono per agire di conserva a sostegno di una democrazia fondata, al contempo, sull'eguaglianza dei soggetti 'come tali' e sul loro eguale impegno civico e partecipativo.

Se la prima strategia rinvia geneticamente al paradigma giusnaturalistico e alle molteplici tradizioni che da esso scaturiscono, la celebrazione dell'impegno civico e dell'appartenenza alla comunità politica evoca piuttosto una tradizione diversa, una tradizione antica, ma capace di perpetuarsi e di rinnovarsi nell'Europa moderna: una tradizione che può dirsi, con formula sintetica, 'repubblicana'²⁶.

Anche la tradizione repubblicana tematizza il nesso proprietà-comunità politica. Se però nel paradigma giusnaturalistico il fulcro è la tematizzazione dell'individuo, dei suoi bisogni e dei suoi diritti originari (ed è da questo *plafond* antropologico-politico che dipende la rappresentazione del rapporto fra l'individuo e il sovrano), nella tradizione repubblicana il profilo centrale è proprio il rapporto di appartenenza

²⁶ Cfr. M. Geuna, *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali*, in «Filosofia politica», XII, 1, 1998, pp. 101-32; M. Viroli, *Repubblicanesimo*, Laterza, Roma-Bari 1999.

dell'individuo alla *civitas* ed è da questo rapporto che si fanno discendere gli oneri e le prerogative del cittadino.

Non assume un particolare risalto in questa tradizione il nesso antropologico fra l'individuo-proprietario e l'esercizio della sovranità, ma non per questo manca un'acuta percezione dell'incidenza della proprietà sul processo politico: si pensi a Harrington, per il quale il funzionamento della sovranità dipende dalla proprietà²⁷, che sprigiona la sua valenza politica più come struttura 'oggettiva' che come attributo del soggetto.

La proprietà dunque, nella tradizione repubblicana, se per un verso appare come lo snodo di una *civitas* efficacemente ordinata, per un altro verso viene presa in considerazione come un potenziale fattore di pericolo per la 'virtù' dei cittadini, per la loro dedizione alla *respublica*. È il rapporto fra l'individuo e la comunità politica il parametro con il quale valutare la proprietà e, più in generale, la dialettica fra eguaglianza e differenze: le differenze fra i soggetti non costituiscono un grave inconveniente finché non danneggiano il rapporto di appartenenza dei cittadini alla repubblica. La valenza politica della proprietà emerge quindi, più che per la funzione abilitante che essa svolge, per i rischi ad essa collegati: il rischio di indebolire la 'virtù' dei cittadini distogliendoli dall'impegno per la *civitas*, per un verso, e, per un altro verso, il rischio di incrementare la disuguaglianza al punto da compromettere la coesione della comunità politica.

Dell'ethos repubblicano è un limpido testimone Montesquieu che, nella sua presentazione 'idealtipica' dei diversi regimi politici, vede nella repubblica un tipo di ordine cementato dalla virtù dei cittadini, dalla disponibilità al sacrificio per il bene supremo della *civitas*: è in questa prospettiva che l'eguaglianza è importante; non un'eguaglianza assoluta e meccanica (l'eguaglianza «estrema», che conduce alla degenerazione dispotica del regime repubblicano), ma un'eguaglianza che favorisce l'amore per la *respublica* impedendo l'eccessiva divaricazione delle ricchezze e promuovendo la condivisione e la comunanza²⁸.

Frugalità e (relativa) eguaglianza come condizioni di un rapporto forte e partecipativo con la comunità politica: Montesquieu coglie lucidamente un tratto caratteristico della tradizione repubblicana, destinato ad essere riproposto nel corso

²⁷ Cfr. J.G.A. Pocock, *Introduction*, in J. Harrington, *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*, a cura di J.G.A. Pocock, Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. XI sgg.

²⁸ Ch.-L. Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, a cura di S. Cotta, Utet, Torino 1952, VIII, 3, p. 212.

del Settecento, anche se in versioni fra loro molto diverse, fino ad essere accolto dal radicalismo robespierriano.

Emerge in questa tradizione una precisa attenzione al nesso proprietà-cittadinanza, all'incidenza della proprietà sul rapporto fra l'individuo e la comunità politica. Di questo rapporto vengono tematizzati non tanto il ruolo ordinante e fondante della proprietà, quanto piuttosto il rischio che il meccanismo privatistico dell'appropriazione comprometta la partecipazione politica e l'appartenenza civica. Le feroci critiche di Mably alla fisiocrazia e alla visione lockiana del nesso 'lavoro-proprietà'²⁹ sono un esempio eloquente (anche se 'estremo') di un atteggiamento che, anche quando assume toni più concilianti, non esita a mettere a fuoco, della proprietà, le sue potenzialità disgreganti. Una siffatta 'strategia del sospetto' nei confronti della proprietà non conduce però di regola ad un attacco frontale nei confronti della proprietà stessa, bensì suggerisce l'opportunità di esercitare su di essa un oculato controllo pubblico: il potere politico, lungi dall'essere la semplice valvola di chiusura di un ordine in sé compiuto proprio perché incentrato sulla proprietà, viene investito di un preciso onere di intervento allo scopo di evitare le possibili derive privatistiche, egoistiche, anticomunitarie della proprietà.

Certo, la contrapposizione fra la frugalità e il lusso e in particolare fra l'egoismo proprietario e la disponibilità oblativa degli individui emancipati dalla servitù del possesso è un tema antico, che ha dato luogo a innumerevoli ed eterogenee variazioni, entro la tradizione repubblicana e al di fuori di essa: si pensi, ad esempio, alle critiche 'anti-privatistiche' dei primi 'utopisti', da Moro a Campanella, che unisce l'apprezzamento di ciò che è «commune» alla condanna dell'appropriazione privata³⁰, veicolo del guicciardiniano primato del 'particolare'.

Nella tradizione repubblicana l'elogio della frugalità e del sacrificio si sostanzia in una visione del rapporto fra privato e pubblico che, se per un verso riconosce l'importanza della proprietà, per un altro verso privilegia il rapporto di appartenenza dell'individuo alla *civitas*. Robespierre, ad esempio, annovera fra i diritti fondamentali dell'individuo la proprietà, ma ne rifiuta la fondazione giusnaturalistica e respinge l'idea di un legame 'naturale' e assoluto fra l'individuo

²⁹ Cfr. ad esempio G. Mably, *Della legislazione ossia dei principi delle leggi*, in G. Bonnot de Mably, *Scritti politici*, a cura di A. Maffey, Utet, Torino 1961, vol. II, cit., Prima Lettera, p. 43.

³⁰ «[...] tutta la proprietà nasce da far casa appartata e figli e moglie propria, onde nasce l'amor proprio», mentre mettendo da parte «l'amor proprio, resta il commune solo» (T. Campanella, *La città del sole*, in L. Firpo, *L'utopia nell'età della Controriforma*, s.e., Torino 1977, pp. 415-16).

e il bene: la proprietà è, per Robespierre, una grandezza sociale, suscettibile di essere limitata in funzione di un superiore interesse pubblico.

Che si faccia leva sui diritti dei soggetti o piuttosto si privilegi la virtuosa partecipazione dei cittadini alla *respublica*, il punto di confluenza dei due pur diversi approcci è comunque una presa di distanza dalla celebrazione della proprietà come contrassegno del soggetto e perno dell'ordine: lungi dallo svolgere un ruolo socialmente ordinante, la proprietà appare il punto di innesco di quella tensione fra differenze ed eguaglianza, fra libertà e partecipazione, che costituisce il precipitato simbolico di un conflitto dal cui esito dipende la costruzione della democrazia in Europa.

4. *Le trasformazioni della proprietà: la crisi della 'civiltà liberale'*

La proprietà è stata a lungo considerata un requisito indispensabile perché i soggetti fossero inclusi nella comunità politica come cittadini *pleno iure*: è sul terreno della partecipazione politica che la dicotomia proprietari/non proprietari si è manifestata con particolare chiarezza ed è su quel terreno che essa è stata duramente attaccata dai teorici dell'eguaglianza e dai sostenitori della democrazia repubblicana.

La proprietà (nel lungo processo di costruzione della 'civiltà liberale' in Europa) non ha però svolto solo una funzione politicamente abilitante, ma è stata assunta anche come uno dei fondamenti dell'ordine sociale, come il tramite della ricchezza individuale e collettiva, come il contrassegno di una civiltà moderna e progressiva. Di questo ordine e di questa civiltà la differenziazione dei soggetti (la distinzione fra proprietari e non proprietari) è una componente indispensabile: ordine e proprietà si sostengono a vicenda in un gioco di legittimazioni incrociate suggellato dalla visione della civiltà moderna-occidentale come culmine della storia umana.

Nel quadro della 'civiltà liberale' il principio di eguaglianza non è messo al bando: è però tenuto a freno e fatto agire in un ambito specifico, concettualmente separato dal terreno (economico-sociale, oltre che politico) sul quale si dispiegano le differenze 'proprietarie': è il contratto, non la proprietà, il terreno di elezione dell'eguaglianza. Eguali e liberi sono i soggetti impegnati in quella gigantesca rete di rapporti contrattuali che rende possibile il funzionamento della società; eguali e liberi sono i partner di quel particolare contratto – il contratto di lavoro – che getta un ponte fra i mondi separati del proprietario e del non proprietario: ma l'eguaglianza si consuma nel momento della stipulazione del contratto, mentre il rapporto che da

esso (consensualmente) prende vita si informa ai principi della disciplina, della disuguaglianza, della gerarchia.

Non basta dunque rivendicare l'attribuzione dei diritti politici al soggetto come tale (al soggetto in quanto 'semplice' cittadino); non basta introdurre l'eguaglianza politica perché la dicotomia generata dalla proprietà perda di rilevanza e di visibilità. L'allargamento del suffragio, il lento e contrastato processo di realizzazione della democrazia, colpisce la portata politicamente abilitante della proprietà, ma lascia intatta quella radicale differenziazione economico-sociale da cui si fa dipendere la tenuta dell'ordine complessivo. Proprio per questo il principio di eguaglianza, se è un potente strumento retorico nella lotta per l'eguaglianza politica dei soggetti, rischia di apparire un'arma spuntata contro la tesi che fa della proprietà la base dell'ordine e il veicolo del progresso. Se proprietà e ordine si sorreggono a vicenda, attaccare la differenziazione dei soggetti provocata dalla proprietà è possibile soltanto contrapponendo all'«ordine dei proprietari» una visione diversa dell'individuo e della società.

4.1 *Il 'rovescio' della proprietà: l'«espropriazione degli espropriatori»*

Se la proprietà è l'espressione dell'eccellenza del soggetto, svolge una funzione ordinante e permette l'incremento della ricchezza collettiva, la differenziazione dei soggetti da essa prodotta è un inconveniente minore, compensato dall'importanza del risultato conseguito. Viceversa, se la condizione dei non proprietari appare intollerabile e ingiusta, vengono meno le pretese virtù dell'appropriazione privata dei beni e l'ordine complessivo, che trova nella proprietà uno dei suoi fondamenti, perde di colpo la sua principale legittimazione.

Sono queste le due strategie, in qualche modo speculari, che dividono il discorso pubblico sette-ottocentesco lungo il percorso che sfocia nel trionfo della 'civiltà liberale' in Europa. Muta radicalmente, a seconda della strategia adottata, la percezione dei soggetti separati dal crinale della proprietà. Le teorie che esaltano la proprietà come il fondamento di una società ordinata e prospera finiscono per relegare i non proprietari in una sorta di 'zona esterna', marginale e residuale rispetto all'asse portante della convivenza, in una 'zona d'ombra' dalla quale essi (tendenzialmente irrazionali e indisciplinati) escono solo quando vengono a costituire un problema o un effettivo pericolo per la tenuta dell'ordine.

Anche la strategia opposta assume la proprietà come il perno dell'ordine esistente, ma, anziché vedere nella differenza fra proprietari e non proprietari un passaggio obbligato per l'incremento della ricchezza collettiva e per lo sviluppo della civiltà, drammatizza la dicotomia sociale provocata dalla proprietà, richiama l'attenzione sulla condizione dei non proprietari e la sottrae al cono d'ombra che la celebrazione della proprietà getta su di essa. Prende campo, in contrasto con la celebrazione delle magnifiche sorti e progressive della proprietà, una tendenza a mostrare il mondo 'alla rovescia'³¹, a denunciare le conseguenze perverse e distruttive di una proprietà abitualmente valorizzata proprio per le sue virtù 'ordinanti'.

È una tendenza che si manifesta con singolare precocità: in quella stessa Inghilterra dove i *levellers* insistevano sul nesso 'libertà-proprietà', non mancano i tentativi di prendere sul serio quel nesso ma di invertirne la direzione di senso; per Winstanley, proprio perché non si dà libertà senza proprietà, l'appropriazione della terra non può essere privilegio di una minoranza, ma deve essere appannaggio di tutti³². La proprietà di pochi impedisce la libertà di tutti: la dicotomia proprietari/non proprietari viene drammatizzata in modo che il secondo termine non scompaia all'ombra del primo.

Winstanley si avvale di una lettura radicale (per così dire müntzeriana) della Bibbia, entro una cultura satura di simboli religiosi e di aspettative apocalittiche. In contesti diversi, mutano i parametri culturali e lo stile argomentativo, ma torna a proporsi la medesima strategia, che fa leva sulla distinzione 'proprietari/non proprietari' per esasperarne il carattere dicotomico. Quando si guardi alla Francia rivoluzionaria, la laica *égalité* ha preso il posto dei precetti evangelici; e di eguaglianza infatti parla un personaggio marginale (rispetto alle strade più battute dagli uomini della rivoluzione) come Babeuf. L'eguaglianza reclamata da Babeuf non ha però niente a che fare con la partecipazione politica o con i diritti civili, ma investe direttamente l'organizzazione della proprietà; è un'eguaglianza ridefinita alla luce della dicotomia 'proprietari-non proprietari', è un'«eguaglianza di fatto»³³, incompatibile con l'ordine annunciato dalla Dichiarazione del 1789.

³¹ Cfr. Ch. Hill, *Il mondo alla rovescia: idee e movimenti rivoluzionari nell'Inghilterra del Seicento*, Einaudi, Torino 1981.

³² G. Winstanley, *The true Levellers Standard Advanced* (1649), in G. Winstanley, *The Works*, a cura di G.H. Sabine, Cornell University Press, Ithaca-New York 1941, pp. 261 sgg.

³³ *Le Tribun du Peuple ou le Défenseur des droits de l'homme*, Editions d'histoire sociale, Paris 1966, no. 35, p. 82.

Il ruolo fondante della proprietà – una delle convinzioni più ampiamente condivise dai protagonisti della rivoluzione – viene confermato, ma al contempo rovesciato nella sua direzione di senso: è la proprietà l'asse lungo il quale la società si organizza e proprio per questo l'ordine presente è disarmonico, conflittuale, ingiusto.

È una tesi che trova svariati e notevoli sviluppi nel corso dell'Ottocento. Non si pensi però alla monotona ripetizione di un tema che, identico a se stesso, trasmigra intatto da un contesto all'altro. Al contrario, se fosse possibile passare dalla presentazione di una 'mappa' ad una ricognizione ravvicinata di contesti specifici, emergerebbero la storica varietà e determinatezza dei discorsi che volta a volta celebrano o attaccano il nesso proprietà-ordine.

Pur nei limiti di una ricostruzione 'modellistica', non può comunque essere trascurata una determinante discontinuità: la rivoluzione industriale; una rivoluzione che, a partire dal suo 'decollo' in Inghilterra fra Sette e Ottocento, modifica in tutta Europa il modo di produrre, crea nuove classi sociali e trasforma lo stile di vita e i valori dell'intera società. Cambiano, di conseguenza, anche il ruolo e la percezione del conflitto, che, ormai distante dall'endemico ma impotente ribellismo delle società pre-industriali, divampa nel cuore della società e sembra minacciare le fondamenta dell'assetto politico-sociale esistente.

È nell'Europa del decollo industriale che la controversia sulla proprietà acquista una pregnanza e un'estensione nuove: dalla visione del nesso proprietà-ordine dipendono l'impostazione e la soluzione di quella 'questione sociale' che Lorenz von Stein presentava (negli anni Quaranta) come il problema decisivo del secolo.

Crederne nel ruolo socialmente provvidenziale della proprietà induce a considerare il pauperismo, le crisi economiche e la conseguente conflittualità come inconvenienti destinati ad essere riassorbiti, a medio o a lungo termine, dallo stesso processo che, al presente, sembra generarli: è il libero gioco degli individui proprietari (un gioco che lo Stato protegge 'dall'esterno' senza interferire su di esso) che incrementa la ricchezza collettiva e riverbera i suoi effetti positivi sull'intera società e quindi indirettamente anche sui suoi membri più sfortunati (o, più esattamente, meno avveduti).

Se invece la proprietà è l'illegittimo privilegio di cui una minoranza si serve per opprimere la maggioranza della popolazione, il circolo virtuoso che univa la libertà, la proprietà, l'ordine e il progresso si interrompe per essere sostituito da una visione pessimistica e tendenzialmente catastrofica dell'assetto esistente. La proprietà non

è, come voleva Locke, il prolungamento naturale del *labour* del soggetto: proprietà e lavoro sono dimensioni incompatibili e antitetiche. Per Godwin, per Spence, per Thompson, per una vasta e composita pubblicistica che nel corso dell'Ottocento non cessa di variare e approfondire questo tema, proprietà e lavoro sono i termini correlativi di una radicale dicotomia sociale. La differenziazione indotta dalla proprietà, lungi dall'essere assorbita dalla funzione civilizzatrice ed ordinante della proprietà stessa, si propone come una frattura incolmabile, come il punto su cui far leva per intendere la realtà politico-sociale e denunciarne la profonda 'illegittimità'.

È la drammatizzazione della dicotomia proprietari/non proprietari a far cadere l'illusione che attraverso la proprietà si realizzi una spontanea composizione fra gli interessi individuali e l'interesse della collettività: la proprietà non è la condizione di possibilità di una convivenza pacifica, ma è al contrario la pietra dello scandalo, il fondamento di una differenza irriducibile, la causa di un conflitto radicale e irrisolvibile.

L'attribuzione alla proprietà di una funzione ordinante e civilizzatrice cede il posto alla denuncia del carattere distruttivo e barbarico dell'ordinamento proprietario. La proprietà fonda non già l'ordine e la civiltà, ma *questo* ordine e *questa* civiltà: un ordine apparente, che copre la realtà di un conflitto incontrollabile, una civiltà feroce, che «produce meraviglie per i ricchi» e «caverne per l'operaio»³⁴. Ed è infatti sulla critica della proprietà e dell'«alienazione» del lavoro che si sofferma la riflessione del giovane Marx; ed è sul nesso fra proprietà, autodisciplina e ordine che insiste Fourier per denunciare l'incompatibilità fra la presente civiltà e quell'«essor des passions» da cui dipendono il compimento e la felicità dell'essere umano.

La proprietà è ancora, se si vuole, il fondamento dell'ordine: ma l'ordine proprietario, lungi dall'essere posto al culmine del processo di civilizzazione, appare, in questa prospettiva, un contingente equilibrio di forze contrapposte, storicamente transeunte e incapace di risolvere il conflitto da esso stesso generato.

4.2. *La trasfigurazione della proprietà: da fondamento dell'ordine a funzione della società*

La proprietà come fondamento di un ordine capace di risolvere spontaneamente i conflitti innescati dalla differenziazione sociale; la proprietà come responsabile di

³⁴ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in K. Marx, F. Engels, *Opere, III, 1843-1844*, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 300.

una dicotomia che mina alla radice l'ordine esistente e reclama l'«espropriazione degli espropriatori»: ridotte al loro nucleo essenziale, sono queste le antitetiche, speculari, visioni del nesso proprietà-ordine che, variamente formulate a seconda dei parametri culturali adottati, circolano nel discorso pubblico ottocentesco.

Le due strategie contrapposte non sembrano lasciar spazio ad alternative. In realtà, una terza strategia, intermedia rispetto a quelle ora ricordate, viene prospettata e riceve crescenti consensi a partire dal secondo Ottocento. È una strategia caratterizzata da alcune tesi di fondo, sulle quali 'oggettivamente' convergono movimenti e orientamenti assai diversi.

È largamente condivisa la convinzione dell'urgenza e della rilevanza della 'questione sociale'. Per far fronte alle minacce di sovvertimento dell'ordine esistente sembra ormai insufficiente affidarsi al gioco della domanda e dell'offerta e all'intervento repressivo dello Stato. La battaglia deve essere condotta su due fronti: occorre, per un verso, tener fermo il ruolo insostituibile della proprietà e della libertà e ribadire il loro legame storico e strutturale con la civiltà moderna, impedendo che esse vengano cancellate da un onnipervasivo e dispotico statalismo; per un altro verso, però, è necessario intervenire sulla radice del conflitto riducendo la divaricazione delle parti sociali; è necessario ricorrere all'intervento suppletivo (soprattutto amministrativo) dello Stato per sostituire al conflitto l'integrazione, per rafforzare i legami sociali in nome della solidarietà.

Il termine 'solidarietà' diviene, nel secondo Ottocento, una parola chiave del lessico politico-giuridico. Di solidarietà aveva parlato precocemente Leroux vedendo in essa l'espressione lessicale di un'alternativa fra due cattivi 'estremi', fra una libertà socialmente irresponsabile e una socializzazione coattiva incurante delle prerogative dell'individuo³⁵. Ed è appunto l'ipotesi di una 'terza via', che permetta di superare gli eccessi 'individualistici' senza cadere nelle braccia del Moloch socialista, che nel secondo Ottocento viene ad essere coltivata da molteplici orientamenti ideologici.

Un siffatto programma politico è peraltro legato ad una profonda revisione di quell'antropologia-politica sette-ottocentesca che, centrata sul protagonismo dell'individuo e sul rapporto diretto fra la proprietà-libertà-responsabilità del soggetto e l'ordine, continuava a ispirare i campioni del più rigoroso astensionismo statale.

³⁵ Cfr. P. Leroux, *De l'individualisme et du socialisme*, in P. Leroux, *Oeuvres, (1825-1850)*, t. I (Paris, 1850-51), Slatkine, Genève 1978, pp. 378-80; cfr. anche P. Leroux, *De l'humanité, de son principe et de son avenir*, Fayard, Paris 1985.

È Comte ad aprire una strada che si rivelerà presto feconda: per il fondatore della sociologia, l'individuo 'come tale', sottratto alla rete dei rapporti sociali che lo plasmano e lo definiscono, è una mera astrazione metafisica, battuta in breccia dalle conquiste della «fisica sociale». E all'insegna di una forte presa di distanza dal (vero o presunto) 'individualismo' illuministico si diffonde a macchia d'olio nel discorso pubblico dell'Europa tardo-ottocentesca una nuova antropologia, attestata sulla tesi del carattere intrinsecamente sociale dell'individualità. Nessun individuo esiste per sé, ma è il frutto di un numero incalcolabile di rapporti intersoggettivi: ognuno è insieme debitore e creditore di ogni altro, secondo la fortunata metafora introdotta da Bourgeois³⁶.

Non è peraltro obbligatorio essere ortodossi seguaci di Comte per prendere le distanze dal paradigma 'individualistico': se in Francia il solidarismo³⁷ di ascendenza comtiana è l'idioma più coltivato nella Terza Repubblica, in Germania è soprattutto la tradizione organicistica e storicistica ad alimentare la critica dell'individualismo possessivo³⁸; né bisogna dimenticare l'apporto del cattolicesimo sociale (e in genere del magistero della Chiesa cattolica) alla critica del modello (emblematicamente) 'spenceriano', che peraltro nemmeno in Inghilterra ha vita facile, dovendo fare i conti con un liberalismo che si propone come 'nuovo' proprio perché attento alla vocazione sociale dell'individuo³⁹.

In un siffatto clima politico-culturale la concezione della proprietà privata prende a mutare in profondità. Proprio agli albori della modernità, quando il giusnaturalismo aveva reso possibile la tematizzazione del soggetto 'come tale', la proprietà aveva trovato un suo preciso radicamento antropologico: l'individuo faceva della proprietà il contrassegno della sua compiuta razionalità ed eticità, mentre la proprietà si

³⁶ L. Bourgeois, *Solidarité*, Colin, Paris 1896, pp. 100-103.

³⁷ Cfr. M. Maggi, *La formazione dell'egemonia in Francia: l'ideologia sociale nella terza Repubblica tra Sorel e Durkheim*, De Donato, Bari 1977; J. Donzelot, *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Fayard, Paris 1984; F. Ewald, *L'État providence*, Grasset, Paris 1986; R. Bellamy, *Liberalism and Modern Society. An Historical Argument*, Polity Press, Oxford 1992; M. Salvati, *Solidarietà: una scheda storica*, in «Parolechiave», 2, 1993 (*Solidarietà*), pp. 11-22; S. Kott, *Gemeinschaft oder Solidarität? Unterschiedliche Modelle der französischen und deutschen Sozialpolitik am Ende des 19. Jahrhunderts*, in «Geschichte und Gesellschaft», 22, 3, 1996, pp. 310-30; G. Procacci, *Governare la povertà*, Il Mulino, Bologna 1998.

³⁸ Valga il riferimento, per la giuspubblicistica, a Otto von Gierke (*Das deutsche Genossenschaftsrecht, I, Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft*, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1954 e *Die soziale Aufgabe des Privatrechts* (1889), in E. Wolf (a cura di), *Quellenbuch zur Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1949, pp. 480 sgg.) e, per la sociologia, ad Albert Schäffle (*Struttura e vita del corpo sociale*, in *Biblioteca dell'Economista*, vol. VII, parte I, Utet, Torino 1881).

³⁹ Si pensi ad esempio a T.H. Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation*, Longmans, London-New York-Toronto 1950, § 211 sgg., pp. 211 sgg.

coniugava con la libertà del soggetto e si giovava della sua medesima inviolabilità. Con perfetta simmetria, nel secondo Ottocento un rilevante mutamento intervenuto nella visione del soggetto si riverbera sulla concezione della proprietà (e, viceversa, una differente valutazione della proprietà induce ad una revisione dei connessi parametri socio-antropologici).

Se l'individuo viene ora rappresentato non già come un soggetto solitario e autosufficiente, interamente responsabile delle sue scelte e delle sue azioni, ma come un essere intrinsecamente 'sociale', mentre la 'classica' idea di responsabilità arretra di fronte al nuovo principio della condivisione sociale dei rischi⁴⁰, anche la proprietà non può più apparire come un'immediata determinazione del soggetto 'come tale', ma deve cercarsi una nuova fonte di legittimazione in quell'insieme di relazioni intersoggettive da cui ogni individuo necessariamente dipende: se il soggetto è 'sociale', altrettanto 'sociale' dovrà essere la proprietà.

Auspiciare il tramonto dell'individualismo non significa mettere in questione la sopravvivenza della proprietà: la nuova antropologia si colloca pur sempre entro quella nebulosa ideologico-politica che continua a credere nel nesso 'libertà-proprietà-civiltà' e si adopera per preservare l'ordine esistente dagli effetti distruttivi del conflitto. La proprietà appare ancora un baluardo della civiltà e un coefficiente della libertà: è sufficiente fare in modo che la differenziazione sociale da essa introdotta non si trasformi in una dicotomia radicale, ma agisca come un momento del processo di integrazione delle parti nel tutto. Occorre dunque ripensare e rifondare la proprietà, cessare di esaltarne la 'assolutezza' e sottolinearne il carattere funzionale: occorre trasformare la proprietà in una delle 'funzioni' di cui la società deve avvalersi per raggiungere i suoi fini.

È in questa composita cultura tardo-ottocentesca che si situa il punto di origine di una formula (la 'funzione sociale' della proprietà) destinata a una notevole fortuna nel Novecento, dal momento che ad essa fanno ricorso orientamenti ideologici opposti, quali il fascismo e il nazionalsocialismo, da un lato, e, dall'altro lato, la tradizione democratico-costituzionale (dal periodo di Weimar al secondo dopoguerra).

Che l'idea di una proprietà 'funzionale' sia, nel primo Novecento, un così affollato crocevia non deve stupire: se è vero che il processo economico-sociale si sta sempre più allontanando dalla 'pura', ottocentesca logica del mercato e

⁴⁰ Cfr. F. Ewald, *L'État providence*, cit.; G. Cazzetta, *Responsabilità aquiliana e frammentazione del diritto comune civilistico (1865-1914)*, Milano, Giuffrè, 1991.

dall'altrettanto ottocentesca separazione fra Stato e società, è storicamente tempestiva la tendenza a sostituire la retorica dell'individualismo possessivo con la retorica della proprietà socialmente responsabile. Resta però netta la differenza di significato che la medesima formula – la 'funzione sociale' della proprietà – assume in due antitetici universi ideologici (ricinducibili, con estrema semplificazione, alla contrapposizione 'totalitarismi/democrazie'): in un caso, strappare la proprietà alla sua matrice 'individualistica' fa parte di una strategia che mira all'annichilamento dell'individuo e all'assolutizzazione di un'entità collettiva (lo Stato-nazione, per il fascismo, il popolo-razza, per il nazionalsocialismo); nell'altro caso, valorizzare la destinazione 'sociale' della proprietà è coerente con un progetto che, al contempo, esalta la natura 'relazionale' dell'individuo, ne moltiplica i diritti e lo assume come fondamento e fine dell'ordine complessivo.

In ogni caso la proprietà, che la si guardi nell'ottica 'totalitaria' dello Stato-nazione o del popolo-razza oppure la si colleghi al soggetto-persona della democrazia costituzionale, vede ormai nettamente indebolita quella valenza 'ordinante' da essa manifestata nella sua lunga traiettoria sette-ottocentesca. A partire da Locke, la proprietà moderna era stata a lungo rappresentata come un fondamentale *trait d'union* fra l'individuo e l'ordine: espressione della piena umanità dell'individuo, perno dell'ordine sociale, requisito obbligato della partecipazione politica, la proprietà si poneva come termine medio fra il soggetto e la *civitas*.

Quando la scoperta dell'uomo sociale erode il tradizionale substrato antropologico della proprietà, non solo si trasforma il nesso individuo-proprietà, ma si indebolisce anche il nesso proprietà-ordine: è ormai l'entità collettiva come tale (quale che siano i parametri impiegati per descriverne le caratteristiche intrinseche) a offrirsi come l'alfa e l'omega di un processo 'oggettivo' di cui i soggetti (e le loro condizioni e funzioni politico-giuridiche) sono mere componenti interne. Né basterà il nuovo protagonismo del soggetto-persona negli ordinamenti democratico-costituzionali del secondo dopoguerra a restituire alla proprietà il suo antico rapporto con l'ordine, dal momento che il nuovo assetto sembra fondarsi non tanto sulla dominanza di uno specifico diritto quanto sulla moltiplicazione di diritti di varia indole, sulla tessitura di una rete di diritti destinata a divenire sempre più fitta e complessa.

Sarebbe però semplicistico ipotizzare una sorta di 'eclissi' otto-novecentesca della proprietà. Siamo di fronte soltanto alla riduzione della sua diretta incidenza su

quel 'discorso della cittadinanza' che costituisce lo specifico 'ambito di validità' della mappa che ho tentato di delineare. E non è affatto escluso che il relativo indebolimento della valenza politica e ordinante della proprietà sia compensato da un aperto o sotterraneo incremento della sua rilevanza entro pratiche e discorsi diversi da quelli considerati.

CITTADINANZA E 'SIMBOLI DI FONDAZIONE':
UNA LETTURA DEL PROCESSO COSTITUENTE IN ITALIA (1946-47)

1. *L'uso 'simbolico' del discorso della cittadinanza: un'avvertenza preliminare*

Il titolo della relazione è troppo criptico per non richiedere qualche parola che, spiegandone il senso, permetta di indicarne l'ambito e i limiti. 'Cittadinanza' è un termine sul quale è piuttosto facile intendersi (quando se ne evitino le ridondanze che lo rendono eccessivamente 'suggestivo'). L'uso che propongo si allontana dalle abitudini prevalenti nella tradizione giuridica, che mette a fuoco soprattutto i problemi relativi all'acquisto o alla perdita dello status di cittadino, e si avvicina semmai al significato portato alla ribalta dal sociologo Marshall¹ e ormai corrente nel dibattito attuale.

'Cittadinanza' vale per me come un'espressione sintetica introdotta per richiamare un nodo complesso di relazioni politico-giuridiche: al centro di esse è l'individuo (non l'ordinamento o l'assetto della sovranità)² la cui posizione dipende dal gioco incrociato dell'appartenenza ad una comunità politica e dei diritti e doveri che ne conseguono. 'Cittadinanza' serve appunto a concentrare l'attenzione sul soggetto e sulla formazione della sua identità politica, serve a ricostruire, dal punto di vista del soggetto, il processo che trasforma una molteplicità di individui in un ordine che determina le regole dell'appartenenza, i suoi oneri e i suoi vantaggi.

Il processo cui la cittadinanza allude è un intreccio estremamente complesso di pratiche e discorsi che si implicano a vicenda, ma che nondimeno chiedono di essere analizzati distintamente per ridurre la complessità, altrimenti non dominabile, del problema: è al discorso, più che alle pratiche, che mi riferirò chiedendomi in che modo, in un contesto dato, si è costituito un lessico della cittadinanza, quale rappresentazione ha offerto del soggetto, dell'appartenenza, dei diritti, quale 'senso' ha prodotto.

¹ Cfr. T.H. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*, Utet, Torino 1976.

² Cfr. G. Zincone, *Da sudditi a cittadini. Le vie dello stato e le vie della società civile*, Il Mulino, Bologna 1992.

P. Costa, *Cittadinanza e 'simboli di fondazione': una lettura del processo costituente in Italia (1946-47)*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica. II. Storie di concetti: cittadinanza*, 2024, https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_03, pp. 267-305.

Orig. in Maurizio Fioravanti, Sandro Guerrieri (a cura di), *La costituzione italiana* (Atti del convegno di Roma, 20-21 febbraio 1998), Res Cogitans, Roma 1998, pp. 99-136.

È dunque alla cittadinanza come discorso (se si preferisce, al discorso della cittadinanza) che occorre riferire la domanda relativa ai ‘simboli di fondazione’ nel processo costituente. Se però per il termine ‘cittadinanza’ è forse possibile intendersi senza troppi equivoci con una sommaria definizione convenzionale, il problema delle valenze ‘simboliche’ del discorso politico e politico-giuridico è di gran lunga più complicato: non posso nemmeno impostarlo e debbo procedere con mere allusioni e affermazioni perentorie.

Con l’espressione ‘simboli di fondazione’ vorrei in sostanza porre due domande complementari. La prima domanda è corrente presso tutti coloro che si occupano di sociologia o storia delle comunità nazionali e pongono la questione di quel *nation-building* che, trascurato per qualche tempo, è tornato a sembrare di importanza vitale: è appunto la domanda che riguarda la formazione di un’identità collettiva, quando si intenda con questa espressione «un senso di comunità basato sulla storia e la cultura»³. Nel nostro caso, si tratta allora di capire se e come il discorso della cittadinanza collabori, in un contesto dato, al raggiungimento di questo risultato.

La seconda domanda è interna alla precedente ma assai più difficile da impostare con precisione⁴. Il discorso della cittadinanza si compone di spezzoni di filosofie politiche e di dottrine giuridiche che costituiscono il risultato di un imponente ‘lavoro’ concettuale e definitorio. Nello stesso tempo, però, è difficile pensare ai concetti politico-giuridici nei termini di una ‘realistica’ “*adaequatio rei et intellectus*”: in primo luogo, essi intervengono scomponendo, semplificando, ‘modellizzando’ l’interazione sociale e già per questo costituiscono uno ‘scarto’ rispetto all’esperienza immediata; in secondo luogo, non si prestano ad una comprensione univoca e lineare e mostrano piuttosto una sorta di ‘eccedenza di senso’ che costituisce appunto la loro specifica valenza simbolica. Nel nostro caso si tratta quindi di capire, insieme, come si è strutturato il discorso della cittadinanza e quale funzione simbolica ha esercitato; si tratta di capire, in altri termini, se e come il discorso della cittadinanza ha contribuito (ovviamente non da solo) a formare il substrato mitico-simbolico, il «*mythomoteur*»⁵, di un determinato ordine politico.

³ A.D. Smith, *Le origini etniche delle nazioni*, Il Mulino, Bologna, 1992, p.51.

⁴ Indico soltanto alcuni riferimenti direttamente utilizzabili per intendere il senso delle espressioni impiegate nel testo: V. Melchiorre, *L’immaginazione simbolica*, Il Mulino, Bologna 1972; U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 1984, pp. 199 sgg.; A.P. Cohen, *The symbolic Construction of Community*, Routledge, London-NewYork, 1985; C. Tullio-Altan, *Soggetto, simbolo e valore. Per un’ermeneutica antropologica*, Feltrinelli, Milano 1992.

⁵ Mutuo l’espressione, senza pormi il problema peraltro fondamentale della distinzione fra ‘simbolo’ e ‘mito’ politico, ed usando le espressioni come sinonimi, da J.A. Armstrong, *Nations before nationalism*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1982.

Il contesto al quale riferire questa domanda è il processo che ha condotto alla repubblica italiana e alla redazione della sua carta costituzionale, appunto il 'processo costituente'. Tale processo interessa di regola al giurista da due punti di vista: in quanto pone il problema di un potere, il 'potere costituente', al quale possa essere imputata l'attività di redazione della norma; in quanto permette di cogliere la genesi della norma, di ricostruire, attraverso i cosiddetti 'lavori preparatori', quello che i manuali chiamano l'intenzione del legislatore.

Non resterò fedele a questa tradizionale agenda del giurista: per un verso, assumerò come un semplice dato l'esistenza di un potere investito, ad un certo momento della vicenda, del compito di redigere una costituzione; per un altro verso, non tenterò di gettare un ponte fra il dibattito costituente e i significati normativi della costituzione del '48 - un problema che un'ermeneutica costituzionale deve porsi ma che può anche risolvere alla radice rifiutando ogni impostazione 'intenzionalistica', contestando il concetto stesso di 'intenzione del legislatore', 'decostruendo' e 'riscrivendo' il testo alla luce dei pre-giudizi (attualmente) condivisi⁶.

Il mio problema è simmetrico rispetto a quello del giurista-interprete: se per questi il testo costituzionale è l'oggetto immediato di una lettura che solo eventualmente e strumentalmente si interroga sulla sua genesi, per me il testo costituzionale è il risultato 'futuro' di un dibattito che interessa 'come tale', come occasione privilegiata per sorprendere i 'simboli di fondazione' di un'identità collettiva che avrà poi, nel testo definitivo e soprattutto oltre di esso, scansioni e determinazioni ulteriori e imprevedibili. Resto però fedele all'agenda tradizionale del giurista in un punto: nel ritagliare dalla complessa vicenda del processo costituente solo il momento del dibattito immediatamente preparatorio della carta costituzionale.

Il processo di formazione del nuovo ordinamento è ovviamente un fenomeno enormemente complesso, non riducibile al momento 'formalmente' ed esplicitamente 'costituente': privilegiare una fase di quel processo obbedisce banalmente al consueto imperativo di riduzione della complessità. È anche vero però

⁶ Sul problema della forza 'vincolante' della costituzione cfr. S. Holmes, *Vincoli costituzionali e paradosso della democrazia*, in G. Zagrebelsky, P.P. Portinaro, J. Luther (a cura di), *Il futuro della costituzione*, Einaudi Torino 1996, pp. 167-208. A proposito del 'futuro' della costituzione italiana sostiene ad esempio la tesi di una radicale discrasia fra i significati originari del testo costituzionale e gli attuali orientamenti G.U. Rescigno, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della costituzione del 1948*, in S. Labriola (a cura di), *Cinquantenario della Repubblica italiana*, Giuffrè, Milano 1997, pp. 303-17.

che il dibattito nell'assemblea offre un terreno privilegiato per cogliere nella forte, ravvicinata dinamica interattiva che l'ambiente e l'occasione impongono, il formarsi di aspettative e di schemi di rappresentazione del soggetto e dell'ordine che cessano di essere patrimonio esclusivo di un individuo o di un gruppo e tendono a incrociarsi e contaminarsi con aspettative parzialmente diverse fino a costituire quella piattaforma comune che si va faticosamente cercando.

I giochi non sono già fatti, non si sa esattamente dove si sta andando, ma gradualmente, attraverso contestazioni, reiterazioni, mediazioni, prendono forma principi, valori, schemi normativi che non costituiscono semplicemente gli ingranaggi di una macchina costituzionale che un gruppo di ingegneri-giuristi sta diligentemente assemblando, ma esprimono la provvisoria consolidazione testuale di una 'visione' antropologica e politico-sociale che coagula un giudizio sul passato e un'aspettativa sul futuro, che decide (crede o si illude di decidere) sull'identità collettiva della nazione. È di questo complesso gioco dove le dottrine giuridiche e politiche si espongono ai contraccolpi (e ai colpi di mano) del conflitto e del compromesso politico e nello stesso tempo producono una sorta di plusvalore simbolico non riducibile alle loro originarie formulazioni⁷ che i lavori dell'assemblea costituente offrono un interessante spaccato.

2. Il simbolo dell'antifascismo e dell'unità

Leggere i lavori dell'assemblea costituente provoca una singolare impressione (che non vuol essere ancora un vero e proprio 'giudizio'): l'impressione che siamo di fronte, se non ad un'oasi di pace idilliaca, almeno ad un momento di impegno 'costruttivo' che ha alle sue spalle la guerra o le guerre (la guerra mondiale, la guerra civile⁸) e avrebbe veduto, di lì a pochi mesi dal varo della costituzione, l'inizio di un'altra guerra, non guerreggiata, non sanguinosa, ma altrettanto drastica nel contrapporre, almeno sul terreno dell'ideologia e delle opzioni politiche generali, le parti contendenti⁹.

⁷ Si riferisce alla ricchezza del tessuto simbolico del testo costituzionale P. Pombeni, *Intervento in Il 40° anniversario della costituzione italiana* [Atti del Convegno di Studi a cura del Consiglio Regionale dell'Emilia-Romagna, 12 dicembre 1988], Analisi, Bologna 1989, p.35.

⁸ Cfr. C. Pavone, *Una guerra civile. Saggio sulla moralità nella Resistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 1991; C. Pavone, *Alle origini della repubblica. Scritti su fascismo, antifascismo e continuità dello Stato*, Bollati Boringhieri, Torino 1995.

⁹ Cfr. il contributo, ancora utilissimo, di E. Cheli, *Il problema storico della costituente*, in S.J. Woolf (a cura di), *Italia 1943-1950. La ricostruzione*, Laterza, Roma-Bari 1975, pp. 193-

Ora, l'assemblea costituente non è un giardino d'infanzia e il conflitto politico (peraltro molto vivace nella stampa quotidiana) non si arresta certo alle sue soglie: coinvolge quotidianamente i suoi membri, che parlano come uomini di partito e lottano a colpi di emendamenti, contrapposizioni e faticose mediazioni¹⁰. Ciò non toglie però che reiteratamente, ma non ritualmente, si proclami l'esigenza dell'unità o almeno della convergenza su un progetto capace di presentarsi come l'espressione di un paese rinnovato e diverso.

Certo, parlare di 'assemblea' è un'astrazione. Come è a tutti noto, è la cosiddetta Commissione dei 75 che ha sostenuto, nelle sue tre sottocommissioni, il principale sforzo progettuale e nella stessa discussione assembleare il gioco è condotto da alcuni protagonisti che riescono a far prevalere una linea che lascia ai margini le pur vivaci voci dissenzianti. Occorrerebbe insomma uscire dall'astratto 'assemblea costituente' per scendere ad una dettagliata analisi 'prosopografica' dei suoi singoli componenti.

Ciò non basta tuttavia a cancellare l'impressione iniziale: i costituenti parlano lingue diverse, perseguono specifici interessi di gruppo e tuttavia sono in grado di varare a larga maggioranza, sia pure con sforzo e tensioni, un testo ricco di valenze assiologiche e progettuali. Perché questo avvenga occorre che il testo sia, insieme, un 'testo contro' e un 'testo per'¹¹, nasca da un'inappellabile condanna nei riguardi della storia recente e insieme si annunci come l'inaugurazione di un ordine ispirato ad una logica radicalmente alternativa e proprio per questo capace impedire il ritorno del passato.

L'antifascismo è sicuramente una delle valenze simboliche operanti nel dare ai costituenti il senso di un'opera comune che si proietta nell'immagine di un paese la cui nuova identità è data appunto dalla rescissione di ogni rapporto di continuità con il trascorso regime. L'antifascismo dei costituenti non è ancora un programma politico preciso e articolato: è una presa di distanza e un giudizio di condanna e come tale agisce come potente simbolo di legittimazione dell'impresa costituente e dell'ordine che da essa deve essere delineato¹². E' la partecipazione ad un ethos e ad

254 e la brillante ricostruzione di P. Pombeni, *La Costituente. Un problema storico-politico*, Il Mulino, Bologna 1995.

¹⁰ Sul programma delle sinistre cfr. P. Petta, *Ideologie costituzionali della sinistra italiana (1882-1974)*, Savelli, Roma 1975, pp. 91 sgg.

¹¹ Cfr. G. Zagrebelsky, *Storia e costituzione*, in G. Zagrebelsky, P.P. Portinaro, J. Luther (a cura di), *Il futuro della costituzione*, cit., pp. 76 sgg.

¹² Cfr. A. Baldassarre, *La costruzione del paradigma antifascista e la costituzione repubblicana*, in AA.VV., *Fascismo e antifascismo negli anni della repubblica*, Angeli, Milano 1986, pp. 29 sgg.; L. Ferrajoli, *Democrazia e costituzione*, in G. Zagrebelsky, P.P. Portinaro, J. Luther (a cura di), *Il futuro della costituzione*, cit., pp. 315-335.

un pathos che si vuole collettivo e vale come la premonizione di un'unità ancora indeterminata nei contenuti e come tale bisognosa di essere creata da un comune sforzo costituente.

Il tema dell'antifascismo circola dovunque, nelle discussioni della commissione come negli interventi assembleari¹³. Per Togliatti, se si deve inserire nella costituzione una serie di dichiarazioni di principio, occorre muovere da un'esplicita condanna di venti anni di fascismo e dare così una precisa consistenza storica ai diritti di libertà che ci si accinge a varare¹⁴; in termini analoghi Dossetti si richiama alla specificità della situazione italiana e alla necessità di condannare esplicitamente il passato regime¹⁵. Ancora alla concretezza del contesto storico Moro vuole ancorare la futura costituzione che deve esprimere la propria avversione al totalitarismo attraverso una precisa condanna del fascismo¹⁶.

Il dissenso di Tupini al proposito attiene all'enunciazione, ma non alla sostanza: è l'intero contenuto della nuova costituzione che deve essere inequivocabilmente antifascista, indicando con ciò stesso la sua destinazione storica e rendendo quindi superflua un'esplicita menzione. Il totalitarismo che si vuole colpire presenta certo caratteri generali ai quali la costituzione si opporrà globalmente, ma si realizza essenzialmente in quella precisa esperienza storica, il fascismo, alla quale il nuovo ordine deve contrapporsi¹⁷.

L'opposizione, peraltro blanda, sarà semmai affidata alla voce di un deputato di simpatie monarchiche, uno dei più vivaci attori della vicenda costituente, Lucifero, che, prima in commissione poi in assemblea, inviterà a parlare, più che di «antifascismo», di «afascismo»: l'antifascismo implica un atteggiamento attivo e 'militante' che non ha più senso dopo la caduta del regime; la costituzione non deve essere «antifascista soltanto ma qualche cosa di più: dovrà essere afascista», cioè

¹³ Cfr. P. Scoppola, *La costituzione: evento storico*, in S. Labriola (a cura di), *Cinquantenario*, cit., pp. 63 sgg.

¹⁴ Intervento di Togliatti, 30 luglio 1946, in *La costituzione della repubblica nei lavori preparatori della Assemblea Costituente*, vol. VI, *Commissione per la costituzione, I Sottocommissione, Sedute dal 26 luglio 1946 al 19 dicembre 1946*, Camera dei deputati-Segretariato generale, Roma 1976, p.311.

¹⁵ Intervento di Dossetti, 30 luglio 1946, *ivi*, p.311.

¹⁶ Su Dossetti cfr. P. Pombeni, *Il gruppo dossettiano*, in R. Ruffilli (a cura di), *Cultura politica e partiti nell'et' della costituente*, I, *L'area liberal-democratica. Il mondo cattolico e la Democrazia Cristiana*, Il Mulino, Bologna 1979, pp.425-492

¹⁷ Intervento di Tupini, 30 luglio 1946, *ivi*, p.311.

intrisa di quei valori di libertà che costituiscono la più sicura negazione del fascismo»¹⁸.

La risposta di Togliatti conferma l'impostazione difesa in Commissione, ribadisce cioè la necessità di pervenire alla nuova costituzione «tirando le somme di un processo storico e politico che si è concluso con una catastrofe nazionale» e semmai alza il tiro coinvolgendo nella responsabilità della crisi la classe politica dell'Italia liberale. Ciò che la nuova costituzione deve offrire è quindi un antifascismo più saldo e affidabile di quello di cui nel passato l'élite liberale ha dato prova¹⁹.

Con accenti non meno netti anche Moro esorta a collegare i contenuti della nuova costituzione con una presa di posizione sulla recente storia italiana e sulla lotta al fascismo, che viene esplicitamente menzionata come un simbolo di unità per tutti i costituenti, un «elementare substrato ideologico nel quale tutti quanti noi uomini della democrazia possiamo convenire». Prescindere dal fascismo o anche solo metterlo in parentesi per trascenderne le storiche specificità, come suggerisce Lucifero, è impossibile «perché questa Costituzione oggi emerge da quella resistenza, da quella lotta, da quella negazione...Guai a noi, se...dimenticassimo questa sostanza comune che ci unisce e la necessità di un raccordo alla situazione storica nella quale questa Costituzione italiana si pone...»²⁰.

Le parole di Moro esprimono con particolare incisività e passione il carattere simbolicamente efficace di un richiamo all'antifascismo che, prima di dipendere da un'accurata diagnosi storico-politica o di tradursi in una precisa disposizione normativa, agisce suscitando il senso di un'impresa condivisa, di un impegno costituente che trae la sua garanzia di unità, quindi la sua condizione di possibilità e di legittimità, dal convergere di posizioni diverse sull'obiettivo della lotta al nemico comune.

La funzione simbolica esercitata dal ricorrente richiamo all'antifascismo è d'altronde perfettamente simmetrica alla retorica dell'unità, all'esortazione a cercare un'intesa oltre le pur irrinunciabili divisioni. L'unità che il pathos antifascista genera al di là delle singole appartenenze politiche non è che la prefigurazione 'in negativo' di una convergenza 'positiva' che occorre cercare per rendere possibile il lavoro costituente. Come la lotta antifascista ha unito uomini di diverse fedi, allo stesso

¹⁸ Intervento di Lucifero, 4 marzo 1947, in *La costituzione della repubblica nei lavori preparatori della Assemblea Costituente, vol. I, Sedute dal 25 giugno al 16 aprile 1947*, Camera dei deputati-Segretariato generale, Roma 1976, p.139.

¹⁹ Intervento di Togliatti, 11 marzo 1947, *ivi*, pp. 324-26.

²⁰ Intervento di Moro, 13 marzo 1947, *ivi*, pp. 369-70.

modo occorre uno sforzo dei costituenti per sottrarsi all'esclusivismo delle singole ideologie e individuare il terreno comune della costituzione, la sostanza vitale capace di alimentare il nuovo ordine.

L'alta valenza simbolica e legittimante della retorica dell'unità è dimostrata, per contrasto, dalla circostanza che proprio su questo aspetto si sono precocemente appuntati gli strali dei costituenti meno convinti della bontà del progetto: ciò che per gli uomini e le forze trainanti del processo costituente è l'unità di valori e di intenti tenacemente da tutti ricercata e testimoniata dalla carta costituzionale, per gli oppositori e per gli scettici è un compromesso che, nella peggiore delle ipotesi, nasce da una penosa contrattazione e, nel migliore dei casi, appare un generoso tentativo naufragato nell'ambiguità delle formule adottate.

Il tema della costituzione-compromesso non è né inedito né effimero. E' un luogo argomentativo che aveva già dato ampia prova di sé negli anni weimariani quando era stato ripetutamente usato per svalutare, muovendo da posizioni ideologiche contrapposte, il testo costituzionale, presentandolo come la costituzione che non decide²¹, sospesa fra opzioni inconciliabili, costretta in formule contraddittorie dalla forzata convivenza 'costituente' di partiti opposti. Lo stesso argomento torna a presentarsi nei dibattiti assembleari italiani e non si esaurisce con il varo della costituzione, che anche nei decenni successivi continua ad apparire a numerosi commentatori il frutto di un precario ed improbabile compromesso.

Nel dibattito assembleare, il tema tocca sicuramente un nervo scoperto, perché la strategia che la Commissione dei 75 aveva raccomandato e dichiarato di seguire puntava al risultato opposto, nella convinzione di poter individuare una comune piattaforma di valori e di prospettive. E' ancora Lucifero che lancia l'accusa dell'accordo di basso profilo: «questa Costituzione è sorta da una serie di compromessi, fra tendenze e opinioni diverse, nelle quali si è... commerciato un po'. Si è detto: io cedo su questo punto e tu mi dai su quell'altro, io non sarò presente su quel tal voto e tu, etc. Ciò si è svolto anche sotto i nostri occhi»²².

Quando poi non si insiste sugli accordi 'mercantili' e interessati fra gruppi e singoli (peraltro tutt'altro che inverosimili), si riconduce il carattere compromissorio del progetto costituzionale - è il caso di un costituente tanto anomalo quanto autorevole come Croce - alla eterogeneità dei contenuti di cui la nuova costituzione

²¹ Cfr. A. Hensel, *Grundrechte und politische Weltanschauung*, Mohr, Tübingen 1931 e soprattutto O. Kirchheimer, *Costituzione senza sovrano. Saggi di teoria politica e costituzionale*, De Donato, Bari 1982.

²² Intervento di Lucifero, 4 marz 1947, in *La costituzione della repubblica nei lavori preparatori della Assemblea Costituente*, vol. I, cit., p.142.

si vuol fare portatrice, mentre essa dovrebbe semplicemente garantire la libertà e la sicurezza dei cittadini. Non è comunque solo un illustre rappresentante dell'Italia prefascista a guardare con diffidenza al nuovo 'compromesso': di compromesso, di «spirito di compromesso», parla anche Calamandrei, presentandolo come il perverso effetto di una strategia politica che vuole articoli oscuri e «formule elastiche» per vedere poi, al momento opportuno, «chi tirerà di più»²³. La chiarezza del dettato normativo è comunque per Calamandrei un risultato oggettivamente difficile da conseguire, nella situazione italiana, per due motivi complementari: perché la costituzione non regola una rivoluzione «già fatta», ma conta su una sola acquisizione sicura, la forma repubblicana, mentre «il resto è tutto da fare, è tutto nell'avvenire»; perché intorno ai contenuti di cui riempire il futuro non c'è effettivo accordo fra i partiti costituenti ed il progetto proposto è una sorta di «Costituzione tripartita, di compromesso», aderente ai conflitti e agli interessi dell'oggi, ma poco «lungimirante»²⁴.

Le repliche non mancano, sia di parte democristiana che comunista, e insistono sul buon esito di ciò che può dirsi la vera scommessa dell'impresa costituente: il progetto partorito dalla Commissione dei 75 viene presentato come il frutto di una ricerca 'positiva' di unità che ha già dato buona prova di sé e potrà condurre a risultati conclusivi non perché cancella i dissensi e le differenze, ma perché li trascende registrando il consenso della maggioranza «su una sostanza comune di pensiero e di vita»²⁵. Il controcanto di questa dichiarazione di intenti è la capacità di superare le barriere dell'ideologia. «Noi non rivendichiamo - afferma Togliatti - una Costituzione socialista», perché l'ideologia è il patrimonio di un singolo o al più di un partito, ma non è il contrassegno dello Stato che siamo chiamati a costruire: l'atteggiamento dei costituenti deve quindi essere il frutto non di un'impostazione ideologica, ma di una «impostazione politica concreta, derivante da una visione esatta della situazione in cui si trova oggi l'Italia»²⁶.

La nuova Italia ha bisogno, nella sua fase aurorale o costituente, non delle lacerazioni ma dell'unità, non delle ideologie ma di un loro superamento in nome di un patrimonio comune di cui l'antifascismo è il primo, consistente annuncio simbolico. Il patrimonio comune - dichiara Moro a conferma dell'intervento togliattiano - esclude che la nostra costituzione sia l'espressione di un'ideologia

²³ Intervento di Calamandrei, 4 marzo 1947, *ivi*, p.163.

²⁴ Intervento di Calamandrei, 4 marzo 1947, *ivi*, p.156.

²⁵ Intervento di Tupini, 5 marzo 1947, *ivi*, p.168.

²⁶ Intervento di Togliatti, 11 marzo 1947, *ivi*, p.327.

esclusiva: occorre però fare un passo avanti e non dimenticare che, in un altro senso, di un'ideologia abbiamo bisogno, dal momento che ci accingiamo alla «costruzione di un nuovo Stato». Occorre a questo scopo «prendere posizione intorno ad alcuni punti fondamentali inerenti alla concezione dell'uomo e del mondo», non per chiuderci nelle proprie scelte ma per trovare «un punto di contatto, un punto di confluenza» nel momento in cui tentiamo «di costruire una casa nella quale dobbiamo ritrovarci tutti ad abitare insieme». Non stiamo insomma stabilendo soltanto la formula organizzativa di un apparato statale: stiamo determinando «una formula di convivenza» che deve essere sostenuta, insieme, da una «confluenza» di posizioni diverse e da un'impegnativa e «visione dell'uomo e del mondo»²⁷.

L'efficacia simbolica e legittimante dell'unità di intenti esige che l'assemblea costituente superi la logica delle ideologie contrapposte, ma la progettazione costituzionale chiede a sua volta che il simbolo dell'unità si metta alla prova articolandosi in determinazioni sostantive: è intorno a precisi principi, valori e schemi normativi che si vince la scommessa di un fondamento 'trans-ideologico' del nuovo ordine.

3. Alla ricerca di una 'casa comune': il primato della persona

Una delle articolazioni principali del tessuto unitario dal quale deve germogliare la nuova costituzione è legata alla rappresentazione del soggetto, dei suoi diritti e dei suoi doveri. Tupini lo dichiara espressamente in assemblea (ma si tratta di una testimonianza fra le tante convergenti in questa direzione): il progetto costituzionale non è un mero compromesso, ma l'espressione di un «minimo comune denominatore», di uno «spirito di consapevole conciliazione», animato da molteplici «motivi ispiratori», ma in particolare da uno, che costituisce la sua «nota caratteristica e dominante»: «il senso umano che intimamente e profondamente lo pervade». È questo «il punto di incontro faticosamente cercato e trovato» «nella confusione delle idee e nella varietà dei partiti»: «l'uomo ha agito da...principio coordinatore». La «profonda avversione» nei riguardi del recente passato si è tradotta in un progetto «intriso di una visione umana della vita», che fa pensare alla futura costituzione come alla «Carta dell'Uomo»²⁸.

²⁷ Intervento di Moro, 13 marzo 1947, *ivi*, p.369.

²⁸ Intervento di Tupini, 5 marzo 1947, *ivi*, p. 168-69.

La qualità delle risorse retoriche impiegate cambia a seconda degli oratori, ma è diffusa la convinzione che la novità del progetto costituzionale e insieme il suo principale tessuto connettivo coincidano con la rappresentazione della persona e dei suoi diritti. Sembra, di primo acchito, bizzarro che i costituenti cerchino un momento di unità in un terreno, la visione del soggetto, che più di ogni altro sembra esposto alle scosse sismiche prodotte dallo scontro di 'filosofie' antagonistiche. In realtà, una facile spiegazione è offerta dal clima generale dell'immediato dopoguerra, quando si diffonde, non solo in Italia, l'esigenza di contrapporre ai meccanismi repressivi e alla manipolazione illimitata attivati dal fascismo e dal nazionalsocialismo l'idea di un soggetto rivalutato nella sua originarietà di contro alle invadenti pretese del Moloch totalitario²⁹.

Da questo punto di vista, la retorica antifascista non offriva soltanto un simbolo di identità per 'negazione', ma suggeriva, in termini 'positivi', un'idea di fondo, il nucleo di un possibile progetto comune. Ciò non vuol dire però che l'associazione agevolmente instaurabile fra antifascismo e difesa del soggetto si traduca poi con altrettanta facilità in un simbolo concordemente adoperabile dai vari gruppi impegnati nel processo costituente, data l'insopprimibile esposizione del 'discorso della soggettività' a complesse e divergenti 'attribuzioni di senso'.

Fin dalle prime battute del processo di gestazione del testo costituzionale, tuttavia, è sul tema del soggetto e dei suoi diritti che si concentra l'attenzione, grazie all'azione incisiva di alcuni protagonisti della vicenda costituente. Quando poi si giunge alla discussione assembleare certo i giochi non sono già tutti fatti, ma sono comunque impostati con sufficiente precisione: in particolare i principali momenti di convergenza (non meno delle perduranti idiosincrasie) appaiono definiti nei loro termini costitutivi, anche se ciò non impedisce che gli enunciati proposti vadano incontro ad amplificazioni di senso e di motivazione oppure addirittura subiscano rimaneggiamenti ed emendamenti, ora marginali ora decisivi, in vista della loro recezione nel testo definitivo.

Già prima del dibattito nella Commissione dei 75 il giurista Mortati, che non mancherà di partecipare ai lavori della Costituente³⁰, aveva posto l'accento, in una lucidissima relazione presentata nella "Commissione per studi attinenti alla

²⁹ È a tutti noto il revival, nel secondo dopoguerra, del neo-giusnaturalismo, tanto protestante quanto cattolico.

³⁰ Cfr. F. Bruno, *I giuristi alla costituente: l'opera di Costantino Mortati*, in U. De Siervo (a cura di), *Scelte della costituente e cultura giuridica, II, Protagonisti e momenti del dibattito costituzionale*, Il Mulino, Bologna 1980, pp. 59-178.

riorganizzazione dello Stato”, sul ruolo che il soggetto e i suoi diritti avrebbero dovuto esercitare nella futura costituzione.

Per Mortati, il costituente deve rendersi conto della funzione strategica esercitata, nell’insieme delle norme costituzionali, dalla «dichiarazione dei diritti fondamentali». «E’ il diverso modo di intendere questi diritti che determina il tipo di Stato» e quindi la forma di governo, dal momento che l’assetto dei poteri deve essere concepito in funzione degli individui e dei loro rapporti. La struttura «di uno Stato orientato in senso liberistico» non può essere eguale all’organizzazione di un potere pubblico impegnato nel controllo delle attività economico-sociali e la scelta fra l’uno o l’altro tipo di Stato dipende in ultima analisi dalla visione della persona e dei suoi diritti: decidere sulla costituzione è innanzitutto decidere sul ruolo del soggetto, che gode quindi di una «priorità concettuale e temporale» sul problema dell’organizzazione dei poteri. E’ nella determinazione dei diritti che si gioca la possibilità di «intesa delle varie parti politiche»: da «un accordo sostanziale effettivo» intorno al sistema dei diritti dipende per Mortati «la vitalità della Costituzione», la sua stessa condizione di esistenza³¹.

La ricerca dell’unità o dell’accordo fra le varie forze deve dunque svolgersi innanzitutto sul terreno dei diritti non perché esso sia il più facile, ma perché da esso dipendono la forma e la tenuta dell’impianto costituzionale che si va progettando. Se Mortati dunque indica con chiarezza il ruolo strategico del discorso dei diritti nella progettazione costituzionale, è La Pira che, prima in commissione e poi in assemblea, esplicita l’antropologia filosofica e l’etica sociale che a suo avviso deve sorreggere l’impresa costituente.

Gli snodi essenziali del discorso di La Pira sono chiari e netti e altrettanto facilmente individuabili sono le sue principali ascendenze culturali. La *pars destruens* del suo discorso muove dalla condivisione di uno dei principali simboli di identità adottati dalla costituente, l’antifascismo, ma prosegue oltre la generica condanna del totalitarismo per indicarne le origini storiche e le componenti dottrinali. Per La Pira, i disastri perpetrati dal fascismo nascono da un’idea di Stato che trova nel fascismo la sua estrema fase involutiva ma ha origini antecedenti e complesse, riconducibili alla filosofia hegeliana, responsabile di aver concepito la

³¹ Relazione di Mortati, *Sulla dichiarazione dei diritti. Considerazioni generali*, in G. D’Alessio (a cura di), *Alle origini della costituzione italiana. I lavori preparatori della “Commissione per studi attinenti alla riorganizzazione dello Stato” (1945-1946)*, Il Mulino, Bologna 1979, p. 244.

persona solo come un momento di un processo storico-ideale culminante nello Stato³².

Responsabile della crescente perdita di importanza della persona a vantaggio dello Stato non è però solo la filosofia hegeliana, ma anche una teoria giuridica, che La Pira menziona espressamente e che figurerà come imputata negli interventi di numerosi protagonisti del dibattito: la teoria dei 'diritti riflessi', di Labandiana memoria, e in genere lo statualismo immanente alla tradizione giuspubblicistica tedesca (e italiana). Non solo la filosofia hegeliana dello Stato assoluto, ma anche la giuspubblicistica antigiusnaturalistica della tradizione otto-novecentesca divengono per La Pira strumenti di legittimazione e di rafforzamento del totalitarismo fascista.

La disponibilità dello statualismo ottocentesco (soprattutto tedesco) ad essere usato dal fascismo come ingrediente della propria dottrina era già stata d'altronde precocemente denunciata da Ruffini³³ - e Ruffini è un'autorità più volte citata negli interventi dei costituenti. Certo, Hegel e Laband possono sembrarci autori tutt'altro che omogenei e ancora più avventurosa può apparire una linea genealogica che congiunga hegelismo, labandismo e fascismo. A La Pira sembra però che tutti, sia pure a diverso titolo, siano responsabili del medesimo reato: appunto lo spostamento di accento dall'individuo allo Stato, l'avversione ad una tradizione giusnaturalistica attestata sul valore assoluto della persona.

L'antifascismo, come simbolo di legittimazione del nuovo ordine, non è dunque semplicemente passione civile e resistenza al tiranno, ma è terreno di incubazione di una filosofia della persona che proprio in quanto ne afferma la metafisica originarietà e la presenta come titolare di diritti indisponibili, anteriori allo Stato e indipendenti dalla sua volontà, si propone come la pietra angolare della nuova costituzione e dell'ordine da essa inaugurato. Per La Pira non si danno diritti sufficientemente fondati senza un legame originario con una persona valorizzata e rispettata nella sua essenza spirituale e trascendente: dichiarazione dei diritti e riconoscimento del valore assoluto della persona si sorreggono a vicenda³⁴.

Crollato il fascismo vengono dunque meno l'ultimo presidio dello statualismo e la più drammatica minaccia all'integrità della persona, ma non per questo è sufficiente un semplice ritorno al modello costituzionale prefascista, che per La Pira

³² G. La Pira, *Principi relativi ai rapporti civili* [Assemblea costituente. Commissione per la Costituzione, I^a sottocommissione. Relazione del deputato La Pira Giorgio], in G. La Pira, *La casa comune. Una costituzione per l'uomo*, a cura di U. De Siervo, Cultura, Firenze 1979, p.146.

³³ F. Ruffini, *Diritti di libertà*, Gobetti ed., Torino 1926, pp. 93 sgg.

³⁴ Ivi, p. 147.

si identifica con gli schemi e i valori portati alla ribalta dalla Rivoluzione francese. Se il fascismo si fa forza dello hegelismo e dello statualismo ottocentesco, la costituzione dell'89 è «la trascrizione giuridica delle teorie di Rousseau» e dipende in generale da quella tradizione del giusnaturalismo illuministico che valorizza l'individuo ma ne offre una rappresentazione mutila e insufficiente.

La crisi del liberalismo non ha a che fare con l'organizzazione del potere, ma con i simboli di fondazione dell'edificio costituzionale: La Pira usa con insistenza la metafora della casa per descrivere la costituzione e attribuire il ruolo di strutture portanti a principi che sembrano avere una rilevanza solo metafisica o morale, mentre in realtà coinvolgono scelte politico-giuridiche essenziali. La crisi del liberalismo nasce appunto da una crescente discrasia fra la «veste» costituzionale e il «corpo sociale» provocata dall'insoddisfacente antropologia filosofica presupposta, che è in sostanza un lascito settecentesco. La filosofia sociale dell'illuminismo ha elaborato una visione inaccettabile della persona: l'illuminismo, Rousseau, i costituenti, tutti condividono una concezione 'atomistica' del soggetto, muovono dall'idea di un individuo in sé compiuto, sottratto alla dimensione dell'intersoggettività, incompreso nella sua insopprimibile vocazione alla socialità.

La Pira sta usando uno stereotipo onnipresente nel pensiero politico ottoneovecentesco, capace di circolare, con funzioni diverse e innumerevoli varianti, e tuttavia con tratti costantemente ripetuti, fra il legittimismo di De Maistre e la cultura radicale della seconda Repubblica francese, fra la sociologia comtiana e lo storicismo tedesco, fra la dottrina sociale cristiana e il corporativismo fascista: lo stereotipo del cosiddetto 'atomismo' e 'individualismo' illuministico, che costituisce non tanto il risultato di una disinteressata ricostruzione storiografica del giusnaturalismo 'moderno' quanto l'esito di un procedimento retorico che inventa un bersaglio polemico per sviluppare per contrasto i propri assunti.

La Pira accoglie dunque un argomento ormai consolidato da più di un secolo di letteratura 'anti-illuministica' e lo usa per dimostrare che la crisi del liberalismo non è congiunturale ma strutturale e irreversibile a causa dell'erronea antropologia posta a fondamento della costituzione da esso ispirata. La nuova costituzione sarà quindi all'altezza della crisi epocale non risolta, ma anzi drammaticamente aggravata dal fascismo solo se si avvarrà di simboli di fondazione sottratti al mondo che di quella crisi porta un'evidente responsabilità.

Il decisivo simbolo di fondazione è la persona, valorizzata in due caratteristiche essenziali: l'apertura al trascendente, la sua metafisica, ontologica originarietà, per

un verso, la sua intrinseca socialità, per un altro verso. Se la prima caratteristica denuncia l'errore fatale dei totalitarismi, la seconda mostra l'insufficienza della concezione liberale, chiusa nella sua 'robinsoniana' e 'atomistica' visione dei rapporti intersoggettivi e per questo incapace di ampliare il catalogo dei diritti venendo incontro alle reali esigenze della società³⁵.

I nuovi diritti presuppongono certo il riconoscimento dei bisogni essenziali dei soggetti e sono quei «cosiddetti diritti sociali», quali il diritto al lavoro, al riposo, all'assistenza, senza i quali l'integrità e la libertà della persona non sono garantite. In realtà però i 'diritti sociali' nel senso più proprio del termine, nella 'architettura costituzionale' che La Pira viene disegnando, non hanno a che fare con le pur importanti rivendicazioni dei soggetti nei confronti dello Stato. I diritti sociali, trascurati o addirittura conculcati dallo Stato liberale, sono, per La Pira, la traduzione giuridica della socialità della persona e servono a valorizzarne e tutelarne l'estrinsecazione nelle varie comunità cui essa appartiene.

La Pira sta usando l'espressione 'diritti sociali' in un'accezione che era già stata di Rosmini, quando si accingeva a studiare, accanto al diritto individuale, i diritti che nascono dal rapporto fra i singoli e le società particolari «nelle quali gl'individui s'avvincolano»³⁶, dal momento che diritto sociale non è «il Diritto della sola società civile, ma di ogni società»³⁷. I diritti sociali sono per la Pira il frutto di una costituzione che riconosce, con i diritti dei singoli, i diritti di quelle comunità nelle quali le persone «sono organicamente e progressivamente integrate»³⁸.

La Pira muove da un'idea metafisicamente forte e 'assoluta' di persona che egli raccoglie primariamente dalla tradizione tomistica riletta negli Trenta e Quaranta da Jaques Maritain, valorizza, in armonia con questa tradizione, la dimensione sociale della persona e su questa base individua come un nucleo irrinunciabile della nuova costituzione i 'diritti sociali', legati al rigoglioso fiorire di gruppi che costituiscono le libere e 'naturali' articolazioni della società, geneticamente e assiologicamente indipendenti dallo Stato.

Se accanto agli individui esistono le comunità, se il fondamento della costituzione è l'idea di una persona profondamente vocata alla socialità, insieme alla metafisica della persona La Pira difende l'idea del 'pluralismo sociale', che egli collega, per un

³⁵ Intervento di La Pira, 11 marzo 1947, in *La costituzione della repubblica nei lavori preparatori della Assemblea Costituente*, vol. I, cit., pp. 314-316.

³⁶ A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, a cura di R. Orecchia, III, in *Opere edite e inedite di A. Rosmini-Serbatì*, vol. XXXVII, Cedam, Padova 1969, p.715.

³⁷ Ivi, p.719.

³⁸ G. La Pira, *Principi relativi ai rapporti civili*, cit., p.152.

verso, alle dottrine istituzionalistiche, francesi e italiane, per un altro verso alla tradizione cattolica, infine al 'droit social' di Gurvitch, che probabilmente, fra le auctoritates più recenti, costituisce la fonte più ricca di informazioni e di stimoli.

Gurvitch aveva pubblicato, negli anni Trenta, un'opera di grande impegno, volta a dimostrare l'insopprimibile vitalità dell'idea di gruppo sociale in tutto l'arco della riflessione politica europea³⁹ e proprio nel '46 scriveva un saggio sulle 'Dichiarazioni dei diritti', dove il tema del pluralismo torna ad essere fortemente accentuato⁴⁰. Se Gurvitch era forse il più agguerrito teorico del pluralismo nella Francia degli anni Trenta e Quaranta, l'esigenza di complicare il quadro del rapporto fra individuo e Stato valorizzando il ruolo dei gruppi sociali è comunque uno dei grandi temi della riflessione politica europea fra Otto e Novecento - si pensi soltanto a Gierke, in Germania, o al socialismo gildista in Inghilterra. Per La Pira è probabile però che il tramite prevalente sia stata la cultura francese, che mostrava d'altronde, a parte Gurvitch, un'acuta sensibilità al problema: anche il 'progetto Mounier', ad esempio, che La Pira non manca di menzionare⁴¹, insiste sull'esistenza di «comunità naturali», «nate fuori dallo Stato», destinate a limitarne il potere senza poter essere identificate con esso⁴².

La Pira viene dunque a rappresentare, in commissione e in assemblea, un'esigenza largamente testimoniata da distinte, ma confluenti tradizioni di pensiero. Egli stesso d'altronde tiene ad indicare nel pluralismo un possibile terreno d'incontro fra ideologie diverse ed evoca a questo proposito la prospettiva antistatalista di Proudhon (che d'altronde è uno degli autori di culto per Gurvitch⁴³, oltre che presenza a lungo influente nella storia del movimento operaio francese⁴⁴).

I 'diritti sociali' della nuova costituzione sono dunque per La Pira il necessario tributo alla dottrina del pluralismo sociale⁴⁵. Questa dottrina però si impone per La Pira non solo per i meriti intrinseci della sua visione sociologica, ma anche e

³⁹ G. Gurvitch, *L'Idée du Droit Social. Notion et système du Droit Social. Histoire doctrinale depuis le XVII^e siècle*, Sirey, Paris 1932.

⁴⁰ G. Gurvitch, *La Déclaration des droits sociaux*, Vrin, Paris 1946, pp. 58 sgg.

⁴¹ Cfr. U. De Siervo, *Le idee e le vicende costituzionali in Francia nel 1945 e 1946 e la loro influenza sul dibattito in Italia*, in U. De Siervo (a cura di), *Scelte della costituente e cultura giuridica, I, Costituzione italiana e modelli stranieri*, Il Mulino, Bologna 1980, p.327.

⁴² E. Mounier, *Faut-il refaire la déclaration des droits?* in E. Mounier, *Oeuvres*, IV, Ed. du Seuil, Paris 1963, p.102.

⁴³ Cfr. G. Gurvitch, *L'Idée du Droit Social. Notion et système du Droit Social. Histoire doctrinale depuis le XVII^e siècle*, Sirey, Paris 1932.

⁴⁴ Cfr. H.S.J ones, *The French State in Question. Public law and political argument in the Third Republic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 127 sgg.

⁴⁵ Sul problema del pluralismo e il rapporto con la costituzione cfr. V. Angiolini, *Costituente e costituito nell'Italia repubblicana*, Cedam, Padova 1995.

soprattutto per la sua spontanea consonanza con la metafisica tomistica (e neotomistica) della persona: del primato della persona, il riconoscimento di una molteplicità di comunità indipendenti dallo Stato costituisce il necessario coronamento. È appunto il valore 'assoluto' di una persona ontologicamente aperta alla dimensione della comunità il simbolo fondativo di una costituzione capace di superare, congiuntamente, il totalitarismo fascista e l'atomismo liberale.

La Pira progetta la 'casa' costituzionale indicandone con chiarezza le fondamenta: una concezione antropologicamente ed eticamente forte ed impegnativa della persona, il rifiuto dei 'diritti riflessi', un'opzione pluralista contro la tradizione statocentrica. Così concepita, la nuova casa non poteva certo dirsi mancante di sostegni dottrinari e 'simbolici': non era però così evidente che essa, oltre che nuova, potesse essere anche 'comune', come pure era nelle esplicite aspirazioni di La Pira; e in effetti non mancano, nella discussione che in commissione segue la relazione lapiriana, interventi che ne registrano la forte caratterizzazione 'speculativa' o, come si diceva, 'ideologica', difficilmente esportabile oltre i confini dello spiritualismo cattolico.

È Marchesi il primo a commentare criticamente, in commissione, la rappresentazione lapiriana della persona, osservando che essa muove da una concezione teologica, da un 'dogma' che può non essere accolto senza che per questo debba necessariamente venir meno il fondamento di legittimità della costituzione⁴⁶ e Togliatti lo segue accusando il progetto di La Pira di essere sovrabbondante di elementi filosofici e religiosi che rischiano di creare divisioni nella nazione, piuttosto che costituire il supporto di un'impresa comune⁴⁷. Chi però entra direttamente nel merito della filosofia lapiriana della persona è Basso, a sua volta relatore nella prima sottocommissione in materia di 'principi di rapporti civili'.

Basso contesta, insieme, l'assolutezza della persona e il ruolo secondario dello Stato, utilizzando contro la filosofia 'personalista' di La Pira l'ubiquitario argomento - lo stereotipo 'individualistico' - usato da La Pira stesso contro la tradizione liberale: l'ideologia della persona tenta di superare l'individualismo del passato, ma vi riesce solo a metà perché presuppone un'indimostrabile priorità della persona sulla società, mentre la persona come soggetto di diritto non esiste se non in funzione di una società più o meno organizzata⁴⁸. Con analoghi accenti interviene successivamente

⁴⁶ Intervento di Marchesi, 9 settembre 1946, in *La costituzione della repubblica nei lavori preparatori della Assemblea Costituente, vol. VI, Commissione per la costituzione*, cit., p.318.

⁴⁷ Intervento di Togliatti, 9 settembre 1945, *ivi*, p.319.

⁴⁸ Intervento di Basso, 10 settembre, *ivi*, pp. 326-27.

Marchesi contestando la metafisica della persona e la sua priorità 'ontologica' di fronte allo Stato: l'idea dell'uomo come di un essere perfetto e assoluto è il risultato di un semplice atto di fede, che si contrappone alla visione di un soggetto che sviluppa i suoi valori e le sue idealità nel vivo del processo storico-sociale; e la stessa valenza antistatualistica del dogma 'personalistico' deve essere maneggiata con cautela per evitare che la polemica antitotalitaria finisca per danneggiare lo stesso Stato democratico⁴⁹.

La metafisica della persona non era e non poteva essere un simbolo facilmente metabolizzabile da tutti i membri della commissione. La difficoltà di trovare un'intesa sul terreno della definizione generale della persona e dei suoi diritti era d'altronde solo la prima avvisaglia di una serie di scontri che si sarebbero svolti lungo la linea divisoria che separa la 'metafisica' dallo 'storicismo'. Il problema si presenta di nuovo a proposito della famiglia, della sua struttura e della conseguente regolamentazione giuridica.

Per La Pira, si tratta di continuare coerentemente il discorso avviato a proposito della definizione di persona: l'assolutezza della persona traduce efficacemente il simbolo da tutti condiviso dell'antifascismo perché batte in breccia, al di là di ogni possibile equivoco, lo statalismo del passato regime; considerare la famiglia un istituto naturale, o di diritto naturale, significa estendere alla prima e fondamentale comunità organica nella quale la persona si realizza la medesima garanzia di intangibilità. Se insomma si intende continuare a combattere la teoria dei diritti riflessi che «fu il fondamento dello Stato fascista», la famiglia appare, non meno della persona, un universo giuridico in sé compiuto che pone limiti inderogabili allo Stato⁵⁰.

Se alla polemica contro i diritti riflessi Basso dichiara di continuare ad associarsi volentieri⁵¹, i nodi vengono al pettine quando si tratta di dedurre tutte le conseguenze dal principio del naturale, pre-statuale ordinamento della famiglia, dal momento che la prima espressione di un indebito intervento dello Stato (risalente, per Dossetti, non al fascismo ma alla tradizione illuministica) è la previsione di una risoluzione del vincolo matrimoniale. Per La Pira, per Dossetti, il generale valore antitotalitario di una filosofia che dichiara l'intangibilità della struttura familiare si cumula con le 'oggettive' esigenze di un ordinamento che, per la sua 'naturale' conformazione, per

⁴⁹ Intervento di Marchesi, 11 settembre, *ivi*, p.334.

⁵⁰ Intervento di La Pira, 6 novembre 1946, *ivi*, p.645.

⁵¹ Intervento di Basso, 6 novembre 1946, *ivi*, p.647.

la sua vocazione sociale e istituzionale, impone la regola dell'indissolubilità del rapporto matrimoniale⁵².

La risposta delle sinistre si affida, per un verso, alla logica 'politica' che consiglia di rinviare il problema al legislatore lasciandolo costituzionalmente impregiudicato per evitare inopportune contrapposizioni, mentre, per un altro verso, si appoggia alla consueta argomentazione 'storicistica' (tutto si evolve e quindi anche la concezione della famiglia), che appare però un'arma spuntata di fronte all'agguerrita e sistematica concezione cattolica della famiglia: tanto da suscitare le ironie di Orlando che, intervenendo nella discussione assembleare, di fronte all'idea di una famiglia 'naturale' (o 'di diritto naturale', come alcuni interventi chiariscono), si stupisce della «grande longanimità» che dimostrano i costituenti «positivisti..., hegeliani..., kantiani..., marxisti...» che tollerano la consacrazione 'costituzionale' di una scuola filosofica fra le tante, appunto la scuola del diritto naturale⁵³.

Come si intende anche solo da queste rapide battute, l'interesse, per il nostro problema, del dibattito sulla famiglia (che non è possibile ricostruire analiticamente in questa sede), deriva dal fatto che esso conferma e mette in evidenza una caratteristica della filosofia 'personalistica' sviluppata da La Pira (da Dossetti, da Moro), che d'altronde già le prime reazioni alla relazione lapiriana nella Commissione dei 75 avevano messo in luce: con quella relazione (e a maggior ragione con i successivi interventi sulla famiglia) La Pira non metteva i costituenti di fronte ad un piattaforma programmatica, per così dire, debolmente caratterizzata, prevalentemente formale e perciò aperta a diversi sviluppi; al contrario, li costringeva a prendere posizione su assunti sostanzialmente impegnativi, dipendenti da una metafisica della persona che maliziosamente Orlando agitava di fronte ai troppo mansueti 'storicisti' (di varia osservanza) che pure affollavano i banchi della costituente.

Di fronte a questa evidente difficoltà, i reiterati elogi dell'unità e il richiamo al comune rifiuto del fascismo rischiano di apparire una retorica di corto respiro, destinata ad essere soppiantata dalla volontà di imporre una dottrina in sé compiuta ed esclusiva; e diviene più comprensibile la tendenza, diffusa durante e dopo i lavori costituenti, a interpretare come un incerto e interessato compromesso ciò che ambiva a presentarsi come il simbolo fondativo di una nuova formula di convivenza.

⁵² Interventi di La Pira e Dossetti, 30 ottobre, *ivi*, pp. 632-634.

⁵³ Intervento di Orlando, 23 aprile 1947, in *La costituzione della repubblica nei lavori preparatori della Assemblea Costituente, vol. II, Sedute dal 17 aprile 1947 al 19 maggio 1947*, Camera dei deputati-Segretariato generale, Roma 1976, p.1158.

La convinzione di poter unire una rigida e precisa filosofia della persona con una conclamata disponibilità al dialogo non è però un'acrobatica ed occasionale decisione di La Pira o di Dossetti, ma un'impostazione profondamente radicata in quella che è forse la riflessione più influente del cattolicesimo transalpino del periodo, dovuta a Maritain.

Da Maritain i La Pira e i Dossetti possono trarre non solo preziose considerazioni dottrinali sul valore assoluto della persona, sulla sua vocazione comunitaria, sulla necessaria pluralità e autonomia dei gruppi sociali, ma anche una decisa esortazione ad accogliere i più diversi apporti nella costruzione della città temporale. Per Maritain, scopo del cristiano è fare di questo mondo non il regno di Dio, ma «il luogo d'una vita terrena veramente e pienamente umana...le cui strutture sociali abbiano come misura la giustizia, la dignità della persona umana, l'amore fraterno...»⁵⁴. Il nuovo umanesimo cristiano si differenzia dall'ideale medievale della cristianità in quanto non fonda l'unità dell'ordine politico su una comune professione di fede, ma si appella soltanto alla dignità e libertà della persona⁵⁵ e in nome della vocazione fraterna chiama tutti a collaborare ad un'opera comune, alla comune edificazione della città⁵⁶.

In questa prospettiva, La Pira può difendere una rigida, metafisica visione della persona, di ascendenza tomistica, e contemporaneamente proporre di ritagliare, all'interno di essa, solo i principi necessari e sufficienti per edificare in comune la nuova 'casa' costituzionale. Dossetti si fa interprete di questa strategia insistendo sulla necessità di una 'ideologia' comune, che però non deve identificarsi con tutti gli assunti della teologia cattolica. L'ideologia comune è quell'opzione antifascista che si traduce nel riconoscimento della priorità di valore della persona rispetto allo Stato⁵⁷. Certo, il cattolico non può riconoscersi nella tesi 'storicista' che vede nell'evolversi della società il fondamento sufficiente dei diritti: ciò che conta però è la convinzione che i diritti, comunque fondati, costituiscono il retaggio di un soggetto che lo Stato non può che riconoscere e tutelare⁵⁸.

⁵⁴ J. Maritain, *Umanesimo integrale* [1936], Borla, Torino 1962, pp. 140-41.

⁵⁵ Ivi, p.195.

⁵⁶ Ivi, pp. 213-15. «Non dimentico che uomini, stranieri alla filosofia cristiana, possono avere un senso profondo e autentico della persona umana e della sua dignità, e a volte anche mostrare nella loro condotta un rispetto pratico di tale dignità che ben pochi saprebbero eguagliare» (J. Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale* [1942], Vita e Pensiero, Milano 1991, p.6).

⁵⁷ Intervento di Dossetti, 9 settembre 1946, in *La costituzione della repubblica nei lavori preparatori della Assemblea Costituente, vol. VI, Commissione per la costituzione*, cit., pp. 322-23.

⁵⁸ Intervento di Dossetti, 10 settembre 1946, ivi, p.328.

È questo il terreno sul quale anche Togliatti si avventura per individuare un comune simbolo fondativo: che lo Stato sia anche per noi un fenomeno storico, osserva Togliatti in commissione, è dimostrato dal fatto che noi comunisti siamo convinti della sua finale estinzione, mentre la tutela della persona umana e l'esigenza del suo sviluppo costituiscono anche per noi un obiettivo costante e insostituibile. Il dissenso filosofico sui 'fondamenti' non può impedire di unire le forze nella comune difesa della persona⁵⁹.

Dichiarare costituzionalmente i diritti, ancorarli al valore prioritario della persona, non significa quindi impegnarsi nella difesa dell'una o dell'altra scuola giusnaturalistica, ma serve a fissare un insieme di principi che i costituenti vogliono immutabili. Già Mortati, nella sua relazione preparatoria Sulla dichiarazione dei diritti, aveva spiegato che «il riferimento al diritto naturale», pur nella difficoltà di dare ad esso un contenuto giuridicamente preciso, valeva per contrastare la pretesa onnipotenza del legislatore indicando limiti comunque inderogabili⁶⁰ e anche Moro, in commissione, conferma la necessità di opporre limiti precisi all'invadenza del legislatore⁶¹.

Si viene dunque a precisare una piattaforma progettuale che trova nella persona e nei suoi diritti essenziali un simbolo di legittimazione del nuovo ordine e di limitazione, al suo interno, delle pretese debordanti dei poteri dello Stato. Quello che poteva sembrare un ostacolo, osserva Togliatti in assemblea, la concezione della persona, è divenuto al contrario un punto di incontro «della nostra corrente» «colla corrente solidaristica cristiana» nel comune riconoscimento «della dignità della persona umana come fondamento dei diritti dell'uomo e del cittadino», così come è divenuto un patrimonio comune la polemica contro lo statualismo fascista. Purtroppo in tutto questo, continua Togliatti, «non ci hanno dato grande aiuto i giuristi», perché «negli ultimi venti o trenta anni» la scienza giuridica «si è staccata dai principi della nostra vecchia scuola costituzionale», che erano ancora i principi di libertà della tradizione illuministica, per collocare la sovranità «non nel popolo, ma soltanto nello Stato» e concepire i diritti individuali come 'diritti riflessi'⁶². È invece nel carattere originario dei diritti del soggetto e nell'opzione antifascista (antitotalitaria,

⁵⁹ Intervento di Togliatti, 9 settembre 1946, p.323.

⁶⁰ Relazione di Mortati, *Sulla dichiarazione dei diritti*, cit., pp. 250-52.

⁶¹ Intervento di Moro, 10 settembre 1946, in *La costituzione della repubblica nei lavori preparatori della Assemblea Costituente*, vol. VI, *Commissione per la costituzione*, cit., p.330.

⁶² Intervento di Togliatti, 11 marzo 1947, in *La costituzione della repubblica nei lavori preparatori della Assemblea Costituente*, vol. I, cit., p. 328.

antistatualista) che è possibile trovare il comune simbolo fondativo del nuovo ordine costituzionale.

Togliatti è a dire il vero troppo ottimista sugli apporti della costituzionalistica prefascista e troppo pessimista sul contributo dei giuristi alla costituente (ché giuristi erano infine tanto La Pira quanto Mortati o Moro), ma ciò che conta è che comunque si viene conclusivamente delineando la possibilità di dare un contenuto alla auspicata unità antifascista dei costituenti: un contenuto che nasce dalla traduzione della filosofia ‘personalista’ e ‘comunitaria’, sfrondata delle più impegnative determinazioni ‘dottrinarie’, nel simbolo della priorità ideale del soggetto di fronte allo Stato e dell’immodificabilità dei suoi diritti essenziali.

4. *Oltre il liberalismo: l’alternativa ‘personalista’ e ‘comunitaria’*

Il primato della persona costituisce un importante simbolo di legittimazione dell’impresa costituente, ma non può restare ovviamente un’affermazione isolata e priva di influenza sulle restanti parti del progetto: esso è d’altronde intimamente collegato con l’intero discorso dei diritti e per questa via è in grado di moltiplicare i suoi effetti legittimanti raggiungendo le articolazioni fondamentali del nuovo ordine costituzionale.

I diritti di libertà rappresentano certo un’espressione fondamentale della centralità della persona: traduzione in qualche modo scontata della comune opzione antifascista, i diritti di libertà vengono discussi, circostanziati e ospitati nel progetto di costituzione, ma, per la maggioranza dei costituenti, non costituiscono un universo concluso e autosufficiente. La loro valenza simbolica e legittimante è quindi, per un verso, attratta dal tema generale della dignità e autonomia della persona, del suo valore prioritario e ‘assoluto’ (quindi dall’esigenza di rafforzare la tutela del soggetto di fronte alle invadenze dei poteri statuali), mentre, per un altro verso, dipende da un’ulteriore elaborazione cui l’idea stessa di libertà viene sottoposta. Il valore della persona impone insomma la tutela della libertà (e delle libertà), ma questa a sua volta chiede di essere complicata e mediata dalla valorizzazione della dimensione sociale del soggetto.

La vocazione ‘comunitaria’ della persona è un tema ‘personalistico’ (maritainiano, mounieriano, lapiriano) che, a differenza del problema del fondamento ontologico del soggetto, si presta ad offrire un agevole terreno di incontro fra cattolici e sinistre, entrambi impegnati a trovare una risposta alle

insufficienze del costituzionalismo e dell'ethos liberali, convinti che il valore prioritario della persona non implica che i diritti del soggetto siano comunque illimitati.

Secondo Mortati, è una tendenza propria delle più recenti costituzioni introdurre «maggiori limitazioni ai diritti dei singoli» allo scopo di «promuovere una maggiore solidarietà fra gli uomini»⁶³ - e, di nuovo, Mortati indica una linea che sarà largamente seguita dalle componenti maggioritarie della Commissione dei 75 e dell'Assemblea costituente. Nella discussione che, in commissione, si svolge intorno alla relazione di La Pira, non si registrano al proposito dissensi radicali, almeno nel dialogo che si va intessendo fra i cattolici e le sinistre. Per La Pira, il punto essenziale è superare il «concetto negativo della libertà» caratteristico della 'Dichiarazione dei diritti' dell'89 e introdurre «un concetto positivo» di libertà, l'idea di una «libertà finalizzata». Valorizzare l'autonomia della persona significa rivendicarne il carattere originario, la priorità rispetto allo Stato, ma non assolutizzarne le pretese; la nuova costituzione deve impedire allo Stato di invadere lo spazio del soggetto, ma anche orientare l'azione di questi all'attiva collaborazione con i suoi simili⁶⁴.

L'idea di una libertà 'finalizzata' alla solidarietà diviene la parola d'ordine del dibattito. Per Dossetti, finalizzare la libertà è un obiettivo che costituisce un momento di unità fra la dottrina dei cattolici e la «visione solidaristica» delle sinistre e un apporto originale della costituzione italiana⁶⁵ e Togliatti conferma che il punto essenziale è prendere le distanze dal 'liberalismo individualistico' indirizzando la libertà al raggiungimento di obiettivi 'positivi', quali lo sviluppo della persona e l'incremento della solidarietà⁶⁶.

Alla definizione 'negativa' della libertà tende a sostituirsi dunque una concezione 'positiva' e 'solidaristica' che costituisce un importante tassello di una piattaforma costituzionale capace di raccogliere la comune adesione dei cattolici e delle sinistre, anche se l'idea 'pura' di libertà continua a trovare qualche difensore (che comunque non si sottrae ad un omaggio di rito al valore della solidarietà⁶⁷).

⁶³ Relazione di Mortati, *Sulla dichiarazione dei diritti*, cit., p. 254.

⁶⁴ Intervento di La Pira, 1° ottobre 1946, in *La costituzione della repubblica nei lavori preparatori della Assemblea Costituente*, vol. VI, *Commissione per la costituzione*, cit., p. 467.

⁶⁵ Intervento di Dossetti, 1° ottobre, ivi, pp. 468-69.

⁶⁶ Intervento di Togliatti, 1° ottobre, ivi, p. 469.

⁶⁷ Intervento di Mastroianni, 1° ottobre, ivi, p. 468. Cfr. anche intervento di Mastroianni, 5 marzo 1947, in *La costituzione della repubblica nei lavori preparatori della Assemblea Costituente*, vol. I, cit., pp. 184-85.

Completare le libertà ‘negative’ aprendole alla dimensione della solidarietà è presentato come un necessario contemperamento della logica dei diritti con il senso dei doveri: la libertà del soggetto è finalizzata al bene comune e fraterno di tutti; la libertà è inseparabile dalla responsabilità⁶⁸. Tanto per i cattolici quanto per altre correnti dottrinali, occorre sancire il principio della responsabilità del soggetto, il necessario legame fra diritto e dovere. In assemblea, il repubblicano Della Seta dichiara di apprezzare il progetto perché in esso «non si parla semplicemente di diritti, ma anche di doveri» rendendo quindi possibile la sintesi «tra il principio individuale e il principio collettivo»⁶⁹ e Ruini riconduce l’inscindibilità dei diritti dai doveri al «concetto tipicamente mazziniano» che vuole accompagnare il riconoscimento dell’invulnerabilità della persona con la menzione di «doveri altrettanto imprescindibili»⁷⁰.

La piattaforma costituente che, grazie al fitto dialogo fra i cattolici e le sinistre, si viene formando all’insegna della funzionalizzazione sociale delle libertà e del valore della solidarietà non può non imbattersi nella questione della proprietà e della sua legittimazione. Potremmo attenderci al proposito una battaglia frontale fra le sinistre e il resto dell’assemblea costituente solo se dimenticassimo la strategia togliattiana, impegnata a costruire, dato il presente rapporto di forze, il quadro di una ‘democrazia progressiva’ e disposta a rinviare al futuro l’ipotesi di una trasformazione radicale dell’economia e della società. In questo periodo transitorio, dichiara Togliatti in commissione, non stiamo scrivendo la costituzione socialista e non ricusiamo con intransigenza la proprietà dei mezzi di produzione: intendiamo solo combattere le concentrazioni monopolistiche «specie nel campo dei servizi pubblici»⁷¹.

Non si tratta dunque di cancellare la proprietà, ma di finalizzarla socialmente: anche per Moro, la soluzione della questione è tutelare la proprietà, ma nello stesso tempo facilitarne la diffusione⁷², valorizzarla ma anche limitarla per renderla compatibile con il principio diverso ma complementare del lavoro⁷³. Congruente con questa impostazione è anche la relazione di Taviani, dedicata specificamente, nella

⁶⁸ Intervento di La Pira, 2 ottobre, in *La costituzione della repubblica nei lavori preparatori della Assemblea Costituente, vol. VI, Commissione per la costituzione*, cit., p., p.475.

⁶⁹ Intervento di Della Seta, 5 marzo 1947, in *La costituzione della repubblica nei lavori preparatori della Assemblea Costituente, vol. I*, cit., p.177.

⁷⁰ Intervento di Ruini, 24 marzo 1947, *ivi*, p. 595.

⁷¹ Intervento di Togliatti, 16 ottobre 1946, in *La costituzione della repubblica nei lavori preparatori della Assemblea Costituente, vol. VI, Commissione per la costituzione*, cit., p.554.

⁷² Intervento di Moro, 16 ottobre 1946, p.557.

⁷³ Intervento di La Pira, 16 ottobre 1946, p.558.

terza sottocommissione, alla proprietà. Per Taviani, le costituzioni del Novecento, dalla costituzione weimariana alla recente costituzione francese, tendono ad affermare, con il diritto di proprietà, i suoi limiti e la sua destinazione funzionale. Il dogma ottocentesco dell'assoluta inviolabilità della proprietà deve cedere il posto al principio che impone il superamento del suo carattere esclusivo, ad un'azione tesa a favorirne la diffusione, ad una normativa capace di esaltarne la fondamentale «funzione sociale»⁷⁴.

La condanna dello stereotipo 'individualistico' continua nella critica del carattere 'assoluto' della proprietà: espressione di una persona socialmente responsabile, la proprietà deve sottomettersi ai limiti imposti da quella 'funzione sociale' che costituisce una condizione della sua legittimità.

Siamo di fronte, ancora una volta, ad un luogo retorico largamente diffuso nelle più diverse costellazioni ideologiche otto-novecentesche. Della 'funzione sociale' della proprietà Comte aveva offerto una fondazione tanto risalente quanto filosoficamente meditata⁷⁵, ma l'esigenza di preservare la proprietà individuale e insieme offrirne una legittimazione 'solidaristica' circola nei più diversi meandri e trova anche nel fascismo una puntuale conferma e amplificazione retorica. Da questo punto di vista, potrebbe sembrare singolare che l'assemblea costituente non registrasse come inquietante l'ipotesi di una continuità con una cospicua letteratura politico-giuridica che fino a pochissimi anni prima aveva fatto della 'funzione sociale' della proprietà un luogo retorico privilegiato⁷⁶.

In realtà, ciò che interrompe la continuità e preserva la possibilità di impiegare la formula della 'funzione sociale della proprietà' come simbolo di legittimazione in un ambiente per definizione 'antifascista' è, di nuovo, il nesso vitale che la proprietà 'finalizzata' intrattiene con la persona e quindi il recupero, per questa via, di tematiche e tradizioni sostanzialmente incompatibili con il fascismo. Se insomma per la macchina propagandistica del passato regime la funzione sociale della proprietà si connetteva indissolubilmente con il tema della solidarietà nazionale, della grandezza e dell'espansione imperiale dello Stato, per la retorica costituente la funzione sociale della proprietà dipende, ancora una volta, da quella concezione

⁷⁴ Relazione di Taviani, 25 settembre, *La costituzione della repubblica nei lavori preparatori della Assemblea Costituente, vol. VIII, Commissione per la costituzione, Terza Sottocommissione, Sedute dal 26 luglio al 26 ottobre 1946*, Camera dei deputati-Segretariato generale, Roma 1976, pp. 2140-41.

⁷⁵ Cfr. A. Comte, *Système de politique positive ou Traité de sociologie, instituant la Religion de l'Humanité*, II, [Mathias, Paris 1852], Anthropos, Paris 1970, pp. 139 sgg.

⁷⁶ Cfr. AA.VV., *La concezione fascista della proprietà privata*, Conf. Fasc. Lav. Agric., Roma 1939.

‘personalistica’ e ‘comunitaria’ del soggetto che continua a valere come un fondamentale simbolo di fondazione del nuovo ordine.

Impegnati nella progettazione di uno schema costituzionale capace di tutelare le libertà ‘negative’ e il diritto di proprietà ma anche di contemperarli in funzione della solidarietà, tanto le sinistre quanto i cattolici convergono nell’attribuire allo Stato un ruolo attivo nei riguardi della società e dell’economia. In commissione, Togliatti, Dossetti, La Pira, Mancini fanno a gara nel perseguire l’obiettivo del superamento del liberalismo sul terreno della politica economica, invocando un organico intervento di programmazione⁷⁷, auspicando un intervento pubblico volto ad agevolare la redistribuzione del reddito e la diffusione della proprietà⁷⁸, negando le capacità autoregolatrici del mercato capitalistico, strutturalmente esposto ad incontrollabili e ricorrenti crisi economiche⁷⁹.

Certo, anche in questo caso, il ‘precedente’ fascista può apparire (sul piano ideologico, ancor più che sul piano istituzionale) un precedente ingombrante e inquietante, dal momento che almeno le intelligenze più vivaci del regime avevano preso ad orientare la nebulosa corporativistica verso il modello della moderna ‘economia di piano’⁸⁰. Il fascismo però - è Moro, non Basso o Togliatti, a dichiararlo in commissione - ha introdotto un tipo di controllo pubblico dell’economia che non solo si accompagnava alla soppressione delle libertà democratiche, ma anche mirava a tutelare gli interessi delle «classi capitalistiche» di cui era espressione e non il bene della collettività⁸¹. Il controllo pubblico dell’economia del nuovo ordine costituzionale, nel momento in cui si lascia alle spalle la politica economica liberista, non guarda al fascismo e rifiuta il dirigismo comunista: unisce la tutela delle libertà con la necessità della programmazione⁸², segue una ‘terza strada’ e si ispira

⁷⁷ Intervento di Togliatti, 3 ottobre 1946, in *La costituzione della repubblica nei lavori preparatori della Assemblea Costituente*, vol. VI, cit., pp. 487-88.

⁷⁸ Intervento di Dossetti, 3 ottobre 1946, ivi, p. 485.

⁷⁹ Intervento di La Pira, 3 ottobre 1946, ivi, p. 489.

⁸⁰ Si pensi a Bottai (cfr. al proposito S. Cassese, *Un programmatore degli anni trenta: Giuseppe Bottai*, in “Politica del diritto”, 1970, 3, pp. 404-447) e a Paccès (cfr. F.M. Paccès, *Nostro tempo della rivoluzione industriale*, Einaudi, Torino, 1939).

⁸¹ Intervento di Moro, 3 ottobre 1946, in *La costituzione della repubblica nei lavori preparatori della Assemblea Costituente*, vol. VI, cit., p. 490.

⁸² Intervento di Fanfani, 15 ottobre 1946, in *La costituzione della repubblica nei lavori preparatori della Assemblea Costituente*, vol. VIII, Commissione per la costituzione, Terza Sottocommissione, cit., pp. 2277-79

all'America rooseveltiana⁸³, tiene presente il piano Beveridge come esempio di razionalizzazione dell'economia e di interventismo sociale⁸⁴.

Il superamento del liberalismo, o meglio la sua *Aufhebung*, se costituisce un importante punto di convergenza fra sinistre e cattolici, diviene anche oggetto, da parte dei difensori, più o meno illustri, della tradizione liberale, di obiezioni consistenti, ma non distruttive: da Einaudi che dubita della possibilità di gettare un ponte, attraverso il meccanismo della pianificazione, fra interesse individuale e interesse collettivo⁸⁵, a Mastroianni che teme un eccessivo livellamento delle posizioni individuali pur riconoscendo la necessità di garantire il diritto all'assistenza⁸⁶, a Lucifero che vuole una democrazia 'aperta', non condizionata da vincolanti scelte sostantive, capace di permettere a ciascuna delle forze politiche in campo di competere liberamente per l'affermazione del proprio programma⁸⁷.

Quale che fosse lo spessore delle obiezioni 'conservatrici', è facile comprendere come a favore di coloro che puntavano sul carattere 'globalmente' alternativo della nuova costituzione giocassero non solo il dato numerico e gli accordi strategici, ma anche la forza legittimante che si sprigionava da un 'pacchetto' di soluzioni che non solo confermavano la scelta antifascista e il primato della persona 'sociale', ma si proponevano come una risposta complessiva alle inadempienze e alle crisi dell'intera storia italiana, dal liberalismo al fascismo.

Non vogliamo la democrazia leninista - dichiarerà Lussu in assemblea - ma nemmeno vogliamo la prosecuzione indolore di uno Stato liberale che si presentava come «la casa di tutti», ma era in realtà il rifugio della borghesia. Il nodo irrisolto della storia d'Italia è la costruzione di uno Stato che possa dirsi democratico in quanto in esso «il proletariato, estraneo e nemico sempre in questi Paesi a civiltà occidentale, si senta anch'esso partecipe, costruttore di questo Stato, e lo consideri nei momenti più gravi come sua conquista e suo patrimonio da difendere in comune»⁸⁸.

Il superamento del liberalismo non è solo una nuova politica economica: è la consacrazione costituzionale di una nuova antropologia, di una nuova etica sociale,

⁸³ Intervento di Ruini, 12 marzo 1947, in *La costituzione della repubblica nei lavori preparatori della Assemblea Costituente, vol. I, cit.*, p. 351.

⁸⁴ Intervento di Parri, 9 maggio 1947, in *La costituzione della repubblica nei lavori preparatori della Assemblea Costituente, vol. II, cit.*, pp. 1552-53.

⁸⁵ Intervento di Einaudi, 9 maggio 1947, *ivi*, pp. 1538-41

⁸⁶ Intervento di Mastroianni, 3 ottobre 1946, in *La costituzione della repubblica nei lavori preparatori della Assemblea Costituente, vol. VI, cit.*, pp. 486-87.

⁸⁷ Intervento di Lucifero, 3 ottobre 1946, *ivi*, p.488.

⁸⁸ Intervento di Lussu, 7 marzo 1947, *ivi*, p.242.

di un nuovo rapporto fra diritti e doveri, fra libertà e responsabilità⁸⁹. L'obiettivo che si vuole conseguire è la creazione di un ordine che, imperniato sulla socialità e libertà della persona, trova un ulteriore motivo di legittimazione nel superamento del conflitto in nome di una solidaristica integrazione dei suoi membri.

5. Il lavoro fra dovere e diritto: tutela della persona e partecipazione alla comunità

La nuova politica economica, la funzione sociale della proprietà, il legame fra libertà e solidarietà, fra diritti e doveri sono espressione di scelte politico-giuridiche che hanno una lunga storia alle spalle, traggono origine da complesse dottrine, si traducono in articolate disposizioni normative ma agiscono anche come strumenti di fondazione di un ordine che si legittima proprio grazie al complesso *agencement* dei suoi simboli ispiratori.

Se uno di questi simboli è la solidale collaborazione di tutti in una 'casa comune', capace di accogliere le masse prima escluse dal liberalismo elitario prefascista, poi oppresse e strumentalizzate dalla politica imperialistica del passato regime, un altro importante simbolo di fondazione non può essere che il lavoro.

È La Pira che propone di indicare nel lavoro «il fondamento di tutta la struttura sociale». A suo avviso il principio del lavoro permea e rende omogenei e coerenti tutti gli istituti della costituzione e ha una portata generale e basilare⁹⁰. Anche per Dossetti, che ha collaborato con La Pira alla redazione della formula, non si tratta solo di riconoscere genericamente l'importanza del lavoro, ma di fissare un principio portante, costruttivo, destinato ad influenzare l'intera compagine dello Stato⁹¹. «Come i muri maestri di una casa poggiano sulle fondazioni - conclude La Pira continuando a svolgere la sua consueta metafora architettonica - così la struttura sociale della democrazia italiana poggia sul fondamento del lavoro»⁹².

Al momento della discussione nell'Adunanza plenaria della commissione, le acque appaiono più agitate in conseguenza di un emendamento con il quale Togliatti propone di parlare non dell'astratto 'lavoro' ma del concreto 'i lavoratori', formulando il primo comma dell'art.1 del progetto nei termini seguenti: «L'Italia è una Repubblica democratica di lavoratori». La disputa che si accende al proposito è

⁸⁹ Cfr. al proposito M. Toraldo di Francia, *Valori costituzionali e diritto all'identità personale*, in F. Cerutti (a cura di), *Identità e politica*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 119 sgg.

⁹⁰ Intervento di La Pira, 18 ottobre 1946, *ivi*, p. 563.

⁹¹ Intervento di Dossetti, 18 ottobre 1946, *ivi*, p. 564.

⁹² Intervento di La Pira, 18 ottobre 1946, *ivi*, p. 565.

il frutto non di puntigliosi bizantinismi, ma della consapevolezza della valenza simbolica delle formule adottate. Le obiezioni che conducono alla bocciatura dell'emendamento denunciano il carattere 'classista' della dizione proposta ma non mirano ad annullare il riconoscimento, nelle disposizioni generali della futura costituzione, del carattere fondativo del lavoro.

In assemblea, l'intervento di Condorelli esprime in negativo le aspettative che la maggioranza dei costituenti ripone nel simbolo del lavoro. Il lavoro non può essere indicato per Condorelli come fondamento della repubblica perché la parola 'fondamento' non è un semplice tributo all'importanza che le forze produttive rivestono nella società contemporanea, ma viene usata in senso deontologico e sta ad indicare il titolo che fonda l'inclusione dei soggetti nella 'città', la loro partecipazione alla *respublica*. Il lavoro viene dunque ad assumere una valenza simbolica molto forte, di strumento di identificazione della cittadinanza, e reintroduce dalla finestra quel 'classismo' che si è creduto di espellere dalla porta⁹³.

Volgendo al positivo le considerazioni critiche di Condorelli, Fanfani, nell'illustrare l'emendamento da lui proposto insieme ad altri («L'Italia è una Repubblica democratica fondata sul lavoro»), collega la valenza fondativa del lavoro ai temi della persona, del dovere, della solidarietà. Fondare la repubblica sul lavoro significa fondarla «sul dovere, che è anche diritto ad un tempo per ogni uomo... di contribuire al bene della comunità nazionale». «Il tema di tutta la nostra Costituzione» consiste appunto nella piena espansione di un soggetto che si realizza contribuendo «alla prosperità comune». Porre il lavoro come fondamento della repubblica significa di nuovo rinsaldare, in apertura del testo costituzionale, il nesso obbligato fra diritto e dovere, fra realizzazione di sé e impegno solidale, attraverso un medium simbolico, il lavoro, che raccoglie gli echi differenziati ma egualmente 'virtuosi' della tradizione socialista e della tradizione cattolica.

Per Basso, il lavoro nella società moderna è l'espressione di un individuo consapevole di essere parte di un complesso organismo sociale e produttivo nel quale soltanto la sua opera acquista senso e valore: una repubblica fondata sul lavoro non è un ordine composto di individui astratti e dotato di una mera unità giuridica, ma uno Stato al quale ciascuno effettivamente partecipa attraverso il contributo all'attività comune. Democrazia è partecipazione attraverso il lavoro e in questo senso quest'ultimo è un insostituibile fondamento del nuovo ordine costituzionale⁹⁴.

⁹³ Intervento di Condorelli, 15 marzo 1947, in *La costituzione della repubblica nei lavori preparatori della Assemblea Costituente*, vol. I, cit., p. 443.

⁹⁴ Intervento di Basso, 6 marzo 1947, *ivi*, p. 206.

Nel simbolo del lavoro viene a realizzarsi ancora una volta il necessario temperamento di diritto e dovere. Nella terza sottocommissione il relatore Colitto esalta la dimensione etica del lavoro, presentandolo non solo come un'attività necessaria per la soddisfazione di un bisogno immediato, ma come l'espressione di una personalità che attraverso il lavoro si impadronisce del mondo esterno, lo trasforma e soddisfa con questo «una missione inseparabile dalla natura umana». Espressione della personalità, il lavoro è anche «un dovere sociale», il principale strumento di cui l'individuo dispone per partecipare e contribuire alla vita della società, «nella solidarietà necessaria di tutti i produttori»⁹⁵.

Si tratta certo di un dovere morale, che però deve essere ospitato e ribadito da una costituzione che lo assume fra i valori fondanti dell'ordinamento e vi connette conseguenze rilevanti addirittura sul terreno dell'esercizio dei diritti politici: il secondo comma dell'art. 31 del progetto, per il quale «ogni cittadino ha il dovere di svolgere un'attività od una funzione che concorra allo sviluppo materiale o spirituale della società...» è seguito da un terzo comma che prescrive che «l'adempimento di questo dovere è condizione per l'esercizio dei diritti politici». Nella prima sottocommissione tanto Basso quanto Moro e La Pira guardavano con favore a questa impostazione e ancora in assemblea Ruggiero espone con molta chiarezza il senso della proposta: legare il diritto di voto all'esercizio di una qualche attività lavorativa non è che la coerente applicazione del valore generale che il lavoro deve assumere nel nuovo ordine⁹⁶.

Affermato il lavoro come fondamento della repubblica, l'ultimo comma dell'art. 31 si configura come una sanzione necessaria; se il lavoro è un dovere personale e sociale, se il lavoro è il tramite principale dell'inclusione del singolo nella solidale comunità dei cittadini, esso deve configurarsi anche come un requisito per l'esercizio del diritto di voto: partecipazione 'produttiva' e partecipazione politica sono due aspetti necessariamente complementari. L'esito della discussione non premia il mantenimento di una connessione esplicita fra lavoro e capacità elettorale: pericolosa perché lesiva del principio di eguaglianza⁹⁷ e affidata ad un difficile accertamento dell'effettiva utilità sociale dell'attività lavorativa svolta⁹⁸. Ciò non

⁹⁵ Intervento di Colitto, 9 settembre 1946, in *La costituzione della repubblica nei lavori preparatori della Assemblea Costituente, vol. VIII, Commissione per la costituzione, Terza Sottocommissione*, cit., pp. 2080-81.

⁹⁶ Intervento di Ruggiero, 8 maggio 1947, in *La costituzione della repubblica nei lavori preparatori della Assemblea Costituente, vol. II*, cit., pp. 1516-17.

⁹⁷ Intervento di Cortese, 3 maggio 1947, *ivi*, p. 1373.

⁹⁸ Intervento di Colitto, 3 maggio 1947, *ivi*, pp. 1381-82.

incide però sulla diffusa convinzione del carattere 'partecipativo' del lavoro, sulla sua valenza di simbolo fondativo di una repubblica che trae dalla solidaristica attività dei suoi membri una determinante condizione di unità: tanto che Mortati, nel suo celeberrimo manuale, avrà modo di osservare che nella categoria «indegnità morale», prevista dalla costituzione come causa di incapacità elettorale, «la legge potrebbe in avvenire comprendere...coloro i quali volontariamente si sottraggono al dovere del lavoro produttivo, imposto dall'art. 4 della costituzione»⁹⁹.

Dovere radicato nella dimensione 'comunitaria' della persona, strumento di partecipazione solidale, il lavoro è però complementariamente anche un diritto: il diritto al lavoro. Se il relatore Colitto, nella terza sottocommissione, ritiene imprudente parlare di un diritto al lavoro data l'impossibilità di prevedere un corrispondente dovere dello Stato, al quale non si può ragionevolmente attribuire la possibilità di risolvere alla radice il problema della disoccupazione¹⁰⁰, l'orientamento prevalente è favorevole alla 'costituzionalizzazione' del 'diritto al lavoro', pur nella consapevolezza che con l'espressione 'diritto' non si può intendere in questo caso l'immediata 'esigibilità' di una pretesa del soggetto nei confronti dello Stato, ma un programmatico impegno della repubblica ad intervenire attivamente sul terreno dell'economia e della società¹⁰¹.

Anche in assemblea, le resistenze alla formula fanno leva sulla sua evidente inattuabilità: il diritto al lavoro richiederebbe un'organizzazione centralistica e statualistica della produzione incompatibile con la nostra democrazia¹⁰² e già Proudhon aveva presentato il diritto al lavoro come incompatibile con il diritto di proprietà¹⁰³. Occorre quindi che esso valga al più come direttiva per il futuro legislatore.

Il riferimento a Proudhon non è un fuor d'opera: sia pure entro un contesto non paragonabile, le strutture retorico-argomentative degli interventi dedicati al diritto al lavoro ripetono cadenze e stilemi già presenti in un altro dibattito costituente, precedente di un secolo, che dava origine, in Francia, alla Seconda Repubblica: dove l'innovativa formula 'diritto al lavoro' costringeva a pronunciarsi, per un verso, sulla natura e consistenza di quel diritto (diritto morale? diritto perfetto?), per un altro

⁹⁹ C. Mortati, *Istituzioni di diritto pubblico*, Cedam, Padova 1962⁶, p. 353.

¹⁰⁰ Intervento di Colitto, 9 settembre, in *La costituzione della repubblica nei lavori preparatori della Assemblea Costituente*, vol. VIII, Commissione per la costituzione, Terza Sottocommissione, cit., p.2081.

¹⁰¹ Interventi di Di Vittorio e Paratore, 10 settembre, ivi, p. 2087.

¹⁰² Intervento di Cortese, 3 maggio 1947, in *La costituzione della repubblica nei lavori preparatori della Assemblea Costituente*, vol. II, cit., p. 1372.

¹⁰³ Intervento di Colitto, 3 maggio 1947, ivi, p.1383.

verso, sul tipo di organizzazione e di finalità che la realizzazione almeno tendenziale di quel diritto avrebbe imposto allo Stato¹⁰⁴.

In realtà, al di là della forza di inerzia di alcuni snodi argomentativi, molta acqua era passata dalla rivoluzione del '48 alla costituente italiana del '47 e il diritto al lavoro poteva essere assorbito senza troppe difficoltà nel programma di uno Stato disposto, rooseveltianamente e keynesianamente, ad impegnarsi in un'azione di razionalizzazione del mercato e di contenimento della disoccupazione. In questi limiti, il diritto al lavoro può essere ospitato in una costituzione che ha peraltro un vitale bisogno di mantenere, per uno dei suoi simboli costitutivi, quell'equilibrio fra dovere e diritto, fra libertà e solidarietà, fra 'persona' e 'comunità' che costituisce la cifra dell'ordine progettato.

6. *La sovranità popolare fra Stato di diritto e impegno partecipativo*

Il lavoro è espressione della personalità individuale e strumento di inclusione nella *respublica*: se con esso si esprime dunque l'idea di una partecipazione generale e diffusa, che passa attraverso il complessivo impianto solidaristico del nuovo ordine, non può nemmeno mancare un riferimento a quello *ius activae civitatis*, di jellinekiana memoria, che permette al cittadino di entrare in rapporto diretto con lo Stato.

Si tratta di capire, nel nostro caso, quale sia il simbolo che si affianca al lavoro nel fondare il nesso fra il soggetto e l'ordine e la risposta appare facile leggendo l'art. 1 della costituzione, che al primo comma menziona il lavoro come fondamento della repubblica e al secondo comma evoca il «popolo» e la «sovranità» che ad esso «appartiene». La disposizione ospitata nel testo definitivo è però il punto di arrivo di un itinerario che ha il suo avvio in un articolo proposto congiuntamente in commissione da Cevolotto e Dossetti: un articolo che, al primo comma, dispone che «la sovranità dello Stato si esplica nei limiti dell'ordinamento giuridico formato dalla presente Costituzione e dalle altre leggi ad essa conformi», mentre il secondo comma

¹⁰⁴ Cfr. *Le droit au travail à l'assemblée nationale. Recueil complet de tous les discours prononcés dans cette mémorable discussion...* (a cura di J. Garnier), Guillaumin, Paris 1848. Cfr. al proposito M. Agulhon, *1848 ou l'apprentissage de la République 1848-1852*, Ed. du Seuil, Paris 1973; J. Donzelot, *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*, Fayard, Paris 1984, pp. 36 sgg.; P. Craveri, *Genesi di una costituzione. Libertà e socialismo nel dibattito costituzionale del 1848 in Francia*, Guida, Napoli 1985, pp. 67 sgg.; G. Procacci, *Gouverner la misère. La question sociale en France 1789-1848*, Seuil, Paris 1993, pp. 258 ss.

aggiunge che «tutti i poteri sono esercitati dal popolo direttamente o mediante rappresentanti da esso eletti».

La discussione che segue mette in luce distinte prospettive, dalle quali però emerge una conclusiva convergenza. Dossetti esordisce sostenendo che è più corretto attribuire la sovranità allo Stato piuttosto che al popolo, smentito da Grassi che preferisce riferire al popolo il fondamento ultimo della potestà di impero. Gli interventi successivi di Moro e di La Pira offrono però, dell'articolo in questione, una lettura che mette a fuoco un problema diverso e per tutti fondamentale: la necessità di porre limiti al potere statale, di tradurre la consueta opzione antistatualista nell'idea di uno Stato limitato dal diritto, di uno Stato, appunto, che agisce nei limiti della Costituzione e delle leggi. E' a questa interpretazione che Togliatti aderisce di buon grado, aggiungendo che occorre comunque guardare al popolo come al depositario della sovranità; è infine il presidente Tupini a concludere in sostanza la discussione osservando che il concetto 'mazziniano' caro a Cevolotto («tutti i poteri spettano al popolo...») è conservato, solo che ad esso si aggiunge l'esigenza diversa della limitazione costituzionalmente fondata dell'arbitrio statale¹⁰⁵.

La portata fondativa della sovranità, nei lavori della commissione, non appare dunque particolarmente sottolineata, rimanendo prevalente l'esigenza di fissare, della sovranità, non tanto la fonte ultima di legittimità quanto i limiti del suo esercizio. Ciò non impedisce però che nella discussione assembleare la sovranità popolare svolga una funzione simbolica più consistente.

Per Calamandrei, un commentatore tutt'altro che accomodante del progetto sottoposto all'assemblea, la sovranità popolare appartiene a quella «parte positiva della nuova Costituzione» che egli vuole dare per acquisita¹⁰⁶; per Laconi il nuovo regime deve contare sui due principi fondamentali della sovranità popolare e del lavoro¹⁰⁷, mentre Basso collega al tema della partecipazione tanto il lavoro quanto l'esercizio della sovranità popolare nel quotidiano impegno politico dei cittadini¹⁰⁸; infine Togliatti indica fra «i beni sostanziali che la Costituzione deve assicurare al popolo italiano», accanto all'unità della nazione e al progresso sociale, «la libertà e

¹⁰⁵ Interventi di Dossetti, Cevolotto, Grassi, Moro, La Pira, Togliatti, Tupini, 3 dicembre 1946, in *La costituzione della repubblica nei lavori preparatori della Assemblea Costituente*, vol. VI, cit., pp. 748-52.

¹⁰⁶ Intervento di Calamandrei, 4 marzo 1947, in *La costituzione della repubblica nei lavori preparatori della Assemblea Costituente*, vol. I, cit., p. 156.

¹⁰⁷ Intervento di Laconi, 5 marzo 1947, *ivi*, p. 191.

¹⁰⁸ Intervento di Basso, 6 marzo 1947, *ivi*, pp. 207-208.

il rispetto della sovranità popolare» e aggiunge che l'errore dei 'cattivi giuristi', i giuristi degli «ultimi venti o trenta anni», è stato appunto quello di accogliere quelle dottrine «che riconoscono e collocano la sovranità non nel popolo, ma soltanto nello Stato e danno quindi ai diritti individuali soltanto un carattere riflesso»¹⁰⁹. Ruini asserisce che la repubblica ha due radici, la sovranità popolare e il lavoro, aggiunge addirittura che «sulla prima vi è assoluto consenso» e conclude ricordando che comunque «nell'affermare la sovranità popolare, il nostro progetto pone anche, inscindibilmente, il concetto dello Stato di diritto, in quanto ogni esplicitazione di sovranità e di potere deve avvenire nelle forme della Costituzione e delle leggi»¹¹⁰.

Accordiamo dunque a Ruini che sul principio della sovranità popolare esista un «assoluto consenso» fra i costituenti: si tratta però di capire meglio il senso e i limiti del principio accolto. Per l'aspetto più generalmente dottrinario del problema posso sbrigarmela rinviando alla convincente relazione di Maurizio Fioravanti, destinata ai lavori del nostro seminario, dalla quale raccolgo essenzialmente la seguente tesi: che cioè la concezione della sovranità popolare condivisa dai costituenti non intende risuscitare il mito giacobino del popolo, ma piuttosto prosegue ed adatta alle nuove esigenze la tradizione liberal-costituzionale ottocentesca che usa 'popolo' come simbolo di legittimazione di un processo istituzionale che si esprime e si realizza nel parlamento¹¹¹.

Il modello 'giacobino', per i costituenti, è temibile ed estraneo alla loro cultura: è estraneo perché, di contro al 'pluralismo sociale' teorizzato da La Pira, presuppone un popolo 'atomizzato' e ostile ai gruppi e alle 'comunità naturali'; è temibile perché affida al popolo un potere assoluto e istituzionalmente incontrollabile e come tale esposto a degenerazioni dittatoriali e a forme di legittimazione plebiscitarie. Certo, l'alternativa al giacobinismo non può essere offerta dallo statualismo labandiano, responsabile della teoria dei 'diritti riflessi' ed utilizzato efficacemente dalla dittatura fascista; l'alternativa è piuttosto il ricongiungimento ideale, espressamente invocato da Togliatti, «con la nostra vecchia storia costituzionale», quindi con l'idea di un popolo-nazione che fonda 'dal basso' la legittimità di un assetto costituzional-parlamentare.

E' a questo punto che il principio (potremmo dire) della 'sovranità popolare costituzionalmente limitata' gioca un consistente ruolo simbolico: prima batte in

¹⁰⁹ Intervento di Togliatti, 11 marzo 1947, *ivi*, pp. 327-28.

¹¹⁰ Intervento di Ruini, 12 marzo 1947, *ivi*, p. 348.

¹¹¹ Cfr. M. Fioravanti, *Sovranità e forma di governo*, in *La Costituzione italiana*, a cura di M. Fioravanti, S. Guerrieri, Carocci, Roma 1999, pp. 49 ss.

breccia il fascismo recuperando la tradizione liberal-costituzionale e invocando il diritto (la costituzione, la legge) come forma e limite dell'esercizio del potere; poi serve a marcare, rispetto a quella tradizione, un'evoluzione affidata, di nuovo, all'idea e al pathos della partecipazione.

Come il lavoro, così la sovranità popolare suggerisce l'idea di un coinvolgimento attivo di tutti i soggetti nel nuovo ordine costituzionale. Nella Commissione dei 75 Basso, nel proporre il riconoscimento di «attribuzioni di carattere costituzionale» ai partiti più rappresentativi (votati da più di cinquecentomila elettori), segnala la necessità di favorire la trasformazione della tradizionale democrazia parlamentare nella nuova «democrazia dei partiti»¹¹² e La Pira dichiara di condividere una siffatta impostazione, che si allontana dagli inadeguati 'individualismi' del passato e risponde alla «visione organica dello Stato attuale»¹¹³. Non si tratta comunque, come Togliatti dichiara rispondendo a Mastroianni, di esautorare il parlamento, ma di prendere atto del nuovo ruolo dei partiti nell'evoluzione del regime parlamentare e apprezzare lo stimolo alla partecipazione politica che da esso può derivare¹¹⁴.

In assemblea, il nesso fra sovranità, partiti e partecipazione è reiteratamente indicato. Per Tupini, il fulcro dell'ordinamento futuro è il parlamento, ma il compito di renderlo «vitale ed efficace» spetta ai partiti: «necessari e salutari per la democrazia» in quanto veicoli di idee e di interessi, capaci di svolgere «una vasta funzione educatrice di libertà»¹¹⁵. Per Saragat, non basta assicurare il suffragio universale per garantire l'espressione della volontà popolare, che ha bisogno di formarsi ed esprimersi per mezzo di un complicato sistema di filtri e mediazioni che, tramontata l'illusione corporativistica, deve imperniarsi sul partito - e il difetto dell'attuale progetto di costituzione è semmai quello di non dare sufficiente risalto a questo strumento¹¹⁶. Per Basso, infine, la nuova democrazia non può che gravitare sul sistema dei partiti: è grazie ai partiti che il cittadino non limita la sua partecipazione ad una saltuaria, episodica espressione del suffragio, ma può «ogni giorno» partecipare, attraverso il partito cui appartiene attivamente, «all'esercizio della sovranità popolare»¹¹⁷.

¹¹² Interventi di Basso, 20 novembre 1946, in *La costituzione della repubblica nei lavori preparatori della Assemblea Costituente*, vol. VI, cit., p.709.

¹¹³ Intervento di La Pira, 20 novembre 1946, ivi, p.709.

¹¹⁴ Interventi di Togliatti, 20 novembre 1946, ivi, p.710, p.713.

¹¹⁵ Intervento di Tupini, 5 marzo 1947, in *La costituzione della repubblica nei lavori preparatori della Assemblea Costituente*, vol. I, cit., pp. 174-75.

¹¹⁶ Intervento di Saragat, 6 marzo 1947, ivi, p.228.

¹¹⁷ Intervento di Basso, 6 marzo 1947, ivi, p.208.

La sovranità popolare non è il potere immediato e assoluto di una somma di soggetti ma si realizza nel sistema dei partiti¹¹⁸ e nell'assetto parlamentare e proprio per questo essa è in grado di chiudere la partita simbolica aperta dal principio del lavoro: lavoro e sovranità valgono come simboli di legittimità in quanto comunicano l'idea di un ordine che vive del solidale impegno produttivo dei soggetti non meno che della loro attiva partecipazione debitamente mediata dagli appositi filtri istituzionali.

7. *Il simbolo del futuro e il 'popolo di morti'*

Lavoro e sovranità sorreggono la doverosa partecipazione di un soggetto rappresentato nella sua dimensione 'personalista' e 'comunitaria': il discorso costituzionale della cittadinanza risponde all'esigenza di riempire di simboli sostanzialmente pieni lo spazio comune, ma pericolosamente indeterminato, aperto dalla generale opzione antifascista dei costituenti.

Le proprietà di questa operazione sono state sommariamente descritte; occorre però accennare a due caratteristiche aggiuntive. La prima attiene a quella che potrebbe chiamarsi una strategia della temporalità; la seconda riguarda una sorta di simbolo di chiusura del discorso costituzionale della cittadinanza.

Per il primo punto, basta dire sinteticamente che il progetto costituzionale è coniugato al futuro, ma occorre anche aggiungere che l'idea di una costituzione per il futuro, per un verso, si fa strada non senza difficoltà e resistenze, mentre, per un altro verso, agisce come un importante simbolo di legittimazione dell'ordine che ci si accinge a creare.

Mortati, nella sua relazione Sulla dichiarazione dei diritti, aveva già precisato che «ogni principio anche generalissimo e programmatico», inserito nella costituzione, gode di una precisa funzione giuridica, valendo come principio per il legislatore e per l'interprete, ma ciò non impedisce a Calamandrei di sollevare a più riprese il problema del valore giuridico dei 'diritti sociali'¹¹⁹: solo nella costituzione sovietica, osserva Calamandrei, ma non nelle costituzioni europee del nostro secolo e

¹¹⁸ Sui 'modelli di partito' e il loro ruolo cfr. A. Ventrone, *La cittadinanza repubblicana. Forma-partito e identità nazionale alle origini della democrazia italiana (1943-1948)*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 69 sgg.

¹¹⁹ Cfr. P. Barile, *La nascita della costituzione: Piero Calamandrei e le libertà*, in U. De Siervo (a cura di), *Scelte della costituente e cultura giuridica, II*, cit., pp. 15-58; A. Pace, *Diritti di libertà e diritti sociali nel pensiero di Piero Calamandrei*, in P. Barile (a cura di), *Piero Calamandrei. Ventidue saggi su un grande maestro*, Giuffrè, Milano 1990, pp. 303-332.

nemmeno nel nostro progetto di costituzione, la menzione di questi diritti è stata accompagnata dall'indicazione degli organi e dei mezzi deputati a realizzarli. Non siamo di fronte a diritti, allora, ma a programmi o desideri da confinare in un preambolo, piuttosto che nella vera e propria parte 'dispositiva' della costituzione¹²⁰.

Le risposte di Togliatti, di Fanfani, di Dossetti non si fanno attendere. La costituzione sovietica, osserva Togliatti, presuppone una rivoluzione compiuta e sancisce una serie di rapporti e posizioni consolidati; se la costituzione italiana si limitasse a confermare il presente, essa tradirebbe le aspettative della maggioranza della popolazione, che attende una costituzione programmatica, l'annuncio di nuovi diritti che, non soddisfacibili nell'immediato, valgono tuttavia come segni di «un impegno» verso la creazione di un nuovo ordine e di «una nuova legalità»¹²¹, come espressioni di una volontà normativa che assume il futuro come orizzonte della propria realizzazione¹²².

In assemblea, Calamandrei torna a far sentire le sue ragioni sull'inopportunità di inserire nel testo costituzionale principi vaghi e diritti inagibili e 'futuribili', ma è particolarmente interessante l'indicazione di una motivazione conclusiva: promettere e non mantenere è stata una cattiva pratica del regime fascista che ha provocato nel cittadino il «discredito delle leggi» e la «perdita del senso della legalità». Ciò che in altri termini Calamandrei teme è un eccesso di 'mitopoiesi' politica che potrebbe produrre, come è avvenuto per il fascismo, un effetto delegittimante nei riguardi del nuovo ordine.

Calamandrei coglie acutamente il problema della valenza simbolica e legittimante di una costituzione protesa verso il futuro, salvo dare al problema una risposta negativa, di contro alla risposta eguale e contraria della maggioranza dei costituenti. Il discorso dei costituenti non si avvale soltanto del simbolo dell'antifascismo per rafforzare il senso dell'unità dell'ordine progettato, non si limita a tradurre questo simbolo in una articolata visione della cittadinanza, ma proietta il nuovo ordine nel futuro usando la cornice temporale come simbolo aggiuntivo di legittimazione.

Se dunque la coniugazione al futuro della costituzione può agire come un rafforzamento della sua legittimità, non manca nemmeno - e questo è il secondo punto - un tentativo di introdurre un simbolo che, riferendosi globalmente

¹²⁰ Intervento di Calamandrei, 25 ottobre 1946, in *La costituzione della repubblica nei lavori preparatori della Assemblea Costituente, vol. VI, Commissione per la costituzione, Adunanza plenaria*, Camera dei deputati-Segretariato generale, Roma 1976, p. 46.

¹²¹ Intervento di Togliatti, 25 ottobre 1946, *ivi*, p. 48

¹²² Intervento di Dossetti, 25 ottobre 1946, p. 50.

all'impresa costituente, ne esprima il senso complessivo. E' in questa direzione che si muove una proposta di La Pira che, nella seduta del 22 dicembre, esorta i costituenti a far precedere il testo costituzionale dalla formula seguente: «In nome di Dio il popolo italiano si dà la presente Costituzione». La Pira sottolinea il carattere 'laico' della dizione proposta, sostenendo che in essa il riferimento a Dio è così scarno e sobrio da rendere possibile l'incontro fra cattolici, mazziniani e chiunque ammetta semplicemente la possibilità di «una realtà superiore»¹²³: l'approvazione (che egli auspica addirittura per acclamazione) della formula permetterebbe di esprimere e rafforzare il senso di un'unità finalmente compiuta e insieme darebbe al progetto costituzionale il respiro e la solennità necessari.

In realtà, l'esito della discussione non corrisponde alle aspettative lapiriane: Togliatti, Marchesi, Calamandrei intervengono per dimostrare l'inopportunità di chiudere il mistero della trascendenza nelle formule di una costituzione, per non parlare dell'ostacolo procedurale, già messo in luce dal presidente dell'assemblea, derivante dalla già deliberata esclusione di un qualsiasi preambolo alla costituzione. Il dissenso è dunque netto e intransigente ed è proprio in nome dell'unità che si esorta La Pira a rinunciare, appunto per evitare divisioni e conflitti, ad una sanzione religiosa del testo costituzionale.

Non è dunque il nome di Dio che per gli interlocutori di La Pira permette di creare una 'religione civile'¹²⁴ che agisca come 'simbolo di chiusura' dell'intero progetto; nello stesso tempo non manca però chi riconosce con lucida passione l'esigenza di una amplificazione religiosa dell'impresa costituente. «Avrei anch'io desiderato - dichiara Calamandrei - che all'inizio della nostra Costituzione si trovasse qualche parola che volesse significare un richiamo allo Spirito», dal momento che tutti abbiamo la sensazione «di aver partecipato in questa nostra opera a una ispirazione solenne e sacra». Occorrerebbe insomma testimoniare che «c'è qualcosa che va al di là delle nostre persone, un'idea che ci ricollega al passato e all'avvenire, un'idea religiosa...», capace di esprimersi in un ricordo che ci avrebbe trovato concordi: «un

¹²³ Intervento di La Pira, 22 dicembre, in *La costituzione della repubblica nei lavori preparatori della Assemblea Costituente, vol. V, Sedute dal 6 novembre al 22 dicembre 1947*, Camera dei deputati-Segretariato generale, Roma 1976, p.4589.

¹²⁴ Cfr. sul concetto di 'religione civile' e la possibilità di un suo impiego nella recente storia italiana la dissertazione dottorale (inedita) di C. Campani, *Antifaschismus als Zivilreligion. Zur Rekonstruktion des Zivilreligionsbegriffs und seiner Anwendung am Beispiel der italienischen Republik*, Frankfurt a.M. 1993; cfr. anche C. Tullio-Altan, *Italia: una nazione senza religione civile. Le ragioni di una democrazia incompiuta*, Ist. Editoriale Veneto Friulano, Udine 1995.

richiamo cioè ai nostri Morti, a coloro che si sono sacrificati» per dar vita alla costituzione e alla repubblica¹²⁵.

Calamandrei non sta improvvisando per l'occasione, ma comunica una convinzione già espressa molti mesi prima, quando, a conclusione di un suo intervento, aveva mostrato piena consapevolezza della valenza simbolica che si sprigiona da un processo costituente dove un legame 'religioso' unisce fra loro i singoli protagonisti e permette di trascendere i singoli apporti e i trascurabili contrasti. «Credo che i nostri posteri sentiranno più di noi» che «seduti su questi scranni non siamo stati noi, uomini effimeri..., ma... tutto un popolo di morti, di quei morti che noi conosciamo ad uno ad uno... morti senza retorica, senza grandi frasi, con semplicità, come se si trattasse di un lavoro quotidiano da compiere»¹²⁶.

La valenza simbolica e legittimante del processo costituente non riposa soltanto sulla condivisione di un progetto 'personalistico' e 'comunitario', ma trae forza da un 'popolo di morti' e dalla sua 'religiosa' sopravvivenza nel 'tempo trasfigurato' del nuovo ordine costituzionale.

¹²⁵ Intervento di Calamandrei, 22 dicembre, in *La costituzione della repubblica nei lavori preparatori della Assemblea Costituente*, vol. V, cit., pp. 4591-92.

¹²⁶ Intervento di Calamandrei, 4 marzo 1947, in *La costituzione della repubblica nei lavori preparatori della Assemblea Costituente*, vol. I, cit., p.166.

CITTADINANZA SOCIALE E DIRITTO DEL LAVORO
NELL'ITALIA REPUBBLICANA

1. *Una domanda di confine: la cittadinanza sociale fra giuslavoristica e sociologia*

Sessanta anni – il periodo che ci separa dalla nascita dell'Italia repubblicana – è un periodo breve. Ragionando in astratto, lo storico del diritto potrebbe attendersi un ritmo di sviluppo relativamente tranquillo e una notevole omogeneità di fondo: la grande cesura è alle spalle – il crollo dei totalitarismi e la catastrofe della guerra – e una nuova costituzione si propone come il centro di gravitazione di un ordinamento che arriva fino a noi. In realtà, anche uno sguardo superficiale alla cultura giuridica dell'ultimo sessantennio ci mostra una realtà diversa, segnata dalla compresenza di soggiacenti continuità e di brusche accelerazioni. Ogni disciplina potrebbe, a suo modo, offrire conferme di questa impressione. La giuslavoristica però appare, più di altri settori del sapere giuridico, decisamente spostata sul fronte delle rotture e delle innovazioni. La sua esposizione al mutamento è peraltro una conseguenza naturale del suo oggetto: fortemente intrecciato con la dinamica economica e con le strategie volta a volta adottate per controllare e 'governare' il conflitto sociale. Guardando a essa, è difficile provare il senso della ripetizione o del *dejà vu*. Il crollo del fascismo e la fine dell'ordinamento corporativo, con il quale la disciplina si era strettamente intrecciata per quasi venti anni, producono un vuoto dal quale la giuslavoristica può uscire solo a patto di definire *ex novo* il proprio metodo e il proprio oggetto. È la fase eroica di una disciplina di cui un osservatore acuto come Giovanni Tarello (Tarello 1967) poteva sottolineare la capacità costruttiva e propositiva. In poco più di un ventennio la giuslavoristica viene ridefinendo il proprio originale paradigma e appare ormai avviata a svilupparsi compattamente intorno a esso: fervono i dibattiti, ma essi appartengono a quella 'normalità' che, secondo Kuhn, caratterizza un sapere unificato da una condivisa assunzione di metodo e di oggetto. Una siffatta stabilizzazione della disciplina ha però una durata relativamente breve e quanto più ci avviciniamo al nostro presente, tanto più espliciti e numerosi divengono i segnali di crisi: i punti di riferimento consolidati sembrano insufficienti o addirittura

P. Costa, *Cittadinanza sociale e diritto del lavoro nell'Italia repubblicana*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica. II. Storie di concetti: cittadinanza*, 2024, https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_03, pp. 306-359.

Orig. in «Lavoro e diritto», XXIII, 2009, 1, pp. 35-87 (e in *Diritti e lavoro nell'Italia repubblicana*, a cura di Gian Guido Balandi e Giovanni Cazzetta, Giuffrè, Milano 2009, pp. 21-83).

insussistenti e il dibattito investe l'orizzonte stesso entro il quale la disciplina si era costruita.

Di questa appassionante vicenda, in corso di svolgimento sotto i nostri occhi, non potrò offrire, per difetto di competenza, una ricostruzione ravvicinata. Dovrò riferirmi a essa per interposta persona: attingendo soprattutto a quanto i giuslavoristi hanno scritto e scrivono sulle caratteristiche e sullo sviluppo del loro sapere. Nel caso della giuslavoristica, a vantaggio dell'osservatore esterno, quale io sono, interviene una peculiarità della disciplina: la sua inclinazione a scrivere la storia di se stessa. Valga l'esempio illustre di Umberto Romagnoli, che quasi in ogni suo saggio mette in rapporto, e in tensione, il passato e il presente (e il futuro) della disciplina, fino al recentissimo libro, curato da Pietro Ichino (Ichino 2008), dove vari autori (Ichino stesso e poi Raffaele De Luca Tamajo, Giuseppe Ferraro e Riccardo Dal Punta) ricostruiscono le grandi tappe della giuslavoristica dal dopoguerra a oggi. L'inclinazione della giuslavoristica alla propria 'autobiografia disciplinare' non è peraltro casuale né ha una valenza celebrativa e 'monumentale': al contrario, è la conseguenza naturale di un sapere che torna sempre a interrogarsi sui propri presupposti.

La giuslavoristica tende a fare la storia di se stessa perché è consapevole del carattere intrinsecamente storico dei paradigmi che essa viene costruendo, applicando, mettendo in crisi. Conviene impiegare in un senso concettualmente preciso il termine 'paradigma'. Un paradigma è un insieme di enunciati capaci di definire il 'campo teorico' (l'oggetto e il metodo) di una disciplina e come tali implicitamente o esplicitamente condivisi dai cultori di quel sapere specialistico. Componente strutturale di una disciplina (forma 'strutturante' del suo campo teorico), il paradigma è la finestra con la quale la disciplina guarda al mondo, una sorta di interfaccia fra l' 'interno' e l' 'esterno', fra le strategie cognitive di un sapere specialistico e l'intreccio magmatico dell'interazione sociale¹.

Il paradigma permette dunque a una disciplina di elaborare il suo 'punto di vista' sulla realtà e di risolvere su questa base i problemi cognitivi e pragmatici che essa si

¹ Credo che la nozione kuhniana di 'paradigma' (Kuhn 1985; Kuhn 1995; Gutting 1980) sia feconda per intendere il formarsi e il trasformarsi di un 'sapere specialistico', di una 'disciplina', a patto di ridefinire e adattare lo schema kuhniano in modo da renderlo pertinente con le caratteristiche proprie delle 'scienze umane' in generale e in particolare del sapere giuridico. Massimo D'Antona (D'Antona 2000) ha invitato a riflettere sulla metodologia e sulla disciplina giuslavoristica a partire dall'idea kuhniana di paradigma. Ho impiegato la nozione di 'paradigma' per ricostruire la storia della giuspubblicistica italiana ottonevicesca (Costa 1986) e mi permetto di rinviare a quel tentativo per un'illustrazione analitica. Un'applicazione sistematica della nozione di 'paradigma' alle discipline giuridiche non sembra però ancora corrente.

trova di fronte. È il paradigma l'elemento che caratterizza un determinato sapere, ma non per questo lo trasforma in una monade senza finestre, in un universo privo di contatti con altre discipline. Al contrario, i molteplici saperi che insistono sui medesimi fenomeni, ma guardano ad essi da differenti angoli visuali, si sviluppano spesso attraverso un complicato regime di connessioni e di suggestioni scambievoli.

È proprio sui punti di congiunzione fra mondi (fra paradigmi) diversi che vorrei soffermarmi. Devo muovermi su un crinale sottile: da un lato, si apre lo sviluppo della giuslavoristica; dall'altro lato, si distende il *mare magnum* dei progetti e dei modelli politico-sociali. Fra i due versanti esistono però importanti punti di contatto. Il mio obiettivo è appunto soffermarmi su uno di essi: il tema della cittadinanza sociale.

È ormai consueto parlare di 'cittadinanza' per intendere il complessivo statuto politico-giuridico di un individuo entro una determinata comunità politica e di 'cittadinanza sociale' per alludere alla partecipazione dei cittadini al patrimonio (economico e culturale) della società di cui essi fanno parte. La nostra domanda di confine può allora essere formulata nei termini seguenti: in che modo (per quali vie, con quali contenuti, con quali effetti) la cittadinanza sociale entra a far parte del corredo tematico delle scienze sociali e fra queste anche della giuslavoristica italiana del secondo Novecento?

A questa domanda non potrò dare risposte perentorie ed esaurienti. Le risposte peraltro non mancano e sono già state prospettate in modo spesso convincente tanto dalla giuslavoristica quanto dalla sociologia. Mi limiterò a segnalare qualche possibile collegamento, non già con l'intenzione di sostenere tesi originali, ma solo con la speranza di agevolare lo sviluppo della discussione fra cultori di diversi, ma contigui saperi.

2. *La matrice remota del paradigma giuslavoristico*

La visione del soggetto è una componente che vorrei dire originaria del paradigma giuslavoristico. Le assunzioni antropologiche sono ricorrenti in svariate discipline giuridiche, ma rivestono una peculiare importanza nella giuslavoristica. Non è un caso che Umberto Romagnoli, da sempre impegnato sui due fronti (distinti ma connessi) dello sviluppo storico e della fondazione epistemologica di quella disciplina, insista sulla sua costitutiva dimensione antropologica.

Forse la prima e più remota condizione di pensabilità di un paradigma giuslavoristico coincide con la messa in questione della visione lockiana del soggetto di diritti. Nell'universalismo giusnaturalistico lockiano il protagonista è l'individuo come tale: ognuno, proprietario per volontà divina del proprio corpo, ha il diritto-dovere di conservarsi impossessandosi delle cose esterne, investendole con la sua attività, erogando quell'energia appropriativa e trasformativa che Locke chiama *labour*. *Labour* e proprietà sono due facce della stessa medaglia e valgono come profili essenziali dell'essere umano come tale. Le disuguaglianze intervengono successivamente, come conseguenza di una più o meno razionale e oculata gestione delle energie individuali. Sono le differenze che separano, ad esempio, i nativi americani dagli europei, ma non inficiano, anzi confermano, per Locke, l'essenziale, originaria eguaglianza degli esseri umani.

Fino a che punto è però possibile sostenere che lavoro e proprietà sono due facce della stessa medaglia? Già a fine Settecento per Thomas Spence – un esponente di quella che potrei chiamare, con una *boutade*, la 'sinistra lockiana' – il lavoro dovrebbe, sì, produrre proprietà così come la proprietà dovrebbe essere il frutto del lavoro, ma questo circuito virtuoso fra lavoro e proprietà è ormai interrotto; il lavoro è separato dalla proprietà e si profilano i termini di una contrapposizione che assumerà una profondità e una rilevanza drammatiche nel corso dell'Ottocento. È ancora vicino a questa impostazione schiettamente antropologica il giovane Marx, che nei *Manoscritti* del '44 ribadisce icasticamente l'opposizione fra capitale e lavoro; un lavoro che «produce meraviglie per i ricchi» e «caverne per l'operaio» (Marx 1976, p. 300). Certo, verrà formandosi, nel corso dell'Ottocento (attraverso Marx e oltre Marx), l'idea di una società strutturata in classi differenziate e contrapposte sul terreno (oggettivo, 'materiale') dei rapporti di produzione e sembrerà diminuire l'interesse per i riflessi antropologici di questa determinante dicotomia economico-sociale. In realtà, il problema dello statuto del soggetto mantiene tutta la sua rilevanza e la manifesta sul terreno del dibattito politico-giuridico.

A partire dalle rivoluzioni di fine Settecento l'eguaglianza diviene uno dei principali simboli di riferimento. Variano però, a seconda delle visioni del mondo e degli interessi in gioco, il senso del termine e l'estensione della sua applicazione; muta soprattutto la rappresentazione dei soggetti cui riferire l'eguaglianza. Tutti gli individui sono eguali: ma quale è l'estensione del termine 'tutti'? Che cosa resta delle differenze una volta assunto come criterio decisivo l'eguaglianza? Quali sono

le discriminazioni illegittime e quali le disuguaglianze insuperabili? E quindi: proprietà e lavoro sono i termini di un'opposizione che mette in crisi la pretesa eguaglianza dei soggetti oppure quest'ultima trascende qualsiasi differenza economico-sociale?

La componente antropologica della giuslavoristica trova un suo punto di origine nella dialettica fra l'unitario, e originario, soggetto di diritti e il suo successivo, e conflittuale, sdoppiamento consumatosi sulla falsariga dell'opposizione fra lavoro e proprietà. È iscritta in questa lontana *archè* la tensione fra l'eguaglianza dei soggetti e una irriducibile differenza socio-antropologica.

Legato alla centralità del soggetto non meno che alla sua interna differenziazione o scissione, il paradigma giuslavoristico trova un secondo punto di origine in quel processo, caratteristico della modernità, che amo chiamare (parodiando Jhering) la 'lotta per i diritti'.

Il lavoro non viene solo assunto come contrassegno di una determinata classe di soggetti: esso si presenta anche come il contenuto di un diritto che viene rivendicato come fondamentale. Per Fourier, i diritti dell'uomo enunciati dalla rivoluzione dell'89 sono *flatus vocis*, promesse derisorie, in assenza dell'unico diritto da cui dipendono la sopravvivenza e la gratificazione dell'essere umano: il diritto al lavoro. Già in questa fase abbastanza precoce del processo di industrializzazione, il lavoro come diritto (il diritto al lavoro) diviene, al contempo, la posta in gioco e l'arma retorica di incandescenti conflitti politico-sociali. È nel diritto al lavoro che l'assemblea costituente francese del 1848 riconosce un 'nuovo' tipo di diritti, di contro al 'vecchio' diritto (la proprietà). La realtà del lavoro sollecita non soltanto una nuova definizione del soggetto, non soltanto un ripensamento del rapporto fra eguaglianza e differenza, ma anche la formulazione di una pretesa inedita, l'enunciazione di un diritto nuovo; nuovo e destabilizzante nei confronti dell'ordine consolidato.

Rivendicare il lavoro come diritto non conduce però soltanto ad ampliare (e a complicare) il catalogo dei diritti, ma costringe anche a ripensare a fondo il rapporto fra Stato e società. È la scottante e conturbante realtà del lavoro (nello scenario della prima industrializzazione) che gradualmente distoglie le classi dirigenti delle principali nazioni europee dalla teoria dello 'Stato minimo' (pur difesa ancora da Spencer con robusti argomenti a fine Ottocento) e le induce ad attribuire al potere pubblico l'onere di mediare il conflitto, di assistere, controllare e integrare le 'classi pericolose'.

Ripensare il soggetto; interrogarsi sull'eguaglianza; riscrivere il linguaggio dei diritti; ridefinire il ruolo dello Stato: sono questi gli stimoli che dalla realtà del lavoro raggiungono il discorso pubblico dell'Europa otto-novecentesca e da qui si rifrangono negli specchi di molteplici saperi specialistici. È da questo ambiente che anche la giuslavoristica *in statu nascenti* trae l'agenda dei suoi principali problemi². Il compito che essa si trova di fronte non si riduce alla semplice ripetizione di formule già collaudate nel conflitto politico-ideologico. Occorre piuttosto tradurre gli orientamenti e i modelli politico-sociali nel lessico specifico, nella logica peculiare di una disciplina specialistica. È a questa altezza che si colloca, mi sembra, l'intervento di Barassi³. La sua riflessione si iscrive nel campo di tensione che si è venuto creando fra l'eguaglianza e la differenza: fra l'unitario soggetto lockiano e la determinante specificità socio-antropologica del lavoro. Privilegiando l'eguaglianza giuridico-formale dei soggetti, lo schema barassiano getta un cono d'ombra sulle istanze provenienti dalla valorizzazione delle differenze: al centro si pone il contratto⁴ come rapporto fra soggetti giuridicamente eguali, mentre restano ai margini le caratteristiche socio-economiche dei contraenti e il carattere gerarchico-potestativo del rapporto di lavoro. Allo stesso modo (con la stessa logica) appare improprio chiedere allo Stato un intervento a sostegno di una specifica classe di soggetti: anche le leggi sociali finiscono nel cono d'ombra che il principio dell'eguaglianza contrattuale dei soggetti proietta sulla complessa fenomenologia economico-sociale⁵.

L'avvento del corporativismo impone una brusca svolta alla disciplina giuslavoristica. Nel nuovo modello totalitario la dialettica fra eguaglianza e differenze cede il posto alla celebrazione della gerarchia, mentre lo Stato si propone come l'organo capace di pacificare coattivamente la società e organizzarla preservandone le esistenti stratificazioni socio-economiche in funzione di una politica espansionistica ed aggressiva. Il lavoro è posto al centro dell'ideologia

² Sono fondamentali in proposito i lavori di Umberto Romagnoli. Cfr. in particolare Romagnoli 1991. L'attenzione dei giuslavoristi alla formazione storica della loro disciplina è comunque, in generale, alta. Cfr. ad es. le sintesi offerte da Bruno Veneziani (Veneziani 2006) e da Mario Giovanni Garofalo (Garofalo 2006). Un significativo contributo è offerto da Giorgio Ghezzi (Ghezzi 1997). Sul fronte della storia del diritto i saggi di Giovanni Cazzetta (ora raccolti in Cazzetta 2007) offrono una preziosa ricostruzione dell'intera parabola giuslavoristica.

³ Di recente la giuslavoristica ha fatto approfonditamente i conti con uno dei suoi 'padri fondatori' grazie all'iniziativa di Mario Napoli (Napoli 2003).

⁴ Ha dedicato un'accurata e ampia indagine alla storia del contratto di lavoro Paolo Passaniti (Passaniti 2006. Cfr. anche Cazzetta 2007, Cianferotti 2007, Gaeta 2007).

⁵ Importanti considerazioni in Cazzetta 2007, pp. 27 ss.

corporativistica, ma è bandita una connessione che (a partire dai primi socialismi) aveva tentato faticosamente di affermarsi: la connessione fra il lavoro e i diritti. Se per i liberalismi ottocenteschi i diritti fondamentali coincidevano con la libertà-proprietà e sembravano non aver niente a che fare con la realtà del lavoro, per i totalitarismi del Novecento è il lavoro produttivo a essere celebrato come strumento dell'integrazione autoritaria delle masse nello Stato, ma proprio per questo esso deve essere preservato da qualsiasi contaminazione con l'individualistico linguaggio dei diritti.

3. Il modello costituzionale: la centralità del lavoro e la cittadinanza sociale

I diritti fondamentali, messi al bando dai regimi totalitari, vengono assunti come il perno degli ordinamenti costituzionali del secondo dopoguerra. Muta lo statuto dei diritti: non più momenti di un processo storico-istituzionale che culmina nello stato, ma attributi 'immediati' della soggettività e parametri di legittimazione dello Stato, chiamato a tutelarli e ad attuarli. Muta anche il 'catalogo' dei diritti, dal momento che in esso ormai figurano, accanto ai diritti civili e politici, numerosi diritti sociali.

Queste innovazioni non sono casuali e hanno una lunga gestazione: non solo il 'precedente' weimariano (e la costituzione spagnola del 1931), ma anche i progetti e i movimenti anti-totalitari che negli anni Trenta e Quaranta tentavano di individuare le caratteristiche di un ordinamento anti- e post-totalitario. Si pensi all'idea maritainiana di democrazia, che pone al centro la persona e la vuole titolare di una pluralità di diritti capaci di assicurarne uno sviluppo pienamente umano. Si pensi al liberalsocialismo di Rosselli e di Calogero e all'invito a coniugare, in una nuova sintesi, eguaglianza e libertà. Non siamo di fronte a orientamenti meramente accademici o dottrinari. Assistiamo piuttosto alla formazione di quella 'filosofia di guerra' che sosterrà negli anni Quaranta l'immane sforzo bellico delle democrazie occidentali. Non è sufficiente a questo scopo evocare i fasti del vecchio liberalismo ottocentesco. È piuttosto l'attesa di un futuro diverso e migliore ad animare l'impegno della guerra anti-fascista. A questa logica risponde il famoso appello rooseveltiano alla realizzazione delle quattro libertà (non solo la libertà di parola e di religione, ma anche la libertà dalla paura e dal bisogno); e lo stesso piano Beveridge trova una forte motivazione, secondo il suo ideatore, nella necessità di offrire nuove sicurezze e nuove *chances* ai cittadini nel momento in cui vengono loro richiesti pesanti sacrifici.

È questo il clima nel quale vedono la luce la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e la costituzione italiana. 'Incipitur novus ordo'. E il nuovo ordine, internazionale e nazionale, presuppone la centralità dei diritti (il loro ruolo di 'fondamento infondato' dell'assetto politico-giuridico) e il principio della loro indivisibilità: il principio della necessaria complementarità dei diritti civili, politici e sociali.

I presupposti antropologici di questa complessa e innovativa operazione non sono trascurati od occultati dai suoi promotori: al contrario, i costituenti, nella loro faticosa ricerca di punti di convergenza, trovano un terreno comune, percorribile dai cattolici 'dossettiani' come dalle sinistre socialiste e comuniste, proprio nell'etica e nell'antropologia che si vogliono proprie della nuova società. E al centro di entrambe si colloca il lavoro. Se è vero che sono i diritti nel loro complesso il fondamento dell'ordine in quanto tutti necessari per il pieno compimento dell'essere umano, il loro centro di gravitazione e il principale elemento di raccordo fra la persona e l'ordinamento è il lavoro (Avio 2001, Andreoni 2006, Smuraglia 2007).

Ne offre un'esemplare dimostrazione Costantino Mortati nel suo celebre saggio del 1954 (Mortati 2005). La visione del lavoro che egli (senza forzature) attribuisce all'assemblea costituente è al contempo eroica e sacrificale. Il lavoro è dominio sul mondo, espressione dell'essenza stessa della personalità umana, ma è anche sforzo, sacrificio, disciplina. Tradizione cattolica e tradizione socialista si incontrano spontaneamente nell'immagine di un'affermazione di sé che passa attraverso la porta stretta del sacrificio e dell'auto-controllo.

Il lavoro non è però solo un tratto essenziale della soggettività, ma è anche e soprattutto il principale punto di connessione fra il singolo e gli altri, fra l'individuo e la società. L'orizzonte culturale dei costituenti è ancora saldamente connesso con i molteplici solidarismi ottocenteschi. Lo stesso Mortati impiega la figura argomentativa del debito, introdotta dal fortunato saggio di Bourgeois: per la formazione della sua identità ogni individuo è debitore di ogni altro e della società nel suo complesso e il lavoro è il principale strumento di cui egli dispone per pagare il suo debito. Solidarietà e lavoro sono dunque strettamente connessi, tanto che il secondo appare il tramite principale della prima.

Legame orizzontale fra i membri della società, il lavoro si presenta anche come il principio ispiratore del nuovo ordinamento costituzionale. Che il lavoro dovesse valere come un vero e proprio tessuto connettivo del nuovo ordine era una tesi condivisa tanto dai cattolici quanto dalle sinistre. Certo, fu proposto a sinistra di

collegare la repubblica ai 'lavoratori' piuttosto che all'astratto 'lavoro'. Se pure fu quest'ultima locuzione a essere adottata, allo scopo di evitare allusioni o inflessioni troppo rigidamente 'classiste', non per questo risultò però indebolita la valenza politicamente, costituzionalmente fondativa del lavoro. È il lavoro, come ricorda Mortati, che sostiene l'intero edificio costituzionale e ne rafforza l'ispirazione complessiva. Porre al centro il lavoro permette di chiudere i conti con il fascismo, senza doversi rassegnare a una mera restaurazione del liberalismo *d'antan*: per il costituente, infatti, il lavoro è il terreno di coltura della persona e dei suoi diritti (contro l'azzeramento totalitario della soggettività), mentre al contempo esso introduce quella solidarietà fra eguali estranea tanto al liberalismo 'puro' quanto all'assistenzialismo bismarckiano.

Elemento trainante del discorso costituzionale dei diritti, il lavoro è anche il veicolo della responsabilità sociale del soggetto. È il lavoro il punto di equilibrio fra soggettività e socialità, fra libertà e responsabilità, fra diritti e doveri. Se il lavoro è l'espressione principale della personalità umana, un passaggio obbligato per il suo compimento, esso è, al contempo, un diritto e un dovere (Mengoni 1998; Pizzolato 1999; Scagliarini 2006). È il lavoro che rende l'uomo, in ogni senso, civile: parte attiva e responsabile del consorzio umano e quindi anche membro rispettabile della *polis*. Coerentemente con questo assunto, Mortati sostiene con forza la dipendenza dei diritti politici dall'assolvimento del dovere di lavorare. I diritti politici – osserva Mortati – spettano a tutti i cittadini, ma l'universalità del suffragio non è inficiata dalla previsione di eccezioni, quali l'incapacità politica per condanna penale. Non sarebbe quindi una lesione del principio di eguaglianza escludere dal voto individui moralmente indegni come gli oziosi. Un cittadino ozioso è una *contradictio in adiecto*: solo il lavoro rende effettiva e integrale l'inclusione nella *polis*.

È il lavoro l'asse di orientamento del nuovo ordine costituzionale. Gli stessi profili del *welfare State* che ci si accinge a costruire – uno Stato capace di assicurare non solo la libertà ma anche la giustizia – sono tracciati sulla falsariga del diritto-dovere di lavorare. Mortati non manca di precisare che la costituzione non ha scelto di «dare alla sicurezza sociale carattere di servizio pubblico prestato a tutti» come in Inghilterra, ma ha concepito l'assistenza come un'integrazione del diritto al lavoro e non già come un corollario del diritto alla vita. L'assistenza è la risposta che la società dà ai suoi membri in ragione di una solidarietà che trova nel lavoro il suo principale canale di espressione.

Espressione della personalità e principio ispiratore dell'ordinamento, il lavoro non soltanto si pone al centro di molteplici diritti e doveri, ma si propone esso stesso come il contenuto di un diritto fondamentale: il diritto al lavoro.

Fino dalla sua effimera e contrastata comparsa nella Costituente francese del 1848, il diritto al lavoro è apparso come una sorta di diritto impossibile: inconciliabile con i diritti civili, come sosterranno a lungo i suoi detrattori; comunque, inattuabile finché si resti all'interno di un regime dominato dal primato della proprietà, come sosterranno anche i suoi fautori. Il diritto al lavoro mantiene a lungo il carattere di una sfida all'ordine esistente e di una promessa affidata a un ordine futuro e diverso. Con la costituente del 1948, i tempi sembrano finalmente maturi perché il diritto al lavoro trovi un posto di onore fra i diritti fondamentali.

Non è un incontrollato ottimismo a suggerire questa inclusione. L'obiettivo del pieno impiego non sembra irraggiungibile, nel quadro di una visione politico-economica convinta di disporre ormai degli strumenti adatti a governare le crisi e a incrementare indefinitamente la produzione. E tuttavia non mancano i dubbi e le riserve, che possono riguardare nella loro totalità i diritti sociali, i diritti 'non azionabili' (si pensi a Calamandrei e alla sua proposta di relegarli nel cielo – o nel limbo – di un prologo alla costituzione) e a maggior ragione investono un diritto – il diritto al lavoro – ancora confuso della sua storica fama di pericolosa utopia.

Il diritto al lavoro viene comunque accolto nella carta costituzionale. Certo, non era facile dimenticarsi delle obiezioni che lo condannavano a essere un mero *wishful thinking*. Era però forse ancora più difficile non tener conto delle ragioni che ne imponevano la formulazione. La centralità del lavoro, la sua doverosità, il suo apporto alla realizzazione della personalità, il suo ruolo come fondamento del vivere civile e politico ne reclamavano l'assunzione nel cielo dei diritti fondamentali del nuovo ordinamento. È vero che il diritto al lavoro non era immediatamente esigibile. Ciò però non impediva che esso potesse valere come un principio obbligante in più direzioni: nei confronti del potere politico, chiamato ad attuare i dettami costituzionali, e nei confronti del giudice, tenuto a interpretare e applicare la legislazione alla luce della costituzione (La Macchia 2000; Costanzo 2003).

Il progetto costituente mirava a mettere le basi di un ordine che sembrava corrispondere per molti versi al modello del *sozialer Rechtsstaat* teorizzato da Heller nel primo dopoguerra: uno Stato interventista, interessato a preservare le libertà fondamentali, ma impegnato anche a trasformare la società riducendo progressivamente le disuguaglianze economico-sociali fra i suoi membri. Non siamo

di fronte a un'anomalia italiana, ma, come ricordavo, alla versione italiana di un modello welfarista che, sull'onda palingenetica suscitata dalla guerra, stava realizzandosi, in forme diverse ma in buona sostanza convergenti, in molti paesi europei.

Ovviamente, lo Stato sociale ha già una lunga storia alle spalle quando vengono gettate le basi, nell'immediato dopoguerra, delle nuove democrazie costituzionali. Esso affonda le radici in quella *koinè* solidaristica tardo-ottocentesca che reclama (pur se composta da diversi idiomi teorici) il superamento dell'individualismo e un maggiore coinvolgimento dello Stato nel governo della società. Poste di fronte a un impegnativo conflitto sociale e alla reiterata minaccia del 'socialismo', le classi dirigenti giocano la carta dell'impegno assistenziale dello Stato e dell'integrazione delle masse nell'unità della nazione. Nasce lo Stato sociale: si moltiplicano gli interventi dell'amministrazione pubblica a sostegno dei soggetti 'deboli', ma non per questo viene contemplata l'attribuzione di quei diritti che saranno chiamati 'sociali'; diritti rivendicati dai partiti socialisti, ma ancora rifiutati dalla cultura dominante e dalle strategie di governo.

Abbiamo lo Stato sociale, ma non ancora una democrazia costituzionale che veda nei diritti (non solo politici, ma anche sociali) il perno dell'integrazione delle masse. Il salto oltre lo Stato sociale tardo-ottocentesco è compiuto, prima, dalla costituzione di Weimar e dalla costituzione spagnola del 1931 e poi dalle costituzioni del secondo dopoguerra. Il loro elemento caratterizzante è la centralità dei diritti e la loro indivisibilità: l'esercizio dei diritti politici non può essere separato dall'eguale partecipazione di tutti al retaggio comune e la realizzazione dei diritti (di tutti i diritti e dei diritti di tutti) è lo scopo e il parametro di legittimità dello Stato. Stato sociale e cittadinanza sociale non sono separabili, proponendosi il primo come lo strumento indispensabile per la realizzazione della seconda. Possiamo usare promiscuamente e alternativamente le espressioni 'Stato sociale' e 'cittadinanza sociale' (come farò, per motivi di brevità, nel corso della mia esposizione), purché sia chiaro che la caratteristica essenziale della democrazia costituzionale sta proprio nella necessaria connessione funzionale dei due termini.

Lo Stato è l'organo deputato alla realizzazione della cittadinanza sociale e il termine medio, il tramite dell'inclusione e della partecipazione, è il lavoro. Certo, non pochi dei diritti sociali enunciati nella carta costituzionale (a partire dal diritto al lavoro) potevano apparire una cambiale che non poteva essere immediatamente riscossa. Era però l'intero impianto costituzionale a essere declinato al futuro. I

costituenti erano consapevoli del salto che separava l'Italia reale dal modello da essi costruito, ma non drammatizzavano la frattura, bensì proiettavano la costituzione nel futuro e dal futuro si attendevano un graduale avvicinamento della realtà alla previsione normativa.

4. *Il paradigma giuslavoristico nell'orizzonte del sozialer Rechtsstaat*

Il disegno costituzionale messo a punto dai costituenti non era l'effetto di un improvvisato compromesso; era un progetto che aveva alle spalle l'intera storia ottonecentesca, si alimentava dei valori e delle aspettative che avevano sostenuto lo sforzo bellico e traeva stimoli da un clima favorevole a un profondo rinnovamento della società e delle istituzioni.

Sono queste le circostanze che permettono ai costituenti di immaginare un ordine sostanzialmente coerente, di progettare un *sozialer Rechtsstaat* nonostante il rapido deterioramento della situazione politica e l'aumento della conflittualità fra i partiti (Gaeta e Viscomi 2003). Vale anche da questo punto di vista l'analogia (*mutatis mutandis*) con l'assemblea delle Nazioni Unite, che riesce faticosamente a redigere la Dichiarazione universale dei diritti pur entro uno scenario di crescenti contrasti fra le potenze occidentali e il blocco sovietico.

La compilazione di un testo normativo non coincide però con la costruzione di un ordinamento. Da questo punto di vista, il gioco deve ancora iniziare; ed inizia in un contesto internazionale e nazionale (la 'guerra fredda') lontanissimo dalle speranze e dalle convergenze suscitate pochi anni prima dal dramma e dalle urgenze della guerra. È il periodo nel quale Calamandrei moltiplica le sue accorate denunce della mancata attuazione della costituzione. In effetti, la sua realizzazione non era un processo semplice e indolore. Si fronteggiavano diverse strategie interpretative e la formula della 'costituzione inattuata' era un'efficace mossa retorica adottata per contrastare una lettura del testo costituzionale, largamente diffusa all'epoca, che, introducendo la distinzione fra norme programmatiche e norme cogenti, rendeva possibile il congelamento dei dispositivi che presiedevano all'attuazione di un *sozialer Rechtsstaat*.

Per quanto consegnato alla carta costituzionale, il modello welfarista non godeva di un'incontestata egemonia. La più matura e compiuta alternativa a esso, maturata già negli anni della guerra e messa a punto nel corso degli anni Cinquanta e Sessanta, è legata alla riflessione hayekiana. Per Hayek, l'ipotesi di uno Stato socialmente ed

economicamente interventista è radicalmente incompatibile con la preservazione dei diritti e della libertà. In questa prospettiva, fascismo e socialdemocrazia, lungi dall'essere frontalmente contrapposti, condividono il medesimo vizio 'artificialistico': affidano al potere pubblico l'onere di controllare l'interazione sociale, pretendono di creare volontaristicamente un ordine che può nascere soltanto dalla dinamica spontanea, 'naturale', della società⁶. Il dispotismo è una sindrome che minaccia anche le democrazie che vogliano intervenire per mutare le regole di un gioco che si svolge all'insegna dell'autonomia degli attori sociali.

Il conflitto fra modelli è già dunque in atto durante il processo di attuazione del nuovo ordinamento; ed è un conflitto fra inconciliabili visioni dello Stato, della società, dell'individuo che si traduce in divergenti interpretazioni del testo costituzionale. È da un complicato organigramma di forze (di scelte ideologiche, di interessi, aspettative, teorie sociali e giuridiche) che dipende l'attuazione della costituzione (ma potremmo dire, più esattamente, che l'attuazione della costituzione è semplicemente una delle pedine con le quali gli attori sociali conducono la loro partita).

È in questo contesto che la giuslavoristica rinasce dalle ceneri dopo il collasso dello Stato corporativo. Per quella disciplina il crollo del regime aveva avuto un effetto dirompente: il quadro istituzionale e normativo con il quale la giuslavoristica aveva fatto i conti nel precedente ventennio era crollato e la costituzione sembrava offrire una prima, indispensabile alternativa. Non era peraltro solo l'*horror vacui*, il bisogno di un appiglio normativo purchessia, a stimolare l'interesse di quella disciplina nei confronti della costituzione repubblicana; erano i contenuti stessi della carta costituzionale che venivano a toccare i punti più sensibili del sapere giuslavoristico; né è strano che ciò avvenisse, dal momento che tanto la cultura dei costituenti quanto la tradizione giuslavoristica erano entrambe iscritte in un orizzonte otto-novecentesco segnato da alcuni grandi 'campi di tensione' che aspettavano di essere in qualche modo accolti e risolti.

Il ruolo attivo e trasformativo della repubblica che aspira a rendere 'più eguali' i suoi membri (in ragione della distinzione – originariamente socialista – fra eguaglianza 'formale' e 'sostanziale') di contro al principio (anch'esso costituzionalmente rilevante) della libertà-autonomia individuale; l'eguaglianza dei soggetti (all'insegna dell'antropologia lockiana, secondo la quale proprietà e lavoro

⁶ L'opposta tesi dei presupposti 'artificiali' (politico-giuridici) del mercato è stata di recente brillantemente sostenuta da Natalino Irti (Irti 1998).

sono due facce della stessa medaglia) di contro alla valorizzazione della differenza (socialmente determinante) del lavoro; il nesso fra lavoro e diritti, l'assunzione del lavoro come contenuto e presupposto di diritti fondamentali: sono questi i profili tematici con i quali la giuslavoristica dell'Italia repubblicana si confronta nel momento in cui si sforza di elaborare una sua nuova identità disciplinare. A rendere questo processo tutt'altro che facile e unanimistico contribuivano non soltanto il conflitto economico-sociale e la divaricazione delle scelte ideologico-politiche, ma anche il tessuto della carta costituzionale, che raccoglieva le grandi tensioni della modernità politico-giuridica (eguaglianza e differenze; proprietà e lavoro; interventismo 'equalizzatore' e autonomia privata), ne proponeva una sintesi, ma manteneva inevitabilmente un'area di indeterminazione che rendeva possibili interpretazioni divergenti⁷.

È collegato con il primo campo di tensione il dibattito che negli anni Cinquanta investe il problema della dimensione pubblicistica o piuttosto privatistica del lavoro (Romagnoli 1991, Romagnoli 2005, Cazzetta 2007, Ichino 2008). Chi opta per la prima soluzione fa leva sul nesso 'lavoro-eguaglianza sostanziale-repubblica interventista' e a partire da questo orizzonte definisce l'oggetto del sapere giuslavoristico. Non vedrei in questa scelta l'ombra di una sotterranea e dissimulata continuità con lo statalismo anteguerra (a meno di non far propria la tesi hayekiana della solidarietà strutturale fra fascismi e socialdemocrazie). Sul fronte opposto, non mancano argomenti per presentare il lavoro come la dimensione di un soggetto chiamato (dalla stessa costituzione) ad agire valorizzando la sua autonomia. Siamo di fronte a due strade profondamente diverse (e tali apparvero ai protagonisti del dibattito, che non indussero certo a irenistici *embrassons-nous*) e tuttavia destinate entrambe a influire sul futuro della disciplina. È a partire dalla valorizzazione dell'autonomia che la giuslavoristica inizia un percorso audace e innovativo, che la conduce non solo a svolgere una funzione di 'supplenza' nei confronti di un legislatore latitante, ma anche a spostare l'attenzione dal soggetto individuale (il protagonista indiscusso dell'ottocentesco discorso dei diritti) a un soggetto collettivo, pur entro un ambito nettamente distinto dalla sfera pubblica. Non per questo, tuttavia, poteva considerarsi sterile e immotivata la strategia di coloro che, insistendo sulla valenza pubblicistica del lavoro, lo assumevano come volano di una

⁷ Il testo costituzionale ha (ancor più di altri testi prescrittivi) il carattere di un *open texture*, come sostiene con ottimi argomenti Roberto Bin (Bin 2007, pp. 23 ss.).

‘attuazione’ costituzionale funzionale al rafforzamento dell’eguaglianza e alla realizzazione di una cittadinanza sociale.

Determinante per la formazione del paradigma giuslavoristico è però forse il secondo campo di tensione: la tensione fra l’eguaglianza e la differenza. È il lavoro come differenza (socialmente, economicamente e antropologicamente) decisiva a conferire al sapere giuridico che lo assume ad oggetto la sua specificità e la sua ragion d’essere. Ovviamente riconoscersi in un medesimo orizzonte tematico non spegne il dibattito, ma anzi lo rende possibile: è proprio una condivisa definizione d’oggetto che permette a una comunità scientifica di formulare problemi e ipotizzare soluzioni, fra loro anche radicalmente difformi, ma comunque collegate a un medesimo campo teorico.

Tematizzare la differenza, mettere a fuoco il rapporto di subordinazione e a partire da questo peculiare punto di osservazione interrogarsi sull’eguaglianza: non è un programma semplice e indolore, in un’Italia segnata dall’epocale contrapposizione fra ‘blocchi’ (occidente/oriente; democrazia formale/democrazia reale; Democrazia Cristiana/Partito Comunista). Il paradigma suggerisce la direzione dell’indagine, ma non ne predetermina i risultati. È possibile procedere (a partire da esso) in direzioni opposte: minimizzando la portata della ‘differenza’ e valorizzando la componente formale-contrattuale dell’eguaglianza, oppure al contrario sottolineando la debolezza del lavoratore nel rapporto contrattuale e andando alla ricerca di correttivi: si tenterà allora di sottrarre il rapporto di lavoro al ‘dispotismo’ dell’imprenditore in nome dei vincoli ‘oggettivi’ imposti al suo arbitrio dalla stessa configurazione ‘istituzionale’ dell’impresa; oppure si batterà una strada diversa, prendendo sul serio il discorso dei diritti sviluppato dalla costituzione.

Entra in gioco, a questo proposito, il terzo dei profili tematici prima ricordati: la connessione fra lavoro e diritti. È il tasto su cui fanno leva i giuristi raccolti intorno alla «Rivista giuridica del lavoro», nel tentativo di attenuare la subalternità del lavoratore assicurandogli il rispetto dei diritti fondamentali. Non si tratta certo di una preoccupazione dottrinarica. È in corso negli anni Cinquanta una forte politica di compressione delle libertà fondamentali dei lavoratori, cui tentano di rispondere iniziative sindacali di denuncia della violazione dei diritti fondamentali sul luogo di lavoro. Si sta svolgendo insomma una vera e propria lotta per i diritti, in sostanziale continuità con i conflitti politico-sociali otto-novecenteschi, che spesso avevano trovato proprio nei diritti (disattesi e rivendicati) il loro principale appiglio retorico. I diritti vengono presentati come strumenti (vorrei quasi dire *trump-cards*) cui i

soggetti deboli del rapporto di lavoro devono poter ricorrere, nel quadro di una repubblica fondata sul lavoro e impegnata a realizzare la cittadinanza sociale.

I diritti come limite del potere: l'antica sfida costituzionalistica si dirige ora non già contro il potere pubblico, ma contro il 'dispotismo' dei poteri privati, contro le pretese di una classe imprenditoriale decisa a imporre la propria supremazia nella conduzione del rapporto di lavoro. Le libertà fondamentali (la libertà di espressione del pensiero, la libertà di associazione) sembrano arrestarsi sulla soglia della fabbrica, bloccate da una disciplina unilateralmente dettata dal 'soggetto forte' del rapporto di lavoro.

È in questo contesto che alcuni giuslavoristi vedono nei diritti il principale parametro cui fare riferimento nello sviluppo della loro strategia disciplinare. Le caratteristiche 'paradigmatiche' di questa operazione mi sembrano le seguenti: una forte attenzione alla specificità-subalternità del lavoratore; la valorizzazione delle componenti pubblicistico-costituzionalistiche del lavoro; l'adesione a un progetto di attuazione della costituzione che avrebbe reso compiutamente cittadini i soggetti deboli e svantaggiati; la convinzione che i diritti fondamentali siano l'arma dei deboli contro i forti. In questa prospettiva, assumono un particolare rilievo due assunzioni, di metodo e di oggetto. Dal punto di vista del metodo, lo strumento necessario e sufficiente per attribuire ai soggetti deboli la pienezza dei diritti costituzionalmente garantiti sembra un corretto impiego dell'argomentazione giuridico-formale. La lotta per i diritti passa quindi attraverso l'adozione di un positivismo giuridico arricchito dal riferimento alla carta costituzionale. Dal punto di vista dell'oggetto, il referente è l'individuo: è il singolo che, escluso come lavoratore dall'esercizio di alcuni diritti fondamentali, deve poter trovare nell'ordinamento i dispositivi che lo emancipino dallo stato di minorità cui è indebitamente costretto.

La difesa dei diritti e l'attuazione della costituzione non sono peraltro appannaggio esclusivo di una corrente della giuslavoristica degli anni Cinquanta. L'attuazione della costituzione è (come ricordavo) una delle parole d'ordine della sinistra politica e sindacale; e attuare la costituzione significa varare una legislazione congruente con i suoi principi. È comprensibile quindi che piuttosto precocemente, già negli anni Cinquanta, venga ventilata da Di Vittorio l'ipotesi di uno statuto dei lavoratori. È solo l'inizio di un percorso che sarebbe stato lungo e tormentato. A rendere problematiche la configurazione e l'adozione di un intervento legislativo contribuivano non soltanto le resistenze degli imprenditori a qualsiasi ipotesi di

contenimento del loro potere, ma anche i dubbi nutriti nel fronte sindacale e in particolare nella CGIL: per un verso, infatti, si temeva che una regolamentazione legislativa del settore lavoristico diminuisse l'autonomia del sindacato e compromettesse l'efficacia della sua azione; per un altro verso, però, ci si rendeva conto dell'importanza di poter disporre di un appiglio normativo per arginare il potere dell'imprenditore in uno dei punti nevralgici del rapporto di lavoro: nell'ambito dei licenziamenti individuali (Ricciardi 1975).

Il dibattito sull'opportunità e sulle caratteristiche di uno statuto dei lavoratori continua negli anni Sessanta, in un contesto caratterizzato da importanti segnali di mutamento. La società italiana sta cambiando: lo sforzo ricostruttivo e produttivo degli anni Cinquanta sta preparando la diffusione di un 'consumo di massa' senza precedenti in Italia. Si manifestano i sintomi di una 'modernizzazione' che coinvolge valori, stili di vita, aspirazioni collettive, modelli culturali.

Una delle componenti di questo rapido congedo da una tradizione che per molti aspetti congiungeva senza soluzione di continuità l'Italia degli anni Cinquanta con l'Italia anteguerra è la scoperta (o, se si preferisce, la riscoperta) della sociologia. Tenuta a lungo ai margini dall'egemonia storicistica (dopo i lontani fasti positivistici di fine Ottocento), la sociologia si propone nei primi anni Sessanta come il veicolo di un non più rinviabile processo di modernizzazione: come uno strumento indispensabile per comprendere una realtà in rapida mutazione. Nemmeno il sapere giuridico può sottrarsi all'onere di ripensare i suoi tradizionali fondamenti; e tanto meno può farlo la giuslavoristica, da sempre sensibile, più di altre discipline, alla dinamica e ai conflitti economico-sociali.

Fra i giuslavoristi, in particolare due giovani e brillanti studiosi – Giugni e Mancini – si fanno paladini della necessità di un rinnovamento metodologico. Rinnovare il metodo alla luce della sociologia significa in sostanza spostare l'attenzione dal *law in books* al *law in action*: diffidare dei teoremi di un'argomentazione giuridica deduttiva e formalistica e andare a vedere come le cose effettivamente funzionano, come gli interessi e i conflitti si traducano in norme e in istituzioni e a loro volta vengano da queste influenzati e condizionati⁸.

Siamo di fronte a un drastico mutamento di paradigma? La svolta metodologica incide indubbiamente a fondo sulla sua configurazione, ma non giunge al punto da

⁸ Una recente analisi della personalità scientifica di Giugni è offerta dal «Giornale di diritto del lavoro e di relazioni industriali», XXIX, 114, 2007, 2, che pubblica saggi di Paolo Grossi, Edoardo Ghera, Gian Primo Cella, Mario Grandi, Umberto Romagnoli, Triziano Treu, Benjamin Aaron, Xavier Blanc-Jouvan, Bill Wedderburn, Miguel Rodríguez-Piñero (*Scritti su Gino Giugni* 2007).

travolgerne la definizione d'oggetto: che resta, anche per gli *enfants terribles* della giuslavoristica, la tematizzazione della 'differenza', del lavoro come differenza socio-antropologica, come fattore di subalternità. Ciò non significa ovviamente che la loro scelta metodologica fosse un gioco improduttivo di conseguenze. Al contrario, da essa dipendono la loro visione della giuslavoristica come le loro proposte di politica del diritto.

Appare una strada senza uscita, nella loro prospettiva, una lettura giuspositivistica della costituzione dalla quale ricavare la lunga lista di diritti di cui il lavoratore deve essere considerato titolare. L'operazione può essere concettualmente irreprensibile, ma è debole sul piano dell'effettività: non produce risultati, non tiene conto dei rapporti 'reali' e quindi non riesce a incidere su di essi. È dalle forze in campo che occorre prendere le mosse: dal gioco dei poteri e dei contropoteri che domina il quotidiano svolgersi del processo produttivo. I rapporti di potere non possono essere messi in parentesi dal giurista e relegati nell'ambito della mera 'fattualità' politica (come il giuspositivismo dei 'garantisti' indurrebbe a fare), ma devono essere tradotti in termini giuridicamente significativi. E a questo scopo occorre compiere una mossa ulteriore: in primo luogo, prendere sul serio la specificità del lavoro non soltanto per drammatizzarne la condizione di subalternità, ma anche per valorizzarne la dimensione dell'autonomia; in secondo luogo, spostare l'attenzione dal soggetto individuale al soggetto collettivo, dai diritti ai poteri, e offrire al sindacato la possibilità di agire come un interlocutore autorevole e rispettato della controparte (Barbera 2008, pp. 332 ss.).

Il mutamento di prospettiva è rilevante e il confronto fra 'garantisti' e fautori del contro-potere sindacale si manifesta anche all'interno di quel lungo e faticoso processo che sfocerà nella legge n. 300 del 20 maggio 1970. Sarebbe però riduttivo cercare in essa la prevalenza dell'una o dell'altra strategia disciplinare. Lo Statuto dei lavoratori si presenta come un testo complesso e articolato (Treu 1975, Mancini 1976, Stolfi 1976, Giugni 1979, Garofalo 1993, Treu 1990, Garilli e Mazzamuto 1992, Giugni 2007), dove la valorizzazione del contropotere sindacale procede di pari passo con la predisposizione di precisi vincoli giuridici per il datore di lavoro e con il conseguente rafforzamento della tutela del lavoratore. Piuttosto che essere la consacrazione normativa di un unico orientamento dottrinario, lo Statuto dei lavoratori trova forse il suo senso storicamente più pregnante nell'offerirsi, forse al di là delle stesse intenzioni dei suoi ideatori, come l'esito in qualche modo riassuntivo e conclusivo della giuslavoristica del secondo dopoguerra, come un tentativo di

risposta alle principali istanze da essa espressa: da un lato, l'enfatizzazione dell'autonomia dei soggetti, la costruzione del 'soggetto collettivo' e la teorizzazione del contropotere sindacale; dall'altro lato, la consapevolezza di dover offrire al lavoratore precisi strumenti giuridici capaci di proteggere sul luogo di lavoro le sue più vitali aspettative e la sua dignità di persona. Lungi dal presentarsi come incompatibili, le due linee di intervento apparivano piuttosto come strategie diverse, ma complementari, sostenute da un presupposto condiviso e da un comune disegno: il senso della subalternità operaia, la tensione irriducibile fra lavoro e proprietà e l'esigenza di attuare una costituzione che aveva promesso, in nome della centralità etico-sociale del lavoro, un incremento dell'eguaglianza nella partecipazione di tutti al patrimonio comune.

Sintesi 'oggettiva' delle correnti più vive della giuslavoristica dell'Italia repubblicana, lo Statuto dei lavoratori vede la luce e comincia a vivere in un'Italia interessata da un rapido e traumatico processo di cambiamento. Nel '67-'68 dilaga il fenomeno della contestazione studentesca, mentre negli ultimi mesi del '69 saranno gli operai ad alzare il tiro delle loro rivendicazioni. Appare ormai lontana non solo l'Italia (per tanti aspetti ancora 'tradizionale') degli anni Cinquanta, ma anche l'Italia che, nei primi anni Sessanta, cercava di promuovere una modernizzazione sensibile al fascino della *American way of life*. Certo, nemmeno i nuovi movimenti sono estranei (per una singolare eterogenesi dei fini) a quel processo di modernizzazione iniziato negli anni precedenti e introducono forme di vita, valori, stilemi comportamentali in stridente contrasto con la sessuofobica, autoritaria, tradizionalistica società degli anni Cinquanta. Al contempo, però, i movimenti politici che si vengono formando nei primi anni Settanta sull'onda della contestazione studentesca e operaia sviluppano una progettualità direttamente opposta ai conati di modernizzazione manifestatisi nei primi anni Sessanta: presentandoli come una mera razionalizzazione efficientistica e consumistica del modo di produzione capitalistico e reclamando il brusco passaggio a una società nuova e diversa. Non sembrano rispondere a questo scopo il gradualismo storicista e la prudenza tattica della sinistra 'tradizionale'. Servono punti di riferimento diversi, offerti da una rilettura dei classici del marxismo depurata dagli inquinamenti e dai fraintendimenti provocati dalla tradizione riformistica.

È in un paese attraversato da nuove forme di conflitti e di progetti politico-sociali che lo Statuto dei lavoratori inizia la sua difficile navigazione (De Luca Tamajo 2008). Il fronte degli attacchi è variegato. La critica in qualche misura più prevedibile

– l'accusa di introdurre un'eccessiva rigidità nella gestione del rapporto di lavoro, con effetti rovinosi sulla tenuta della produttività – è ovviamente ricorrente nella polemica politica, ma non monopolizza l'attenzione – mi sembra – della comunità giuslavoristica: si tratta, ancora una volta, di decidere come bilanciare il principio dell'eguaglianza formale-contrattuale dei soggetti con l'onere (anch'esso iscritto nel disegno costituzionale) di 'rendere eguali' (o più eguali) soggetti socialmente (economicamente, potestativamente) discriminati. Giocava però a favore dello Statuto la tematizzazione (propria del paradigma giuslavoristico) della subalternità del lavoratore: era insomma ormai consueto per il giuslavorista guardare all'empireo dell'eguaglianza contrattuale dal basso mondo dei rapporti di subordinazione. Più insidiosa è una critica di tipo nuovo, proveniente da giuristi vicini alla nuova sinistra e convinti della necessità di usare gli strumenti del diritto non per consentire una mera cosmesi delle istituzioni esistenti, ma per facilitare il passaggio a un ordine alternativo, finalmente emancipato dal dominio del capitale. Per questi giuristi lo Statuto sbaglia, per così dire, due volte, anche se per motivi diversi: da un lato, cade nella trappola ('giuridicistica') dell'assolutizzazione dell'individuo, cui destinare apposite norme protettive; dall'altro lato, adotta un'impostazione burocratico-elitistica che rafforza il sindacato a discapito della classe operaia e della sua creativa spontaneità. L'interesse della critica sta nel fatto che essa coglie (sia pure 'in negativo') due aspetti importanti dello Statuto (riconducibili a due precise strategie della tradizione giuslavoristica): la difesa del soggetto attraverso i diritti, la costruzione del contropotere sindacale⁹.

Non mancano dunque gli attacchi allo Statuto dei lavoratori e tuttavia esso resiste nel tempo e anzi ottiene il suo ideale completamento con la legge n. 533 del 1973, che attribuisce al giudice un nuovo e più incisivo ruolo nelle controversie di lavoro. Alla tenuta dello Statuto contribuiscono sicuramente fattori di indole diversa; ma una delle ragioni del successo consiste probabilmente nel fatto che lo Statuto non è una pianta priva di radici; è piuttosto un costrutto normativo che, al di là delle contingenze politiche che ne hanno reso possibile l'esistenza, è strettamente collegato con gli assunti paradigmatici elaborati dalla giuslavoristica nel ventennio precedente.

Assumendo la subalternità del lavoratore come il profilo tematico principale, viene a maturazione una strategia innovativa che sfocia, pur nell'assenza di un adeguato quadro normativo, nella progettazione di un potere sindacale come

⁹ Cfr. ad. es. AA. VV. 1971 e la risposta in Mancini 1971. Cfr. anche Carlo 1974.

strumento di compensazione delle asimmetrie potestative caratteristiche del rapporto di lavoro. Al contempo, non manca di farsi sentire, nel varo e nella successiva applicazione dello Statuto, l'onda lunga di quella attuazione costituzionale sempre di nuovo rivendicata nel corso degli anni Cinquanta. Lo stesso diritto al lavoro – forse il più impegnativo e il più disatteso dei grandi diritti sociali – trova nella tutela del posto di lavoro – una delle preoccupazioni centrali dello Statuto – la sua principale verifica («la tutela del posto di lavoro – scrive Giugni – è di fatto l'unico profilo normativo in cui si sia realizzata una forma di tutela del diritto al lavoro» (Giugni 1998, p. 63).

La lotta per i diritti e per l'eguaglianza sostanziale, che sembrava ormai un residuo dell'epopea resistenziale e costituente, impigliatosi nelle secche della guerra fredda e dell'autoritarismo degli anni Cinquanta, riprende slancio e vigore negli anni Settanta. L'impulso all'attuazione della costituzione sembra anzi trovare nel mutato clima un nuovo credito e nuovi protagonisti: è in atto, a partire dal congresso di Gardone, una vera 'rivoluzione' nella magistratura, un radicale ripensamento del ruolo del giudice, chiamato a dimostrare il primato della costituzione nel suo quotidiano lavoro di interpretazione-applicazione della legge¹⁰.

A trenta anni dal varo della costituzione repubblicana, il lungo viaggio verso l'eguaglianza sostanziale dei cittadini è ben lungi dall'essere terminato e lunga è la lista delle promesse non mantenute; e tuttavia l'idea di un'eguaglianza dinamica e propulsiva e di una cittadinanza sociale, di una crescente partecipazione dei soggetti al patrimonio economico e culturale della nazione, è ancora largamente condivisa; ed è un'idea che continua a trovare nel simbolo del lavoro il suo principale sostegno.

5. La crisi dello Stato sociale e il mercato come 'modello'

Gli anni Settanta non erano trascorsi all'insegna della concordia nazionale: la conflittualità aveva anzi raggiunto un diapason altissimo, senza precedenti nell'Italia repubblicana. E tuttavia molte aspettative socialmente diffuse (e fra queste proprio l'incremento dell'eguaglianza e la realizzazione della cittadinanza sociale) mostravano evidenti continuità con il disegno costituzionale delineato nel '48. Lo stesso Statuto dei lavoratori, pur con tutte le sue consistenti innovazioni, poteva essere letto come la tappa di un'attuazione costituzionale tuttora *in itinere*. Era

¹⁰ Disponiamo finalmente della ricostruzione storiograficamente esemplare offerta da Michele Luminati (Luminati 2007).

ancora forte il senso di una temporalità declinata al futuro (un senso condiviso pure dai movimenti della nuova sinistra, nonostante le fratture da essi introdotte nell'ethos collettivo); era ancora viva la convinzione che le promesse della democrazia costituzionale non fossero sospese o impossibili, ma avessero bisogno del futuro per compiersi.

A mostrare le prime crepe erano semmai la fiducia già riposta dai costituenti nei partiti e la convinzione che questi (espressione e tramite della sovranità popolare) fossero gli elementi trainanti dell'attuazione costituzionale (Fioravanti 2003); e potremmo addirittura ipotizzare che il nuovo protagonismo della magistratura, il suo impegno nel fare della costituzione una norma pervasiva dell'intero ordinamento, adombrasse già una funzione di 'supplenza' nei confronti di una classe politica frammentata e latitante. Ciò che invece sembrava ancora vivo e vitale era, in sintesi, il modello di società che i costituenti avevano raccolto dallo spirito del loro tempo e affidato alle generazioni successive: una prudente sintesi di libertà individuali e di vincoli solidaristici, una repubblica interventista, un'eguaglianza protesa alla realizzazione di una cittadinanza sociale che trovasse nel lavoro il proprio baricentro.

In realtà, già negli anni Settanta stavano maturando i germi di una crisi che avrebbe rapidamente messo in questione lo Stato sociale e le sue condizioni di legittimità e di credibilità, prima ancora del suo effettivo funzionamento.

La crisi petrolifera dei primi anni Settanta è una seria difficoltà cui il sistema economico deve far fronte, ma la risposta consiste ancora in sostanza nell'applicare la vecchia ricetta, incrementando gli investimenti destinati al funzionamento e allo sviluppo del *welfare* (Handler 2004, p. 95). Ben presto però, a partire dai primi anni Ottanta, si diffonde la convinzione della sempre più difficile compatibilità fra le risorse economiche disponibili e la crescente onerosità dello Stato sociale. È in corso di svolgimento un processo che non solo modifica i rapporti di forza fra le classi sociali (a vantaggio degli imprenditori, con il declino delle grandi lotte sociali dei primi anni Settanta), ma anche investe l'intera organizzazione produttiva, mutandone le strutture organizzative e le modalità di svolgimento.

È il passaggio, analiticamente ricostruito dalla sociologia del lavoro (Carboni 1991, Accornero 1997, Revelli 1997, Gallino 1998), dal 'fordismo' al 'post-fordismo', dall'industria razionalizzata intorno alla tayloristica 'catena di montaggio' a una produzione 'post-industriale' caratterizzata da nuove parole d'ordine quali decentramento e flessibilità. Nella fase 'industrialista' il ruolo trainante è esercitato dalla grande industria, capace di raggiungere un alto livello di

produttività grazie a un'organizzazione razionale, 'scientifica', di ogni momento e gesto lavorativo. Il tempo è rigidamente scandito e parcellizzato in funzione delle esigenze produttive e il lavoro è un'attività quantificabile, estranea a qualsiasi valutazione qualitativa. Ciò che restava degli antichi saperi dell'artigiano e della sua amorevole attenzione all'*opus* viene cancellato dall'avvento dell'operaio-massa, tenuto al rispetto di ritmi e modalità lavorative rigorosamente etero-dirette. È questo il contesto produttivo che ha reso possibile un drastico incremento dei consumi negli anni Sessanta; è questa l'organizzazione del lavoro presupposta dai teorici dello Stato sociale della prima metà Novecento e dall'assemblea costituente del '48; è questo l'ambiente nel quale si svolgeva quel confronto fra il potere imprenditoriale e il contropotere sindacale cui lo Statuto dei lavoratori aveva riservato un occhio di riguardo.

Il passaggio a quella che è stata chiamata la fase post-industriale del processo produttivo sovverte molte linee del quadro ora tracciato. L'organizzazione fordista della grande fabbrica viene messa in difficoltà tanto dall'aumento del costo del lavoro quanto dalla necessità di disporre di strumenti produttivi più agili e più capaci di reagire rapidamente alle sollecitazioni del mercato. Alla rigidità e all'ossessione della quantità caratteristiche dell'organizzazione scientifica del lavoro seguono la ricerca della flessibilità e la rivincita della qualità. Acquistano un rilievo inedito l'apporto personale del lavoratore, la sua capacità di reagire a problemi imprevisti, le sue doti interattive e la sua disponibilità alla collaborazione. Diminuisce l'antica, obbligata connessione fra 'fisicità' e lavoro, fra fatica e azione produttiva, a fronte di un'aumentata esigenza di competenze e di scolarizzazione. La rivoluzione elettronica irrompe anche nel processo produttivo e lo rende più 'leggero' e al contempo qualitativamente complesso e tecnicamente esigente. La centralizzata, autoritaria predisposizione dei tempi di lavoro cede il posto a una pluralità di scelte che mirano a dilatare o a ridurre la durata del lavoro in rapporto a esigenze concrete e mutevoli.

Cambiano le modalità del lavoro e cambiano i profili antropologici del lavoratore: retrocede ai margini della scena l'operaio massificato, umanamente depauperato, ingranaggio sostituibile e intercambiabile di un'impersonale macchina produttiva e compare un nuovo tipo di lavoratore, capace di 'individualizzare' il suo apporto produttivo, di valorizzare la sua soggettività e la sua creatività. In questa prospettiva, è il lavoratore autonomo che potrebbe apparire l'incarnazione più fedele del nuovo modello antropologico: di contro alla «identità professionale [...] che la fabbrica

fordista costruiva sull'individuo lavoratore», «il lavoratore autonomo acquisisce [...] una professionalità che è attributo della persona, una competenza che fa parte della sua esistenza». In realtà, le due esperienze lavorative, tradizionalmente contrapposte, del lavoro subordinato e del lavoro autonomo si stanno avvicinando da molti punti di vista; tanto che le caratteristiche rinvenibili nel lavoro autonomo si ritrovano ormai sempre più frequentemente anche nella fabbrica post-industriale, caratterizzata da «assenza di prescrittività, flessibilità e mobilità, competenza personalizzata, forza-invenzione e cooperazione [...]» (Negri 2000, p. 59).

La fabbrica fordista si allontana nel tempo e mutano con i nuovi scenari produttivi le forme e le modalità di estrinsecazione del lavoro, non meno dei profili antropologici da esse implicati. Se ci arrestassimo a questo quadro fenomenologico, potremmo però avere l'impressione di un cambiamento, sì, rilevante, ma settoriale: potremmo ammettere che è cambiato qualcosa di importante – il modo di produrre e di rapportarsi al lavoro – ma aggiungere che restano sostanzialmente immutati i grandi modelli di riferimento, i parametri con i quali interpretiamo la complessiva dinamica politico-sociale, così come le aspettative e le esigenze largamente condivise. In realtà, sembra più fondata un'impressione diversa: che cioè il passaggio da un'economia industriale a un'economia post-industriale non sia un cambiamento 'localizzato', ma sia solo il versante economico-produttivo di un mutamento che investe le aspettative e i valori collettivi nel loro complesso, svuotando del suo senso il modello welfarista; quel modello con il quale le democrazie costituzionali del secondo dopoguerra si erano strettamente intrecciate. È appunto con questa trasformazione epocale e complessiva che la giuslavoristica più recente è costretta a confrontarsi, e non soltanto con i mutamenti del sistema produttivo (anche se l'uso dell'avverbio 'soltanto' può suonare provocatorio, date l'importanza e la complessità dei fenomeni legati alla produzione).

Il terremoto cui faccio riferimento ha una portata troppo vasta perché sia possibile individuare con precisione epicentri ed effetti (e peraltro epicentri ed effetti tendono continuamente a scambiarsi le parti). Un profilo importante di questo mutamento complessivo mi sembra comunque costituito dall'assunzione del mercato nel cielo dei grandi concetti politico-sociali. Certo, in questo empireo il mercato non è una *new entry*: è pur sempre un'economia di mercato quella cui guarda la stessa assemblea costituente. Essa accoglie e rilancia una 'scommessa' da tempo presente nel discorso pubblico europeo: la possibilità di far coesistere le libertà 'mercantili' con l'impegno equalizzatore della repubblica. Il mercato è importante, per i

costituenti, ma la direzione di senso del loro progetto coincide con l'attuazione di una sempre più eguale cittadinanza sociale. A partire dagli anni Ottanta, invece, è il mercato che aspira a proporsi come l'esclusivo o quanto meno determinante orizzonte dell'azione individuale e collettiva.

Le conseguenze 'rivoluzionarie' di questo spostamento di accento non devono essere sottovalutate. Assumere il mercato come modello antropologico-sociale induce a concentrare l'attenzione sull'asse bisogno-consumo. Il momento del lavoro produttivo (il centro della società industrialista) viene collocato ai margini della scena. La fine del fordismo e il trionfo del mercato sono fenomeni complementari e concorrono a produrre un'epocale mutamento nella logica della civilizzazione: che non si fonda più sull'autodisciplina, sul differimento del piacere immediato e sull'investimento nel futuro (su quel comportamento 'razionale' che, per Locke, rendeva provvido per l'individuo come per la collettività il nesso lavoro-proprietà), ma si regge piuttosto sull'immediata soddisfazione del bisogno e sull'inesauribile stimolazione-creazione di sempre nuovi desideri.

Il controllo sociale allora, più che affidato a soggetti 'esterni' (allo Stato, alla Chiesa e ai più diversi enti 'disciplinanti'), viene assolto direttamente dal mercato sulla base di meccanismi che sanciscono volta per volta chi è 'dentro' e chi è 'fuori', chi si muove con la velocità richiesta dalla concorrenza e chi rallenta, perde il passo ed esce di scena (Bauman 2004; Bauman 2006).

Chi è 'fuori', peraltro, *imputet sibi*: il mercato presuppone l'eguale libertà dei soggetti ed espunge come irrilevante (come un *idolon* della vecchia sociologia) l'ipotesi di un condizionamento sociale delle scelte individuali. La seconda modernità (per usare il termine di Beck) (Beck 2000 a, p. 27, Beck 2000 b) sembra ricongiungersi con la prima modernità (senza però dimenticare, come termine medio, l'individualismo e il conflittualismo spenceriano): sembra cioè evocare il liberalismo delle origini, per il quale libertà e responsabilità sono due facce della stessa medaglia e la povertà è sempre accompagnata dal sospetto che una dissipazione o una 'mancanza di carattere' del singolo ne sia la colpevole causa.

Gli esclusi dal mercato, i nuovi poveri, mostrano però un tasso di inutilità sociale molto più elevato dei loro predecessori ottocenteschi: non servono al mercato, in quanto relegati in uno *status* di non-consumatori, ma nemmeno vengono a formare un esercito industriale di riserva, dal momento che nella seconda modernità la produzione sembra aver bisogno di un numero decrescente di addetti e si preoccupa soprattutto di potenziare il proprio corredo tecnologico e diminuire il costo del

lavoro. Socialmente inutili, i nuovi poveri vengono a costituire non tanto una nuova classe quanto una *underclass* (Katz 1993), una sottoclasse condannata a una marginalità sociale che impedisce ad essa di porsi come un soggetto collettivo, capace di una qualche forma di resistenza o di progettualità politica.

Vengono meno le principali condizioni storico-sociali che avevano motivato e reso possibile la creazione e il funzionamento dello Stato sociale. Era il conflitto fra le classi (formatesi con la prima rivoluzione industriale) che aveva plasmato la storia dell'Europa otto-novecentesca, aveva sollecitato la rivendicazione dei diritti politici e sociali e aveva trovato infine nello Stato uno strumento di mediazione e di equilibrio. Lo Stato, per parte sua, era arrivato a garantire la tenuta di un patto sociale che non cancellava la conflittualità sociale, ma la regolava e la assumeva come volano del progresso e come stimolo per una prudente suddivisione delle risorse. L'obiettivo, caratteristico delle democrazie costituzionali del secondo dopoguerra, era l'integrazione dei soggetti attraverso i diritti e la garanzia di una sicurezza riposante sulla ripartizione sociale degli oneri e dei rischi.

Lo Stato sociale (uno Stato la cui legittimazione è stata addirittura fatta coincidere con la sua capacità di erogare servizi) trovava il suo principale punto di forza nella sua capacità di creare sicurezza; e questa a sua volta (la sicurezza come soddisfazione socialmente garantita dei bisogni fondamentali e accesso sempre più allargato al patrimonio comune) si faceva forte del nesso fra lavoro e solidarietà.

È appunto la capacità 'protettiva' dello Stato che sta perdendo rapidamente credibilità e attrattiva, a causa di fenomeni nuovi che incidono sugli elementi costitutivi dello Stato stesso. Lo Stato infatti nasce e si sviluppa come un'organizzazione politica legata a un territorio. Le pretese 'esclusive' della sovranità moderna sono concepibili e possono effettivamente dispiegarsi in riferimento a un territorio: è entro uno spazio rigidamente delimitato che il grande Leviatano giudica e manda, affligge e consola, esercita insomma il suo potere volta a volta terrifico o salvifico. È all'interno di una *civitas* sostanzialmente impermeabile all'esterno che ancora lo Stato otto-novecentesco opera garantendo sicurezza ai propri soggetti. Ora, proprio il nesso biunivoco fra Stato e territorio e le pretese 'esclusiviste' della sovranità stanno indebolendosi nel contesto della recente globalizzazione. Il cittadino deve vedersela con poteri extra-territoriali e sovranazionali che sfuggono al controllo dello Stato. Il Leviatano non è deceduto, ma è azzoppato: si è inceppato il circolo virtuoso fra lealismo statuale-nazionale, integrazione delle masse e garanzia di sicurezza e l'individuo si scopre

improvvisamente solo ed esposto a rischi che sembrano sfuggire al controllo dello Stato e della collettività.

Crolla la fiducia nella forza protettiva dello Stato e si indeboliscono al contempo (come aspetti complementari dello stesso fenomeno) il senso e il valore della solidarietà interna alla società nazionale. Anche in questo caso sembra toccare il suo punto conclusivo una parabola che si sviluppa nella storia europea fra Otto e Novecento: dal positivismo comtiano e durkheimiano all'ideologia 'ufficiale' della Terza Repubblica francese, al cattolicesimo sociale, all'organicismo della sociologia e della pubblicistica tedesca, al 'nuovo liberalismo' anti-spenceriano, al riformismo socialista, sono mille i rivoli che confluiscono nella tesi secondo la quale l'individuo dipende da ogni altro nella soddisfazione dei bisogni e nella minimizzazione dei rischi. È questa la visione del soggetto e della società che ora perde terreno, scalzata da un rinnovato protagonismo dell'individuo; un protagonismo che dovrebbe però dirsi non già ottimistico e prometeico (come nella fase eroica della prima industrializzazione), ma pessimistico e spaventato; un protagonismo dell'io che nasce dalla sensazione che, in assenza di interventi pubblici capaci di offrire un'effettiva protezione, la difficile partita della sopravvivenza sia interamente affidata alle scelte del singolo, peraltro consapevole di non disporre degli strumenti capaci di metterlo durevolmente al riparo dalla sconfitta (Bauman 2002, Bauman 2007).

Si allenta e si sfrangia la rete protettiva offerta dalla solidarietà nazionale e dalle sue espressioni politico-istituzionali, aumenta il senso dell'insicurezza e del rischio e la paura sembra divenire il principale, hobbesiano legame sociale: una paura indeterminata, proteiforme, che può evocare i più diversi 'nemici', ma trova un suo bersaglio elettivo nei marginali, negli irregolari (potenzialmente criminali), nella 'sottoclasse' degli esclusi dal circolo virtuoso del bisogno e del consumo. Divenuta precaria o impossibile la 'libertà dal bisogno' promessa dallo Stato sociale, l'esigenza prioritaria appare quella di proteggere la propria immediata singolarità dall'aggressione del 'nemico': «come in un film di Peckinpah, 'Cane di paglia', è l'individuo isolato in una 'comunità' di estranei che diviene pronto a difendere in modo parossistico il proprio spazio minacciato» (Dal Lago 2000, p. 219). Se era la libertà dal bisogno il simbolo di legittimazione dello Stato sociale, l'unica residua risorsa legittimante del dimidiato Leviatano sembra essere divenuta la difesa dall'aggressione (dove il successo planetario del 'diritto penale del nemico' e delle politiche securitarie).

Da qualunque angolo visuale lo si guardi, lo Stato sociale vede cadere uno dopo l'altro i suoi principali sostegni. Lavoro e capitale non si fronteggiano più come due blocchi monolitici entrambi bisognosi dell'intervento mediatore dello Stato, capace di realizzare un'integrazione altrimenti impossibile. Il substrato etico-antropologico della solidarietà è stato sostituito dal modello individualistico-conflittualistico del mercato. La sovranità statale ha perduto il suo smalto ed è venuta meno la fiducia nella protezione statale contro il rischio. Infine, è alterata un'ulteriore caratteristica dello Stato sociale otto-novecentesco: l'omogeneità dei destinatari dei suoi interventi protettivi. L'integrazione cui lo Stato sociale attendeva si esercitava su soggetti che, per quanto differenziati socialmente e culturalmente, erano collegati almeno dal comune denominatore (simbolico e retorico) dell'appartenenza nazionale. Lo Stato sociale presupponeva la *Staatsangehörigkeit* dei suoi destinatari e si proponeva di trasformare la semplice appartenenza in un'integrata e solidale cittadinanza sociale. In tempi recenti, però, anche questo connotato dello Stato sociale è entrato in crisi perché la crescente presenza dei 'migranti' sul territorio dello Stato rende più problematica una nozione di solidarietà tradizionalmente operante entro il cerchio dell'appartenenza nazionale.

Sembra infine venuto meno un orizzonte, di determinante importanza per la modernità, entro il quale si è compiuta l'intera traiettoria dello Stato sociale: l'orizzonte di una temporalità protesa verso il futuro. Le 'lotte per i diritti', che dalle rivoluzioni di fine Settecento si sono susseguite per giungere alle costituzioni del secondo dopoguerra, presuppongono una scansione della temporalità che permetta di commisurare le inadempienze del presente con l'idea di un'alternativa proiettata nel futuro. Questa categoria culturale (vorrei dire questa struttura di mentalità) è così forte e consolidata da incidere sulla stessa costituzione del '48, che fissa normativamente i tratti di una repubblica che per esistere ha bisogno del futuro.

Mentre il modello dello Stato (e della cittadinanza) sociale si alimenta della tensione fra presente e futuro e implica un movimento dal 'non ancora' al 'finalmente compiuto', il modello del mercato sopprime il flusso temporale e coincide con il 'qui e ora' del bisogno e del consumo. La temporalità si dà in questo caso nella forma dell'infinita ripetizione del medesimo istante e si contrae in una sorta di eterno presente.

Con l'abulia progettuale della post-modernità e con la dissoluzione dei grandi soggetti collettivi della tradizione otto-novecentesca in una pulviscolare molteplicità di individui concentrati sulla loro singolarità, lo Stato sociale, che ancora negli anni

Settanta sembrava al centro del discorso pubblico europeo, rischia oggi di apparire uno strano animale preistorico, che tenta con affanno di sopravvivere (ma fino a quando?) in un ambiente devastato da un'improvvisa glaciazione.

6. Morte o trasfigurazione del Welfare State? Le strategie delle scienze sociali

Parlare della nascita, crescita e agonia di un 'modello', quale lo Stato sociale, è far uso di una metafora: un 'modello' non è un ente realmente esistente che possiamo contemplare nella sua oggettiva configurazione. Un modello politico è un insieme (relativamente coerente) di enunciati (di carattere promiscuamente descrittivo e prescrittivo) che rappresentano-auspicano-progettano una determinata 'forma di vita', a partire da (implicite ed esplicite) assunzioni etiche e antropologiche e in stretta connessione con la dinamica degli interessi e dei conflitti. Esso quindi non nasce o scompare con la tranquilla imperturbabilità di un fenomeno naturale; è piuttosto uno strumento impiegato nel vivo della comunicazione e del conflitto politico-sociale, forgiato in vista di specifici obiettivi e continuamente trasformato in rapporto alle aspettative e agli interessi sempre mutevoli dei suoi 'utenti'.

Parlare di agonia dello Stato sociale significa allora semplicemente registrare l'impressione che nell'attuale discorso pubblico il ricorso a quel modello costituisca, per così dire, più un problema che una risorsa. Esistono insomma buone ragioni (che ho tentato prima di riassumere) per vedere nello 'Stato sociale' l'ingombrante eredità di un passato ormai troppo diverso dal presente. Resta però da decidere se accettare quell'eredità, sia pure soltanto con beneficio d'inventario, oppure semplicemente rifiutarla come un lascito troppo oneroso (Ferrera 1993, Pennacchi 1994, Buti, Franco e Pench 1999, Saraceno 2004, Ferrera 2005).

Per chi sceglie di rompere i ponti con il passato, una strada pressoché obbligata è assumere il mercato come modello politico-sociale e a partire da esso ridisegnare i profili dell'ordine complessivo. La razionalità strumentale (la congruenza con i fini economici della massimizzazione del profitto e della minimizzazione dei costi) è il principale criterio di valutazione dell'azione individuale e collettiva. È bandita un'idea dinamica e sostanziale dell'eguaglianza e con essa l'attribuzione al potere pubblico di un onere redistributivo e perequativo. È ammesso soltanto, nella migliore delle ipotesi, un intervento assistenziale nei confronti delle frange più diseredate della popolazione. Il distacco dal modello della cittadinanza sociale non potrebbe essere più netto. L'ideologia 'mercantista' salta a piè pari la lunga tradizione

solidaristica entro la quale aveva visto la luce lo Stato sociale e si ricongiunge con il liberalismo delle origini, trovando comunque il suo più vicino punto di riferimento nella teoria politico-sociale elaborata da Hayek (e, in Italia, da Leoni).

Un distacco così netto dall'obiettivo e dai valori della cittadinanza sociale ha il fascino di una scelta coerente ed univoca, che può invocare a proprio favore lo *Zeitgeist* (in sostanza, le imponenti e rapide trasformazioni politiche ed economico-sociali che hanno turbato le magnifiche sorti del vecchio Stato sociale). È però anche vero che di un fenomeno così complesso e radicato nella storia dell'Occidente come il processo di realizzazione della cittadinanza sociale è più facile annunciare il funerale che celebrarlo effettivamente: in parte, perché i processi storici sono lenti e tormentati e raramente un assetto politico-sociale scompare di colpo inghiottito da un'improvvisa voragine; in parte, perché molti dei problemi e delle aspettative cui lo Stato sociale tentava di rispondere mantengono intatta la loro importanza anche in un ambiente profondamente mutato. È comprensibile allora che nel discorso pubblico si affollino strategie argomentative diverse, ma apparentate da due scelte di fondo: da un lato, il rifiuto di assumere il mercato come esclusivo e complessivo modello politico-sociale; dall'altro lato, la consapevolezza di non poter riproporre, come se niente fosse successo, lo Stato sociale prospettato nel primo trentennio dell'Italia repubblicana. A partire da questa comune dichiarazione di intenti si sviluppano numerose proposte teoriche che tentano di ridefinire le caratteristiche di uno Stato sociale 'all'altezza dei tempi'. Tenterò di presentare un quadro 'sinottico' di alcune fra esse, rinunciando a qualsiasi velleità di completezza. Ciascuna di queste proposte, o famiglia di proposte, può essere contraddistinta dalla decisione di assumere un determinato fenomeno o profilo tematico come il punto di Archimede su cui far leva per tentare di offrire una convincente ri-definizione dello Stato sociale.

Particolarmente sensibile alle istanze del modello 'mercatista' sembra essere quella celebre revisione dello Stato sociale che Giddens (uno dei suoi principali promotori) ha contrassegnato con il nome di 'terza via'. Uno dei principî che la contraddistingue è il motto 'no rights without responsibilities'. L'eccessiva onerosità dello Stato sociale deve essere corretta non solo per motivi di bilancio, ma in quanto conseguenza di una sua declinazione meramente assistenzialistica. Resta fermo l'obiettivo inclusivo e integrativo dello Stato sociale, ma esso passa attraverso (vorrei dire, se non suonasse ironico il richiamo) il *self-help* dei suoi destinatari: che devono essere attivi e responsabili, mentre lo Stato a sua volta deve agire non tanto erogando sussidi quanto offrendo servizi, stimolando lo sviluppo della società civile,

moltiplicando le opportunità di impiego. Lo *welfare* deve essere ripensato come *workfare*. Il lavoro è ancora al centro del sistema, ma esso è valorizzato non tanto come fondamento di una crescente eguaglianza, quanto come banco di prova della responsabile libertà dell'individuo (Rosanvallon 1997, Giddens 1998, Giddens 2000).

La 'terza via' è tale in quanto vuol essere un'alternativa tanto al vecchio Stato sociale, troppo impermeabile alla logica del mercato, quanto alla nuova ideologia mercatista, troppo indifferente nei confronti dell'inclusione dei deboli. Le eccessive preoccupazioni equalizzatrici dello Stato sociale devono cedere il posto alla libertà e alla responsabilità del soggetto e al suo atteggiamento attivo e competitivo. Per questa prospettiva, il punto di crisi del vecchio Stato sociale è quindi il mercato, che con i suoi recenti successi 'globali' rende improcrastinabile un aggiustamento di rotta.

Un secondo gruppo di proposte appare invece caratterizzato dall'individuazione di un diverso punto di crisi: le rapide e profonde modificazione del sistema produttivo, il passaggio dal fordismo a una società post-industriale. Se teniamo presente il nesso strettissimo che collegava, nel secondo dopoguerra, la realtà del lavoro con lo welfarismo delle democrazie costituzionali, intendiamo facilmente come queste teorie individuino un profilo indubbiamente decisivo per le sorti dello Stato sociale. Esse però, pur movendo da una comune diagnosi, traggono da essa conseguenze diverse (anche se non mancano episodi di *overlapping consensus*).

È condivisa la diagnosi della trasformazione qualitativa e della riduzione quantitativa del lavoro nella società post-industriale. L'obiettivo del pieno impiego (già asintotico anche nel momento dei maggiori entusiasmi keynesiani) è ormai travolto dalla constatazione del crescente divario fra produttività e occupazione. Decresce vistosamente il numero dei soggetti stabilmente collocati in un rapporto di lavoro subordinato, mentre aumenta in proporzione la quantità degli occupati in attività precarie e discontinue e dei soggetti periodicamente o definitivamente tagliati fuori dal sistema produttivo. Beck parla della 'brasilianizzazione' del lavoro nell'Occidente industrializzato per alludere alla diffusione di lavori occasionali e instabili anche nei paesi del 'primo mondo' e alla conseguente precarizzazione dello stile di vita di masse crescenti della popolazione (Beck 2000 a).

L'impatto di questo fenomeno sulle tradizionali prospettive welfariste è devastante. Per le democrazie costituzionali del secondo dopoguerra, e segnatamente per la costituzione del '48, era il lavoro il principale elemento di connessione fra

l'individuo e la comunità; ed era quindi il lavoro il tramite per la realizzazione della cittadinanza sociale: è attraverso il lavoro che l'individuo diviene effettivamente parte della comunità e matura un titolo per accedere al patrimonio comune. In quel contesto, il lavoro poteva svolgere questo essenziale ruolo simbolico perché il simbolo corrispondeva (non alla lettera, ma nella sua direzione di senso) alla realtà della società industrialista. Non a caso Mortati poteva parlare, marxianamente, della classe operaia come di una «classe generale» (Mortati 2005, p. 16).

Con la società post-industriale il lavoro cessa di essere il tramite privilegiato della cittadinanza sociale: cessa la (tendenziale) coincidenza fra lavoratore e cittadino e viene meno il perno sul quale il vecchio Stato sociale incardinava la sua azione equalizzatrice. Occorre dunque, in questa prospettiva, ripensare la cittadinanza sociale in una situazione in cui il lavoro ha perduto la sua valenza (socialmente) 'generalista' per occupare una posizione settoriale (anche se non marginale).

Le strategie proposte sono numerose e si differenziano a seconda della maggiore o minore presa di distanza rispetto al modello di partenza (caratterizzato dalla dominanza del lavoro fordista). Una possibile strategia è prendere atto del carattere ormai 'parziale' del lavoro tradizionalmente inteso e assumerlo come specie di un genere più ampio: un operare socialmente utile, un'attività comprensiva delle più diverse forme di azione sociale. Al carattere etero-diretto del lavoro 'tradizionale' si affianca l'immagine di un'attività collegata alla libertà e al bisogno di auto-realizzazione individuale. Anche in questa prospettiva, come già nel modello della 'terza via' (pur se attraverso un diverso percorso), emerge l'esigenza di una più attenta valorizzazione della libertà, ma al contempo non viene ignorato il problema della rilevanza socio-economico di quelle attività, che, pur diverse dal lavoro subordinato, non per questo possono confondersi con meri passatempi privati. Il lavoro 'tradizionale' non viene cancellato, ma viene messo in rapporto e in confronto con il più vario e multiforme mondo dell'operare socialmente rilevante (Carboni 1991, Accornero 1997, Beck 2000 a).

È però possibile scegliere una strategia diversa, proclamando perentoriamente la fine del lavoro (Rifkin 1995) e non già solo la sua dislocazione (simbolica, prima ancora che effettiva) dal centro alla periferia. Se il lavoro è (virtualmente) finito, se la trionfante automazione sta realizzando l'antico sogno di una produzione emancipata dalla disciplina e dallo sforzo, il problema del passaggio dal 'lavoro' alla 'cittadinanza' è risolto di slancio con l'elisione del primo dei due termini. Non esiste una reale distinzione fra lavoro e attività e ancor meno la partecipazione dei cittadini

al patrimonio comune può dipendere da un qualche nesso (sia pure di nuovo tipo) con l'agire socialmente utile dei soggetti (Gorz 1992, Aznar 1994, Gorz 1994, De Masi 1999). È la semplice condizione di cittadino, di membro di una comunità, il titolo necessario e sufficiente per beneficiare delle risorse collettive. Scompare la dimensione produttiva ed economica come collante della società ed è semmai la dimensione politica a essere rivendicata come la principale nervatura del vivere civile (Méda 1997).

Siamo di fronte a strategie molto diverse fra loro, che però non solo traggono origine dalla comune percezione del medesimo fenomeno (la trasformazione del lavoro nella società post-industriale) ma finiscono per convergere anche in una nuova e interessante proposta (tendenzialmente) operativa: il reddito di cittadinanza.

L'idea è semplice: assicurare in qualche forma un reddito di base al cittadino; non all'individuo in quanto lavora o svolge una qualche attività entro una comunità politica, ma all'individuo in quanto membro di quella comunità. È un'idea circolante ormai da più di un ventennio nel dibattito filosofico-politico. Ne ha parlato, nei primi anni Ottanta, Dahrendorf sulla scia di Thomas Schmid (Dahrendorf 1988), ma nel corso del tempo si sono moltiplicati gli interventi e le iniziative fino a giungere, di recente, al varo di pubblicazioni periodiche e a convegni appositamente dedicati al tema¹¹.

La novità della proposta è (come sempre accade in un processo storico) non già assoluta, ma relativa. L'idea di un reddito assicurato dalla società a ciascuno dei suoi membri può essere rintracciata nel radicalismo e nel primo socialismo inglese e americano fra Sette e Ottocento, in Paine come in Spence (sia pure in termini diversi, in ragione del rispettivo quadro di riferimento, individualistico o comunitaristico) (Cunliffe e Erreygers 2004). Non mancano sotterranee influenze dell'antica tesi – patristica e scolastica – del possesso originariamente comune dei beni; e potrebbe essere evocata una qualche connessione con il diritto alla vita, che già l'eccentrico Babeuf, negli anni del trionfo rivoluzionario della libertà-proprietà, rivendicava come l'unico diritto fondamentale. Il punto è però che per tutto l'Ottocento l'ipotesi di un reddito di cittadinanza resta ai margini del dibattito, sostanzialmente un *Holzweg* nel ramificato itinerario delle lotte per i diritti. Il motivo principale risiede probabilmente nella diffusa convinzione che il diritto alla vita passa attraverso due strade obbligate: la proprietà o il lavoro. Non a caso è il diritto al lavoro che Flora

¹¹ Valgano gli esempi del *World Congress on Basic Income*, tenutosi a Dublino nel 2008 e della rivista *Basic Income Studies*, giunta al terzo volume.

Tristan rivendica come un diritto fondamentale, perché l'unico in grado di assicurare ai non proprietari la sopravvivenza. Nonostante ciò, l'idea di un reddito di cittadinanza non scompare del tutto: la ritroviamo nel Novecento negli scritti di George Douglas Howard Cole, che parla di uno *State bonus* o di un *Dividend for all*, facendo leva sul bisogno (ancora il diritto alla vita) piuttosto che sul lavoro come suo fondamento. Sarebbe però ingenuo tracciare una linea continua fra le proposte che si vengono diffondendo negli anni Ottanta del Novecento e i loro 'precedenti' remoti o prossimi. A valere come un determinante elemento di discontinuità è quella crisi della centralità del lavoro ancora insospettabile fino a tempi recenti e dilagante proprio alla fine del ventesimo secolo, quando le proposte di un reddito di cittadinanza si infittiscono.

In effetti, il reddito di cittadinanza è un tema che raccoglie molteplici adesioni, pur restando ampio lo spettro delle motivazioni e delle proposte. Ammettiamo di intendere per reddito minimo universale «un reddito versato da una comunità politica a tutti i suoi membri, su base individuale» (Van Parijs e Vanderborght 2006, p. 5). Quali sono però le vie della sua realizzazione? Sulla base di quali motivazioni? Con quali prospettive? È nella risposta a queste domande che le strategie tornano a differenziarsi.

Una prima *quaestio disputata* riguarda le modalità di attribuzione del reddito: che può avvenire nella forma di un contributo corrisposto periodicamente a ciascun individuo adulto per l'intera durata della sua vita, oppure nella forma di una somma versata una volta per tutte a ogni cittadino. La scelta dell'una o dell'altra modalità può sembrare un dettaglio puramente tecnico, ma in realtà può essere collegata al perseguimento di finalità diverse: un sostegno costante nella soddisfazione dei bisogni basilari oppure l'offerta di una *chance* per inserirsi nel gioco della produzione e dello scambio (Ackerman e Alstott 2006).

Quale che sia la forma prescelta per l'erogazione di un reddito minimo di cittadinanza, resta comunque ampio lo spettro delle motivazioni che lo giustificano e delle aspettative che lo accompagnano. Certo, è generalmente condivisa la convinzione di doversi rapportare a ciascun cittadino senza esaurirne il valore nella logica del mercato (Accornero 1997, p. 172). Le strade però si separano di fronte al problema del rapporto che debba intercorrere fra l'attribuzione del reddito minimo e l'agire socialmente utile del soggetto (pur rimanendo fermo per tutti lo sganciamento dal vecchio parametro del lavoro 'in senso stretto').

Una strategia raccomanda di «spostare dallo *status* di lavoratore allo *status* di cittadino il centro gravitazionale dei diritti sociali» (Romagnoli 1998, p. 38) e di includere fra questi la corresponsione di un reddito minimo, ma al contempo chiede che il reddito di cittadinanza sia il sostegno offerto a un individuo attivo e disposto a erogare energie a vantaggio della società di cui fa parte. Scompare l'antica egemonia del lavoro, ma resta fermo il criterio di una necessaria reciprocità fra gli oneri e i vantaggi, fra i 'debiti' e i 'crediti' del cittadino, nel quadro di una società che si vuole ancora sorretta e unificata dal principio di solidarietà.

Una diversa strategia insiste invece sull'opportunità di svincolare il reddito di cittadinanza dall'ipotesi (cara ai teorici della 'terza via') di una trasformazione del *welfare* in *workfare*. In questa prospettiva l'abbandono della logica 'lavorista' è ancora più netto e la corresponsione del reddito minimo è sottratta al vincolo della reciprocità. Lungi dall'essere uno strumento per aumentare le *chances* di inserimento del soggetto, il reddito minimo serve a emancipare ogni cittadino dalla costrizione del bisogno ampliando la sfera della sua libertà. L'obiezione di Rawls (non possiamo finanziare il surfista di Malibu con i fondi della collettività) non è decisiva per chi consideri il reddito di cittadinanza la risposta a un diritto fondamentale di ognuno: il diritto alla vita. Come i diritti politici, così il diritto alla vita non può essere sottoposto a condizioni, ma ha una valenza assoluta e si presenta come il presupposto di tutti gli altri diritti (Pateman 2006). Se nella strategia che fa leva sul criterio di reciprocità il quadro di riferimento è essenzialmente solidaristico, nella prospettiva che separa la corresponsione del reddito di cittadinanza dall'assolvimento di qualsiasi 'debito' nei confronti della società, il valore prioritario è la libertà: la libertà come «*empowerment* o anche *capacitazione (à la Sen)*» (Paci 2007, p. 14), la libertà di progettare la propria esistenza (anche la libertà di non lavorare) sapendo di poter contare sulla garanzia di un minimo vitale.

Non sono differenze marginali quelle che dividono il campo dei fautori del reddito di cittadinanza; e tuttavia le convergenze sono più rilevanti delle divergenze: occorre, per tutti, sganciarsi dalla versione lavoristico-previdenziale del vecchio Stato sociale e trasformarlo assumendo il cittadino come il destinatario di servizi a carattere 'universalistico' e il percettore di un reddito che gli assicuri la soddisfazione dei bisogni essenziali (Paci 1990).

Percorrere una 'terza via' intermedia fra il vecchio Stato sociale e il nuovo modello 'mercatista', raccogliendo da quest'ultimo gli stimoli per ripensare e 'dinamizzare' la tradizione welfarista; oppure prendere sul serio la trasformazione

del lavoro nella società post-industriale e spostare l'asse di orientamento dal lavoratore al cittadino; o infine (ecco la terza prospettiva che occorre ora presentare) ripensare la cittadinanza sociale prendendo atto che lo Stato da essa presupposto, lungi dall'essere un suo indispensabile sostegno, è divenuto corresponsabile della sua crisi.

A rendere difficile la sopravvivenza del *welfare* 'tradizionale' contribuisce infatti (come ho già ricordato) il recente indebolimento dello Stato nazionale, sottoposto alla pressione di poteri sovranazionali che insidiano il carattere 'esclusivo' della sua sovranità. Uno degli effetti di questo fenomeno è appunto la perdita di fiducia nelle funzioni protettive del sovrano, ritenuto ormai incapace di garantire l'individuo dai rischi 'globali' che insidiano la sua sicurezza. Se dunque è il rapporto fra Stato e cittadino (così come esso si è venuto costruendo lungo l'intera parabola della modernità) uno dei punti di crisi dello Stato sociale, è su esso che converrà far leva per delineare un'efficace strategia di risposta.

In questa prospettiva, ciò che necessita di revisione è la convinzione che il tramite unico della solidarietà sociale sia lo Stato, come se fra Stato e cittadino non esistessero realtà intermedie. Questo assunto, caratteristico dello Stato liberale, orgogliosamente convinto della salutare e definitiva demolizione (ad opera della rivoluzione) dei corpi intermedi, resta sostanzialmente immutato anche nella fase della costruzione e della realizzazione dello Stato sociale e mostra ora tutta la sua fragilità. L'attuale crisi della sovranità rende urgente la scoperta (o meglio la riscoperta) di una visione diversa: secondo la quale il legame sociale e la solidarietà, lungi dal dipendere soltanto dall'azione dello Stato, sono largamente tributari delle iniziative spontanee dei membri della società (Donati 1991, Donati 1994, Ranci 1999).

È a partire da questo presupposto che è possibile ripensare il tradizionale Stato sociale facendo leva su un fenomeno recente: sulla crescente importanza di quello che è stato chiamato il Terzo settore; un settore della società civile che è 'terzo' rispetto allo Stato e al mercato perché racchiude organizzazioni e attività non riconducibili né all'intervento del primo né alla logica del secondo.

È ormai attiva una galassia di gruppi impegnati in attività socialmente utili della più varia specie, ma complessivamente sfuggenti al calcolo economico del rapporto fra costi e benefici e all'obiettivo del profitto. Non riconducibili al modello mercatista, questi gruppi al contempo presuppongono e praticano una solidarietà diversa da quella caratteristica del *welfare* 'tradizionale'. Gli interventi solidaristici

dello Stato sociale procedono secondo una logica rigorosamente egualitaria e impersonale: sono pur sempre l'espressione di un ente (tendenzialmente) corrispondente all'idealtipo weberiano del potere burocratico-razionale. Non sono esclusi l'adesione attiva e l'impegno del singolo cittadino, che però si esplicano in una forma che mantiene il carattere universalistico e impersonale proprio dell'azione statale (valga l'esempio, proposto da Titmuss, del servizio di donazione del sangue).

La solidarietà nella quale si iscrive l'attività dei gruppi del Terzo settore è diversa: anziché universalistica è selettiva e particolaristica, ma è al contempo capace di una elevata personalizzazione dei rapporti. All'impronta burocratico-egualitaria propria della tradizione welfarista si sostituisce una solidarietà di tipo relazionale per intendere la quale è stato fatto riferimento alla dimensione antropologica del dono; un dono che, secondo la 'classica' interpretazione di Mauss, vale come tramite simbolico di un'attività reciprocamente obbligatoria e come veicolo di un forte legame sociale (Caillé 1998).

Chi propone di far leva sul Terzo settore per ripensare lo Stato sociale non intende smantellarne l'apparato, bensì trasformarlo e alleggerirlo. Lo Stato viene presentato non come l'unica espressione e come l'unico strumento di realizzazione della solidarietà sociale, destinatario di tutte le aspettative e proprio per questo sempre più incapace di rispondere adeguatamente a esse, ma come centro di coordinamento di gruppi spontaneamente emergenti dalla dinamica sociale. Il risultato cui si mira è un welfarismo di nuovo tipo, condiviso fra più soggetti, rivitalizzato da una nuova e più personalizzata solidarietà: un *welfare mix* capace di rispondere alla crisi dello Stato sociale ripartendone gli oneri grazie all'intervento creativo e collaborativo dei più diversi gruppi sociali (Passuello 1997, Ascoli 1999, Cafaggi 2002, Ascoli e Ranci 2003, Donati e Colozzi 2004).

Le strategie si moltiplicano (dall'ipotesi della 'terza via' al superamento del 'lavorismo', alla valorizzazione del Terzo settore) e si differenziano fra loro, ma la partita è una sola: se da un lato il mercato, nella sua dimensione globale e nel suo divorante dinamismo, sembra avere facilmente ragione del lento e farraginoso Stato sociale *d'antan*, dall'altro lato le aspettative generate dalla tradizione welfarista non sembrano aver perduto tutta la loro forza e danno luogo a numerosi tentativi di salvare lo Stato sociale dalle sabbie mobili che minacciano di inghiottirlo.

7. La sfida del mutamento: le strategie della giuslavoristica

I rapidi mutamenti che si manifestano con particolare evidenza a partire dagli anni Ottanta non possono lasciare indifferenti quei saperi (dall'economia alla sociologia, alla filosofia politica, alla giurisprudenza) che tentano di comprendere, da diversi angoli visuali, la dinamica e le regole dell'interazione sociale. Non è in gioco soltanto un'impassibile *contemplatio veritatis*, dal momento che i discorsi (anche i discorsi di sapere) sono un momento dell'incontro e dello scontro di interessi vitali. Ciò non toglie però che i saperi assumano la 'verità' come il loro obiettivo asintotico e il criterio ispiratore della loro strategia retorica; una 'verità' tanto più approssimabile quanto più rigorose appaiono le loro procedure conoscitive e quanto più ampio è lo spettro dei fenomeni che essi mostrano di saper ricondurre a una spiegazione coerente e unitaria. Proprio per questo, il rapido mutamento della realtà analizzata è la sfida più difficile che i saperi sono chiamati ad affrontare: è di fronte all'emergenza di nuovi fenomeni che il paradigma deve dimostrare la sua tenuta offrendone una spiegazione soddisfacente oppure disporsi a essere riveduto e corretto, pur mantenendo la sua configurazione, o addirittura accettare di essere sostituito da un paradigma diverso.

È comprensibile allora che diversi saperi specialistici si interrogino sull'efficacia cognitiva del loro paradigma di fronte alle recenti trasformazioni economico-sociali. Posti dinanzi alla medesima sfida, i saperi tendono a influenzarsi vicendevolmente e a mostrare frequenti convergenze e sovrapposizioni (anche là dove l'uno o l'altro di essi proclami la più stretta *Isolierung*). Spetta però a ogni disciplina individuare l'angolo visuale dal quale guardare la realtà mettendone a fuoco un aspetto peculiare.

Se dunque la sfida del mutamento è condivisa dai diversi saperi, il modo di affrontarla varia in rapporto alla tradizione e alla configurazione dell'una o dell'altra disciplina. Per quanto riguarda la giuslavoristica (Simitis 1997, Balandi 2002, Del Punta 2002, Ghezzi 2002, Mariucci 2002, Cazzetta 2007, Garofalo 2007, Leopardi 2007, Del Punta 2008) è difficile sottrarsi all'impressione che essa debba confrontarsi con difficoltà peculiari che rendono più faticoso e, per così dire, più drammatico il dibattito intorno alla tenuta del suo paradigma. È un'impressione che il più recente dibattito sembra confermare e che trova riscontro in alcune esplicite testimonianze: che dichiarano maturi i tempi per una revisione della tradizione, ma al contempo dubitano che si sia ormai formata una nuova piattaforma condivisa

(Romagnoli 2003, pp. 69-70, Del Punta 2008, pp. 269-70). Queste difficoltà appaiono peraltro facilmente comprensibili: non solo per il peso non indifferente della tradizione che rende faticoso qualsiasi processo di revisione, ma anche per il quadro normativo con il quale la giuslavoristica deve fare i conti: da un lato, la costituzione repubblicana; dall'altro lato, l'ordinamento europeo.

Determinante per la giuslavoristica è la costituzione del '48: non solo per l'ovvio motivo formale della sua collocazione al vertice dell'ordinamento, ma anche e soprattutto per motivi sostanziali. Il paradigma giuslavoristico infatti si viene formando, nel secondo dopoguerra, in stretto contatto con il dettato costituzionale (più di quanto non avvenga per altre discipline giuridiche). Tanto il modello di società accolto e rilanciato dalla costituzione – il *sozialer Rechtsstaat* già agognato dalla socialdemocrazia degli anni Venti – quanto la centralità (simbolica e 'reale') del lavoro subordinato divengono riferimenti imprescindibili per la giuslavoristica nel primo trentennio repubblicano.

Accanto alla costituzione, però, il quadro normativo (ai vertici dell'ordinamento) include anche un elemento che ne complica la configurazione: l'ordinamento europeo; un ordinamento che ha cominciato a svilupparsi già nell'immediato dopoguerra, ma solo nel corso del tempo ha visto aumentare la propria incidenza sugli ordinamenti dei paesi membri. L'elemento di complicazione che l'ordinamento europeo finisce per rappresentare per la giuslavoristica dipende dal fatto che il modello politico-sociale da esso presupposto (il rapporto fra diritti civili e diritti sociali, l'idea stessa di *welfare* e di cittadinanza sociale) non è univoco e compatto e presenta nel corso del tempo consistenti oscillazioni, a differenza delle nette e definitive scelte compiute dalla costituzione del '48 (Ballestrero 2000, Cantaro 2000, Roccella 2001, Romagnoli 2001, Sciarra 2001, Amato 2002, Sciarra 2004, Greco 2006, Sciarra 2006, Veneziani 2006, Del Punta 2008, pp. 335 ss.).

Nelle progettazioni originarie della nuova Europa, delineate già negli anni della resistenza ai fascismi (si pensi a 'Giustizia e libertà' e poi al Manifesto di Ventotene), è presente il principio che sarà poi detto dell'indivisibilità dei diritti ed è forte la convinzione che la libertà (garantita compiutamente solo da un'Europa unita) non possa essere disgiunta dalla 'giustizia sociale', dall'eguaglianza 'sostanziale'.

In realtà, l'Europa verrà assumendo, nel corso della sua effettiva realizzazione, una forma assai lontana dal federalismo auspicato da Spinelli; e anche sul terreno dei modelli politico-sociali la distanza dalle aspettative 'resistenziali' sarà consistente, se è vero che l'obiettivo per lungo tempo perseguito sarà la realizzazione di un

‘ambiente’ transnazionale dove la libera circolazione di uomini e merci favorisca lo sviluppo di un’economia dinamica e concorrenziale. Certo, è plausibile l’ipotesi di un gioco delle parti fra Stati nazionali (impegnati nelle nuove politiche welfariste) e comunità europea (particolarmente sensibile al primato della libertà) (Pizzolato 2002, Giubboni 2003, pp. 26 ss.). Restano comunque fermi, per lungo tempo, due assunti: la cittadinanza sociale non è la prima preoccupazione dell’ambiente comunitario, mentre la sua realizzazione è affidata alle cure e alle risorse dei singoli Stati nazionali.

Al contempo, però è comprensibile che il richiamo ai diritti sociali, inseparabili dal costituzionalismo del secondo dopoguerra non meno che dalle principali carte internazionali (a partire dalla Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo e del cittadino), finisca per lasciare tracce sempre più consistenti nella produzione normativa della nuova Europa. È una tendenza che si è nettamente rafforzata in tempi recenti (a partire dall’Accordo sulla politica sociale allegato al Trattato di Maastricht e poi ancora con la Carta di Nizza e infine con il precario avvio di un processo ‘costituente’), tanto che i diritti sociali sembrano ormai godere, nell’ordinamento dell’Unione Europea, di una visibilità e di una rilevanza di gran lunga maggiore che in passato (anche se ciò non significa certo un mero ritorno al costituzionalismo del primo dopoguerra: valgano, a riprova, per un verso, l’esistenza di diritti ‘di nuova generazione’ e, per un altro verso, la perdita dell’aura rivendicativa e palinogenetica tradizionalmente connessa con il diritto al lavoro (Cantaro 2007)).

Potremmo parlare in qualche misura di un paradosso: l’Unione Europea sembra incline a valorizzare i diritti sociali proprio in un’epoca in cui si moltiplicano i segnali di crisi del modello welfarista. Il paradosso è però forse più apparente che reale, se ipotizziamo l’esistenza di una preoccupazione costante dell’ordinamento comunitario, pur entro le ricorrenti oscillazioni fra l’ordo-liberalismo della scuola di Friburgo e l’apertura ai diritti sociali; la preoccupazione nei confronti degli effetti destabilizzanti di un ‘mercatismo’ intransigente e la conseguente esigenza di salvaguardare la coesione sociale tenendo basso il livello della conflittualità (Ferrera e Gualmini 1999, p. 95).

Per la giuslavoristica, comunque, l’esito complessivo di questa vicenda è che essa oggi si trova ad operare in un ‘ambiente’ normativo singolarmente composito: da un lato, una costituzione nazionale (che resta ovviamente il primo e determinante punto di riferimento), che fa dell’eguaglianza sostanziale uno dei propri principi e obiettivi qualificanti; dall’altro, un nuovo e importante universo ordinamentale, di crescente

importanza per gli Stati membri, le cui prese di posizione nei confronti della cittadinanza sociale appaiono variabili e variegate.

La complessità del quadro normativo non è però l'unica difficoltà con la quale l'odierna giuslavoristica deve confrontarsi: le norme, infatti, non si impongono per virtù propria, ma dipendono da un'attribuzione di senso di cui si fa carico la comunità disciplinare, che le intende non già prescindendo da qualsiasi pre-condizionamento ermeneutico, ma portando il peso (e utilizzando le risorse) della propria tradizione.

Sappiamo quali siano state le componenti principali di questa tradizione: la tematizzazione della differenza (socio-antropologica) fra lavoro e proprietà; la drammatizzazione della condizione di subalternità e del carattere etero-diretto del lavoro; la percezione della tensione esistente fra l'eguaglianza formale del contratto e la disuguaglianza sostanziale (socio-economica e potestativa) del rapporto di lavoro; il rilievo costituzionale dell'eguaglianza 'sostanziale' e 'dinamica' e quindi l'impegno a ridurre le differenze, a riequilibrare le asimmetrie sostanziali impiegando lo strumento del diritto: difendendo i diritti del lavoratore, limitando i poteri dell'imprenditore (a partire dal potere di licenziamento *ad nutum domini*), favorendo la costruzione di un contro-potere sindacale. Gli strumenti erano diversi, ma convergevano nell'obiettivo di contribuire alla realizzazione di una repubblica che, in quanto fondata sul lavoro, avrebbe permesso una crescente diffusione della cittadinanza sociale. La formazione e l'affermazione del paradigma giuslavorista nel primo trentennio dell'Italia repubblicana sono strettamente intrecciate con la realizzazione del disegno, e del modello socio-politico, delineato dalla costituzione. Perfino il grande capitolo dell'autonomia collettiva, distante dagli entusiasmi 'pubblicistici' di un Mortati o di un Natoli, era divenuto, in quanto investito dallo slancio creativo degli 'eretici' degli anni Sessanta, la matrice concettuale dello Statuto dei lavoratori e del rafforzamento del sindacato (un rafforzamento dal quale dipendeva, secondo gli stessi 'eretici', una tutela effettiva, e non cartacea, dei diritti dei lavoratori).

La prima, rilevante difficoltà che la giuslavoristica del nostro presente si trova di fronte è dunque la necessità di utilizzare una costituzione 'classicamente' welfarista in un mondo che da quel modello (socio-politico e antropologico) sembra ormai notevolmente lontano. Emerge a questo proposito il fondamentale problema dell'interpretazione costituzionale¹² (assai più rilevante, a mio avviso, dell'ipotesi, troppo spesso avanzata, di una nuova (pseudo)-assemblea costituente). Potrebbe

¹² Un recente, interessante esempio in Nogler 2007.

delinearsi anche in Italia un conflitto analogo (*mutatis mutandis*) a quello divampato negli Stati Uniti d'America fra 'originalisti' (e 'intenzionalisti') e 'testualisti': i primi schierati a difesa delle intenzioni originarie dei costituenti, di contro ai secondi convinti dell'autosufficienza del testo e della necessità di intenderlo alla luce delle esigenze e dei valori del presente. In questa alternativa si riflette, come è ovvio, uno dei più noti e rilevanti dilemmi dell'ermeneutica. Per parte mia, non avrei difficoltà a schierarmi dalla parte dei più sfrenati 'evoluzionisti' e a sostenere che è possibile 'battere' un testo come meglio si crede piegandolo ad accogliere diverse e incompatibili attribuzioni di senso. Per il giuslavorista, comunque, il problema non termina con la scelta dell'una o dell'altra teoria ermeneutica, ma inizia con essa: egli, infatti, quand'anche opti per il più radicale approccio 'decostruzionista', non può sfuggire all'onere di misurarsi con il testo normativo e di costruire, a partire da esso, una plausibile strategia argomentativa. Il rapporto con la costituzione (con i principi e i diritti fondamentali da essa formulati) è dunque un passaggio obbligato di una giuslavoristica impegnata a ripensare il proprio paradigma, quali che siano le strategie volta a volta prescelte.

Di queste strategie la giuslavoristica offre un ampio ventaglio, a riprova della vivacità e della creatività euristica di questa disciplina. Presentarne un quadro tipologico impedisce di rendere giustizia alla ricchezza degli apporti individuali. Sono consapevole quindi che, procedendo in questa direzione, estenderò alla giuslavoristica i danni che ho già inferto alle scienze sociali. A mia discolpa posso invocare il famigerato argomento della 'par condicio' e soprattutto l'onestà dell'intenzione: offrire un riepilogo, ancorché rudimentale, del dibattito al solo scopo di agevolarne la prosecuzione.

Una prima strategia deve essere menzionata più come ipotesi astrattamente possibile che come proposta compiutamente formulata: una strategia che miri a ridefinire il paradigma giuslavoristico facendo leva sul modello politico-sociale del mercato, senza nessun occhio di riguardo né al vecchio né al nuovo welfarismo. In questa prospettiva, la dialettica (presente nella costituzione) fra libertà ed eguaglianza sarebbe risolta a favore della prima; resterebbe in piedi l'eguaglianza giuridico-formale, mentre uscirebbe di scena l'eguaglianza dinamica e sostanziale. L'attenzione si sposterebbe dalle asimmetrie del rapporto all'eguaglianza del contratto. Potremmo parlare di un ritorno a Barassi, ma converrebbe piuttosto evocare il modello, assai più vicino e influente, del diritto americano, caratterizzato

dall'autonomia delle parti e dall'assenza di qualsiasi velleità dirigistica del potere pubblico (D'Antona 1998, p. 318).

Con una strategia siffatta, la rottura con la tradizione del primo trentennio repubblicano sarebbe netta. Essa potrebbe giovare dei recenti successi del modello 'mercantista' (e della crisi profonda dello Stato sociale), ma a scoraggiarne l'adozione potrebbero intervenire altri fattori: da un lato, una troppo traumatica rottura con la tradizione disciplinare; dall'altro lato, il timore (insistentemente presente anche nel corso dello sviluppo dell'ordinamento europeo) che un eccessivo disinteresse nei confronti degli ammortizzatori sociali potesse far crescere la conflittualità oltre il livello di guardia.

Una seconda strategia si muove invece in una direzione contraria. Restano fermi i contorni principali del disegno costituzionale varato nel '48 e i suoi presupposti etico-politici. Ciò conduce a sottolineare le prioritarie esigenze 'garantistiche' della disciplina, a mettere in evidenza le asimmetrie potestative entro il rapporto di lavoro e più in generale a mantenere una visione prevalentemente conflittualistica della dinamica sociale. Una siffatta strategia può rivendicare una forte continuità con la tradizione disciplinare, senza per questo essere condannata a rinunciare a qualsiasi apertura nei confronti dei nuovi fenomeni. La 'scommessa' è riuscire a mantenere intatta la vitalità del modello costituzionale anche in un contesto profondamente mutato e a confermare, per questa via, il carattere 'presbite' della costituzione del '48, che, lungi dall'essere esaurita, attenderebbe ancora una sua integrale realizzazione. La dialettica fra libertà ed eguaglianza continua quindi a svilupparsi secondo la logica già delineata dalla costituzione: la libertà è un momento irrinunciabile della soggettività, ma deve comporsi con un'eguaglianza che, accanto alle sue valenze giuridico-formali, include una dimensione 'sostanziale' (Ballestrero 2004) e postula l'intervento attivo e trasformativo della repubblica.

La centralità della costituzione resta, sullo sfondo, uno degli *atouts* più importanti di questa strategia. Se volessimo estrapolare da essa una linea di ermeneutica costituzionale, forse potremmo parlare di un approccio (per intendersi) 'originalista': leggere oggi la costituzione significa tener presente il modello politico-sociale delineato dai costituenti e al contempo sostenere che esso non è tanto o soltanto il frutto di una scelta politico-ideologica legata all'Europa della guerra e dell'immediato dopoguerra, bensì racchiude i profili essenziali di quella democrazia costituzionale che si presenta come la più matura realizzazione della civiltà giuridica occidentale. È un punto di vista che ha trovato di recente una sua grandiosa e rigorosa

espressione nei tre volumi di *Principia iuris* di Luigi Ferrajoli (Ferrajoli 2007). In questa prospettiva, non vengono passati sotto silenzio i fenomeni che stanno insidiando la tenuta del modello solidaristico-egualitario; al contrario, essi vengono presentati e analizzati, ma al contempo vengono denunciati come incompatibili con i principi e le regole della democrazia costituzionale.

Le due strategie finora menzionate intrattengono un rapporto in qualche modo speculare con il paradigma consolidato: la prima rappresenterebbe un'inversione della direzione di sviluppo seguita dalla giuslavoristica nell'Italia repubblicana e condurrebbe a una completa 'riscrittura' dei principali capitoli della disciplina; la seconda, al contrario, si propone di confermare il paradigma originario e lo assume come supporto di un'argomentazione volta a dimostrare l'incompatibilità del modello mercatista (e delle sue proiezioni giuslavoristiche) con l'impianto normativo della democrazia costituzionale.

In alternativa alle tendenze caratterizzate rispettivamente da una netta discontinuità o da una sostanziale continuità con il paradigma consolidato si profilano strategie accomunate dall'intenzione di mutarne (con maggiore o minore radicalità) alcune caratteristiche alla luce dei nuovi fenomeni economico-sociali. Sono strategie che proseguono, sul fronte giuslavoristico, il tentativo, coltivato da tutte le scienze sociali, di ripensare a fondo lo Stato sociale nella sua 'classica' configurazione. Esse però appaiono nettamente divergenti fra loro nei punti di partenza e nei modi di procedere, tanto da rendere in qualche misura 'formale', più che 'sostantivo', il consenso sul fine da raggiungere (che resta pur sempre l'aggiornamento del paradigma disciplinare).

Una strategia assume il mercato come il punto su cui far leva per ripensare a fondo il paradigma disciplinare. Il modello del mercato non dovrebbe però essere impiegato per cancellare il paradigma originario, ma solo per imporre alla tradizione una robusta svolta 'modernizzatrice'. Certo, occorrerebbe valutare caso per caso quanto le proposte avanzate aggiornino o piuttosto sradichino il paradigma consolidato. Nei limiti di un prospetto di carattere 'idealtipico' è tuttavia ipotizzabile un netto discrimine fra una modernizzazione 'eversiva' e una modernizzazione più o meno cautamente 'riformatrice', pur essendo il mercato in entrambi i casi il parametro impiegato per ridisegnare i lineamenti della disciplina.

Siamo di fronte a un *modus procedendi* che può evocare (con tutti i limiti di una semplice analogia) le intenzioni manifestate, sul terreno della sociologia, dai teorici della 'terza via'. Nel nostro caso, modernizzare in nome del mercato è comunque

(quale che sia la radicalità dei risultati) un'operazione complessa e non una facile e inoffensiva cosmesi. Muta in questa prospettiva, per così dire, la politica delle integrazioni interdisciplinari: se il paradigma tradizionale si era venuto costituendo attraverso uno spontaneo collegamento con la sociologia (vorrei dire con l'immaginazione sociologica', prima ancora che con gli specifici apporti della sociologia del lavoro), il programma di modernizzazione fondato sul mercato sposta l'accento dalla sociologia all'economia (all'analisi economica del diritto, alla tradizione americana del *Law and economics*) e la raccomanda come un utile allargamento di orizzonti per la disciplina giuslavoristica (Del Punta 2001, Ichino 2001, Magnani 2006, pp. 114 ss.).

Muta anche, in questa prospettiva, la lettura della costituzione e la rappresentazione del nesso libertà-eguaglianza (Del Punta 2002). La libertà acquista un risalto maggiore e viene accolta come un invito a guardare in modo diverso al soggetto: non solo come a un soggetto svantaggiato e bisognoso di tutela, ma anche come a un individuo capace di scegliere, di amministrarsi oculatamente, e desideroso non solo di tutela ma anche di opportunità¹³. Se l'eguaglianza sostanziale non viene azzerata, essa tuttavia cessa di essere il principio guida della costituzione e della giuslavoristica per divenire un parametro che l'interprete impiega bilanciandolo con altri di equivalente rilevanza.

Muta di conseguenza l'agenda tematica della disciplina. L'accento si sposta dalla difesa intransigente della stabilità all'alleggerimento dei vincoli; viene posta al centro l'autonomia collettiva e individuale, mentre si indebolisce il dogma dell'inderogabilità; viene valorizzato il contratto individuale e viene auspicato un intervento solo sussidiario dello Stato, là dove le parti non abbiano provveduto in proprio alla produzione di regole (Biagi 2001).

Muta il quadro di riferimento (dalla sociologia all'economia, dal conflittualismo alla sinergia delle parti sociali) e sembra urgente uscire dalla cittadella fortificata del lavoro subordinato per guardare a una pluralità di soggetti e di lavori ancora insufficientemente studiati e tutelati (Ichino 1996). Il mercato entra nel campo di osservazione del giuslavorista e mutano il senso e i confini della tutela: che si manifesta non solo assicurando al lavoratore la conservazione del posto di lavoro, ma anche moltiplicando le informazioni e le opportunità di impiego, mentre il diritto al lavoro dovrà cessare di «identificarsi con il diritto 'a non essere licenziati'» per

¹³ È evidente il nesso con la visione della libertà come *empowerment* o 'capacitazione' del soggetto, cui accennavo *supra*, § 6. Un interessante sviluppo nella direzione di un ripensamento del concetto di diritto soggettivo in Caruso 2007.

tradursi in «una garanzia effettiva di mobilità dell'occupazione senza soluzione di continuità» (Ichino 1996, p. 70). È il mercato il terreno sul quale spostare la tradizionale preoccupazione 'garantista' del diritto del lavoro; ed è ancora la logica del mercato a suggerire che in uno dei *sancta sanctorum* della tradizione 'garantista' – il licenziamento senza giusta causa – la reintegrazione prenda una forma economico-risarcitoria, come conseguenza di un semplice inadempimento contrattuale (Magnani 2006, pp. 130 ss.).

Non sono modifiche di dettaglio quelle suggerite da una strategia di 'modernizzazione' (a partire dal mercato) del paradigma consolidato (e occorrerebbe un'analisi approfondita dei singoli contributi per valutare se le proposte volta a volta suggerite siano compatibili con il paradigma o conducano oltre di esso).

Far leva sul modello del mercato non è comunque l'unica *chance* disponibile per chi desideri trasformare e aggiornare i contenuti della disciplina. Una diversa linea strategica fa leva su un fenomeno differente: la fine dell'industrialismo e la nuova fenomenologia del lavoro nella società post-industriale. Cambia il rilievo (quantitativo e qualitativo) del lavoro subordinato e cambia il panorama dei rapporti e dei soggetti che il giuslavorista è tenuto a osservare e a tutelare. Restano importanti l'impronta 'garantistica' e il retroterra solidaristico dell'eguaglianza; l'eguaglianza stessa però acquista nuove determinazioni rispetto all'originario quadro costituzionale: si preoccupa della valorizzazione delle differenze (pur continuando ad alimentare la lotta alle discriminazioni) e si intreccia più strettamente con una libertà intesa come *chance* di realizzazione dei più diversi progetti di vita (Romagnoli 1996, Romagnoli 1998, Supiot 2003, pp. 61 ss.).

Sollecitata dal passaggio dall'industrialismo alla società post-industriale, la giuslavoristica si trasforma, dilata il suo campo di azione studiando non solo i profili giuridici della subalternità industriale, ma anche il diritto collegato al multiforme operare dell'uomo in società: l'impegno tradizionalmente speso a garanzia dei diritti dei lavoratori subordinati prosegue e si trasforma a contatto con le esigenze e i problemi delle più diverse forme di operare socialmente utile. Resta viva la vocazione profonda del paradigma originario – un diritto funzionale alla protezione dei soggetti socialmente deboli – ma mutano i contorni e le forme di adempimento della vocazione stessa: cessano di essere determinanti alcune coppie oppozionali della tradizione (quali subordinazione/autonomia e stabilità/precarità), mentre acquista rilievo il nesso fra la soddisfazione (socialmente garantita) del bisogno e l'operare (socialmente utile) del soggetto (Cazzetta 2007, pp. 325-26).

Siamo ancora all'interno del paradigma consolidato oppure sono già emersi i segni di un definitivo congedo della giuslavoristica dalla tradizione sviluppatasi nel secondo dopoguerra? Non è nelle mie possibilità e nelle mie intenzioni azzardare una qualche risposta. Come osservatore esterno, posso soltanto esprimere un'impressione e sollevare un problema conclusivo. L'impressione riguarda specificamente la giuslavoristica; ed è l'impressione che essa sia impegnata in un dibattito di straordinaria vivacità, destinato a coinvolgere non solo gli specialisti del settore, ma tutte le discipline interessate a capire i rischi e le aperture dell'attuale congiuntura. Senza l'apporto della giuslavoristica il tema della cittadinanza sociale – il tema che ho tentato di assumere come epicentro di un dibattito multidisciplinare – non potrebbe essere affrontato con cognizione di causa.

È appunto ancora a proposito di questo tema – la cittadinanza sociale – che vorrei porre un'ultima (e non retorica) domanda. L'idea di una 'cittadinanza sociale' è raggiunta oggi da sollecitazioni opposte. Da un lato, essa sembra travolta dalla crisi di quel tipo di Stato cui la democrazia costituzionale aveva assegnato il compito di realizzare i diritti ('tutti' i diritti) dei soggetti. Dall'altro lato, però, si moltiplicano i tentativi di salvare dalla crisi del welfarismo l'idea di una partecipazione dei soggetti al patrimonio comune di una nazione: l'idea di un 'reddito di cittadinanza' è solo uno degli esempi offerti in questa direzione dalla letteratura odierna. Né appare più scontato che i soggetti coincidano necessariamente con i cittadini, con i membri di un determinato Stato nazionale: i diritti sociali infatti, dalla cui soddisfazione la cittadinanza sociale dipende, vengono con sempre maggiore enfasi presentati (in sostanza a partire dalla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo) come diritti umani, come diritti fondamentali di ogni essere umano. E la conseguenza non è meramente dottrina, dato l'imponente e recente fenomeno dei 'migranti', che dovrebbero allora, secondo i più rigorosi dettami dell'odierna democrazia costituzionale, essere legittimati, in quanto essere umani, ad usufruire di tutti i diritti fondamentali storicamente riservati ai 'cittadini'¹⁴.

Dal lavoratore al cittadino; dal cittadino all'essere umano: questa sembrerebbe la direzione di senso che la democrazia costituzionale sarebbe chiamata a seguire per sviluppare coerentemente il proprio modello normativo. Quali sono però oggi gli attori sociali che spingono in questa direzione? Sappiamo come è nato e come si è affermato lo Stato sociale: esso è stato il risultato di un complesso organigramma di

¹⁴ Opportunamente, infatti, la recente giuslavoristica si mostra molto sensibile al tema dei 'migranti': cfr. ad es. Ballestrero 1996, Lo Faro 1997, Castelli 2003, Veneziani 2007.

forze, un punto di consolidazione di interessi contrastanti riconducibili a determinate classi sociali e a quei movimenti e partiti politici che si candidavano come loro 'rappresentanti'. Appare ormai nitido il quadro delle forze e delle aspettative che hanno reso possibile il decollo del *welfare*. Strettamente connesso a una specifica forma di società – la società europea otto-novecentesca – lo Stato sociale sembra vacillare nell'ultimo trentennio proprio perché è cambiato il terreno dal quale esso traeva la sua linfa vitale: alle grandi coalizioni, ai grandi conflitti e ai grandi progetti hanno fatto seguito la moltiplicazione esponenziale degli interessi, la frantumazione pulviscolare delle classi, la crisi dei movimenti collettivi, la contrazione della temporalità nell'immediatezza del presente.

Esistono dunque fondati motivi per credere che oggi siano pessime le condizioni di salute del vecchio Stato sociale. Certo, niente impedisce di immaginarlo trasfigurato e risorto dalle sue ceneri; diverso dalle sue precedenti incarnazioni, svincolato dalla centralità etico-antropologica del lavoro e dalla sua fenomenologia 'industrialista', ma ancora più generoso nell'attribuire risorse a 'tutti' i soggetti (a tutti i cittadini, anzi agli esseri umani 'come tali'). È possibile immaginare ed è legittimo auspicare una trasformazione del *welfare* che ne estenda le prestazioni e ampli il raggio dei suoi destinatari. Resta tuttavia la difficoltà di individuare le forze sociali, gli organismi politici e gli interessi collettivi capaci di trasformare un modello teorico in una trascinante parola d'ordine, accreditando il nuovo *welfare* come uno strumento indispensabile per la società globale del terzo millennio. Possiamo adattare al caso nostro l'antica formula e proclamare: 'lo Stato sociale è morto, viva lo Stato sociale'. Dove sono però oggi i Grandi del regno interessati all'incoronazione del nuovo sovrano?

Riferimenti bibliografici

- AA. VV. (1971), *Uno 'Statuto' per padroni e sindacati*, in «Quaderni Piacentini», 42
- Accornero A. (1997), *Era il secolo del lavoro*, Bologna: il Mulino
- Ackerman B. e Alstott A. (2006), *Why Stakeholding?*, in Ackerman B., Alstott A., Van Parijs Ph. (a cura di), *Redesigning Distribution. Basic income and stakeholder grants as alternative cornerstones for a more egalitarian capitalism*, London-New York: Verso, pp. 43-65
- Amato F. (2002), *Il Libro Bianco e il disegno di legge delega sul lavoro alla luce della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea*, in Ghezzi G., Naccari G., Tortrice A. (a cura di), *Il Libro bianco e la Carta di Nizza*, Roma: Ediesse, pp. 37-52
- Andreoni A. (2006), *Lavoro, diritti sociali e sviluppo economico. I percorsi costituzionali*, Torino: Giappichelli
- Ascoli U. (a cura di) (1999), *Il Welfare futuro*, Roma: Carocci

- Ascoli U. e Ranci C. (2003), *Il welfare mix in Europa*, Roma: Carocci
- Avio A. (2001), *I diritti inviolabili nel rapporto di lavoro*, Milano: Giuffrè
- Aznar G. (1994), *Lavorare meno per lavorare tutti: venti proposte*, Torino: Bollati Boringhieri
- Balandi G.G. (2002), *Dove va il diritto del lavoro? Le regole e il mercato*, in «Lavoro e diritto», XVI, 2, pp. 245-57
- Ballestrero M.V. (1996), *Lavoro subordinato e discriminazione fondata sulla cittadinanza*, in *Lavoro e discriminazione*, Milano: Giuffrè, pp. 77-147
- Ballestrero M.V. (2000), *Brevi osservazioni su costituzione europea e diritto del lavoro italiano*, in «Lavoro e diritto», XIV, 4, pp. 547-74
- Ballestrero M.V. (2004), *Eguaglianza e differenze nel diritto del lavoro. Note introduttive*, in «Lavoro e diritto», XVIII, 3-4, pp. 501-25
- Barbera M. (2008), *I lavoratori subordinati e le organizzazioni collettive*, in Nivarra L. (a cura di), *Gli anni Settanta del diritto privato*, Milano: Giuffrè, pp. 315-40
- Bauman Z. (2002), *La società sotto assedio*, Roma-Bari: Laterza
- Bauman Z. (2004), *Lavoro, consumismo e nuove povertà*, Troina (en): Città Aperta
- Bauman Z. (2006), *Homo consumens*, Gardolo (Tn): Erikson
- Bauman Z. (2007), *Modus vivendi. Inferno e utopia del mondo liquido*, Roma-Bari: Laterza
- Beck U. (2000), *Il lavoro nell'epoca della fine del lavoro. Tramonto delle sicurezze e nuovo impegno civile*, Torino: Einaudi
- Beck U. (2000), *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Roma: Carocci
- Biagi M. (2001), *Competitività e risorse umane: modernizzare la regolazione dei rapporti di lavoro*, in «Rivista italiana di diritto del lavoro», XX, Parte I, pp. 257-89
- Bin R. (2007), *Che cos'è la costituzione*, in «Quaderni Costituzionali», XXVII, 1, pp. 11-52
- Cafaggi F. (a cura di) (2002), *Modelli di governo, riforma dello stato sociale e ruolo del Terzo settore*, Bologna: il Mulino
- Caillé A. (1998), *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Torino: Bollati Boringhieri
- Cantaro A. (2000), *Lavoro e diritti sociali nella 'costituzione europea'*, in Barcellona P. (a cura di), *Lavoro: declino o metamorfosi?*, Milano: FrancoAngeli, pp. 97-120
- Cantaro A. (2007), *Il diritto dimenticato. Il lavoro nella costituzione europea*, Torino: Giappichelli
- Carboni C. (1991), *Lavoro e culture del lavoro*, Roma-Bari: Laterza
- Carlo A. (1974), *Le avventure della dialettica e lo Statuto dei lavoratori*, in «Critica del diritto», I, 1, pp. 16 ss.
- Caruso B. (2007), *Occupabilità, formazione e 'capability' nei modelli giuridici di regolazione dei mercati del lavoro*, in «Giornale di diritto del lavoro e di relazioni industriali», XXIX, 113, 1, pp. 1-13
- Castelli N. (2003), *Politiche dell'immigrazione e accesso al lavoro nella legge Bossi-Fini*, in «Lavoro e diritto», XVIII, 2, pp. 289-331
- Cazzetta G. (2007), *Scienza giuridica e trasformazioni sociali. Diritto e lavoro in Italia tra Otto e Novecento*, Milano: Giuffrè
- Cazzetta G. (2007), *Contratto di lavoro e forme della questione sociale nell'Italia liberale*, in «Giornale di diritto del lavoro e di relazioni industriali», XXIX, 115, 3, pp. 574-83
- Cianferotti G. (2007), *Testi e contesti di storia del diritto del lavoro*, in «Giornale di diritto del lavoro e di relazioni industriali», XXIX, 115, 3, pp. 571-75
- Costa P. (1986), *Lo Stato immaginario. Metafore e paradigmi nella giuspubblicistica italiana fra Otto e Novecento*, Milano: Giuffrè

- Costanzo A. (2003), *Decostruzione e ricomposizione di modelli di diritti del lavoro*, in Romeo C. (a cura di), *Il futuro del diritto del lavoro: dall'inderogabilità alla destrutturazione*, Roma: Fondazione Diritto del lavoro, pp. 71-93
- Cunliffe J. e Erreygers G. (a cura di) 2004, *The Origins or Universal Grants. An Anthology of Historical Writings on Basic Capital and Basic Income*, Houndmills, Basingstoke: Palgrave Macmillan
- D'Antona M. (1998), *Diritto del lavoro di fine secolo: una crisi d'identità*, in «Rivista giuridica del lavoro e della previdenza sociale», XLIX, 2, pp. 311-331
- D'Antona M. (2000), *L'anomalia post positivista del diritto del lavoro e la questione del metodo*, in D'Antona M., *Opere*, a cura di Caruso B. e Sciarra S., Milano: Giuffrè, vol. I, pp. 53-74
- Dahrendorf R. (1988), *Per un nuovo liberalismo*, Roma-Bari: Laterza
- Dal Lago A. (2000), *Esistenza e incolumità: Zygmunt Bauman e la fatalità del capitalismo*, in Bauman Z., *La solitudine del cittadino globale*, Milano: Feltrinelli, pp. 211-22
- Buti M., Franco D., Pench L.R. (a cura di) (1999), *Il welfare state in Europa: la sfida della riforma*, Bologna: il Mulino
- De Luca Tamajo R. (2008), *Gli anni '70: dai fasti del garantismo al diritto del lavoro dell'emergenza*, in Ichino P. (a cura di), *Il diritto del lavoro nell'Italia repubblicana. Teorie e vicende dei giuslavoristi dalla Liberazione al nuovo secolo*, Milano: Giuffrè, pp. 79-161
- De Masi D. (1999), *Il futuro del lavoro. Fatica e ozio nella società postindustriale*, Milano: Rizzoli
- Del Punta R. (2001), *L'economia e le ragioni del diritto del lavoro*, in «Giornale di diritto del lavoro e di relazioni industriali», XXIII, 89, 1, pp. 3-45
- Del Punta R. (2002), *Il diritto del lavoro tra valori e storicità*, in «Lavoro e diritto», XVI, 3, 2002, pp. 349-53
- Del Punta R. (2002), *Ragioni economiche, tutela dei lavori e libertà del soggetto*, in «Rivista italiana di diritto del lavoro», XXI, I, pp. 401-22
- Del Punta R. (2008), *Il diritto del lavoro fra due secoli: dal protocollo Giugni al decreto Biagi*, in Ichino P. (a cura di), *Il diritto del lavoro nell'Italia repubblicana. Teorie e vicende dei giuslavoristi dalla Liberazione al nuovo secolo*, Milano: Giuffrè, pp. 253-405
- Deriu M. (2000), *Terzo settore: l'antropologia esistenziale delle nuove generazioni tra precariato e innovazione sociale*, in Barcellona P. (a cura di), *Lavoro: declino o metamorfosi?*, Milano: FrancoAngeli
- Donati P. (1991), *La cittadinanza societaria*, Roma-Bari: Laterza
- Donati P. (1994), *La cultura della cittadinanza oltre lo Stato*, Roma: Edizioni Lavoro
- Donati P. e Colozzi I. (a cura di) (2004), *Il privato sociale che emerge. Realtà e dilemmi*, Bologna: il Mulino
- Ferrajoli L. (2007), *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, Roma-Bari: Laterza
- Ferrera M. (a cura di) (1993), *Stato sociale e mercato mondiale. Il welfare state europeo sopravviverà alla globalizzazione dell'economia?*, Torino: Fondazione Giovanni Agnelli
- Ferrera M. e Gualmini E. (1999), *Salvati dall'Europa? Welfare e lavoro in Italia fra gli anni '70 e gli anni '90: le riforme fatte e quelle che restano da fare*, Bologna: il Mulino
- Ferrera M. (2005), *The Boundaries of Welfare. European Integration and the new spatial Politics of social Solidarity*, Oxford: Oxford University Press
- Fioravanti M. (2003), *Le trasformazioni del modello costituzionale*, in De Rosa G. e Monina G. (a cura di), *L'Italia repubblicana nella crisi degli anni Settanta, IV, Sistema politico e istituzioni*, Soveria Mannelli: Rubbettino, pp. 301-14
- Gaeta L. e Viscomi A. (2003), *L'Italia e lo Stato sociale*, in Ritter G., *Storia dello Stato sociale*, Roma-Bari: Laterza

- Gaeta L. (2007), *I giuslavoristi davanti alla storia: alcuni pregiudizi e un paio di certezze*, in «Giornale di diritto del lavoro e di relazioni industriali», XXIX, 115, 3, pp. 584-90
- Gallino L. (1998), *Se tre milioni vi sembrano pochi. Sui modi per combattere la disoccupazione*, Torino: Einaudi
- Garilli A. e Mazzamuto S. (a cura di) (1992), *Lo Statuto dei lavoratori (1970-1990)*, Napoli: Jovene
- Garofalo M.G. (1993), *Statuto dei lavoratori, I) Rapporti di lavoro privato*, in *Enciclopedia giuridica*, Roma: Treccani, vol. XXX
- Garofalo M.G. (2006), *Il diritto del lavoro e la sua funzione economico-sociale*, in Garofalo D., Ricci M. (a cura di), *Percorsi di diritto del lavoro*, Bari: Cacucci, pp. 127-144
- Garofalo M.G. (2007), *Post-moderno e diritto del lavoro. Osservazioni sul Libro verde 'Modernizzare il diritto del lavoro'*, in «Rivista giuridica del lavoro e della previdenza sociale», LVIII, 1, pp. 135-144
- Ghezzi G. (2000), *Diritto sindacale e del lavoro*, in Grossi P. (a cura di), *Giuristi e legislatori*, Milano: Giuffrè, pp. 103-127
- Ghezzi G. (2002), *Dove va il diritto del lavoro? Afferrare Proteo*, in «Lavoro e diritto», XVI, 3, pp. 333-347
- Giddens A. (1998), *La terza via*, Milano: Il Saggiatore
- Giddens A. (2000), *Cogliere l'occasione. Le sfide di un mondo che cambia*, Roma: Carocci
- Giubboni S. (2003), *Diritti sociali e mercato. La dimensione sociale dell'integrazione europea*, Bologna: il Mulino
- Giugni G. (1998), *Il diritto al lavoro e le trasformazioni dello Stato sociale*, in Napoli M. (a cura di), *Costituzione, lavoro, pluralismo sociale*, Milano: Vita e Pensiero, pp. 47-64
- Giugni G. (2007) *La memoria di un riformista*, a cura di Andrea Ricciardi, Bologna: il Mulino
- Giugni G. (a cura di) (1979), *Lo statuto dei lavoratori: commentario*, Milano: Giuffrè
- Gorz A. (1992), *Metamorfosi del lavoro. Critica della ragione economica*, Torino: Bollati Boringhieri
- Gorz A. (1994), *Il lavoro debole: oltre la società salariale*, Roma: Edizione del lavoro
- Greco R. (2006), *Il modello sociale della carta di Nizza*, in «Rivista giuridica del lavoro e della previdenza sociale», LVII, 3, pp. 519-35
- Gutting G. (a cura di) (1980), *Paradigms and Revolutions*, Notre-Dame (In.): Notre-Dame University Press
- Handler, J.F. (2004), *Social Citizenship and Workfare in the United States and Western Europe*, Cambridge: Cambridge University Press
- Ichino P. (1996), *Il lavoro e il mercato. Per un diritto del lavoro maggiore*, Milano: Mondadori
- Ichino P. (2001), *Il dialogo tra economia e diritto del lavoro*, in «Rivista italiana di diritto del lavoro», XX, Parte I, pp. 183-201
- Ichino P. (2008), *I primi due decenni del diritto del lavoro repubblicano: dalla liberazione alla legge sui licenziamenti*, in Ichino P. (a cura di), *Il diritto del lavoro nell'Italia repubblicana. Teorie e vicende dei giuslavoristi dalla Liberazione al nuovo secolo*, Milano: Giuffrè, pp. 3-77
- Ichino P. (a cura di) (2008), *Il diritto del lavoro nell'Italia repubblicana. Teorie e vicende dei giuslavoristi dalla Liberazione al nuovo secolo*, Milano: Giuffrè
- Irti N. (1998), *L'ordine giuridico del mercato*, Roma-Bari: Laterza 1998
- Katz M.B. (a cura di) (1993), *The 'Underclass' Debate: Views from History*, Princeton: Princeton University Press
- Kuhn, Th. S. (1985), *La tensione essenziale: cambiamenti e continuità nella scienza*, Torino: Einaudi

- Kuhn, Th. S. (1995), *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino: Einaudi
- La Macchia C. (2000), *La pretesa al lavoro*, Torino: Giappichelli
- Leopardi S. (2007), *Sul Libro Verde 'Modernizzare il diritto del lavoro per rispondere alle sfide del XXI secolo*, in «Rivista giuridica del lavoro e della previdenza sociale», LVIII, 1, pp. 145-62
- Lo Faro A. (1997), *Immigrazione, lavoro, cittadinanza*, in «Giornale di diritto del lavoro e di relazioni industriali», XIX, 76, 4, pp. 535-80
- Luminati M. (2007), *Priester der Themis. Richterliches Selbstverständnis in Italien nach 1945*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann
- Magnani M. (2006), *Il diritto del lavoro e le sue categorie. Valori e tecniche nel diritto del lavoro*, Milano: Giuffrè
- Mancini F. (1971), *Sul metodo di alcuni giuristi della sinistra extraparlamentare*, in «Politica del diritto», II, 1, pp. 99-209
- Mancini F. (1976), *Lo statuto dei lavoratori dopo le lotte operaie del 1969*, in Mancini F., *Costituzione e movimento operaio*, Bologna: il Mulino, pp. 187-224
- Mariucci L. (2002), *Dove va il diritto del lavoro? Le relazioni collettive e individuali di lavoro*, in «Lavoro e diritto», XVI, 2, pp. 259-75
- Marx K. (1976), *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in K. Marx, F. Engels, *Opere, III, 1843-1844*, Roma: Editori Riuniti
- Méda D. (1997), *Società senza lavoro. Per una nuova filosofia dell'occupazione*, Milano: Feltrinelli
- Mengoni L. (1998), *Fondata sul lavoro: la Repubblica tra diritti inviolabili dell'uomo e doveri inderogabili di solidarietà*, in Napoli M. (a cura di), *Costituzione, lavoro, pluralismo sociale*, Milano: Vita e Pensiero, pp. 3-13
- Mortati C. (2005), *Il lavoro nella costituzione*, in Gaeta L. (a cura di), *Costantino Mortati e 'Il lavoro nella costituzione': una rilettura*, Milano: Giuffrè, pp. 7-102
- Napoli M. (a cura di) (2003), *La nascita del diritto del lavoro. 'Il contratto di lavoro' di Lodovico Barassi cent'anni dopo. Novità, influssi, distanze*, Milano: Vita e Pensiero
- Negri A. (2000), *Lavoro autonomo, biopolitica e salario di cittadinanza. Una discussione con Sergio Bologna e André Gorz*, in Barcellona P. (a cura di), *Lavoro: declino o metamorfosi?*, Milano: FrancoAngeli, pp. 56-78
- Nogler L. (2007), *La disciplina dei licenziamenti individuali nell'epoca del bilanciamento dei 'principi' costituzionali*, in «Giornale di diritto del lavoro e di relazioni industriali», XXIX, 116, 4, pp. 593-694
- Paci M. (1990), *La sfida della cittadinanza sociale*, Roma: Edizioni Lavoro
- Paci M. (2007), *Nuovi lavori, nuovo welfare. Sicurezza e libertà nella società attiva*, Bologna: il Mulino
- Passaniti P. (2006), *Storia del diritto del lavoro, I, La questione del contratto di lavoro nell'Italia liberale (1865-1920)*, Milano: Giuffrè.
- Passuello F. (1997), *Una nuova frontiera: il Terzo settore*, Roma: Edizioni Lavoro
- Pateman C. (2006), *Democratizing Citizenship: Some Advantages of a basic Income*, in Ackerman B., Alstott A., Van Parijs Ph (a cura di), *Redesigning Distribution. Basic Income and Stakeholder Grants as alternative Cornerstones for a more egalitarian Capitalism*, London-New York: Verso, pp. 101-119
- Pennacchi L. (a cura di) (1994), *Le ragioni dell'equità: principi e politiche per il futuro dello stato sociale*, Bari: Dedalo
- Pizzolato F. (1999), *Finalismo dello Stato e sistema dei diritti nella Costituzione italiana*, Milano: Vita e Pensiero
- Pizzolato F. (2002), *Il sistema di protezione sociale nel processo di integrazione europea*, Milano: Giuffrè 2002

- Pugliese E. (2004), *Immigrazione, lavoro e diritti di cittadinanza*, in «Giornale di diritto del lavoro e di relazioni industriali», XXVI, 102, 2, pp. 323-38
- Ranci C. (1999), *Oltre il Welfare State. Terzo settore, nuove solidarietà e trasformazione del welfare*, Bologna: il Mulino
- Revelli M. (1997), *La sinistra sociale. Oltre la civiltà del lavoro*, Torino: Bollati Boringhieri
- Ricciardi M. (1975), *Il processo di formazione dello statuto dei lavoratori*, in Treu T. (a cura di), *Sindacato e magistratura nei conflitti di lavoro, I, L'uso politico dello Statuto dei lavoratori*, Bologna: il Mulino, pp. 57-125
- Rifkin J. (1995), *La fine del lavoro. Il declino della forza lavoro globale e l'avvento del post-mercato*, Milano: Baldini & Castoldi
- Roccella M. (2001), *La Carta dei diritti fondamentali: un passo avanti verso l'Unione politica*, in «Lavoro e diritto», XV, 2, pp. 329-343
- Romagnoli U. (1991), *Il lavoro in Italia. Un giurista racconta*, Bologna: il Mulino
- Romagnoli U. (1996), *Eguaglianza e differenza nel diritto del lavoro in Lavoro e discriminazione*, Milano: Giuffrè, pp. 149-172
- Romagnoli U. (1998), *Dal lavoro ai lavori*, in *Scritti in onore di Federico Mancini*, Milano: Giuffrè, I, pp. 509-522
- Romagnoli U. (1998), *Il diritto del lavoro nel prisma del principio d'eguaglianza*, in Napoli M. (a cura di), *Costituzione, lavoro, pluralismo sociale*, Milano: Vita e Pensiero, pp. 15-45
- Romagnoli U. (2001), *Diritto del lavoro e principio di sussidiarietà*, in Scarponi S. (a cura di), *Globalizzazione e diritto del lavoro. Il ruolo degli ordinamenti sovranazionali*, Milano: Giuffrè, pp. 133-43
- Romagnoli U. (2003), *'Il contratto di lavoro' di L. Barassi cent'anni dopo*, in Napoli M. (a cura di), *La nascita del diritto del lavoro. 'Il contratto di lavoro' di Lodovico Barassi cent'anni dopo. Novità, influssi, distanze*, Milano: Vita e Pensiero, pp. 47-70
- Romagnoli U. (2005), *Costantino Mortati*, in Gaeta L. (a cura di), *Costantino Mortati e 'Il lavoro nella costituzione': una rilettura*, Milano: Giuffrè, pp. 105-136
- Rosanvallon P. (1997), *La nuova questione sociale: ripensare lo Stato assistenziale*, Roma: Lavoro
- Saraceno C. (2004), *Le dinamiche assistenziali in Europa. Sistemi nazionali e locali di contrasto alla povertà*, Bologna: il Mulino
- Scagliarini S. (2006), *Il dovere costituzionale al lavoro*, in Mattarelli S. (a cura di), *Il senso della repubblica. Doveri*, Milano: FrancoAngeli, pp. 99-117
- Sciarra S. (2001), *Diritti sociali. Riflessioni sulla carta europea dei diritti fondamentali*, in «Argomenti di diritto del lavoro», 2, pp. 391-412
- Sciarra S. (2002), *Di fronte all'Europa. Passato e presente del diritto del lavoro*, in «Quaderni Fiorentini» 31 (*L'ordine giuridico europeo: radici e prospettive*), 31, pp. 425-459
- Sciarra S. (2006), *I diritti sociali fondamentali nell'ordinamento europeo: storia e prospettive di una controversa costituzionalizzazione*, in Garofalo D., Ricci M. (a cura di), *Percorsi di diritto del lavoro*, Bari: Cacucci, pp. 41-54
- Scritti su Gino Giugni* (2007), in «Giornale di diritto del lavoro e di relazioni industriali», XXIX, 114, 2
- Simitis S. (1997), *Il diritto del lavoro ha ancora un futuro?*, in «Giornale di diritto del lavoro e di relazioni industriali», XIX, 76, 4, pp. 609-41
- Smuraglia C. (2007), *Il lavoro nella costituzione*, in «Rivista giuridica del lavoro e della previdenza sociale», LVIII, 2, pp. 425-38
- Stolfi E. (1976), *Da una parte sola. Storia politica dello Statuto dei lavoratori*, Milano: Longanesi

- Supiot A. (a cura di) (2003), *Il futuro del lavoro. Trasformazioni dell'occupazione e prospettive della regolazione del lavoro in Europa*, Roma: Carocci
- Tarello G. (1967), *Teorie e ideologie nel diritto sindacale*, Milano: Comunità
- Treu T. (1975), *L'uso politico dello Statuto dei lavoratori*, Bologna: il Mulino
- Treu T. (1990), *Statuto dei lavoratori*, in *Enciclopedia del diritto*, Milano: Giuffrè, Vol. XVIII, pp. 1031-1071
- Van Parijs Ph. e Vanderborght Y. (2006), *Il reddito minimo universale*, Milano: Università Bocconi Editore
- Veneziani B. (2006), *L'evoluzione del contratto di lavoro in Europa dalla rivoluzione industriale al 1945*, in Garofalo D., Ricci M. (a cura di), *Percorsi di diritto del lavoro*, Bari: Cacucci, pp. 147-168
- Veneziani B. (2006), *La costituzione europea e le icone della solidarietà*, in Garofalo D., Ricci M. (a cura di), *Percorsi di diritto del lavoro*, Bari: Cacucci, pp. 13-39
- Veneziani B. (2007), *Il 'popolo' degli immigrati e il diritto al lavoro: una partitura incompiuta*, in «Rivista giuridica del lavoro e della previdenza sociale», LVIII, 3, pp. 479-568

UN'APPARTENENZA PLURALE:
ISTANZE AUTONOMISTICHE E IMMAGINI DELLA CITTADINANZA
NELL'ITALIA REPUBBLICANA

1. *Cenni introduttivi*

Parlare di cittadinanza in un convegno dedicato alle autonomie locali richiede qualche chiarimento preliminare, dal momento che il nesso fra i due temi non può darsi per evidente o scontato.

Con l'espressione 'cittadinanza' intendo indicare il rapporto di appartenenza di un individuo a una comunità politica e i diritti e i doveri che da questo rapporto direttamente o indirettamente discendono. L'elemento focale è quindi l'individuo nella sua complessiva identità politico-giuridica. Quando invece parliamo di autonomie locali, comunque vogliamo intenderle, il riferimento principale non è l'individuo, ma è una struttura o un complesso di strutture politico-istituzionali. Interrogarsi sul rapporto fra cittadinanza e autonomie locali significa quindi chiedersi se e in che modo l'organizzazione dei poteri 'locali' incida su ciò che chiamerei il rapporto politico fondamentale: sul rapporto di inclusione nella *civitas* di un individuo e sull'insieme delle coordinate che ne definiscono l'identità politico-giuridica entro un determinato contesto storico-sociale e storico-istituzionale.

A una siffatta domanda occorre tentare di rispondere percorrendo un sottile crinale: sarà inevitabile restare ai margini tanto del dibattito sulle autonomie (che costituirà un presupposto, piuttosto che un oggetto dell'indagine) quanto del discorso della cittadinanza (di cui verranno messi in luce solo alcuni aspetti), per soffermarsi sugli elementi che introducono una connessione fra queste due aree tematiche; e la connessione si presenta quando nel dibattito sulle autonomie emerge la consapevolezza che l'organizzazione dei poteri locali può incidere a fondo sul modo di concepire l'appartenenza dei soggetti alla comunità politica.

P. Costa, *Un'appartenenza plurale: istanze autonomistiche e immagini della cittadinanza nell'Italia repubblicana*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica. II. Storie di concetti: cittadinanza*, 2024, https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_03, pp. 360-394.

Orig. in Pier Luigi Ballini (a cura di), *Le autonomie locali. Dalla resistenza alla I Legislatura della repubblica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, pp. 433-476.

2. L'appartenenza fra 'monismo' e 'pluralismo'

Se 'cittadinanza' è l'appartenenza di un soggetto a una comunità politica, la forma assunta da quest'ultima inciderà presumibilmente sulle caratteristiche dell'inclusione e sulle aspettative del cittadino nei confronti della comunità di cui è membro.

In prima approssimazione, possiamo dare per acquisito che la forma politica (autonomasticamente) moderna è lo Stato-nazione: è ad esso che l'individuo 'appartiene', in un rapporto che si presenta come assorbente, esclusivo ed univoco. Potremmo far uso di una formula semplificatoria ma suggestiva per compendiare la genesi e l'affermazione della forma-Stato: 'dalla città allo Stato'; dalla molteplicità degli ordinamenti dell'Europa medievale e proto-moderna alla creazione (simultanea e complementare) di un 'centro' e di una 'periferia': di un potere sovrano che da una posizione 'centrale' e sovra-ordinata controlla una molteplicità di enti e strutture da esso dipendenti.

I piccoli Stati e le piccole patrie cittadine perdono progressivamente la loro originaria configurazione (in senso proprio) politica: la *polis* è lo Stato; è lo Stato che, in quanto espressione visibile della nazione, riconduce a una superiore unità (storico-spirituale e politico-giuridica) la molteplicità dei soggetti. Lo Stato non appare peraltro un burocratico 'gelido mostro': l'appartenenza a esso è mediata dal senso di un'identità collettiva – la nazione – che accende entusiasmi, mobilita energie, richiede sacrifici, promette un profondo rinnovamento della vita individuale e collettiva¹. *Nation-building* e *State-building* (come dimostrano esemplarmente i processi, per molti aspetti paralleli, di unificazione politica nella Germania e nell'Italia dell'Ottocento²) si implicano a vicenda e convergono nel contrapporre all'antica molteplicità degli ordinamenti, delle appartenenze e delle identità l'unità della nuova *polis* (della nuova patria) statual-nazionale.

¹ Per una ricostruzione di vari aspetti dell'immaginario nazionale cfr. I. PORCIANI, *La festa della nazione*, il Mulino, Bologna 1997; A.M. BANTI, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Einaudi, Torino 2000; A.M. BANTI, R. BIZZOCCHI (a cura di), *Immagini della nazione nell'Italia del Risorgimento*, Carocci, Roma 2002; M. RIDOLFI, *Le feste nazionali*, Il Mulino, Bologna 2003; A.M. BANTI, *L'onore della nazione. Identità sessuali e violenza nel nazionalismo europeo dal 18. secolo alla grande guerra*, Einaudi, Torino 2005; M. RIDOLFI (a cura di), *Rituali Civili. Storie nazionali e memorie pubbliche nell'Europa contemporanea*, Gangemi, Roma 2006.

² Cfr. M. MERIGGI, P. SCHIERA (a cura di), *Dalla città alla nazione. Borghesie ottocentesche in Italia e in Germania*, Il Mulino, Bologna 1993 e in particolare F. RUGGE, *Le nozioni di città e cittadino nel lungo Ottocento. Tra 'pariforme sistema' e nuovo particolarismo*, ivi, pp. 47-64; O. JANZ, P. SCHIERA, H. SIEGRIST (a cura di), *Centralismo e federalismo tra Otto e Novecento. Italia e Germania a confronto*, il Mulino, Bologna 1997.

L'unità dello Stato-nazione e l'unicità ed esclusività del suo vertice sovrano assurgono al rango di principî costitutivi del nuovo ordine politico-giuridico, di cui la giuspubblicistica si rende specchio fedele e tramite di legittimazione. Né si tratta peraltro di scelte legate alla contingente situazione italiana e tedesca e alla recente formazione dei rispettivi Stati nazionali: la preoccupazione dell'unità, l'assolutezza della sovranità, la costruzione di un centro e di una rispettiva periferia appartengono al patrimonio genetico della statualità moderna.

È dominante, dunque, il tema dell'unità dell'ordinamento e di conseguenza il rapporto politico fondamentale (il rapporto di cittadinanza) sembra esaurirsi nel circolo dello Stato-nazione: le piccole patrie non determinano più l'identità politico-giuridica dei soggetti, chiamati a riversare le loro energie civiche e a concentrare le loro aspettative sulla grande comunità nazionale.

In realtà, un quadro siffatto, pur plausibile nelle sue grandi linee, è troppo semplice per essere pienamente attendibile e deve subire numerose correzioni e complicazioni.

È vero, infatti, che lo Stato moderno si realizza avocando al centro 'tutti' i poteri e trasformando in luoghi 'periferici' le antiche autonomie. Ciò non produce però un'automatica e radicale irrilevanza politica degli antichi ordinamenti. Essi al contrario, e innanzitutto le città, non solo continuano a esprimere nell'Ottocento e nel Novecento (come è ovvio) una permanente vitalità socio-economica, ma appaiono centri anche politicamente attivi e influenti. La periferia non è insomma riducibile a una semplice cassa di risonanza delle decisioni inappellabili del centro, ma retroagisce su di esso. Lo Stato unitario non estingue l'orgoglio municipale, che anzi conosce rinnovate manifestazioni fra Otto e Novecento³, né impedisce di fare della città una sorta di laboratorio politico proiettato verso il futuro (si pensi all'esperimento della municipalizzazione dei pubblici servizi)⁴.

La durevole vitalità dei 'luoghi decentrati' non resta confinata alla prassi politica e alla dinamica degli interessi, ma si traduce anche in discorsi e teorie che investono la visione complessiva dello Stato e propongono di ripensare a fondo la dialettica fra centro e periferia. Certo, la sovranità continua a giovare di un substrato metaforico

³ Cfr. F. RUGGE (a cura di), *I regimi della città. Il governo municipale in Europa tra '800 e '900*, Angeli, Milano 1992.

⁴ Cfr. R. ROMANELLI, *Le radici storiche del localismo italiano*, in «Il Mulino», XL, 1991, 336, pp. 711-20.

che la colloca 'in alto' e al 'centro'⁵. È però possibile privilegiare (pur confermando l'immagine 'verticale' della sovranità) il movimento 'ascendente', piuttosto che 'discendente'. È possibile concepire il centro come il culmine di un processo che muove dal basso, dalle comunità di raggio minore, e si allarga progressivamente fino a creare l'ordinamento complessivo, mantenendo ai singoli 'luoghi' il carattere di formazioni originarie e fondanti. Se volessimo 'personalizzare' i due rami dell'alternativa potremmo contrapporre (con una qualche approssimazione cui la recente pubblicistica non si è sempre sottratta) l'immagine althusiana all'immagine bodiniana della sovranità e vedere nella prima il germe di una sovranità 'altra' rispetto a quella destinata a prevalere nella tradizione giuridica europea⁶.

La costruzione e lo sviluppo dello Stato unitario in Italia si inseriscono facilmente in questo quadro. Risulta vincente l'immagine di uno Stato capace di ricondurre a sé la molteplicità dei soggetti e degli enti attraverso una rigida organizzazione burocratico-discendente del potere. Non dobbiamo però trarre da ciò la conseguenza di un azzeramento dell'alternativa: al contrario, i tentativi di ripensare la dialettica fra centro e periferia a partire da una fondazione della sovranità 'dal basso' sono ricorrenti nel dibattito politico italiano, anche se periodi di 'latenza' si alternano a periodi di più forte ed esplicita tensione progettuale.

La difficoltà, per lo storico, nasce semmai non già dalla rarità delle proposte, bensì dalla loro sovrabbondanza e soprattutto dalla molteplicità e dall'ambiguità dei linguaggi e degli schemi teorici adottati. Non mancano i difensori delle periferie, delle piccole patrie: è controverso però quali esse siano – se le città oppure circoscrizioni più ampie, le regioni, o addirittura spazi ancora più ampi, le macroregioni – così come è incerta, fino a oggi, la terminologia impiegata per dar voce all'alternativa da contrapporre all'accentramento: municipalismo o regionalismo, Stato federale o Stato regionale, decentramento o autonomismo (solo per ricordare le espressioni più correnti). Tentarne una ricognizione sarebbe non solo impossibile in questa sede, ma anche improduttivo. Conviene sottolineare soltanto i profili capaci di interagire con il discorso della cittadinanza.

Non sembra funzionale a questo scopo un accanimento modellistico che pretenda di determinare le caratteristiche essenziali di tutte le possibili forme alternative a una

⁵ Mi permetto di rinviare in proposito a P. COSTA, *'In alto e al centro': immagini dell'ordine e della sovranità fra medioevo ed età moderna*, in «Diritto pubblico», X, 2004, 3, pp. 815-49.

⁶ Una recente e importante riflessione complessiva su Althusius in C. MALANDRINO, F. INGRAVALLE (a cura di), *Il lessico della Politica di Johannes Althusius. L'arte della simbiosi santa, giusta, vantaggiosa e felice*, Olschki, Firenze 2005.

statualità accentrata e monistica. Peraltro, un qualche scetticismo sulla possibilità di una tipologia concettualmente nitida e definitiva sembra serpeggiare anche nella letteratura specialistica⁷, che, per un verso, sottolinea la diversità delle soluzioni (*lato sensu*) autonomistiche e la loro dipendenza dai concreti contesti storico-politici, mentre, per un altro verso, invita a ridimensionare il contrasto fra tipi ideali nominalmente molto diversi. Proprio queste difficoltà suggeriscono di ipotizzare, piuttosto che nette differenziazioni categoriali, un *continuum* suscettibile di molteplici variazioni e aggiustamenti entro due estremi che corrispondono al massimo dell'accentramento monistico e al massimo del pluralismo autonomistico⁸. A ciò si aggiunga il fenomeno, frequentemente rilevato, dell'attenuarsi delle differenze fra forme di Stato in origine molto distanti (si è infatti rafforzato il potere centrale negli Stati federali così come si sono moltiplicate le rivendicazioni autonomistiche negli Stati accentrati)⁹ e sarà facile convincersi di due dati: da un lato, la varietà delle alternative alla forma monistico-accentrata della comunità politica, dall'altro lato, la difficoltà di cogliere, di ciascuna delle alternative ipotizzate, la ricaduta sull'identità politico-giuridica degli individui. È facile insomma concedere che l'appartenenza del soggetto alla comunità politica possa non essere rigorosamente monistica come la prevalente tradizione otto-novecentesca

⁷ Fra i numerosi contributi disponibili cfr. G. DE VERGOTTINI, voce *Stato federale*, in *Enciclopedia del diritto*, Giuffrè, Milano 1990, vol. XLIII, pp. 831 ss.; A. D'ATENA (a cura di), *Federalismo e regionalismo in Europa*, Giuffrè, Milano 1994; G. ZAGREBELSKY (a cura di), *Il federalismo e la democrazia europea*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1994; CI. DE FIORES, *Il neofederalismo. Aspetti teorici e profili costituzionali*, in «Le Regioni», XXIII, 1995, 1, pp. 81-98; U. DE SIERVO, *Ipotesi di revisione costituzionale: il cosiddetto regionalismo 'forte'*, in «Le Regioni», XXIII, 1995, 1, pp. 27-69; M. VOLPI, *Stato federale e Stato regionale: due modelli a confronto*, in «Quaderni Costituzionali», 1995, 3, pp. 367-410; F. PIZZETTI (a cura di), *Federalismo, regionalismo e riforma dello Stato*, Giappichelli, Torino 1998; D. DELLA PORTA, *La politica locale*, il Mulino, Bologna 1999; J.F. LÓPEZ AGUILAR, *Lo Stato autonomico*, Cedam, Padova 1999; G. BOGNETTI, *Il federalismo*, Utet, Torino 2001; S. BARTOLE, *Devolution o federalismo? O soltanto regionalismo?*, in «Le regioni», 2002, 6; S. GAMBINO (a cura di), *Regionalismo, federalismo, devolution. Competenze e diritti*, Giuffrè, Milano 2003; B. CARAVITA (a cura di), *I processi di attuazione del federalismo in Italia*, Giuffrè, Milano 2004; A. REPOSO, *Profili dello Stato autonomico. Federalismo e regionalismo*, Giappichelli, Torino 2005; A. ANSELMO (a cura di), *Neoregionalismo e riforma federale dello Stato: la sfida del nuovo ordinamento locale in Italia*, Angeli, Milano 2006; E. BALBONI, *Dal federalismo gridato al regionalismo possibile*, in E. BINDI, M. PERINI (a cura di), *Federalismo e regionalismo. Teoria e prassi nell'attuale fase storica*, Giuffrè, Milano 2006, pp. 5-21.

⁸ P. ALLUM, *Democrazia reale. Stato e società civile nell'Europa occidentale*, Liviana, Padova 1991, pp. 349 ss.; M. LUCIANI, *A mo' di conclusione: le prospettive del federalismo in Italia*, in A. PACE (a cura di), *Quale, dei tanti federalismi?*, Cedam, Padova 1997, pp. 214 ss.; L. BOBBIO, *I governi locali nelle democrazie contemporanee*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 55 ss.

⁹ Cfr. C. BUZZACCHI, *Uniformità e differenziazione nel sistema delle autonomie*, Giuffrè, Milano 2003.

pretendeva; non è però semplice, tenendo conto della molteplicità delle forme politiche concretamente esistenti, individuare la soglia oltre la quale cessa il monismo e inizia una cittadinanza effettivamente plurale.

È però questo il punto per noi decisivo. Se la differenziazione fra i diversi tipi di Stato può essere, per così dire, sdrammatizzata o attenuata all'interno del dibattito sulle autonomie fino a parlare di un *continuum* che procede dal massimo dell'accentramento al massimo delle autonomie (o viceversa), per il nostro problema appare decisivo uno spartiacque: fra una strategia disposta a concedere alla periferia anche numerose competenze, ma non la dimensione della piena autonomia, e una strategia ispirata al riconoscimento dell'intrinseca politicità dei luoghi 'decentrati'. Non vorrei preoccuparmi della terminologia. Potremmo parlare, per la seconda ipotesi, di federalismo, oppure di regionalismo in senso forte, oppure (più genericamente) di autonomismo, riserbando alla prima ipotesi il termine di 'decentramento'. Ciò che conta è tener ferma la differenza qualitativa fra due modi di considerare le 'periferie': come snodi di un meccanismo azionato dal centro (secondo una logica, se vogliamo, 'discendente') oppure come forme di vita collettiva sostanzialmente autonome¹⁰. È solo in questo ultimo caso che l'idea, dominante nella tradizione ottocentesca, del carattere monistico dell'appartenenza statuale-nazionale cede il posto a un gioco più complicato di appartenenze plurali.

Il dibattito sulle autonomie coinvolge il discorso della cittadinanza nella misura in cui al suo interno emerge la convinzione di poter attribuire ai luoghi decentrati una dimensione spiccatamente politica, tanto da imporre il passaggio da una visione monistica a una visione pluralistica del rapporto fra individuo e comunità politica. Si tratta quindi di chiedersi se e in che modo (con quali teorie, argomentazioni, aspettative) il dibattito sulle autonomie nell'Italia repubblicana sia sfociato in una rappresentazione pluralistica dell'ordine politico incidendo di conseguenza sul discorso della cittadinanza.

¹⁰ Cfr. in questo senso G. FALCON, *Federalismo-regionalismo: alla ricerca di un sistema in equilibrio*, in L. MARIUCCI, R. BIN, M. CAMMELLI, A. DI PIETRO, G. FALCON, *Il federalismo preso sul serio* cit., pp. 116 ss.

3. Alle origini della repubblica

3.1. Continuità e mutamenti nella tradizione autonomistica

Guardando al dibattito sulle autonomie in tutto il suo lungo e variegato svolgimento, appaiono precoci e rilevanti le testimonianze di una nitida percezione (e rivendicazione) della vocazione (in senso proprio) auto-nomica dei luoghi decentrati¹¹. Non soltanto nei federalismi ottocenteschi di Cattaneo e di Ferrari, ma anche nella letteratura autonomistica del primo Novecento trova piena espressione la tendenza a vedere nella periferia non lo snodo di un'organizzazione centralizzata ma una collettività originale e in sé compiuta.

Si impone ovviamente il nome di Sturzo. Il suo modo di concepire la realtà municipale e poi di progettare un ordinamento regionale non lascia adito a dubbi sullo spessore e sulla radicalità del suo autonomismo. Il suo 'regionalismo' non ha niente da spartire con la prospettiva di un semplice 'decentramento'. Nel suo fondamentale intervento del 1921¹², a Venezia, in occasione del III Congresso Nazionale del Partito Popolare, la comunità locale di massima estensione, la regione, viene presentata da Sturzo «come unità specifica di lingua, di storia, di costumi, di affinità»¹³ e proprio per questo capace di assumere «la caratteristica fondamentale di ente elettivo-rappresentativo, autonomo-autarchico, amministrativo-legislativo, sommando in se stessa tutti gli interessi collettivi locali dentro i limiti del proprio territorio»¹⁴. Resta indiscutibile, per Sturzo, l'unità dello Stato, ma ciò non impedisce di valorizzare le identità locali conferendo a esse una consistente autonomia. È l'autogoverno della comunità che, da un lato, serve a contrastare le tentazioni accentratrici e illiberali dello Stato e, dall'altro lato, rafforza la libertà «organica» (come la chiama Sturzo) e la partecipazione democratica.

¹¹ Cfr., per una visione complessiva del dibattito sulle autonomie E. A. ALBERTONI, M. GANCI (a cura di), *Federalismo, regionalismo, autonomismo*, Ediprint, Siracusa 1989; C. MALANDRINO, *Socialismo e libertà. Autonomie, federalismo, Europa da Rosselli a Silone*, FrancoAngeli, Milano 1990; U. CHIARAMONTE, *Il dibattito sulle autonomie nella storia d'Italia. 1796-1996. Unità-Federalismo-Regionalismo-Decentramento*, FrancoAngeli, Milano 1998; G. VESPERINI, *I poteri locali*, Meridiana, Catanzaro 1999.

¹² L. STURZO, *La regione*, in ID., *I discorsi politici*, Istituto Luigi Sturzo, Roma 1951, pp. 143-79.

¹³ Ivi, p. 155.

¹⁴ Ivi, p. 165. Cfr. L.M. BASSANI, *Luigi Sturzo: federalista impenitente*, in E. GUCCIONE (a cura di), *Luigi Sturzo e la democrazia nella prospettiva del terzo millennio*, Olschki, Firenze 2004, vol. I, pp. 339-363. Cfr. anche F. NICOLETTI, *Cattolici e laici di fronte al decentramento regionale in Italia, 1860-1968*, Le Monnier, Firenze 1983.

Sturzo è un personaggio indubbiamente centrale, ma non è certo l'unico alfiere di un autonomismo che si vuole alternativo a un mero decentramento 'discendente'. Basti ricordare Oliviero Zuccarini, appartenente a una diversa tradizione politico-culturale, sensibile al repubblicanesimo mazziniano, e altrettanto deciso, già nelle sue pagine degli anni Venti¹⁵, nel promuovere un regionalismo che, valorizzando l'autogoverno delle comunità, serve a incentivare la partecipazione e l'impegno civico dei cittadini¹⁶.

Nel regionalismo pre-fascista di Sturzo e di Zuccarini, pur nella diversità dei loro riferimenti etici e politici, emerge chiaramente una connessione tematica importante: da un lato, la tesi del radicamento storico-sociale e del carattere (*lato sensu*) politico delle comunità locali, e, dall'altro lato, la convinzione che la partecipazione civica possa trarre giovamento e incremento proprio dall'autogoverno delle periferie. Il carattere plurale dell'appartenenza e il rafforzamento della democrazia si implicano a vicenda.

Questa connessione tematica, nel momento in cui Sturzo e Zuccarini la propongono, ha già una lunga storia alle spalle e avrà ancora molte occasioni per manifestarsi, negli anni della guerra e della Resistenza così come nel secondo dopoguerra. Potremmo quindi essere indotti a concludere che due determinanti punti di connessione fra il dibattito sulle autonomie e il discorso della cittadinanza – la visione plurale dell'appartenenza e l'incremento dell'impegno civico e della partecipazione politica – tornano a presentarsi sempre di nuovo in tutto l'arco del regionalismo italiano otto-novecentesco; ci troveremmo di fronte insomma al continuo ripresentarsi dell'originaria alternativa fra una visione discendente e una visione ascendente della sovranità (e quindi fra un'immagine monistica e un'immagine pluralistica dell'appartenenza).

In realtà, occorre diffidare di troppo facili e superficiali continuità. Tornano a presentarsi, se si vuole, le medesime esigenze e i medesimi temi di fondo, ma mutano drasticamente i contesti entro i quali quelle esigenze e quei temi trovano storicamente espressione: mutano le aspettative e i timori, gli interessi in gioco e i conflitti in atto; con la conseguenza che gli argomenti e gli schemi teorici impiegati nel dibattito, se pure affondano le radici in una lunga tradizione, acquisiscono valenze nuove e impreviste. Resta importante l'invito, formulato da Massimo Severo Giannini negli anni Sessanta, a non cadere nella trappola di un 'continuismo' che

¹⁵ Cfr. P. PERMOLI (a cura di), *La critica politica, 1920-26*, Archivio trimestrale, Roma 1986.

¹⁶ Cfr. su Oliviero Zuccarini F. PAOLINI, *L'esperienza politica di Oliviero Zuccarini: un repubblicano fra Mazzini, Mill e Sorel*, Marsilio, Venezia 2003.

faccia della regione una grandezza immutata da Minghetti all'Assemblea costituente (e oltre)¹⁷.

In particolare, a separare il regionalismo del primo Novecento dalle proposte autonomistiche che si affollano alle soglie dell'Italia repubblicana interviene un elemento di discontinuità che non possiamo sottovalutare: il fascismo. Sono infatti proprio il confronto e lo scontro con il regime 'totalitario' a imprimere all'autonomismo una valenza e un'urgenza nuove.

È esemplare da questo punto di vista il dibattito sviluppatosi nei «Quaderni di Giustizia e Libertà», nei primi anni Trenta, con interventi di Emilio Lussu, di Andrea Caffi e dello stesso Rosselli. Pur nella diversità degli accenti e delle prospettive, è netta la tendenza, fra gli intellettuali vicini a 'Giustizia e libertà', a vedere nel fascismo l'espressione estrema di una parabola statualistica che affonda le radici nel secolo precedente. È significativo il titolo di un articolo di Carlo Rosselli: *Contro lo Stato*. Lo Stato è un nemico nella misura in cui esso soffoca le energie della società, anziché valorizzare gli individui e i gruppi che la compongono. Nel liberalsocialismo di Rosselli la libertà dell'individuo si intreccia con l'autonomia delle più diverse forme associative. La rivoluzione antifascista non può non includere una strategia anti-centralistica e dar vita a una «federazione di associazioni quanto più libere e varie possibili»¹⁸. Né è diversa, nelle sue scelte di fondo, la posizione di Andrea Caffi, che coinvolge anche lo Stato sovietico nel suo attacco al centralismo autoritario, cui contrapporre un ordine che nasca da «un continuo, vigile, sempre dibattuto e verificato accordo fra lo Stato e le formazioni sociali fuori dello Stato»¹⁹.

Pluralismo, federalismo, anti-statalismo: le tesi sostenute dai più vivaci esponenti di 'Giustizia e libertà' non sono improvvisate e affondano le radici nel socialismo fabiano, nella critica di Laski alla teoria austriaca della sovranità e in particolare nel pensiero di Gurvitch e nella sua teoria del 'diritto sociale' (a sua volta debitrice della tradizione proudhoniana)²⁰. È su questo sfondo che matura anche il pensiero di Silvio Trentin, che sviluppa il suo anti-fascismo in una direzione rigorosamente federalistica: se la libertà della persona è la pietra angolare dell'ordine, non basta

¹⁷ M.S. GIANNINI, *Le regioni: rettificazioni e prospettive* (1963), in E. ROTELLI (a cura di), *Dal regionalismo alla regione*, il Mulino, Bologna 1973, pp. 177-96.

¹⁸ C. ROSSELLI, *Contro lo Stato* (1934), in ID., *Scritti dell'esilio, II, Dallo scioglimento della concentrazione antifascista alla guerra di Spagna (1934-1937)*, a cura di C. CASUCCI, Einaudi, Torino 1992, pp. 42-45.

¹⁹ A. CAFFI, *I socialisti, la guerra e la pace*, in ID., *Scritti politici*, a cura di G. BIANCO, La Nuova Italia, Firenze 1970, pp. 276-77

²⁰ Mi permetto di rinviare a P. COSTA, 'Oltre lo Stato': teorie 'pluralistiche' del primo Novecento, in «Sociologia e politiche sociali», 5, 1, 2002 [Agire associativo e sfera pubblica, a cura di M. BORTOLINI], pp. 11-35.

sconfiggere il fascismo, ma è necessario superare ogni forma di centralismo statalistico in nome della «autonomia di *tutti* i centri unitari di vita collettiva» di cui una società si compone²¹.

Certo, la tematica 'regionalistica' (o, se preferiamo, il federalismo 'interno') è solo un momento di una strategia più ampia che contrappone l'autonomia del soggetto al totalitario annichilamento dell'individuo. Rosselli, in un saggio del '35, indicherà, come snodi dell'autonomia, le più diverse «forme di libera associazione», e fra esse anche il comune²². Componente essenziale di questa strategia è l'esigenza di superare la tradizionale concezione 'assolutistica' della sovranità. È vero che questa esigenza si esprime innanzitutto sul fronte della sovranità 'esterna' e si traduce nella progettazione di un ordine trans-nazionale capace di tenere a freno le tendenze dispotiche dei singoli Stati; ed è vero che non sempre il federalismo 'interno' raccoglie la stessa attenzione del federalismo 'esterno'. Alla sorgente di entrambi i federalismi però si collocano la medesima diagnosi e la medesima strategia: la convinzione che il fascismo (e, per alcuni, il bolscevismo) sia non tanto un inedito mostro, quanto la radicalizzazione e la perversione estrema di una forma politica – lo Stato centralista – largamente dominante in Occidente; e quindi la decisione di progettare un ordine nuovo che sia alternativo al totalitarismo non soltanto perché fondato sull'autonomia della persona, ma anche perché capace di valorizzare una molteplicità aperta di forme sociali.

3.2. *La fase costituente*

La libertà del soggetto è tutelata e rafforzata dalla pluralità delle sue appartenenze. È una tesi già formulata nel primo Novecento: è la tesi di Sturzo, di Zuccharini (e di tanti altri); e tuttavia il medesimo schema argomentativo acquisisce, a ridosso dell'epocale resa dei conti con i regimi totalitari, valenze ulteriori: il nesso fra libertà e pluralismo acquista un'evidenza inusitata, la denuncia del centralismo si trasforma in un'analisi delle radici storiche del totalitarismo e sfocia nella convinzione di dover compiere, una volta sconfitto il fascismo, non già

²¹ S. TRENTIN, *Sugli obiettivi della rivoluzione italiana* (1934), in ID., *Antifascismo e rivoluzione*, a cura di G. PALADIN, Marsilio, Padova 1985, pp. 258 ss.

²² C. ROSSELLI, *Discussioni sul federalismo e l'autonomia*, in «Giustizia e Libertà», 27 dicembre 1935. Cfr. in proposito S. FEDELE, *L'originalità del pensiero politico di Carlo Rosselli*, in S. VISCIOLA, G. LIMONE (a cura di), *I Rosselli: eresia creativa, eredità originale*, Guida, Napoli 2005, pp. 103-112.

un'operazione di cosmesi delle strutture esistenti, ma una rifondazione *ab imis* dell'ordine politico.

Era peraltro improbabile che i sacrifici richiesti dalla guerra e dalla Resistenza potessero fare a meno di uno slancio palingenetico capace di dare a essi una sufficiente pienezza di senso. Certo, è difficile attribuire alla Resistenza una 'dottrina' unitaria, data l'eterogeneità delle sue componenti. Non sembra però una semplificazione indebita registrare l'intensità e la diffusione, se non di una 'teoria' concorde ed univoca, almeno di un'ispirazione fortemente autonomistica. Non è sempre chiaro quale contenuto si intenda dare alle auspiccate autonomie: cambiano le aspettative (e le immagini di cittadinanza) a seconda che si faccia leva sulla (futura) regione come baluardo contro lo stalinismo invasivo o piuttosto la si raccomandi come palestra di impegno civico e partecipazione democratica. Il panorama è variegato e le prese di posizione non sempre rispecchiano pedissequamente la politica prevalente nell'uno o nell'altro partito, se è vero che in partiti 'autonomisti' come il Partito d'Azione non mancano i difensori di una forte iniziativa statale, così come in un partito diffidente nei confronti del pluralismo, quale il Partito Comunista, si erano manifestate le propensioni regionaliste di Ruggero Grieco²³.

Pur nella varietà dei linguaggi e delle aspettative, è comunque diffusa la convinzione che la partita della libertà e della democrazia si vinca cancellando l'organizzazione burocratico-centralistica del vecchio Stato liberale, che, ereditata e rafforzata dal fascismo, era divenuta uno strumento funzionale all'obiettivo 'totalitario' da esso perseguito.

L'autonomia è un valore fortemente sentito dalla Resistenza, ma si traduce prioritariamente nell'idea dell'autogoverno, della democrazia, di una partecipazione politica che rompa gli schemi troppo angusti nei quali era stata costretta in tutta la storia dello Stato unitario. Certo, che l'autonomia come autogoverno implicasse anche una strutturazione localistica o regionalistica dell'azione politica era iscritto, prima ancora che in una teoria condivisa, nella dinamica stessa dell'azione resistenziale. È esemplare in questo senso l'esperienza dei CLN. Rifluiscono in essa le memorie e i simboli di una democrazia radicale²⁴, che può trovare nella Comune

²³ Cfr. CI. PAVONE, *Autonomie locali e decentramento nella Resistenza*, in M. LEGNANI (a cura di), *Regioni e Stato dalla resistenza alla costituzione*, il Mulino, Bologna 1975, pp. 49-65. Cfr. anche M. GIOVANA (a cura di), *Resistenza, autogoverno e problemi delle autonomie nell'Italia 1943-1945*, La Grafica Nuova, Torino 1985.

²⁴ Cfr. M. RIDOLFI (a cura di), *La democrazia radicale nell'Ottocento europeo: forme della politica, modelli culturali, riforme sociali*, Feltrinelli, Milano 2005.

di Parigi un suo lontano prototipo²⁵. Intervengono anche le immagini, classicamente 'repubblicane', di un popolo in armi, di un esercito di popolo chiamato a difendere le libertà. Al di là della retorica volta a volta impiegata, comunque, l'organizzazione stessa dei CLN è, per necessità e per vocazione, improntata su base regionale. E anzi la proiezione 'regionale' dei CLN esprime già un contenimento e una razionalizzazione di un impulso localistico che non esita a moltiplicare i centri di cui rivendicare l'autonomia²⁶.

L'esperienza dei CLN, le repubbliche partigiane si presentano, agli occhi di alcuni dei protagonisti della resistenza anti-fascista, non soltanto come tappe di un'azione politico-militare, ma come l'anticipazione e la prova generale di una nuova forma di Stato. Esemplare in questo senso è la posizione di Rodolfo Morandi: che vuole un socialismo «classista e collettivista», ma rifiuta lo stalinismo burocratico dell'Unione Sovietica sostenendo che occorre procedere verso «forme federate»²⁷ in nome di una democrazia che implichi la «attivazione massima della base» e coincida con l'autonomia e la partecipazione²⁸. Lotta di classe e democrazia devono procedere insieme e democrazia è «diretto governo di popolo», è «la più attiva partecipazione dei singoli nella gestione ed amministrazione»²⁹. E se la democrazia è la forma del nuovo ordine politico, il CLN è, di questo ordine, una prefigurazione e un primo atto fondativo, la «cellula della nuova democrazia per il domani»³⁰.

Certo, Morandi è una delle tante voci che compongono il fronte resistenziale. Altri interventi non esprimono lo stesso entusiasmo nei confronti di una democrazia fondata sulla moltiplicazione delle esperienze di autogoverno e vedono piuttosto nel vertice sovrano il motore indispensabile della sicurezza e del progresso (in una prospettiva che Ruffilli presenta come 'giacobina'³¹). Se da un lato si aspira a superare le strettoie del vecchio parlamentarismo liberale e di rifondare 'dal basso'

²⁵ R. RUFFILLI, *Le istanze autonomistiche dell'antifascismo e della resistenza*, in *Istituzioni Stato società, II, Nascita e crisi dello stato moderno*, a cura di M.S. PIRETTI, il Mulino, Bologna 1990, pp. 69-88.

²⁶ G. QUAZZA, *Fascismo e storia d'Italia*, in A. DEL BOCA, M. LEGNANI, M.G. ROSSI (a cura di), *Il regime fascista. Storia e storiografia*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 10-11; P. LOMBARDI, *L'altro Stato. Autonomismo, federalismo, regionalismo nell'esperienza dei CLN*, in D. PREDÀ e C. ROGNONI VERCELLI (a cura di), *Storia e percorsi del federalismo. L'eredità di Carlo Cattaneo*, il Mulino, Bologna 2005, pp. 647-86.

²⁷ R. MORANDI, *Per un socialismo classista e collettivista* (1944), in ID., *Lotta di popolo 1937-1945*, Einaudi, Torino 1958, p. 54.

²⁸ R. MORANDI, *Criteri organizzativi dell'economia collettiva* (1944), ivi, p. 69.

²⁹ R. MORANDI, *Idea e azione socialista* (1944), ivi, pp. 91-92.

³⁰ R. MORANDI, *Chiarificazione* (1945), ivi, pp. 106-107.

³¹ R. RUFFILLI, *Le istanze autonomistiche*, cit.

il rapporto fra la società e le istituzioni, dall'altro lato si esprime l'esigenza (specularmente contraria) di un governo autorevole e di un esecutivo forte³².

Non è tanto una concorde e analitica progettazione politico-istituzionale il contributo della Resistenza alla causa delle autonomie, quanto il senso e l'esperienza di un rinnovamento che passa attraverso la valorizzazione dei soggetti e delle loro principali forme di aggregazione.

È facile comprendere allora che dei due principali punti di connessione fra la tematica autonomistica e il discorso della cittadinanza – l'incremento della partecipazione politica e l'introduzione di un'appartenenza plurale – è soprattutto il primo a essere fortemente valorizzato dalla 'filosofia della Resistenza'; una Resistenza ancora reticente e incerta sulla struttura del futuro assetto istituzionale, ma coinvolta comunque in un'esperienza di 'rinnovamento dal basso' dell'ordine politico.

Il nesso fra la partecipazione politica e l'autonomizzazione delle 'periferie' era, sì, presente anche nel dibattito regionalistico del primo Novecento, ma nella retorica resistenziale acquista un'evidenza e una priorità inedite: perché garantisce la massima distanza possibile dal fascismo senza però indulgere a crociate nostalgiche nei confronti della perduta Italia liberale; e soprattutto perché il corto circuito fra partecipazione politica e autonomismo sembra il miglior viatico per la nascita di una democrazia radicale.

Certo, la valorizzazione dei luoghi periferici (comunque concepiti) difficilmente può evitare di produrre effetti sulla rappresentazione dell'appartenenza, sollecitandone un'immagine 'plurale'. Questo terreno però si rivela assai meno pervio di quanto gli entusiasmi resistenziali per le autonomie potrebbero far credere. Entra in gioco infatti un elemento strategicamente decisivo per la Resistenza: l'elemento dell'unità. È vero che l'unità coincide con l'obiettivo, da tutti condiviso, dell'abbattimento del regime fascista. Non appena però ci si allontani dall'immediatezza dell'azione politico-militare emerge l'esigenza di rafforzare (non solo in 'negativo') l'unità delle forze anti-fasciste e le loro potenzialità costruttive, la loro capacità di dar vita (in un prossimo futuro) a un nuovo ordine.

L'unità diviene allora, in questo contesto, un'esigenza prioritaria, tanto che gli sforzi maggiori sembrano diretti a dimostrarne l'esistenza, piuttosto che a ripensarne i contenuti e le modalità di realizzazione. È la stessa idea di appartenenza politico-

³² Cfr. C. PAVONE, *La continuità dello Stato. Istituzioni e uomini* (1974), in ID., *Alle origini della Repubblica. Scritti su fascismo, antifascismo e continuità dello Stato*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, pp. 71-184.

nazionale che appare problematica, ma al contempo difficilmente sostituibile. La 'morte della patria' – per usare la pregnante espressione sattiaiana³³ valorizzata da Renzo De Felice ed Ernesto Galli della Loggia³⁴ – esprime il traumatico collasso di dispositivi simbolici, di veicoli di identità collettiva messi a punti nel precedente ventennio³⁵. La 'morte della patria' è l'improvviso venir meno di simboli di identità collettiva e di legittimazione politica: un fenomeno raro, ma non eccezionale, ricorrente là dove intervengano fratture improvvise e trasformazioni radicali dell'assetto istituzionale e del sistema politico-sociale.

È questo vuoto di legittimità che la Resistenza ambisce a colmare (ma si tratta di un processo circolare: è dalla capacità di introdurre nuovi simboli di identità collettiva che il movimento trae la sua legittimazione). Il tema della comunità politica e dell'appartenenza acquisisce quindi un rilevante ruolo strategico. Certo, niente impedisce che si declini l'appartenenza in termini pluralistici: e non mancheranno in effetti tentativi in questa direzione. È però l'immagine dell'unità (delle forze in campo, della loro strategia come del loro progetto politico) ad apparire retoricamente decisiva. Va in questa direzione lo sforzo di presentare la Resistenza come un secondo Risorgimento: un Risorgimento 'migliore', depurato dagli elementi elitari e conservatori, secondo l'immagine che ne offre il Partito Comunista; un Risorgimento che, per un verso, rafforza la auto-rappresentazione della Resistenza come forza unitaria e, per un altro verso, ne sottolinea la vocazione nazional-patriottica³⁶.

I nodi vengono al pettine quando la fondazione del nuovo ordine cessa di essere la finalità implicita dell'esperienza resistenziale per divenire l'esplicito obiettivo di un'assemblea costituente eletta a suffragio universale (maschile e femminile).

Come prima nella Resistenza, così ora nei dibattiti assembleari appare decisivo il tema dell'unità: con la differenza che, se nella fase resistenziale era dominante l'inflessione strategico-militare di quel tema, appare ora evidente la sua importanza sul terreno della progettazione politico-istituzionale. Per costruire il nuovo ordine è indispensabile convergere su un disegno che possa dirsi unitario non soltanto in

³³ S. SATTA, *De profundis* (1948), Adelphi, Milano 1980, p. 16.

³⁴ R. DE FELICE, *Il rosso e il nero*, a cura di P. CHESSA, Baldini e Castoldi, Milano 1995; E. GALLI DELLA LOGGIA, *La morte della patria*, Laterza, Roma-Bari 1996. Sul dibattito suscitato dall'intervento di Galli della Loggia cfr. G. RINALDI, *Costituzione e identità nazionale nel recente dibattito storiografico*, in «Quaderno di storia contemporanea», 25-26, 1999.

³⁵ Cfr. l'approfondita indagine di E. AGA ROSSI, *Una nazione allo sbando. L'armistizio dell'8 settembre 1943*, il Mulino, Bologna 1993.

³⁶ C. PAVONE, *Le idee della Resistenza. Antifascisti e fascisti di fronte alla tradizione del Risorgimento* (1959), ora in ID., *Alle origini della Repubblica*, cit., pp. 3-69.

quanto fortunatamente votato dalla maggioranza dell'assemblea, ma anche in quanto intrinsecamente coerente e coeso intorno ad alcuni principî fondamentali. Non sfuggono a questa regola le aspirazioni autonomistiche, che devono trovare il loro *ubi consistam* in una 'casa comune' (per usare l'espressione lapiriana) che non lasci adito a dubbi sulla sua solidità e razionalità.

Un prevedibile ma importante punto di convergenza è l'ispirazione anti-fascista che per la maggioranza dell'assemblea deve pervadere la costituzione. Si tratta, certo, solo di un punto di partenza, che però svolge un ruolo importante, non soltanto di carattere etico e simbolico, nella misura in cui induce i costituenti a mettere a fuoco i punti di non ritorno, le differenze insuperabili fra il vecchio e il nuovo regime. Da questo punto di vista, le prospettive autonomistiche sembrano avere le carte in regola: se dello statalismo tradizionale il fascismo poteva essere considerato (secondo una diagnosi ampiamente condivisa nella cultura antitotalitaria del periodo) l'erede più intransigente e pericoloso, l'introduzione di un'appartenenza 'plurale' al posto del monismo statualistico appare coerente con la 'decisione' anti-fascista dei costituenti.

Non è però (né poteva essere) l'autonomismo da solo la matrice ideale e valoriale del nuovo ordine: che trova piuttosto il suo punto di gravitazione nel valore assoluto della persona e nell'attribuzione ad essa di molteplici diritti fondamentali. Nemmeno su questo terreno la convergenza fra le diverse forze in gioco (e soprattutto fra i cattolici e le sinistre) era scontata, dati gli assunti etico-metafisici da cui muovevano i primi e le pregiudiziali storicistiche ed economicistiche delle seconde. L'incontro, tuttavia, prima in commissione e poi in assemblea, fu possibile (e un contributo di grande spessore provenne dagli interventi di Giorgio La Pira) e il risultato fu l'assunzione dei diritti a fondamento imm modificabile del nuovo ordine. È la centralità della persona il discrimine principale nei confronti dei regimi totalitari e delle loro strategie di annichilamento dell'individuo e della sua autonomia; e netta è anche la distanza dalla tradizione liberale ante-guerra, dal momento che la nuova democrazia si realizza attraverso la necessaria complementarità di 'tutti' i diritti, civili, politici e sociali³⁷.

Se è la persona, l'essere umano come tale, il perno della nuova costituzione, la tematica autonomistica e l'alternativa fra una concezione monistica e una concezione

³⁷ Mi permetto di rinviare a P. COSTA, *Cittadinanza e 'simboli di fondazione': una lettura del processo costituente in Italia (1946-47)*, in M. FIORAVANTI, S. GUERRIERI (a cura di), *La costituzione italiana* (Atti del convegno di Roma, 20-21 febbraio 1998), Res Cogitans, Roma 1998, pp. 99-136.

plurale dell'appartenenza sembrano condannate a un ruolo, se non secondario, certo funzionale o strumentale: sembrano insomma semplici componenti di quella complessa macchina istituzionale alla cui messa a punto è dedicata la seconda parte della costituzione.

In effetti, è nel titolo V della parte seconda che si provvede alla disciplina delle autonomie. Un riferimento a esse però compare anche nella prima parte della costituzione, all'art. 5; e vi compare in conseguenza della complessità propria del discorso dei diritti sviluppato dai costituenti e assunto come pietra miliare del nuovo ordine.

Certo, il primato della persona e la molteplicità dei diritti fondamentali di cui essa è titolare sembrano (e sono) strettamente imparentati con la riscoperta, caratteristica dell'immediato dopoguerra, dei diritti dell'uomo: diritti che, in quanto spettanti all'essere umano indipendentemente da qualsiasi variabile politica, economica, culturale, razziale, vogliono sottrarsi alla tirannia dell'appartenenza statuale promossa dai regimi totalitari appena sconfitti. Ad arricchire però la trama dei concetti fondamentali delineati dal costituente intervengono due elementi che conviene sottolineare.

In primo luogo, la persona di cui viene rivendicato il primato è una realtà complessa, di cui (con argomenti diversi, ma convergenti) tanto i cattolici quanto le sinistre sottolineano la vocazione sociale, la dimensione della solidarietà, l'appartenenza ai più diversi gruppi (le 'formazioni sociali' di cui parla la costituzione). Il compimento della persona (il fine decisivo cui l'intera macchina statutale deve tendere) passa attraverso la pluralità dei gruppi e l'esperienza della socialità: il pluralismo delle formazioni sociali è una componente decisiva del nuovo ordine costituzionale. Certo, la realtà di riferimento di un siffatto pluralismo è estremamente ampia ed eterogenea: niente vieta però che in essa venga compresa anche la tematica delle autonomie, spesso rivendicate, entro la tradizione regionalistica, come espressione dell'insopprimibile pluralità delle forme sociali.

In secondo luogo, la persona posta al centro del nuovo ordinamento è (di nuovo tanto per i cattolici quanto per le sinistre) un animale politico: sono essenziali per la sua realizzazione i diritti politici, non meno dei diritti civili e sociali. È l'esercizio dei diritti politici che crea un legame attivo e responsabile fra l'individuo e la *respublica*. Il diritto di voto (secondo un ethos largamente condiviso dai costituenti) è la garanzia di un impegno civico e partecipativo che è, al contempo, un'esigenza fondamentale e un dovere imprescindibile del singolo (così come il lavoro è, per

l'art. 4 della Costituzione, un diritto per tutti i cittadini, che vengono però al contempo richiamati al dovere di concorrere «al progresso materiale o spirituale della società»). La rilevanza dei diritti politici è peraltro strettamente connessa con il carattere democratico del nuovo ordine, legittimo in quanto fondato sul consenso e sulla partecipazione dei cittadini. Se quindi la partecipazione politica è uno dei tratti essenziali del nuovo assetto costituzionale, un altro varco importante sembra aprirsi per le prospettive autonomistiche, che hanno frequentemente insistito sulla componente democratica delle loro rivendicazioni.

In effetti, tanto l'idea di un'appartenenza plurale quanto il nesso fra autonomismo e democrazia emergono nei dibattiti costituenti³⁸, dove però al contempo è forte l'appello a costruire un ordinamento compatto e unitario.

I cattolici hanno alle spalle una tradizione autonomistica che aveva trovato in Sturzo un formidabile ispiratore e propulsore. E la prospettiva regionalista era stata confermata nelle *Idee ricostruttive della democrazia cristiana* – il documento degasperiano che presiede alla rinascita del partito cattolico negli anni della guerra – anche se in quel testo l'autonomismo era collegato non tanto con la politica della partecipazione quanto con la rappresentanza degli interessi cara alla dottrina del corporativismo cattolico³⁹. Altrettanto favorevoli alla causa regionalistica sono il Partito d'Azione e il Partito Repubblicano, mentre legati alla tradizione centralistica appaiono i liberali (ma non Einaudi, che aveva sostenuto, già prima della costituente, l'opportunità di una rifondazione dal basso dello Stato) e diffidenti nei confronti del regionalismo si mostrano i partiti di sinistra, socialisti e comunisti.

È a partire da queste pregiudiziali sensibilmente diverse che si sviluppa il dibattito costituente nella seconda sottocommissione, intorno a una relazione redatta da Giuseppe Ambrosini, che non era un dilettante della materia o un autonomista improvvisato. Il giurista siciliano aveva scritto nei primi anni Trenta un saggio dedicato al problema delle autonomie, sostenendo l'esistenza di un tipo di Stato intermedio fra lo Stato 'unitario' o 'accentrato' e lo Stato federale: uno Stato ispirato al principio dell'«autonomia regionale». Quale che sia la terminologia impiegata, Ambrosini è però consapevole della differenza qualitativa che intercorre fra un decentramento meramente 'discendente' e la sua ipotesi di 'autonomia regionale'⁴⁰:

³⁸ È ancora fondamentale in proposito E. ROTELLI, *L'avvento della regione in Italia. Dalla caduta del regime fascista alla Costituzione repubblicana (1943-1947)*, Giuffrè, Milano 1967.

³⁹ Cfr. CI. PAVONE, *Autonomie locali e decentramento nella Resistenza*, cit., p. 63.

⁴⁰ G. AMBROSINI, *Autonomia regionale e federalismo. Austria-Spagna-Germania-U.R.S.S.*, Edizioni Italiane, Roma, s.d., pp. 7 ss.

che chiede di riconoscere nella regione una precisa unità politica dotata di una propria individualità e investita del potere di legiferare⁴¹.

Quello Stato che Ambrosini presentava come 'regionale' era chiamato, senza timore della parola, 'federale' da Zuccarini, che sperava che la Costituente assumesse le autonomie locali come « un punto di partenza per un nuovo ordinamento democratico dello Stato»⁴². Per tutti però (non si dimentichi che Ambrosini, nel periodo della Costituente, era in stretti rapporti con Luigi Sturzo⁴³) era chiaro che l'autonomia passava attraverso il riconoscimento dei 'luoghi periferici' come entità dotate di una loro identità storico-culturale e di una specifica 'politicità'. Ed era precisamente una siffatta moltiplicazione dei centri politicamente rilevanti ad apparire potenzialmente pericolosa nei confronti dell'unità dell'ordinamento.

Certo, a rendere accidentato il percorso costituente contribuivano le contingenti aspettative e gli episodici timori dei maggiori partiti: che, come è stato ripetutamente osservato, divengono regionalisti quando sono (o temono di finire) all'opposizione e inclinano al centralismo quando si sentono maggioranza e contano di poter agire ai vertici dell'ordinamento. Al di là di queste, pur rilevanti, difficoltà legate alle strategie o tattiche dei diversi partiti, un ostacolo è comunque rappresentato dalla compresenza di due esigenze non facilmente componibili: da un lato, garantire l'unità dell'ordinamento, dall'altro lato, prendere sul serio il pluralismo. Se da una parte si fa leva sul nesso fra autonomismo e democrazia⁴⁴, dall'altra parte ci si schiera in difesa dell'integrità della nazione⁴⁵. Certo, l'accusa di federalismo sembra debole di fronte alle precisazioni degli autonomisti, che, a partire dal relatore Ambrosini, hanno chiarito il senso del loro 'regionalismo'. È però sufficiente l'attribuzione alla regione di poteri legislativi per creare allarme e generare uno sconcerto forse non solo strumentale e pretestuoso, dato il nesso (storicamente e simbolicamente forte) fra statualità, sovranità e legislazione⁴⁶.

⁴¹ Ivi, pp. 10-12.

⁴² O. ZUCCARINI, *Dal comune libero all'unità regionale*, Ed. di critica politica, Roma 1945, p. 13.

⁴³ U. DE SIERVO, *Le regioni nelle prime proposte di Ambrosini*, in «Le regioni», XXI, 1993, 5, p. 1255.

⁴⁴ Cfr. ad esempio l'intervento di Tiziano Tessitori, in *La costituzione della repubblica nei lavori preparatori della Assemblea Costituente, vol. III, Sedute dal 20 maggio 1947 al 28 luglio 1947*, Camera dei deputati-Segretariato generale, Roma 1970, pp. 1954 ss.

⁴⁵ Cfr. ad esempio l'intervento di Palmiro Togliatti, venerdì 11 marzo 1947 (*Assemblea Costituente. Commissione per la costituzione*, Tipografia della Camera dei Deputati, Roma 1948, p. 122).

⁴⁶ Cfr. U. DE SIERVO, *Ipotesi di revisione costituzionale: il cosiddetto regionalismo 'forte'*, cit.

L'esito finale di questo complicato parallelogramma di forze e di esigenze diverse è il tentativo di salvare congiuntamente il pluralismo e l'unità. Figurano quindi fra i principî fondamentali, all'art. 5, le autonomie locali («La Repubblica [...] riconosce e promuove le autonomie locali [...]»), e al contempo, nello stesso giro di frase, viene richiamata l'infrangibile unità dell'ordinamento («La repubblica, una e indivisibile [...]»)⁴⁷.

Le autonomie divengono un elemento strutturale di quello Stato-comunità (per usare la pregnante distinzione impiegata da Mortati⁴⁸) che include, come propria componente funzionale, lo Stato-persona. Siamo quindi lontani da quell'ipotesi di mero decentramento 'discendente' deprecata da tutta la tradizione autonomistica. Al contempo però la disciplina delle autonomie, cui attende Titolo V della seconda parte della costituzione, reca le tracce di una mediazione faticosa e non pienamente riuscita e si esprime in un disegno regionalistico in qualche misura incompiuto, sia nei confronti degli obiettivi 'garantistici' (la difesa dei soggetti dall'invasione del centro) che nei riguardi dell'incremento della partecipazione democratica⁴⁹.

Quali sono gli effetti prodotti sul discorso della cittadinanza dal regionalismo 'imperfetto' adombrato dalla Costituzione del 1948?

La debolezza del regionalismo varato dalla costituente si riverbera innanzitutto sulla rappresentazione dell'appartenenza politica, che continua ad assumere come referente (tendenzialmente) esclusivo la comunità nazionale. L'insistente deprecazione di ogni ipotesi 'federalistica'⁵⁰ non era solo un argomento retorico, ma era anche l'indice di un'esigenza e di un timore condivisi: l'esigenza di creare il senso di una nuova e forte identità collettiva che stesse alla base del nuovo ordinamento costituzionale e fosse dotata di una sufficiente forza attrattiva e inclusiva; il timore che la moltiplicazione delle appartenenze minasse alla radice il già fragile e problematico rapporto dei cittadini con la repubblica.

La risposta è affidata, per i costituenti, all'impegno civico e alla partecipazione politica: è l'esercizio dei diritti politici che garantisce il compimento umano del cittadino e il suo inserimento attivo nella comunità politica. Sembra allora aperta la

⁴⁷ Cfr. le acute osservazioni di M. LUCIANI, *Unità nazionale e principio autonomistico alle origini della costituzione*, in Cl. FRANCESCHINI, S. GUERRIERI, G. MONINA (a cura di), *Le idee costituzionali della resistenza*, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Roma 1997, pp. 73-87. Sul dibattito costituente cfr. anche M. BERTOLISSI, *Identità e crisi dello Stato costituzionale in Italia*, Cedam Padova 2002, pp. 97-119.

⁴⁸ C. MORTATI, *Istituzioni di diritto pubblico*, Cedam, Padova 1962⁶, pp. 83 ss.

⁴⁹ Cfr. E. ROTELLI, *L'avvento della regione in Italia*, cit., pp. 331 ss.

⁵⁰ Cfr. U. ALLEGRETTI, *Autonomia regionale e unità nazionale*, in «Le Regioni», XXIII, 1995, 1, pp. 9-26.

porta a uno dei cavalli di battaglia della tradizione autonomistica: il nesso fra regionalismo e democrazia e la tesi (repubblicana e toquevilliana) che la partecipazione alla *polis* passa attraverso l'impegno civico nel seno delle comunità locali.

A indebolire (se non a rendere evanescente) il circolo virtuoso fra localismo e partecipazionismo democratico interviene però la visione della sovranità popolare e della rappresentanza politica⁵¹. È ormai consegnata a un'irrecuperabile età liberale l'idea pura e originaria della moderna rappresentanza politica, secondo la quale gli individui esprimono con il voto le loro singolari e irrelate volontà e i rappresentanti da essi scelti danno forma alla volontà unitaria della nazione; ed è altrettanto scartata dai costituenti un'interpretazione (per così dire) 'rousseauviana' della sovranità popolare, insofferente di mediazioni istituzionali e vincoli rappresentativi. La soluzione prescelta, nonostante le resistenze dei padri nobili del liberalismo anteguerra (da Croce a Orlando, a Nitti), indica nel partito politico un indispensabile strumento di mediazione e di espressione della sovranità popolare⁵². Tanto la partecipazione politica dei soggetti quanto l'orchestrazione della rappresentanza passano attraverso la forma del partito. Non siamo di fronte a una novità assoluta. Già nella Germania weimariana l'irrompere dei partiti di massa nella cristalleria della rappresentanza liberal-parlamentare era stata registrata come un fatto ormai compiuto ed era stata denunciata (da Schmitt, da Leibholz) come la causa del collasso della distinzione, tipicamente 'moderna', fra Stato e società⁵³. Il fascismo aveva poi assunto il partito come termine medio e strumento indispensabile di collegamento fra la società e lo Stato⁵⁴. Con la fine del fascismo, vengono ruscate la dottrina e la pratica del partito unico, ma non per questo viene condannato e respinto il ruolo del partito come strumento di articolazione della sovranità popolare. La discontinuità con il passato regime è assicurata dal pluralismo delle ideologie e dalla molteplicità dei partiti. Appare però insostituibile ormai la 'forma-partito',

⁵¹ Cfr., in termini generali, B. ACCARINO, *Rappresentanza*, Il Mulino, Bologna 1999; G. DUSO, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, FrancoAngeli, Milano 2003²; H. HOFMANN, *Rappresentanza-rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*, Giuffrè, Milano 2007. Mi permetto di rinviare anche a P. COSTA, *Il problema della rappresentanza politica: una prospettiva storica*, in «Il Filangieri», 1 (3), 2004, pp. 329-400.

⁵² Cfr. M. FIORAVANTI, *Giuristi e dottrine del partito politico: gli anni Trenta e Quaranta*, in Cl. FRANCESCHINI, S. GUERRIERI, G. MONINA (a cura di), *Le idee costituzionali della resistenza*, cit., pp. 195-205

⁵³ C. SCHMITT, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (1923), Duncker & Humblot, Berlin 1991⁷, pp. 42-47.

⁵⁴ Cfr. P. POMBENI, *Demagogia e tirannide. Uno studio sulla forma-partito del fascismo*, Il Mulino, Bologna 1984.

come Costantino Mortati aveva precocemente inteso. Lo stesso Leibholz, peraltro, in alcuni interventi del secondo dopoguerra⁵⁵, attenua i toni apocalittici delle sue precedenti denunce disponendosi a riconoscere il ruolo ormai indispensabile dei partiti nella società di massa.

Per i costituenti, la partecipazione politica e l'impegno civico si esprimono prioritariamente attraverso il canale del partito politico; e il partito politico è concepito e organizzato in un orizzonte strettamente nazionale. Tanto lo slancio patriottico – l'esigenza di rinnovare i vincoli di appartenenza alla comunità nazionale sottraendoli alle ipoteche del fascismo – quanto il pathos democratico e partecipativo che pervadevano la Resistenza raggiungono i dibattiti assembleari, ma al contempo subiscono, nel nuovo ambiente politico-istituzionale, una trasformazione: da un lato, suggeriscono di tener ferma l'idea di un'appartenenza unitaria (piuttosto che cimentarsi nell'avventura di una sua declinazione plurale), dall'altro lato, presentano il partito come articolazione della sovranità popolare e tramite privilegiato della partecipazione politica. Se nell'esperienza dei CLN l'immagine prevalente della (embrionale e auspicata) democrazia coincideva con una rifondazione dal basso dello Stato, con un processo ascensionale che procedeva dai 'luoghi periferici' ed esaltava la pluralità, nel nuovo ordine costituzionale le 'periferie' regrediscono sullo sfondo, mentre il centro della scena è occupato da una forma-partito che si organizza presupponendo e rafforzando il carattere nazional-monistico dell'appartenenza.

4. Dall'attuazione della Costituzione ai nuovi federalismi

4.1 Il primo ventennio dell'Italia repubblicana

La Costituente si era cimentata in un difficile gioco d'equilibrio teso a preservare l'unità dell'appartenenza nazionale, valorizzando al contempo le autonomie tanto da assumerle come una componente essenziale di ciò che la dottrina prende a chiamare lo 'Stato-comunità'. La partita che vede contrapposti i difensori del centralismo ai promotori delle autonomie – una partita che accompagna l'intera parabola dello Stato nazionale – sembra concludersi con un indubbio successo dei secondi. Non si tratta però di una vittoria piena e definitiva: il regionalismo disegnato dalla Costituente, infatti, per un verso continua a fare i conti con una visione tradizionalmente

⁵⁵ G. LEIBHOLZ, *Il mutamento strutturale della democrazia nel XX secolo* (1955), in *La rappresentazione nella democrazia*, a cura di S. FORTI, intr. di P. RESCIGNO, Giuffrè, Milano 1989, pp. 32-33, pp. 328-29.

'monistica' della sovranità, mentre, per un altro verso, è (forse in modo più accentuato che per altri istituti) una cambiale girata al futuro legislatore.

Non è peraltro attraverso le autonomie che, secondo le previsioni dei costituenti, passa il senso dell'appartenenza e della partecipazione politica. Da questo punto di vista, il *deus ex machina* sembra essere il partito. È il partito la formazione sociale chiamata a realizzare l'impegno politico dei cittadini e a incanalarlo nell'alveo della comunità nazionale: *e pluribus unum*. Un siffatto disegno ha una sua coerenza e linearità né sembra peraltro un assunto meramente dottrinario: l'esperienza resistenziale, pur con la sua interna conflittualità, aveva dimostrato la possibilità di coniugare la diversità delle visioni con il perseguimento di un obiettivo unitario e con la valorizzazione di una comune identità. Gli stessi dibattiti costituenti partecipano ancora in qualche misura di un clima siffatto, nonostante l'intensificazione dello scontro e la crescente distanza fra i diversi partiti.

Ben presto però il conflitto politico in Italia acquisisce una tonalità ulteriore e si presenta come la versione 'interna' di un conflitto internazionale destinato a dividere il mondo in due sfere contrapposte (l'Oriente e l'Occidente, la zona d'influenza americana e i paesi di obbedienza sovietica). Il mondo della 'guerra fredda' è un mondo bipolare: richiede adesioni intransigenti, in nome di visioni reciprocamente incompatibili della società e dell'ordine politico (la democrazia liberale dell'Occidente contro la democrazia reale o sostanziale del blocco comunista). È comprensibile allora come in un siffatto clima di guerra – una guerra combattuta in nome di 'fedi' contrapposte e incompatibili – i partiti in Italia rafforzassero le loro tendenze 'totalizzanti' e apparissero ai loro militanti ed elettori non tanto come articolazioni diverse di una medesima comunità politica, ma come la sede primaria dell'appartenenza e dell'identità collettiva⁵⁶. Promuovendo attività che investono tendenzialmente ogni aspetto della vita dei militanti⁵⁷, sviluppando una complessiva visione della vita politica e sociale, i partiti maggiori (il partito cattolico, il partito comunista) danno luogo a uno scontro fra 'religioni' contrapposte, a un conflitto «fra un partito che diventa chiesa e una Chiesa che diventa movimento», restringendo drasticamente gli spazi disponibili a «un sentimento di comune cittadinanza democratica»⁵⁸.

⁵⁶ Cfr. P. SCOPPOLA, *La repubblica dei partiti*, Bologna, il Mulino 1991; G.E. RUSCONI, *Se cessiamo di essere una nazione*, Il Mulino, Bologna 1993, pp. 15 ss.

⁵⁷ Cfr. A. VENTRONE, *La cittadinanza repubblicana*, il Mulino, Bologna 1996.

⁵⁸ P. SCOPPOLA, *Educazione alla cittadinanza e costruzione dell'identità nazionale*, in Cl. FRANCESCHINI, S. GUERRIERI, G. MONINA (a cura di), *Le idee costituzionali della resistenza*, cit., p. 68.

Rispetto alla volontà prevalente nell'assemblea costituente, il ventennio successivo al varo della costituzione ci fa assistere a una sorta di eterogenesi dei fini: il più consistente indebolimento dell'unità (del senso di un'appartenenza unitaria) non proviene dal fronte delle autonomie (come temevano gli 'unitaristi'), ma è l'effetto imprevisto e indiretto di quella forma-partito che per la maggioranza dei costituenti era destinata a incrementare la partecipazione rafforzando l'appartenenza⁵⁹.

Resta da chiedersi quali siano gli elementi che, sul piano discorsivo e simbolico, contribuiscano, pur nella debolezza di un senso di appartenenza condiviso, alla tenuta della repubblica. Potremmo forse ricorrere al concetto di 'patriottismo costituzionale', sviluppato da Sternberger e da Habermas: almeno nel senso che la costituzione (gli istituti da essa prefigurati e soprattutto i diritti riconosciuti) resta pur sempre, nonostante le contrapposte appartenenze partitiche, un progetto sul quale confrontarsi; qualcosa di meno di un consolidato spazio di convivenza, ma molto di più di una velleitaria dichiarazione d'intenti. Il conflitto politico insomma si traduce anche in uno scontro fra modi diversi di leggere e intendere la costituzione: una costituzione sdoppiata in norme 'programmatiche' e norme immediatamente imperative oppure una costituzione-progetto che il legislatore è chiamato a realizzare integralmente (si pensi alle denunce di Calamandrei sulla 'costituzione inattuata'⁶⁰); una costituzione chiamata a pervadere e a rinnovare ogni settore dell'ordinamento oppure una costituzione costretta a scendere a patti con il sistema normativo esistente⁶¹. Il conflitto politico passa anche attraverso l'attuazione o la mancata o la parziale attuazione della costituzione, ma per questa via produce comunque (indirettamente e involontariamente) l'effetto di confermare la costituzione stessa come un indispensabile baricentro della vita della repubblica.

Se dunque l'appartenenza partitica, nel lungo periodo delle opposte obbedienze trans-nazionali, oscura e rende problematico il senso dell'appartenenza dei cittadini alla medesima comunità politica, un fragile, indiretto ma non trascurabile contrassegno di identità collettiva è ancora rappresentato dal comune riferimento alla costituzione.

Certo, restava ancora da giocare la carta delle autonomie. La costituzione ne riconosceva la validità, anche se la fatale attrazione del principio 'monistico' non

⁵⁹ U. CHIARAMONTE, *Il dibattito sulle autonomie nella storia d'Italia*, cit., pp. 803 ss.

⁶⁰ P. CALAMANDREI, *La costituzione inattuata*, Ed. Avanti!, Milano-Roma 1956.

⁶¹ Cfr. M. GREGORIO, *Quale costituzione? Le interpretazioni della giuspubblicistica nell'immediato dopoguerra*, in «Quaderni Fiorentini», 35, 2006, pp. 849-913.

aveva permesso al costituente un radicale ripensamento dell'appartenenza politica, mentre, per un altro verso, il nesso immediato fra partecipazione politica e partiti (nazionali) aveva indebolito la portata 'democratico-partecipativa' dell'autonomismo. Le carte però restavano da giocare per il semplice motivo che il disegno regionalistico delineato dalla costituzione doveva essere messo alla prova dei fatti grazie all'intervento attuativo del legislatore; che però viene sostanzialmente a mancare fino alla fine degli anni Sessanta, tanto che l'assetto dei poteri periferici riproduce «in assoluta continuità col passato, i caratteri di fondo del sistema quali si erano andati configurando nei decenni precedenti sul ceppo dell'ordinamento del 1865»⁶².

Bloccata l'attuazione del regionalismo progettato dalla Costituzione, le possibilità di 'retroazione' del tema 'autonomistico' sul discorso della cittadinanza – già deboli nei dibattiti costituenti – divengono pressoché nulle nel ventennio successivo. Certo, il fronte degli autonomisti non rimane inerte (a partire dalle allarmate e precoci denunce dei regionalisti 'storici', quali Sturzo e Zuccarini) e la stessa dottrina giuridica presenta, accanto a numerose conferme della 'tradizione', anche coraggiose aperture (si pensi, *exempli gratia*, a Massimo Severo Giannini e a Feliciano Benvenuti). Il tema regionalistico diviene poi un capitolo, di crescente importanza, di quell'attuazione della costituzione reclamata da molte forze di sinistra. Si riaccende quindi, nel corso degli anni Sessanta, un nutrito dibattito sul regionalismo, nella stampa specialistica come nella pubblicistica politica, e decolla finalmente, con l'istituzione delle regioni a statuto ordinario, nel 1970, quel processo di 'attuazione' della costituzione fino a quel momento bloccato.

Non è possibile in questa sede descrivere e valutare le diverse fasi di questo processo. Ne presupponiamo la dinamica per proporre la nostra consueta domanda: se e come la ripresa del discorso autonomistico riverberi i suoi effetti sulla rappresentazione dell'appartenenza e sulla dinamica della partecipazione politica.

A guardare panoramicamente le argomentazioni dei grandi quotidiani e dei giornali di partito del periodo⁶³ è difficile sottrarsi al senso del continuo ritorno di schemi noti e collaudati; e, fra questi, fanno la loro comparsa anche i nostri due principali luoghi retorici: la preoccupazione per l'unità statuale-nazionale (messa a rischio dal regionalismo), di contro alla tesi dei benefici effetti delle autonomie sulla

⁶² R. ROMANELLI, *Centralismo e autonomie*, in ID., *Storia dello Stato italiano dall'Unità a oggi*, Donzelli, Roma 1995, pp. 167-68.

⁶³ Cfr. B. DENTE, O. KEMENY, S. PESSO, *Regioni, forze politiche e forze sociali. Indagine sulla stampa 1960-62 e 1968-70*, a cura di E. ROTELLI, Officina Edizioni, Roma 1974.

partecipazione politica. Non mancano però, sul fronte regionalista, aspettative e prospettive nuove, legate alla congiuntura politica di quegli anni: quali il riferimento alla programmazione economica (nella quale le forze riformiste riponevano non poche speranze), che avrebbe trovato nelle regioni uno snodo e un tramite prezioso; e soprattutto la convinzione (coltivata dal partito comunista) che le regioni potessero essere il centro propulsore di una complessiva trasformazione politico sociale: non espressione di un generico partecipazionismo né volano di una tecnocratica programmazione economica – come scrive Pietro Ingrao – ma «assemblee politiche che lottano per una riforma generale dello stato» per piegarlo ai «bisogni che maturano nelle masse»⁶⁴.

Non mancano quindi le novità, nell'ambito del discorso pubblico come sul terreno delle innovazioni istituzionali. Non sembra però emergere, nel dibattito che promuove e accompagna, fra gli anni Sessanta e gli anni Settanta, il processo di attuazione del Titolo V della Costituzione, la precisa intenzione di agire sul tasto delle autonomie per ripensare a fondo le caratteristiche del rapporto fra l'individuo e la comunità politica. Due elementi continuano probabilmente a esercitare una notevole influenza: da un lato, la visione 'monistica' dell'ordine politico, radicata in una tradizione indebolita ma ancora influente, e, dall'altro lato, l'ingombrante presenza di una forma-partito, tanto socialmente pervasiva e influente sulla dinamica degli interessi, quanto attenta alla propria proiezione nazionale piuttosto che alle proprie radici e peculiarità regionali⁶⁵.

4.2 Nuove immagini di appartenenza e di partecipazione

È solo negli anni Ottanta che il quadro politico-culturale sembra mutare, sull'onda di fenomeni già in corso di svolgimento nel periodo precedente (non solo in Italia ma anche in tutti i paesi occidentali), ma ancora insufficientemente messi a fuoco dall'opinione pubblica.

In primo luogo, entra in crisi una forma di Stato che si era sviluppata (sia pure con notevoli discontinuità interne) lungo tutto l'arco del secolo: lo Stato sociale. Era lo Stato sociale (nella sua più matura espressione 'universalistica', anticipata negli anni della guerra dal piano Beveridge) il tipo di Stato che i costituenti

⁶⁴ P. INGRAO, *Regioni per unire* (1970), ora in E. ROTELLI (a cura di), *Dal regionalismo alla regione*, cit., p. 265.

⁶⁵ Cl. PALAZZOLI, *Partis politiques et régions autonomes*, in G. MARANINI (a cura di), *La regione e il governo locale*, Ed. di Comunità, Milano 1965, pp. 312-27; D. SERRANI, *Il potere per enti*, il Mulino, Bologna 1978.

presupponevano nel momento in cui assumevano come fondamento del nuovo ordine, insieme ai diritti civili e politici, anche numerosi e impegnativi diritti sociali. E lo Stato sociale, che eroga servizi garantendo a tutti i cittadini la soddisfazione delle loro esigenze fondamentali, procede a questo scopo dal centro verso la periferia: il *Welfare State* era nato e si era sviluppato con una vocazione 'centralistica', tanto che persino negli Stati Uniti la sua introduzione con il *New Deal* rooseveltiano aveva notevolmente rafforzato il protagonismo del governo federale. Con gli anni Ottanta però il modello entra in crisi, a fronte delle crescenti difficoltà sia economiche che gestionali, e si indebolisce di conseguenza la tradizionale logica 'gerarchico-discendente': i luoghi periferici erogano servizi, soddisfano bisogni, sono investiti di ruoli, responsabilità e aspettative crescenti e sono chiamati a collaborare attivamente con il 'centro'. La dottrina, per cogliere un siffatto mutamento di prospettiva, impiega spesso l'espressione federalismo, o regionalismo, 'cooperativo'⁶⁶, lontano da una concezione puramente garantistica o 'difensiva' delle autonomie.

In secondo luogo, la concezione della sovranità dominante nell'Otto-Novecento – l'idea di un potere virtualmente illimitato all'interno e all'esterno – appariva ormai definitivamente inadeguata. Sul fronte 'interno', essa era stata in realtà già ridimensionata dal costituzionalismo del secondo dopoguerra e dalla centralità dei diritti da esso introdotta. Sul fronte 'esterno', il federalismo degli anni Trenta e Quaranta aveva attaccato, in nome di una più adeguata difesa della libertà dei soggetti, il carattere esclusivo della sovranità statale e ne aveva reclamato il contenimento a vantaggio di ordini trans-nazionali e trans-statali. L'afflato anti-centralistico del federalismo degli anni Trenta e Quaranta si era però stemperato negli anni della 'guerra fredda', in un'Europa che certo non si veniva aggregando secondo le previsioni dei padri fondatori. Attraverso un itinerario tortuoso e incerto si viene però formando comunque un ordine giuridico europeo che impone una revisione dell'immagine tradizionale della sovranità statale. Il classico assunto federalistico – secondo il quale lo Stato deve perdere il suo carattere 'esclusivo' per divenire lo snodo di un organismo composito – rivela la sua fecondità pur entro un assetto complessivo (l'ordine europeo) non riconducibile al modello dello Stato federale. Per quanto enigmatica possa ancora essere la natura giuridica di questo ente

⁶⁶ Cfr. ad esempio Cl. DE FIORES, *Il neofederalismo*, cit.; R. BIN, *Veri e falsi problemi del federalismo in Italia*, in L. MARIUCCI, R. BIN, M. CAMMELLI, A. Di Pietro, G. FALCO, *Il federalismo preso sul serio* cit., pp. 61-80; S. MANGIAMELI, *La riforma del regionalismo italiano*, Giappichelli, Torino 2002.

trans- e post-statale – l’Unione Europea – è comunque evidente il carattere plurale del nuovo ordine (la sua struttura polisnodale⁶⁷, o, per usare una diversa espressione, la sua *multilevel governance*)⁶⁸.

Il dogma ‘monistico’, che aveva retto, bene o male, non solo fino alla costituzione, ma anche oltre di essa, nonostante le prospettive ‘pluralistiche’ accolte dall’assemblea costituente, comincia dunque a vacillare, data la crescente importanza degli organismi sovra-nazionali. Non è comunque solo ‘dall’alto’ che provengono gli attacchi all’accentramento statualistico, ma è anche ‘dal basso’, dal momento che non solo in Italia ma in tutta Europa le rivendicazioni regionaliste riprendono slancio e vigore.

Certo, il successo dei regionalismi è un fenomeno complesso, aperto a interpretazioni contrastanti. È difficile però negarne l’entità e l’incidenza: in Europa sono stati ‘censiti’ più di cinquanta movimenti di ispirazione (*lato sensu*) autonomistica, accomunati (al di là di tante e rilevanti differenze) da un forte orientamento ‘anticaltralista’ e dall’intenzione di rimettere in discussione non solo la strutturazione istituzionale dei singoli Stati, ma anche i profili principali del rapporto politico fondamentale⁶⁹.

Non è forse casuale che proprio negli anni Ottanta prendano forza, sul terreno della filosofia politica, prospettive che attaccano l’individualismo liberale sottolineando l’importanza del radicamento sociale, delle strutture di relazione, della dimensione comunitaria⁷⁰. Certo, le caratteristiche e l’estensione della comunità non sono sempre determinate con precisione; è però frequente il riferimento alla piccola comunità locale, ritenuta capace di suscitare processi di identificazione e di sollecitare la partecipazione e l’impegno meglio di quanto non possa fare una troppo indeterminata comunità nazionale⁷¹.

⁶⁷ S. CASSESE, *Lo spazio giuridico globale*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 75 ss.

⁶⁸ G. MARKS, L. HOOGHE (a cura di), *Multi-Level Governance and European Integration*, Rowman and Littlefields, Lanham (MD) 2001. Cfr. in generale P.P. PORTINARO, *Il labirinto delle istituzioni nella storia europea*, il Mulino, Bologna 2007.

⁶⁹ Th. O. HUEGLIN, *Regionalism in Western Europe. Conceptual Problems of a New Political Perspective* (1986), ora in M. KEATING (a cura di), *Region and Regionalism in Europe*, Elgar, Cheltenham-Northampton 2004, pp. 188-207.

⁷⁰ Cfr. A. FERRARA (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992; S. AVINERI, A. DE-SHALIT (a cura di), *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press, Oxford 1992; C. F. DELANEY (a cura di), *The Liberalism-Communitarianism Debate. Liberty and Community Values*, Rowman & Littlefield, Lanham 1994; E. A. CHRISTODOULIDIS (a cura di), *Communitarianism and Citizenship*, Ashgate, Aldershot 1998.

⁷¹ Cfr. E. FRAZER, *The Value of Locality*, in D. KING, G. STOKER, *Rethinking Local Democracy*, MacMillan, Houndmills, Basingstoke-London 1996, pp. 88-110.

Torna al centro della scena, in una nuova formulazione e in un contesto profondamente mutato, la convinzione che un rinnovamento e un incremento della partecipazione politica passino attraverso il potenziamento delle comunità locali; e questa convinzione appare tanto più plausibile quanto più declinante sembra la capacità rappresentativa di quella forma-partito assunta dai costituenti come la principale articolazione della sovranità popolare⁷².

Crisi dello Stato sociale, della sovranità accentrata e monistica, della rappresentanza affidata al sistema dei partiti: è in questo quadro (non solo italiano ma anche europeo) che prende forma un nuovo regionalismo (o, se si preferisce, un nuovo federalismo) deciso a trasformare non soltanto le istituzioni periferiche, ma anche il rapporto di appartenenza alla comunità politica⁷³.

In Italia la nascita di un federalismo di tipo nuovo rispetto alle istanze autonomistiche che si erano manifestate nei primi decenni di vita della repubblica coincide con la formazione della Liga Veneta, della Lega Lombarda e infine della Lega Nord.

Fra gli intellettuali più pronti a cogliere i segnali di un clima diverso e a esprimerli nella forma di un progetto e di una teoria deve essere ricordato il politologo Gianfranco Miglio. Le manifestazioni di un diverso e radicale spirito autonomistico in Lombardia e in Veneto, negli anni Ottanta, non colgono Miglio di sorpresa, ma in qualche misura gli appaiono una conferma delle sue tesi di fondo⁷⁴: la costitutiva fragilità dello Stato unitario (un apparato burocratico-normativo incapace di incidere a fondo sulla dinamica sociale) e le radicali, irriducibili diversità economico-sociali e culturali fra le principali aree regionali italiane, con la conseguente opportunità di procedere, nei confronti di esse, come usava «nelle buone famiglie di una volta, quando le cose andavano male»: mandando i figli «a cercare individualmente quella fortuna che, stando tutti dentro casa, non avevano saputo o potuto trovare»⁷⁵.

Occorre uscire dall'ombra dello Stato 'centralista', non solo perché soffocante (come ogni fautore dell'autonomismo ha sempre sostenuto), ma anche perché

⁷² Cfr. M. COTTA, P. ISERNIA (a cura di), *Il gigante dai piedi di argilla. La crisi del regime partitocratico in Italia*, il Mulino, Bologna 1996.

⁷³ Cfr. A. BARBERA, *Una riforma per la repubblica*, Editori Riuniti, Roma 1991, pp. 256 ss.

⁷⁴ Cfr. in particolare F. MIGLIO, F. BENVENUTI (a cura di), *L'unificazione amministrativa e i suoi protagonisti*, Neri Pozza, Vicenza 1969. Cfr. anche, per un ragguaglio autobiografico, G. MIGLIO, *Considerazioni retrospettive*, in ID., *Le regolarità della politica. Scritti scelti, raccolti e pubblicati dagli allievi*, Giuffrè, Milano 1988, vol. I, pp. XVIII-LXXXV.

⁷⁵ G. MIGLIO, *La Padania* (Corriere della Sera, 28 dicembre 1975), ora in CI. PETRACCONE (a cura di), *Federalismo e autonomia in Italia dall'Unità a oggi*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 301. Cfr. anche G. MIGLIO, *Per un'Italia federale*, Il Sole 24 ore, Milano 1990.

responsabile di un continuo drenaggio di risorse da un nord industrioso e produttivo a un vertice tanto inefficiente quanto prodigo.

La polemica ‘nordista’ contro un centro occupato da una parassitaria burocrazia ‘meridionale’ è però solo una delle molte componenti di una retorica politica capace di cambiare accenti nel corso del tempo a seconda delle emergenze del momento. L’aspetto più interessante e peculiare – e direttamente influente sulla rappresentazione dell’appartenenza – riguarda in realtà le modalità di costruzione del nuovo soggetto politico. È ancora Miglio a coglierne il profilo più caratteristico parlando di «micro-nazionalismo». Per Miglio il nazionalismo classico «è il prodotto fittizio dell’azione di forti Stati assoluti» e non può reggere nel tempo, data la mancanza di durevoli fattori aggreganti. Le nazioni ‘vere’, capaci di durare nel tempo, sono sempre piccole, tenute insieme «da un minuto reticolo di molteplici affinità, da radicate abitudini quotidiane»⁷⁶.

Credo che il riferimento di Miglio al ‘micro-nazionalismo’ colga la logica costruttiva-immaginativa che ha governato la pubblicistica ‘leghista’; una logica funzionale, prima ancora che alla messa a punto di un rigido programma, alla creazione di una forte identità collettiva⁷⁷. I più diversi ‘materiali’ (dalle origini celtiche all’antropologia ‘nordista’, dalla storia locale alle simbologie ‘etno-religiose’) vengono convogliati in un discorso fondativo di una nuova entità politica. Il risultato è la costruzione di una comunità immaginaria; una comunità immaginata secondo una logica non troppo dissimile da quella descritta da Benedict Anderson a proposito delle entità ‘nazionali’⁷⁸. Si sviluppa un processo messo in moto dall’intervento creativo e immaginativo di attori sociali che attraverso il simbolo della nuova comunità danno voce a aspettative, pregiudizi, timori, interessi diffusi e radicati in un determinato contesto.

Creare un nuovo soggetto collettivo significa al contempo convincere gli individui a ripensare le coordinate della loro identità politica scegliendo nuove obbedienze e nuove appartenenze. La novità specifica dell’immaginario leghista è che la ridefinizione dell’identità politica dei soggetti passa attraverso la

⁷⁶ G. MIGLIO, *Una costituzione per i prossimi trent’anni. Intervista sulla Terza Repubblica*, a cura di M. STAGLIENO, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 140-41.

⁷⁷ Cfr. in questo senso D. TAMBINI, *Nationalism in Italian Politics. The stories of the Northern League, 1980-2000*, Routledge, London-New York 2001. Sulla storia e la politica della Lega cfr. G. RUSCONI, *Se cessiamo di essere una nazione*, cit., pp. 10 ss.; I. DIAMANTI, *La Lega. Geografia, storia e sociologia di un soggetto politico*, Donzelli, Roma 1995; ID., *Il male del Nord. Lega, localismo, secessione*, Donzelli, Roma 1996; L. VANDELLI, *Devolution e altre storie. Paradossi, ambiguità e rischi di un progetto politico*, il Mulino, Bologna 2002.

⁷⁸ B. ANDERSON, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, Manifestolibri, Roma 2005.

etnicizzazione e la territorializzazione del discorso politico. Ciò che prima era 'periferico' acquisisce un'inedita priorità, dal momento che è la comunità locale a offrire i principali parametri etico-politici ai suoi membri, prima e indipendentemente dal nesso che continua a collegarli allo Stato-nazione.

Certo, i legami identitari, ancorché presentati come 'locali' e 'territoriali', non possono giovare del calore interpersonale caratteristico delle 'piccole comunità', essendo la 'Padania' non già una 'piccola patria', ma un'area geografica vasta, diversificata all'interno, popolata da milioni di abitanti. Il parametro territorial-comunitario resta comunque forte sul piano simbolico e trova la sua espressione (e al contempo il suo sostegno) forse più efficace nella possibilità di alimentare la metafora del 'dentro' e del 'fuori' (una metafora tipica di ogni 'gruppo-noi', per usare l'espressione di Koselleck⁷⁹): il 'fuori' può concretizzarsi in figure diverse (nell'immigrato meridionale, prima, e, più di recente, nei lavoratori extra-comunitari e in particolare islamici), ma svolge comunque la funzione di rafforzare la coesione catalizzando le energie di tutti contro l'inquinante 'estraneo'.

La comunità immaginata dalla Lega si presenta dunque con caratteri indubbiamente originali nella pur lunga e varia parabola dell'autonomismo italiano e in particolare appare capace di incidere a fondo sul discorso della cittadinanza delineato dall'Assemblea costituente del '48.

La centralità (storico-etnica, antropologica, etico-politica) attribuita alla comunità territoriale rende in primo luogo concettualmente proponibile l'ipotesi della secessione: un'ipotesi più minacciata (nel vivo della contrattazione politica) che progettata dai dirigenti della Lega, ma esplicitamente (e coerentemente) prevista e teorizzata da Gianfranco Miglio⁸⁰. Lo spettro della dissoluzione dello Stato unitario, evocato reiteratamente dai fautori del monismo statocentrico nei confronti delle istanze autonomistiche, sembra acquisire profili più verosimili.

Non è però solo sulla scansione dell'appartenenza che la comunità territoriale influisce: in quanto entità politicamente 'primaria', essa si propone di incidere sulle aspettative e sugli oneri dei soggetti, sviluppando prospettive divergenti non soltanto nei confronti degli assetti istituzionali delineati nella seconda parte della Costituzione, ma anche nei confronti di alcuni principi enunciati nella sua prima parte. È in particolare l'eguaglianza nell'occhio del ciclone: è ancora Miglio a

⁷⁹ R. KOSELLECK, *Per una semantica storico-politica di alcuni concetti antitetici asimmetrici*, in ID., *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova 1986, p. 181.

⁸⁰ Cfr. A. BUCHANAN, *Secessione. Quando e perché un paese ha il diritto di dividersi*, introduzione di G. MIGLIO, Mondadori, Milano 1991.

sostenere con la consueta chiarezza la necessità di estendere la revisione della costituzione alla sua prima parte allo scopo di contenere l'eguaglianza e lasciarsi alle spalle il sistema di garanzie caratteristico dello «Stato assistenziale laburista»⁸¹. Se nella crisi della sovranità statale il nuovo federalismo vede un varco finalmente aperto al primato della comunità locale, nella crisi dello Stato sociale esso coglie l'opportunità di innestare, sul tronco delle rivendicazioni territorial-comunitarie, il germoglio di un liberismo refrattario al principio costituzionale della 'promozione dell'eguaglianza'⁸².

Non necessariamente però un'opzione (neo-)federalista si traduce in un attacco (frontale o indiretto) al ruolo redistributivo e perequativo dei poteri pubblici. Il neofederalismo 'leghista' aveva gettato un grosso sasso nelle acque del dibattito politico costringendo i partiti a raccogliere la sfida, a prendere posizione, a formulare alternative. Non è forse casuale che negli anni Novanta gli interventi di riforma a sostegno delle autonomie locali si siano moltiplicati, al punto da far apparire quel periodo una stagione eccezionale sul terreno delle riforme amministrative, più numerose che in ogni epoca precedente⁸³. Se pure non sempre appaiono chiaramente percepibili il filo conduttore delle riforme e il loro modello di riferimento, sembra tuttavia ormai largamente condivisa l'esigenza di fare un passo 'oltre' il vecchio regionalismo, superando le remore 'monistiche' che avevano frenato le istanze autonomistiche alla costituente e poi erano servite a ritardare l'attuazione del disegno costituzionale. Sembra matura la stagione per un nuovo e 'forte' regionalismo: nuovo, fra l'altro, proprio perché capace di incidere sul rapporto politico complessivo ridisegnando il rapporto fra il singolo e la comunità politica.

Ancora una volta, le sollecitazioni provengono dai punti di crisi del modello tradizionale di Stato. È dal confronto con il nuovo ordine europeo che proviene un rilevante stimolo a rivedere la nozione otto-novecentesca di sovranità statale nella direzione di una *multilevel governance*⁸⁴. Cade il carattere 'esclusivo' della sovranità

⁸¹ G. MIGLIO, *Una costituzione per i prossimi trent'anni*, cit., p. 49. Cfr. anche

⁸² Cfr. l'intervento di Carlo TRIGILIA in *Crisi del sistema Italia e prospettive del regionalismo*, a cura di Marco CAMMELLI, in «Le Regioni», XXI, 1993, 1, p. 33; G. COTTURRI, *Per discutere di federalismo: pensiero politico, aspetti istituzionali*, in A. CANTARO, M. DEGNI (a cura di), *Il principio federativo. Federalismo e Stato sociale*, La Meridiana, Molfetta 1995, pp. 208-210; Cl. DE FIORES, *La prospettiva federalista tra liberismo e stato sociale*, ivi, pp. 228-240; ID., *Il neofederalismo*, cit., pp. 88 ss.

⁸³ L'osservazione è di M. CAMMELLI, *Autonomie locali e riforme amministrative: due letture*, in A. VARNI (a cura di), *Storia dell'autonomia in Italia tra Ottocento e Novecento*, il Mulino, Bologna 2001, p. 204.

⁸⁴ Cfr. P. BILANCIA, F.G. PIZZETTI, *Aspetti e problemi del costituzionalismo multilivello*, Giuffrè, Milano 2004; G.F. FERRARI, *Federalismo, regionalismo e decentramento del potere in una prospettiva comparata*, in «Le regioni», XXXIV, 2006, 4, pp. 589-647.

e gli effetti di questa svolta investono lo Stato nel suo complesso, nei suoi rapporti con l'ordine sovra-statale come nelle sue relazioni con le comunità 'periferiche' (e addirittura si estendono ai rapporti fra le comunità regionali e le autonomie sub-regionali). L'appartenenza dei soggetti alla comunità torna a essere (come nell'Europa della prima modernità) plurale, anziché monistica.

È nel quadro di questo nuovo pluralismo che il rapporto fra le comunità sub-statali e lo Stato richiede un'impostazione ispirata alla 'cooperazione' fra enti diversi e complementari (un'esigenza rafforzata dalla necessità di ripartire fra più soggetti collettivi i compiti, sempre più difficili da assolvere, dello Stato sociale). Perde terreno il modello 'discendente' della sovranità a vantaggio di un'immagine pluralistica e 'ascendente'. È comprensibile quindi che al principio del decentramento, coerente con la logica 'discendente' dell'impostazione tradizionale, si venga sostituendo un principio in qualche modo ad esso speculare: il principio di sussidiarietà⁸⁵.

La fortuna politico-giuridica di questo principio è recente. Si è imposto all'attenzione dei giuristi innanzitutto con l'art. 3b del Trattato di Maastricht⁸⁶ e successivamente in Italia con la legge costituzionale n.3/2001⁸⁷, anche se la sua più

⁸⁵ Fra i tanti studi dedicati al principio di sussidiarietà cfr., in termini generali, K.W. NÖRR, Th. OPPERMAN (a cura di), *Subsidiarität: Idee und Wirklichkeit. Zur Reichweite eines Prinzips in Deutschland und Europa*, Mohr, Tübingen 1997; E. BANÚS (a cura di), *Subsidiariedad: historia y aplicación*, Newbook Ediciones, Pamplona 2000; G. COTTURRI, *Potere sussidiario: sussidiarietà e federalismo in Europa e in Italia*, Carocci, Roma 2001; P. BLICKLE, Th. O. HUEGLIN, D. WYDUCKEL (a cura di), *Subsidiarität als rechtliches und politisches Ordnungsprinzip in Kirche, Staat und Gesellschaft. Genese, Geltungsgrundlagen und Perspektiven an der Schwelle des dritten Jahrtausends*, Duncker & Humblot, Berlin 2002; F. DELPERÉE (a cura di), *Le principe de subsidiarité*, Bruylant-LGDJ, Paris-Bruxelles 2002; A. QUADRIO CURZIO, *Sussidiarietà e sviluppo: paradigmi per l'Europa e per l'Italia*, V&P, Milano 2002; Ch. MILLON-DELSOL, *Il principio di sussidiarietà*, a cura di M. TRINCALI, Giuffrè, Milano 2003; G. CIMBALO, J.I. ALONSO PÉREZ (a cura di), *Federalismo, regionalismo e principio di sussidiarietà orizzontale*, Giappichelli Torino 2005. Sul terreno più specificamente giuridico cfr. A. POGGI, *Le autonomie funzionali tra sussidiarietà verticale e sussidiarietà orizzontale*, Giuffrè, Milano 2001; A. ALBANESE, *Il principio di sussidiarietà orizzontale: autonomia sociale e compiti pubblici*, in «Diritto pubblico», 1, 2002; G.U. RESCIGNO, *Principio di sussidiarietà orizzontale e diritti sociali*, in «Diritto pubblico», 1, 2002; P. VIPIANA, *Il principio di sussidiarietà verticale: attuazioni e prospettive*, Giuffrè, Milano 2002; C. BUZZACCHI, *Uniformità e differenziazione nel sistema delle autonomie*, cit., pp. 118 ss.; I. MASSA PINTO, *Il principio di sussidiarietà. Profili storici e costituzionali*, Jovene, Napoli 2003; E. DE MARCO (a cura di), *Problemi attuali della sussidiarietà*, Giuffrè, Milano 2005; G. D'ANGELO, *Crisi dello Stato, riforme costituzionali, principio di sussidiarietà*, Aracne, Roma 2005; A. D'ATENA, *Le regioni dopo il Big Bang. Il viaggio continua*, Giuffrè, Milano 2005, pp. 249 ss.

⁸⁶ «Nei settori che non sono di sua esclusiva competenza la Comunità interviene, secondo il principio della sussidiarietà, soltanto se e nella misura in cui gli obiettivi dell'azione prevista non possono essere sufficientemente realizzati dagli Stati membri [...]».

⁸⁷ «Stato, Regioni, Città metropolitane, Province e Comuni favoriscono l'autonoma iniziativa dei cittadini, singoli e associati, per lo svolgimento di attività di interesse generale, sulla base del principio di sussidiarietà» (Art.4, ultimo comma).

precisa formulazione novecentesca è dovuta a un'enciclica papale (l'enciclica *Quadragesimo Anno*, emanata da Pio XI nel 1931⁸⁸). Non mancano peraltro echi di questo principio nel dibattito costituente⁸⁹ e nella dottrina giuridica successiva⁹⁰, ma è soltanto nell'odierno contesto storico-istituzionale che il principio di sussidiarietà acquisisce una valenza ulteriore e diversa, proponendosi come la formulazione (etico-politica assai più che giuridico-normativa⁹¹) di un pluralismo che privilegia il soggetto e la sua appartenenza alla comunità locale e solo a partire da questo nucleo germinale e intoccabile 'ascende' verso livelli più complessi di *governance*.

Allo stesso modo, viene confermata, ma in realtà sollecitata verso nuovi significati dalla novità del contesto, una tesi sempre di nuovo enunciata nella letteratura autonomistica: il circolo virtuoso che intercorre fra la valorizzazione della comunità locale e l'incremento della partecipazione politica. Questa tesi acquista una valenza nuova in quanto riformulata in un contesto segnato da una forte crisi della democrazia rappresentativa e da una perdita di credibilità dei partiti, che aveva progressivamente occupato i più diversi settori della società e delle istituzioni, tanto che la stessa creazione degli enti regionali, negli anni Settanta, si era trasformata in una «rete lungo la quale il ceto politico [aveva] potuto condurre [...] la propria riproduzione in modo allargato»⁹². Collocata sullo sfondo della crisi della forma-partito, la comunità locale si presta a essere concepita come il luogo di realizzazione di una democrazia che sopperisca alle deficienze di 'partecipazione' imputabili ai partiti 'tradizionali'⁹³.

Ovviamente, il carattere locale della comunità politica non è, di per sé, il toccasana della crisi della rappresentanza. L'affluenza alle urne (in Italia come negli altri paesi europei) sembra addirittura normalmente più bassa nelle elezioni locali

⁸⁸ «È vero certamente e ben dimostrato dalla storia, che, per la mutazione delle circostanze, molte cose non si possono più compiere se non da grandi associazioni, laddove prima si eseguivano anche delle piccole. Ma deve tuttavia restare saldo il principio importantissimo nella filosofia sociale: che siccome è illecito togliere agli individui ciò che essi possono compiere con le forze e l'industria propria per affidarlo alla comunità, così è ingiusto rimettere a una maggiore e più alta società quello che dalle minori e inferiori comunità si può fare».

⁸⁹ Vi si riferisce Dossetti, citato da A. D'ATENA, *Le regioni dopo il Big Bang*, cit., p. 253.

⁹⁰ Valga l'esempio di E. TOSATO, *Sul principio di sussidiarietà dell'intervento statale* (1959), in ID., *Persona, società intermedie e Stato. Saggi*, Giuffrè, Milano 1989, pp. 83-101.

⁹¹ Cfr. P. CARETTI, *Il principio di sussidiarietà e i suoi riflessi sul piano dell'ordinamento comunitario e dell'ordinamento nazionale*, in «Quaderni costituzionali», 1993, 1, pp. 7 ss.

⁹² G. COTTURRI, *Per discutere di federalismo*, cit., p. 206.

⁹³ Cfr. U. ALLEGRETTI, *Autonomia regionale e unità nazionale*, in «Le Regioni», XXIII, 1995, 1, pp. 21 ss. Cfr. anche ID., *Il valore della costituzione nella cultura amministrativistica*, in «Diritto pubblico», 2006, 3, pp. 751-819.

che nelle elezioni nazionali⁹⁴. Ciò non toglie però che il ruolo protagonista rivendicato alle comunità locali produca effetti rilevanti sul terreno della partecipazione politica: non tanto perché dà uno smalto nuovo ai tradizionali meccanismi rappresentativi, quanto perché sollecita la progettazione e la sperimentazione di nuove forme di partecipazione politica e di impegno civico.

Si moltiplicano i tentativi di superare le strettoie della democrazia rappresentativa 'classica' in nome della 'democrazia partecipativa'⁹⁵ o della 'deliberative democracy': una democrazia che è 'partecipativa' in quanto intende coinvolgere nel processo decisionale tutti i soggetti operanti in un determinato territorio ed è 'deliberativa' in quanto si concentra, prima che sul computo dei voti, sulla pubblica discussione fondata su argomenti avanzati da tutti gli interessati. Pur nella varietà degli approcci e delle sperimentazioni, è ricorrente l'intenzione di porre al centro il nesso individuo-comunità locale, sulla base del principio secondo il quale il luogo «appartiene a chi se ne prende cura». Si tratta di «tessere reti federative dal basso» agendo in prima persona per creare il proprio ambiente di vita⁹⁶. È l'individuo che torna a essere protagonista in quanto 'cittadino attivo', coinvolto in una *governance* che non può essere delegata interamente alle istituzioni, ma deve essere intesa come « un processo di decisione interattivo, dinamico, complesso [...]»⁹⁷.

La massima valorizzazione della comunità locale conduce all'immagine di una democrazia radicale convinta di poter superare, proprio giocando sulla concretezza degli attori *in loco*, i limiti verticistici e formalistici della democrazia rappresentativa⁹⁸. Non esiste però nessuna connessione automatica e necessaria fra

⁹⁴ L. BOBBIO, *I governi locali nelle democrazie contemporanee*, cit., p. 189.

⁹⁵ Una rigorosa presentazione, e fondazione, della democrazia partecipativa è offerta da U. ALLEGRETTI, *Basi giuridiche della democrazia partecipativa in Italia: alcuni orientamenti*, in «Democrazia e diritto», 2006, 3, pp. 151-66. Sono dedicati al tema della democrazia partecipativa i fascicoli 3, 2006 e 4, 2006 di «Democrazia e diritto». Cfr. anche G. ALLEGRETTI, *L'insegnamento di Porto Alegre. Autoprogettualità come paradigma urbano*, Alinea, Firenze 2003; B. DE SOUSA SANTOS (a cura di), *Democratizzare la democrazia: i percorsi della democrazia partecipativa*, introduzione di G. ALLEGRETTI, Città aperta, Troina 2003; M. BEHROUZI, *Democracy as the political empowerment of the citizen. Direct-deliberative e-democracy*, Lexington, Lanham 2005; P. DELWIT, *Towards DIY-Politics? Participatory and direct democracy at the local level in Europe*, Van den Broele, Bruges 2007; Z.T. PÁLLINGER (a cura di), *Direct Democracy in Europe. Developments and Prospects*, VS Verlag, Wiesbaden 2007. Sul rapporto fra democrazia rappresentativa e democrazia deliberativa cfr. P. GINSBORG, *La democrazia che non c'è*, Einaudi, Torino 2006, pp. 70 ss.

⁹⁶ A. MAGNAGHI, *Dalla partecipazione all'autogoverno della comunità locale: verso il federalismo municipale solidale*, in «Democrazia e diritto», 2006, 3, pp. 135-37.

⁹⁷ G. MORO, *Manuale di cittadinanza attiva*, Carocci, Roma 1998, p. 31. Cfr. anche ID., *Azione civica*, Carocci, Roma 2005.

⁹⁸ Cfr. le acute considerazioni di L. BOBBIO, *Dilemmi della democrazia rappresentativa*, in «Democrazia e diritto», 4, 2006, pp. 11-26.

‘localismo’ e ‘democrazia’: nella prospettiva federalistica di Gianfranco Miglio, la celebrazione dei legami comunitari procedeva insieme a una franca svalutazione della componente partecipativa (descritta come «un mito», funzionale alla creazione di un ceto di professionisti della politica e dei loro *clientes*⁹⁹); al contrario, nei recenti esperimenti di ‘autogoverno’ delle comunità, il riferimento al territorio conduce al tentativo di rinnovare la democrazia e di rafforzare ed estendere la partecipazione.

Quale che sia la strategia raccomandata, ciò che comunque appare ormai declinante è l’immagine, caratteristicamente moderna, di una monolitica cittadinanza statual-nazionale. Al suo posto, nell’orizzonte post-moderno della *multilevel governance*, nuove ‘piccole patrie’ (e forse anche nuove democrazie) sembrano offrire all’individuo quella rilevanza che costituisce una delle promesse non mantenute dello Stato moderno e dei suoi meccanismi rappresentativi.

⁹⁹ G. MIGLIO, *Una costituzione per i prossimi trent’anni*, cit., pp. 29-30.

CITTADINANZA E DIRITTI
FRA 'UNIVERSALISMO' E 'PARTICOLARISMO':
UNO SCHEMA 'GENEALOGICO'

1. *Il discorso dei diritti e il suo 'universalismo'*

Con il termine 'cittadinanza' intendo riferirmi al rapporto di appartenenza di uno o più individui a una comunità politica, innervata da rapporti di potere (da rapporti di comando e di obbedienza) e installata in un determinato territorio. È dall'appartenenza a una comunità politica che discendono, per i soggetti, posizioni di vantaggio e di svantaggio, oneri e prerogative, che innescano conflitti di portata e caratteristiche diverse. Le prerogative possono assumere la forma dei diritti, se per diritti intendiamo le pretese che alcuni o tutti i membri di una comunità politica si vedono riconoscere nei confronti di altri membri o dell'intera comunità.

L'intreccio fra l'appartenenza a una comunità e i diritti è storicamente ricorrente. Non è però scontato e obbligatorio che l'attribuzione di un diritto esprima una valenza universalistica. È solo nel corso della modernità che i diritti tendono a essere declinati in termini 'universalistici': tendono cioè a essere assegnati a 'tutti' i soggetti. Nella città antica e nella città medievale l'attribuzione degli oneri e delle prerogative ai cittadini presupponeva la conferma di differenze date per insuperabili, legate alle differenze socio-economiche e politiche dei soggetti e alla loro appartenenza a comunità politiche diverse. I diritti non erano quindi riferiti a *tutti* i soggetti all'interno di una comunità politica; e in ogni caso era difficile immaginare l'esistenza di diritti attribuiti a *tutti* i soggetti, indipendentemente dalla loro appartenenza a una comunità politica.

Non solo nel medioevo, ma anche per tutto l'*ancien régime*, nell'Europa continentale, i diritti sono strettamente legati all'appartenenza: l'ordine si regge sulle differenze, anche giuridiche, delle parti componenti e sulla loro rigida gerarchizzazione e i diritti sono funzione della diseguaglianza. È con il giusnaturalismo sei-settecentesco, nel cielo della teoria, e poi con le rivoluzioni di fine Settecento, nella dinamica politico-sociale, che i diritti prendono ad acquistare

P. Costa, *Cittadinanza e diritti fra 'universalismo' e 'particolarismo': uno schema 'genealogico'*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica. II. Storie di concetti: cittadinanza*, 2024, https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_03, pp. 395-409.

Orig. in Francesco Brancaccio, Chiara Giorgi (a cura di), *Ai confini del diritto. Poteri, istituzioni e soggettività*, DeriveApprodi, Roma 2017, pp. 89-103.

una forte valenza universalistica: la tematizzazione del soggetto coincide con l'attribuzione ad esso di diritti che gli spettano per natura, in quanto essere umano. Per la prima volta i diritti vengono separati dalle differenze degli *status* e dalla logica delle appartenenze e delle obbedienze.

L'universalismo dei diritti entra (idealmente) in rotta di collisione con il dominante sistema delle differenze: con le differenze fra i membri della medesima comunità politica e con le differenze fra i soggetti 'interni' alla comunità e i soggetti 'esterni' ad essa. A partire dal giusnaturalismo, dunque, il discorso dei diritti appare caratterizzato, per così dire, da un doppio universalismo: vorrei dire (per comodità di esposizione) da un universalismo 'interno', che richiede l'attribuzione dei diritti a *tutti* i soggetti appartenenti alla medesima comunità politica, e da un universalismo 'esterno', che pretende di riferire i diritti a *tutti* i soggetti indipendentemente dalla loro appartenenza a una comunità politica.

2. L'universalismo 'interno': dalle rivoluzioni di fine Settecento al Novecento

Il primo grande banco di prova delle aspirazioni universalistiche del nuovo discorso dei diritti è offerto dalle rivoluzioni di fine Settecento. Per i protagonisti della Rivoluzione francese sono i diritti – i diritti dell'essere umano in quanto tale, i diritti di 'tutti' (la libertà e la proprietà di ascendenza lockiana, innanzitutto) – le pietre angolari del nuovo ordine. Questi diritti non possono essere 'costituiti', creati, ma soltanto dichiarati. Ed è ciò che la nazione francese intende fare: dichiarare i diritti, annunciare al mondo che la lunga era del loro avvilitamento, l'era del dispotismo, è finita e un nuovo ordine sta per essere costruito.

All'interno del nuovo ordine, 'tutti' i soggetti sono giuridicamente eguali. L'universalismo dei diritti sembra aver azzerato le differenze all'interno di una determinata comunità politica: l'universalismo 'interno' sembra ormai trionfante, proprio perché i diritti si propongono come funzione di un'eguaglianza che delegittima le differenze fra i soggetti. Il punto è però: chi sono i soggetti di cui si predica l'eguaglianza?

Già nelle prime, giusnaturalistiche, formulazioni del 'discorso dei diritti' è proprio la definizione dei soggetti che impone allo slancio universalistico tacite, ma determinanti limitazioni. Il soggetto che i giusnaturalisti dicevano eguale a ogni altro non era in realtà l'essere umano generico, ma era un individuo connotato da specifiche qualità; un individuo il cui identikit era dettato dagli stereotipi

culturalmente dominanti. Quando viene esaltata l'eguaglianza, essa viene riferita a una classe di soggetti pre-determinati in ragione di quelle caratteristiche che li rendono soggetti 'eccellenti'. Sono eccellenti gli individui proprietari, maschi, bianchi, adulti. Sono eccellenti in quanto assommano le qualità che rendono un individuo compiutamente umano. E sono eccellenti anche in quanto soggetti *par excellence*: soggetti assunti come rappresentativi della totalità. La figura retorica impiegata è la sineddoche: *pars pro toto*. Il discorso dei diritti mantiene il suo slancio universalistico – si riferisce a 'tutti' i soggetti – ma si struttura in modo da presupporre le differenze assunte come socialmente provvidenziali (quali la differenza proprietaria) o insuperabili per natura (come la differenza di genere). La predeterminazione socio-antropologica dei soggetti-di-diritti è dunque un piano inclinato attraverso il quale l'universalismo precipita nel basso mondo dei particolarismi.

Il discorso dei diritti circolante nelle rivoluzioni di fine Settecento e ancor più nell'Europa del primo liberalismo mantiene le caratteristiche tratte dal suo (pur ormai lontano) imprinting giusnaturalistico: si compone di enunciati la cui formulazione universalistica subisce un'implicita torsione particolaristica. Per dirla con il Marx della *Questione ebraica*, i diritti dell'uomo si appiattiscono e si esauriscono nei 'diritti del borghese'¹.

In realtà, il discorso dei diritti avrebbe mostrato di possedere rilevanti risorse retoriche proprio in ragione della sua costitutiva propensione egualitaria ed universalistica. Nel discorso pubblico otto-novecentesco, infatti, i 'diritti' vengono usati in due prospettive diverse od opposte: per alcuni, i diritti sono soltanto i diritti 'positivi', le nervature dell'esistente assetto socio-politico, per altri, i diritti sono essenzialmente (per usare l'espressione di Mill) *moral rights*², diritti che dovrebbero essere attribuiti ai soggetti, ma non lo sono: sono quindi pretese rivendicate in nome del principio universalistico dell'eguaglianza.

Nei conflitti dirompenti che percorrono l'Europa otto-novecentesca non pochi movimenti di opposizione si propongono di superare le discriminazioni (legate alla proprietà e al genere) facendo leva sui diritti e sulle loro valenze universalistiche. Questi conflitti spesso assumono la veste di vere e proprie lotte per i diritti: si pensi, emblematicamente, alla lotta per il suffragio universale, cioè per la democrazia

¹ Karl Marx, Sulla *questione ebraica*, in Karl Marx-Friedrich Engels, *Opere*, III, 1843-1844, Roma, Editori Riuniti, 1976, pp. 176-78. Un analogo schema è impiegato di recente da Slavoj Žižek, *Contro i diritti umani*, Milano, Il Saggiatore, 2005.

² John Stuart Mill, *Utilitarismo*, a cura di E. Musacchio, Bologna, Cappelli, 1981, pp. 103 ss.

politica. Emerge in piena luce un aspetto del discorso dei diritti, che merita di essere sottolineato: il diritto come momento qualificante dell'azione del pretendere, il diritto come strumento e posta in gioco del conflitto politico-sociale³.

Nel momento in cui un diritto si presenta come una pretesa agitata nel vivo di un conflitto, la rivendicazione di cui esso esprime una sorta di condensazione simbolica si configura anche come una richiesta di riconoscimento. Certo, la lotta per i diritti (ad esempio la lotta per il suffragio universale) persegue obiettivi precisi, che incidono sulla distribuzione del potere e delle risorse. Reclamare l'eguale diritto al voto, però, è già in sé, al di là del risultato conseguito, un'azione socialmente rilevante, dal momento che, grazie ad essa, una classe di soggetti (messi ai margini a causa del censo o del genere) si impone all'attenzione della collettività e pretende di essere presa sul serio. È l'azione rivendicativa, la formulazione della pretesa, prima ancora del suo adempimento, è l'enunciazione dei *moral rights*, prima ancora della loro effettiva realizzazione, a produrre l'effetto, socialmente rilevante, del riconoscimento⁴.

È dunque la carta dell'universalismo – l'universalismo 'interno' – che viene giocata nelle lotte otto-novecentesche per i diritti e per il riconoscimento. E in effetti, fra Otto e Novecento, queste lotte sembrano conseguire risultati importanti: il soggetto 'eccellente' del giusnaturalismo settecentesco e dei primi regimi liberali arretra, una volta messi in questione i pre-giudizi antropologici che avevano relegato i non proprietari e le donne ai margini della *civitas*.

Assistiamo però non a un'inarrestabile marcia trionfale dei diritti, ma all'incerta e mobile dinamica di un conflitto che dilaga in tutto l'Occidente, pur con le sfasature temporali dovute al diverso livello di sviluppo dei vari paesi, ed ha come posta in gioco la riduzione delle differenze fra i soggetti di contro al mantenimento delle consolidate gerarchie economico-sociali. Se per un verso, fra Otto e Novecento, le lotte per i diritti (soprattutto per i diritti politici) sembrano ottenere successi consistenti, per un altro verso riprendono forza gli attacchi all'eguaglianza e alla democrazia: si diffondono le teorie della razza e il darwinismo sociale, lo Stato-

³ Joel Feinberg, *The Nature and Value of Rights*, in «Journal of Value Inquiry», 4, 1970, pp. 243-57; Joel Feinberg, *Social Philosophy*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1973. Cfr. anche Luca Baccelli, *I diritti dei popoli. Universalismo e differenze culturali*, Roma-Bari, Laterza, 2009, pp. 99 ss. Una riflessione, di grande importanza, sul ruolo dei diritti è offerta da Stefano Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, Roma-Bari, Laterza, 2012.

⁴ Axel Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, Milano, Il Saggiatore, 2002; Alessandro Pizzorno, *Il velo della diversità. Studi su razionalità e riconoscimento*, Milano, Feltrinelli, 2007; Axel Honneth, *Capitalismo e riconoscimento*, Firenze, Florence University Press, 2010.

nazione viene concepito come una potenza aggressiva ed espansionistica (si pensi a Treitschke o a Gumplowicz) e la guerra viene esaltata come il necessario sbocco dell'identità collettiva (si pensi al nuovo nazionalismo di Maurras e di Rocco).

Sarà l'universalismo egualitario del discorso dei diritti ad essere spazzato via, nell'Italia fascista e nella Germania nazionalsocialista, dalla celebrazione dell'identità nazionale o razziale. Nella dottrina nazionalsocialista la stessa capacità giuridica (la possibilità di essere soggetto di diritti) viene rifiutata, ad esempio da Larenz, come un residuo del defunto universalismo liberale: non è concepibile il soggetto di diritto (e di diritti), ma esiste solo il «Volksgenosse», l'individuo cui spettano diritti e doveri in conseguenza della sua identità razziale e della sua posizione nella gerarchia in cui il *Volk* si struttura.

Se assumiamo il nazionalsocialismo come una peculiare espressione della modernità, possiamo trovare in esso l'estrema conferma che la dinamica della cittadinanza in Europa, fra le rivoluzioni di fine Settecento e il primo Novecento, non è caratterizzata dalla parabola ascendente dell'universalismo dei diritti né dall'ostinata conservazione delle differenze (sociali, economiche, politiche, antropologiche): essa appare piuttosto come un campo di tensione fra istanze universalistiche ed egualitarie e ricorrenti celebrazioni di disegualianze date per necessarie per la salvaguardia dell'ordine.

3. *L'universalismo 'esterno': dalle rivoluzioni di fine Settecento al Novecento*

Dall'appartenenza a una comunità politica – dal rapporto di cittadinanza – scaturiscono diritti e doveri per i membri. L'attribuzione dei diritti non è però il frutto di un processo automatico e indolore: è piuttosto la risultante (sempre mobile e incerta) dei conflitti innescati dalla distribuzione diseguale del potere e delle risorse. Nell'Europa otto-novecentesca la contestazione degli assetti socio-politici consolidati ha spesso trovato nel discorso dei diritti uno strumento simbolicamente e retoricamente efficace, proprio grazie all'afflato universalistico da esso ereditato dalla sua lontana matrice giusnaturalistica. È il giusnaturalismo che, almeno nel cielo della teoria (e con tutte le ambiguità prima ricordate), ha attribuito diritti al soggetto come tale; ed è a partire da questa premessa che il discorso dei diritti ha sprigionato il suo afflato universalistico pretendendo la cancellazione delle discriminazioni per 'tutti' i membri di una medesima comunità politica.

A rigore, le premesse giusnaturalistiche contenevano il germe di un universalismo ancora più ambizioso: un universalismo (che per comodità ho chiamato ‘esterno’) secondo il quale i diritti essenziali dovrebbero essere assicurati a ogni essere umano indipendentemente da qualsiasi rapporto di appartenenza e di dipendenza politica, riducendo quindi drasticamente l’antica e tenace barriera che separa i cittadini dai non cittadini, i membri di una comunità politica dai soggetti ad essa estranei.

In realtà, questa ancora più impegnativa declinazione universalistica del discorso dei diritti è andata incontro a rilevanti difficoltà nel periodo compreso fra le rivoluzioni di fine Settecento e il Novecento.

Certo, nella Rivoluzione francese le tracce di questo audace universalismo sono chiaramente percepibili: è al mondo, e non solo alla Francia, che la Dichiarazione del 1789 annuncia i diritti dell’uomo. Al contempo, però è un nuovo ordinamento che sta nascendo: i diritti su cui si fonda vengono ancora assunti come diritti naturali, ma è la nazione francese che li realizza e li attribuisce ai suoi cittadini. L’universalismo dei diritti dell’uomo e il particolarismo dell’appartenenza prendono a intrecciarsi strettamente e la loro consonanza non è affatto scontata.

Nella fase montante e ottimistica del processo rivoluzionario lo slancio universalistico incide sulla stessa visione della nazione: che è, sì, l’insieme dei cittadini francesi, ma parla e agisce come avamposto dell’umanità. È questo afflato universalistico che si traduce (con il decreto del 22 maggio 1790) nella condanna di ogni guerra di conquista, nel facilitare l’acquisizione della cittadinanza e addirittura nel far balenare l’ipotesi del superamento dell’antitesi fra cittadino e straniero: per Chénier, per Paine, per Cloots tutti gli ‘amici della libertà’ potrebbero essere considerati cittadini francesi. La tensione fra universalismo e particolarismo sembra superata perché la nazione stessa si propone come l’organo dell’universale. Ben presto però l’accerchiamento internazionale e i conflitti interni accentuano il contrasto fra il ‘dentro’ e il ‘fuori’, fra il cittadino e lo straniero, e rafforzano la componente identitaria della nazione⁵. E di lì a pochi anni, con l’avventura napoleonica, prende il sopravvento il tema della *Grande Nation* e l’universalismo delle origini si converte nell’idea della missione civilizzatrice affidata alla guerra di conquista.

⁵ Cfr. Sophie Wahnich, *L'impossible citoyen. L'étranger dans le discours de la Révolution française*, Paris, Albin Michel, 1997.

Non è peraltro solo la Francia a perdere per strada l'originaria aura universalistica dei diritti. È tutta l'Europa che, nel corso dell'Ottocento, tende a chiudere i diritti entro i confini degli Stati nazionali. Lo Stato-nazione è la forma dell'ordine politico nell'Europa otto-novecentesca ed è all'interno delle varie società nazionali che la partita dei diritti viene giocata. Anche sul terreno della teoria, il giusnaturalismo è ormai lontano, messo ai margini dagli storicismi e dai sociologismi dominanti, e l'idea stessa dei diritti dell'essere umano come tale appare il lascito di una metafisica superata.

Qualche eco dello slancio universalistico caratteristico della visione giusnaturalistica dei diritti è semmai ancora percepibile in un principio etico-politico che, a partire dalle rivoluzioni di fine Settecento e ancora nell'Ottocento e nel Novecento, alimenta il dibattito e il conflitto politico-sociale: l'eguaglianza. È in nome dell'eguaglianza che divampa, nell'Europa otto-novecentesca, la lotta per realizzare la democrazia politica, per introdurre il suffragio universale e abbattere le discriminazioni legate al censo e al genere; ed è sempre in nome dell'eguaglianza che si invoca l'intervento dello Stato a sostegno dei soggetti economicamente deboli. Si combattono lotte epocali in nome dell'eguaglianza; e l'eguaglianza ha una valenza spontaneamente universalistica: attacca le differenziazioni, le separazioni, i confini; sembra stare stretta nello spazio di una singola comunità politica e sembra evocare di nuovo l'essere umano come tale. È vero dunque che il pathos egualitario attribuisce una qualche aura universalistica alle lotte per i diritti combattute nell'Otto-Novecento. È però anche vero che i protagonisti di queste lotte giocano concretamente la loro partita in un campo rigidamente delimitato dallo Stato-nazione. Chi lotta per la democrazia politica vuole, sì, attribuire i diritti politici a tutti: ma 'tutti' significa, in concreto, tutti i soggetti appartenenti alla medesima comunità statual-nazionale. Chi lotta per vedere riconosciuti i diritti sociali vuole che le risorse siano più equamente distribuite fra i membri della medesima comunità politica.

È di nuovo la logica dell'appartenenza che detta le regole del riconoscimento dei soggetti e dell'attribuzione dei diritti. Nell'Ottocento e nella prima metà del Novecento i diritti dell'uomo perdono terreno per l'azione congiunta di due fenomeni: viene meno la matrice filosofica – il giusnaturalismo – che ne aveva reso possibile la teorizzazione; e lo Stato-nazione si impone come l'orizzonte entro il quale si svolgono i processi del riconoscimento dei soggetti e dell'attribuzione dei diritti.

Con la dominanza dello Stato-nazione ottocentesco cambia il regime del rapporto fra l' 'interno' e l' 'esterno'. I confini dell'Europa pre-moderna erano porosi per i ceti privilegiati e rigidi per le classi subalterne, così come era debole la forza inclusiva dell'ente sovrano, dal momento che la coesione sociale era affidata assai più alla rigida stratificazione e al capillare disciplinamento etico-religioso che non a simboli globalmente mobilitanti. Al contrario, in una società caratterizzata dall'eguaglianza giuridica dei soggetti e dalla crescente estensione del suffragio politico, era urgente disporre di simboli capaci di mobilitare e unificare le masse e il simbolo nazionale era efficace a questo scopo e congruente con una delle esigenze primarie degli Stati nazione ottocenteschi: disporre di un potente esercito di leva da gettare nella mischia sempre più aspra per l'egemonia politica in Europa e nel mondo.

Trionfa la logica dell'appartenenza alla nazione e tuttavia qualcosa dell'istanza universalistica resta, almeno sul fronte di quelli che vengono chiamati diritti civili: i diritti di libertà e proprietà. È diffusa la convinzione che quei diritti fossero ormai un patrimonio comune, se non dell'umanità, almeno delle nazioni civili; e tuttavia il godimento dei diritti civili da parte dello straniero era per lo più soggetto alla condizione di reciprocità. Fu una scelta coraggiosa e isolata la decisione, suggerita da Pasquale Stanislao Mancini, di inserire nel codice civile dell'Italia unita, nel codice del 1865, una disposizione che garantiva il godimento dei diritti civili agli stranieri pur senza garanzia di reciprocità. Solo l'Olanda seguiva la stessa politica e l'Italia comunque tornò a chiedere nel codice del 1942 la reciprocità del trattamento.

Occorre infine introdurre un'altra, e decisiva, complicazione del quadro. La complicazione deriva dalla necessità di prendere in considerazione un fenomeno che non è un evento storico fra i tanti, ma è l'orizzonte della modernità europea, una determinante condizione del suo sviluppo: la colonizzazione. Emerge allora, in questo scenario costitutivo della modernità, un'ulteriore, radicale differenziazione fra i soggetti: fra i bianchi, europei e gli 'altri'. È una differenziazione che trova la sua primaria legittimazione nella contrapposizione fra la civiltà e la barbarie, fra la modernità occidentale, presentata come il culmine della storia universale, e il resto del mondo, fermo a stadi di sviluppo più o meno 'arcaici'. L'eguaglianza vale per i cittadini metropolitani, non per i sudditi coloniali. Tutti i soggetti sono eguali, a patto di sottintendere che ci riferiamo a una classe composta da soggetti bianchi, europei, occidentali.

Se è radicale la distanza che separa i coloni e i colonizzati, il governo dei soggetti non potrà adottare le medesime regole e strategie per gli uni e per gli altri.

Nell'ordinamento metropolitano si rafforzano, nel corso del tempo, i diritti e le garanzie e si afferma lo Stato di diritto: se nella metropoli si instaura (anche se faticosamente e imperfettamente) il primato della 'norma', nelle colonie continua a trionfare il regime dell' 'eccezione'. Nella stessa temperie storica, nello stesso spazio statale, a seconda che si guardi alla società metropolitana oppure alla sua proiezione coloniale, vanno in scena spettacoli profondamente diversi: una graduale estensione dei diritti e della democrazia, sull'onda di una forte conflittualità politico-sociale, oppure il mantenimento di un governo dispotico dei soggetti, i colonizzati, che si vuole legittimato dalla loro irriducibile differenza, presentata, prima, come culturale e poi come biologica, razziale. La differenza fra i due mondi è radicale e getta un'ombra insuperabilmente 'particolaristica' su un discorso dei diritti che appare non solo impotente, ma anche scarsamente reattivo di fronte alle differenze fra 'colonizzatori' e 'colonizzati'. Ancora una volta, i 'tutti' non sono affatto tutti.

Indebolito dalla centralità dello Stato, segnato dal dominante orizzonte coloniale, l'universalismo 'esterno' del discorso dei diritti (la disponibilità a prendere sul serio l'attribuzione di diritti ai soggetti indipendentemente dalla loro appartenenza a una comunità politica) sembra perdere ogni residua chance con l'incremento dei nazionalismi alla vigilia del primo conflitto mondiale e infine, negli anni Trenta, con la celebrazione della guerra e dell'appartenenza identitaria promossa dai totalitarismi.

4. L'apogeo e la crisi dell'universalismo dei diritti: dal secondo dopoguerra a oggi.

Se i totalitarismi avevano esasperato la logica dell'appartenenza e azzerato la dimensione egualitaria e universalistica del discorso dei diritti, l'esigenza di far leva, negli anni della guerra e nella ricostruzione del dopoguerra, su una visione etica e politica diametralmente opposta alle ideologie nazionalsocialiste e fasciste conduceva a vedere proprio nei diritti il fulcro della lotta al totalitarismo e il perno di un profondo rinnovamento della democrazia.

Non può essere più l'appartenenza allo Stato il criterio di attribuzione dei diritti. Torna a circolare, dopo un lungo oblio, l'espressione 'diritti dell'uomo': diritti dell'essere umano in quanto tale. Viene rovesciato il rapporto, dominante nell'Ottocento, fra i diritti e lo Stato: i diritti non dipendono dalla sovranità e sono anzi il parametro sulla base del quale valutare la legittimità dello Stato, il cui compito coincide con la tutela e la realizzazione dei diritti stessi. È diffusa la convinzione che

i diritti essenziali, al di là delle permanenti incertezze filosofiche sul loro fondamento, debbano essere assunti come inviolabili, indisponibili alle decisioni del potere politico, ‘indecidibili’⁶.

È in questo clima che nascono, in Europa, ordinamenti caratterizzati dall’esigenza di creare una democrazia nuova, capace di contrapporsi ai totalitarismi sconfitti senza tuttavia tornare agli ormai superati liberalismi anteguerra. Al centro di questi ordinamenti vengono posti i diritti (i diritti civili, politici e sociali), viene sostenuto il principio della loro complementarità e viene attribuita all’eguaglianza un ruolo dinamico e sostantivo. La lotta per i diritti, che aveva attraversato, con alterne fortune, l’Europa otto-novecentesca, riprende ora nel quadro delle nuove democrazie e si traduce nell’esigenza di ‘attuare’ la costituzione, di realizzarne le promesse egualitarie e partecipative. Torna a svilupparsi quel circolo virtuoso fra attribuzione di diritti e riduzione delle diseguaglianze che era stato bruscamente interrotto dai fascismi: sono i diritti fondamentali indicati dalla carta costituzionale che, realizzandosi, permetteranno la riduzione delle diseguaglianze e l’incremento della partecipazione di tutti i cittadini al comune patrimonio economico e culturale.

Non è però soltanto l’universalismo ‘interno’ del discorso dei diritti a riprendere vigore. Sul fronte dell’universalismo ‘esterno’, che aveva tanto stentato a manifestarsi nell’Ottocento, la novità è costituita dalla Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo, destinata a un ruolo crescente nel secondo Novecento.

I diritti che essa annuncia al mondo sono i diritti dell’essere umano come tale: dunque, ancora una volta, i diritti di tutti; e sono diritti che non si identificano più con la lockiana libertà-proprietà, ma intendono proteggere una vasta gamma di esigenze di primaria importanza per una vita compiutamente umana. Assistiamo a una sostanziale sintonia fra le nuove democrazie costituzionali e la Dichiarazione dei diritti del 1948: i diritti (tutti i diritti, i diritti civili, politici e sociali) vengono posti al centro dei singoli ordinamenti nazionali e dell’ordine internazionale e si contrappongono, in nome del principio di eguaglianza, alle persistenti discriminazioni. L’appartenenza a una comunità politica sembra perdere importanza a favore dei diritti attribuibili all’essere umano come tale. La prospettiva cosmopolitica sembra destinata a integrarsi con la prospettiva statual-nazionale.

Certo, non mancano di farsi sentire le pesanti eredità del passato. Si tenga presente che proprio la Dichiarazione del ’48 è segnata da un fragoroso silenzio: il

⁶ Luigi Ferrajoli, *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, a cura di Ermanno Vitale, Roma-Bari, Laterza, 2001.

silenzio sulla colonizzazione. I motivi sono ovvi: la pressione delle potenze coloniali – Francia e Inghilterra – il cui impero è ormai al declino, ma ancora resiste. È però anche vero che il processo di decolonizzazione, che raggiunge risultati cospicui nel corso degli anni Sessanta, non ripudia il discorso dei diritti umani, ma anzi fa leva su di esso per formulare le sue rivendicazioni. E in ogni caso, dopo la lunga parentesi della guerra fredda, i diritti umani ottengono, negli ultimi decenni, un'attenzione crescente, tanto che il riferimento ad essi è ormai dominante nella retorica pubblica nazionale e internazionale.

Si manifestano dunque, nel secondo dopoguerra, tendenze che rafforzano le aspettative nei confronti delle 'promesse' universalistiche del discorso dei diritti, nelle sue valenze tanto 'esterne' quanto 'interne'. Soprattutto nell'ultimo ventennio, tuttavia, emergono fenomeni che sembrano muoversi in una direzione opposta. Nelle democrazie costituzionali, fino agli anni settanta, la spinta all'estensione dei diritti in nome dell'eguaglianza è stata consistente: è quindi andata avanti quella 'lotta per i diritti' che, fino dalle sue lontane origini tardo-settecentesche, si proponeva di 'universalizzare', di attribuire a 'tutti' i membri della comunità politica, il godimento dei medesimi diritti. A partire dagli anni Ottanta, però, il successo teorico e pratico dell'ideologia neo-liberista ha messo in questione l'idea stessa di un'eguaglianza dinamica e sostantiva e ha ridimensionato drasticamente la portata dei diritti sociali, provocando un drammatico aumento delle diseguaglianze e una crescente divaricazione fra poveri e ricchi.

Se dunque appare ormai problematica la permanenza di quell'universalismo 'interno' che negli ultimi due secoli aveva caratterizzato il discorso dei diritti in Occidente, altrettanto incerta appare la sorte anche dell'universalismo 'esterno' del discorso dei diritti: la convinzione, solennemente proclamata dalla Dichiarazione del '48 e dai numerosissimi documenti internazionali successivi, che si diano diritti dell'essere umano come tale, capaci di impegnare gli Stati al loro rispetto e alla loro realizzazione. Mi limito a segnalare, su questo fronte, alcuni fenomeni, molto diversi fra loro, ma convergenti nel mostrare le difficoltà cui sono esposte le aspirazioni 'universalistiche' del discorso dei diritti.

Una difficoltà è costituita dal frequente impiego interessato e strumentale del discorso dei diritti. Si pensi al caso della guerra 'umanitaria', la guerra resa 'giusta' dal riferimento ai diritti umani: lungi dal promuovere, almeno nella teoria, la messa al bando del potere statale di dare la morte, i diritti umani sono stati piegati allo scopo di rendere legittima quell'estrinsecazione della sovranità – appunto il potere di dare

la morte – più di ogni altra in contraddizione con essi⁷. La retorica della guerra umanitaria può essere presentata come un indizio eloquente della torsione particolaristica cui è esposto il discorso dei diritti: una o più potenze politiche presentano come ‘diritti dell’uomo’ un loro particolare, parziale punto di vista, una loro specifica e localizzata ‘strategia’. La logica particolaristica si appropria del linguaggio universalistico per rendersi perentoria e indiscutibile.

La guerra umanitaria è peraltro solo un esempio della difficile convivenza fra lo slancio universalistico dei diritti e il persistente particolarismo degli interessi localizzati, delle appartenenze politiche, delle differenziazioni spaziali. Una prova flagrante è offerta dai fenomeni migratori.

A leggere la Dichiarazione del '48 tutto è nitido e semplice. L'art. 13, secondo comma recita che «ogni individuo ha diritto di lasciare qualsiasi paese, incluso il proprio, e di ritornare nel proprio paese» e l'art. 14 sancisce il diritto di asilo affermando che «ogni individuo ha il diritto di cercare e di godere in altri paesi asilo dalle persecuzioni». La libertà di movimento sembra assicurata. Ed è una libertà che riguarda un numero ingente di persone: una recente stima parla di circa 214 milioni di persone (il 3,1 % della popolazione mondiale) che vivono in paesi diversi dal loro paese di origine.

La libertà di movimento è affermata nella Dichiarazione del '48, ma la realizzazione di questo diritto deve fare i conti con un sistema geopolitico che trova ancora negli Stati una nervatura essenziale. Il diritto internazionale continua a considerare la sovranità dello Stato un principio basilare e a riconoscere a ogni Stato sovrano il diritto di controllare l'accesso al territorio su cui si esercita la sua sovranità. I confini non sono saltati. I diritti umani sono, per definizione, s-confinati, transnazionali e transculturali, ma devono, in realtà, fare i conti con i confini definiti e controllati dagli Stati.

Certo, gli Stati non sono più i sovrani assoluti dell'Europa sette-ottocentesca. Si sono moltiplicati gli organismi sovranazionali e le organizzazioni internazionali che dispongono di qualche strumento per limitare il potere di controllo degli Stati sui movimenti migratori. Si pensi ai vari organismi delle Nazioni Unite, all'Organizzazione mondiale per le migrazioni, all'Alto Commissario delle Nazioni Unite per i rifugiati. Gli Stati sono ormai parte di un complesso sistema

⁷ Mario Dogliani, Stefano Sicardi (a cura di), *Diritti umani e uso della forza. Profili di diritto costituzionale interno e internazionale*, Torino, Giappichelli, 1999; Danilo Zolo, *Chi dice umanità. Guerra, diritto, ordine globale*, Torino, Einaudi, 2000; Danilo Zolo, *La giustizia dei vincitori: da Norimberga a Baghdad*, Roma-Bari, Laterza, 2006

internazionale di cui devono tener conto. Pur entro questo scenario più complesso rispetto al quadro ottocentesco, reggono comunque il principio e la pratica della sovranità statale e del potere di controllo degli Stati sui movimenti migratori. È lo Stato che controlla e vigila sui suoi confini. È lo Stato, dunque, che può agevolare o contrastare il movimento delle persone: quel movimento la cui libertà è sancita come un diritto dell'essere umano come tale.

Nel caso dei movimenti migratori, il margine di manovra degli Stati è particolarmente alto non soltanto per la consueta distanza che passa fra l'enunciazione di un diritto e la sua effettiva tutela, ma anche per una singolare lacuna od omissione riscontrabile nella stessa *Dichiarazione dei diritti* del '48. Essa infatti, come ricordavo, sancisce come diritto umano inviolabile la decisione di un cittadino di uscire dal proprio paese (oltre che di rientrarvi quando lo voglia), ma non prevede il suo diritto ad essere accolto in un alcun altro luogo. Posso andarmene quando voglio: nessuno può impedirmi di passare il resto della mia vita in acque internazionali, nel bel mezzo dell'Atlantico 'sconfinato'; se però voglio toccar terra, ritrovo i confini, i controlli, il potere, lo Stato.

È facile intendere come questa singolare asimmetria nella formulazione del diritto al libero movimento nello spazio apra un notevole varco al potere di controllo degli Stati e faciliti una tendenza facilmente constatabile: la tendenza non già all'indebolimento dei confini, ma al loro irrigidimento e, vorrei dire, alla loro (anche simbolica) drammatizzazione.

Non è un caso che la celebre critica rivolta da Hannah Arendt al concetto stesso di 'diritto umano' sia stata sollecitata proprio dal dramma degli apolidi: da quell'ingente massa di persone sradicate dalla loro originaria comunità di appartenenza in conseguenza dell'immane catastrofe della Seconda guerra mondiale. Privi del sostegno e del riconoscimento di una qualche organizzazione politica, gli apolidi si trovano privi dei più elementari diritti, proprio nel momento in cui veniva solennemente dichiarata l'esistenza di diritti che, spettando all'essere umano come tale, dovrebbero vincolare gli Stati al loro rispetto. La condizione drammatica degli apolidi diviene allora per Arendt la tragica prova sperimentale dell'impotenza dei diritti umani. I diritti dell'essere umano come tale restano non bastano a proteggere chi sia stato estromesso dalla propria comunità politica: i diritti fondamentali (la vita, la libertà), ricondotti alla «astratta nudità dell'essere-nient'altro-che-uomo», privati

dal sostegno di una comunità politica sono, per Arendt, ‘diritti di carta’⁸. È la comunità politica la realtà senza la quale è messa in forse la condizione prima di qualsiasi diritto, ovvero il «diritto ad avere diritti».

Arendt ci richiama in sostanza all’impossibilità di mettere in parentesi la politica. I diritti non galleggiano sul vuoto e non sono affermazioni innocue o gratuite. Attribuire (o negare) diritti a una classe di soggetti è un ‘gesto’ denso di presupposti, implicazioni e conseguenze rilevanti, ma non è capace di imporsi da solo, per virtù propria. Il discorso dei diritti si incontra e si scontra con interessi, pratiche, conflitti e trae senso da questo indispensabile confronto. Conviene a questo proposito ricordare una distinzione di Bobbio, che procede in una direzione simile a quella indicata da Arendt: la distinzione fra l’enunciazione dei diritti e la loro effettiva tutela e attuazione⁹.

È appunto nella discrasia fra la formulazione del diritto e la sua realizzazione che le aspirazioni universalistiche del discorso dei diritti si scontrano con i ‘particolarismi’ degli Stati e degli interessi. Siamo così messi di fronte a una paradossale contraddizione: da un lato, la retorica dei diritti umani gode di un crescente, planetario successo; dall’altro lato, i governi non allentano affatto il controllo sui confini, ma al contrario moltiplicano e potenziano i loro strumenti di intervento. Gli Stati non sono superati, i confini non si sono dissolti e non è scomparsa la logica della contrapposizione fra il ‘dentro’ e il ‘fuori’, fra i soggetti appartenenti a una determinata comunità politica e i soggetti ‘esterni’. Al contrario, è proprio l’esasperazione di questa contrapposizione che sta ottenendo crescenti successi e sta divenendo una componente importante del nostro discorso pubblico. Il valore della sicurezza – uno dei fini determinanti, da Hobbes in poi, per la legittimazione della sovranità – è stato sottoposto a una crescente ‘assolutizzazione’, è stato svincolato da un’analisi razionale e comprovabile del pericolo ed è divenuto uno schema previo, una struttura mentale attraverso la quale organizzare il modo di pensare e di vivere.

Si dirà: almeno in Europa, molti Stati devono fare i conti con un organismo – l’Unione Europea – che li include e limita la loro, un tempo assoluta, sovranità. Occorre però tener presente che la dialettica fra l’interno e l’esterno si ripropone anche per lo spazio europeo: valgono anche per esso l’immagine della cittadella

⁸ Hannah Arendt, *Es gibt nur ein einziges Menschenrecht* (1949), in Otfried Höffe (hrsg.), *Praktische Philosophie/ Ethik*, Band 2, Frankfurt a. M., Fischer, 1981, p. 167; Ead., *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace & Company, 1951.

⁹ Norberto Bobbio, *L’età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1990.

assediata dai barbari, l'irrigidimento dei confini, le azioni preventive per controllare e scoraggiare la pressione migratoria. Si ripropone allora, per l'Unione Europea come per i singoli Stati membri, la tensione fra l'universalismo dei diritti umani e il particolarismo degli interessi spazialmente e socialmente 'localizzati'; la tensione fra l'eguaglianza dei soggetti e le sempre risorgenti differenziazioni e discriminazioni¹⁰.

Il discorso dei diritti, nonostante l'afflato universalistico che lo ha pervaso fino dalle sue origini giusnaturalistiche, non è riuscito a eliminare i dispositivi della discriminazione, non ha abrogato una volta per tutte i confini né ha mostrato di poter fare a meno della politica e di riuscire a sottrarsi alle sue scelte 'interessate'. Sembra utopico immaginare un trionfante e autosufficiente universalismo dei diritti. Al contempo, però, cupamente distopica apparirebbe una società che non fosse continuamente messa in questione da quel bisogno di eguaglianza e di mutuo riconoscimento che ha trovato nell'universalismo dei diritti una potente espressione.

¹⁰ Cfr. Étienne Balibar, *Nous, citoyens d'Europe?*, Paris, La Découverte, 2001; Enrica Rigo, *Europa di confine. Trasformazioni della cittadinanza nell'Unione allargata*, Roma, Meltemi, 2007; Étienne Balibar, *Cittadinanza*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012.

LA CITTADINANZA FRA STATI NAZIONALI
E ORDINE GIURIDICO EUROPEO: UNA COMPARAZIONE DIACRONICA

1. *Il discorso della cittadinanza: le domande ricorrenti*

Che esista una ‘cittadinanza europea’, che l’espressione ‘cittadini d’Europa’ non abbia una valenza meramente retorica o non racchiuda soltanto un’aspirazione etico-politica ma indichi anche uno *status* caratterizzato da precise connotazioni giuridiche, non sembra ormai dubbio, dal momento che il Trattato di Maastricht introduce il concetto di cittadinanza europea e definisce le caratteristiche e le prerogative di una condizione che riguarda ormai milioni di individui¹.

La ‘cittadinanza europea’ è dunque un dato giuridicamente acquisito, dal momento che esiste (a partire da Maastricht) una definizione normativa-autoritativa di cittadinanza che il giurista può commentare, analizzare, interpretare, applicare. Che esista una fonte normativa cui riferire la ‘cittadinanza europea’ non costituisce però la soluzione di tutti i problemi: non solo perché il testo autoritativo ‘funziona’ solo in quanto l’interprete dà senso ad esso, lo ‘interroga’ a partire da una qualche presupposizione di senso, ma anche perché la ‘cittadinanza’, se a lungo è stata studiata come un problema di carattere specificamente giuridico e di portata relativamente limitata, viene ormai usata in un significato più ampio, che coinvolge non soltanto la riflessione giuridico-positiva, ma anche la riflessione sociologica, filosofico-giuridica e filosofico-politica.

¹ Sul concetto di cittadinanza europea cfr. V. Lippolis, *La cittadinanza europea*, Bologna, Il Mulino, 1994; C. Pensovecchio, *La cittadinanza europea. I diritti dei cittadini dell’Unione Europea*, Tip. Farina, Palermo 1994; G. Haarscher, *Citoyenneté, droits individuels et supranationalité*, in M. Telò (a cura di), *Democratie et construction européenne*, Éditions de l’Université de Bruxelles, Bruxelles 1995, pp. 133-40; M. F. Menegazzi Munari, *Cittadinanza europea: una promessa da mantenere*, Giappichelli, Torino 1996; P.B. Lehning, A. Weale (a cura di), *Citizenship, Democracy and Justice in the new Europe*, Routledge, London-New York 1997 (ivi in particolare i saggi di E. Meehan e di P. B. Lehning); R. Bellamy, A. Warleigh, *From an Ethics of Integration to an Ethics of Participation. Citizenship and the Future of the European Union*, in «Millennium: A Journal of International Studies», 27, 1998, pp. 447-70; G.E. Rusconi, *La questione della cittadinanza europea*, in «Teoria politica», XVI, 1, 2000, pp. 25-38. Cfr. anche i *papers* accessibili in <http://www.rdg.ac.uk/EIS/research/tser/papers/rbaw.htm>.

P. Costa, *La cittadinanza fra Stati nazionali e ordine giuridico europeo: una comparazione diacronica*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica. II. Storie di concetti: cittadinanza*, 2024, https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_03, pp. 410-441.

Orig. in Gabriella Bonacchi (a cura di), *Una costituzione senza Stato*, il Mulino, Bologna 2001, pp. 289-326.

Mentre nella tradizione giuridica otto-novecentesca la cittadinanza tendeva a contrarsi nella semplice ascrizione di un individuo all'una o all'altra 'nazionalità', nel più recente dibattito essa si connette strettamente con il problema dell'identità politico-giuridica di un individuo nel suo concreto appartenere ad una comunità politica². Occuparsi della cittadinanza significa, in questa prospettiva, proporre una ri-definizione convenzionale e usarla come un concetto operativo, assumerla come un 'programma di operazioni' che tematizza l'individuo, il suo nesso con la comunità politica, il suo *status* politico-giuridico.

Se la cittadinanza è il rapportarsi dell'individuo alla comunità politica entro la quale la sua vita concretamente si svolge, parlare di 'cittadinanza' significa interrogarsi sul nesso fra soggetto e ordine: una prima domanda riguarda quindi la forma che la comunità politica assume in quanto ordine e struttura unificante.

L'appartenenza del soggetto alla comunità politica difficilmente si esaurisce però in un rapporto meramente formale, 'anagrafico', o in un'obbedienza estrinseca generata dalla forza coattiva della comunità stessa: nasce quindi l'esigenza di chiedersi – ed ecco la seconda domanda – in che modo il rapporto di appartenenza del singolo alla comunità politica si traduca e si sostanzi in un gioco di simboli e di immagini che, nella misura in cui motivano e danno senso all'appartenenza, ne costituiscono un'imprescindibile condizione di possibilità.

Membro di una determinata comunità politica, l'individuo nutre nei suoi confronti aspettative e timori, si attende da essa riconoscimenti e prerogative, soggiace ad oneri e doveri. Interrogarsi sull'identità politico-giuridica del soggetto significa interrogarsi sull'insieme dei diritti e degli obblighi di cui il singolo viene ad essere investito nel suo concreto esser parte di una determinata comunità. Le strategie di fondazione e di attribuzione dei diritti e dei doveri dei soggetti sono profondamente diverse a seconda dei tempi e dei contesti: potranno essere volta a volta impiegati (congiuntamente o disgiuntamente) schemi 'particolaristici' o schemi 'universalistici'; potranno essere invocati, tanto per introdurre una celeberrima distinzione, i 'diritti dell'uomo' (i diritti del soggetto come tale) e/o i 'diritti del cittadino'. Gli schemi argomentativi e i simboli attraverso i quali viene legittimata l'attribuzione dell'uno o dell'altro diritto agli individui mutano a seconda del contesto storico; la concreta e complessiva identità politico-giuridica di un

² Sul problema dell'identità cfr. F. Cerutti, *Identità e politica*, in F. Cerutti (a cura di), *Identità e politica*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 5-41; F. Cerutti, D. D'Andrea (a cura di), *Identità e conflitti. Etnie, nazioni, federazioni*, Franco Angeli, Milano 2000 (ivi saggi di P. Donatucci, R. Ragionieri, E. Batini, D. D'Andrea, G. Bonaiuti, B. Canalini, R. Cappelli, E. Diodato, D. Belliti, S. Giusti).

soggetto in una situazione determinata discende comunque dall'insieme dei diritti e dei doveri ad esso riferibili, quali che siano le loro specifiche caratteristiche e quali che siano i loro 'titoli' giustificativi. Interrogarsi (come storico) sulla cittadinanza significa quindi interrogarsi sull'insieme dei diritti e doveri (comunque fondati) che contrassegnano la condizione di un individuo in un contesto dato³.

L'individuo vede determinarsi l'insieme delle sue prerogative e dei suoi oneri in un contesto specifico, in uno 'spazio' fisico, culturale, politico difficilmente immaginabile senza ricorrere all'idea del confine, della delimitazione, della diversificazione. Se il problema della cittadinanza ha a che fare con la posizione del soggetto nella comunità politica, se i diritti e gli oneri, i timori e le aspettative che contrassegnano la sua condizione si intrecciano con la realtà e il simbolo di un'appartenenza che coincide con il suo radicamento in un tessuto politico-sociale, in un luogo e in un tempo determinati, un'altra domanda imposta dal tema 'cittadinanza' riguarda i dispositivi di inclusione e di esclusione, le immagini del 'fuori' e del 'dentro', le aspettative e i timori che concorrono (con gli altri elementi prima ricordati) nel definire la condizione dell'individuo, il suo concreto collocarsi entro quello spazio politico-sociale (disciplinante e protettivo, esigente e remunerativo) che definisce la sua complessiva identità politico-giuridica.

Quando si muova da una siffatta ri-definizione convenzionale di cittadinanza il fulcro tematico è dunque l'individuo e la sua complessiva condizione politico-giuridica (in un contesto determinato) e le principali 'domande' coinvolte riguardano l'assetto dell'ordine, l'appartenenza e i suoi simboli, l'insieme dei diritti e dei doveri riferibili al soggetto, i dispositivi di inclusione ed esclusione.

Riferite al problema 'Europa' (al problema del complicato costituirsi di una comunità e di una Unione europea), le domande che articolano il tema 'cittadinanza', assunte in tutta la loro portata, appaiono estremamente impegnative e richiedono, per essere debitamente affrontate, la competenza congiunta del filosofo, del sociologo, del politologo, del giurista. Nel mio caso, queste domande serviranno solo come criterio orientativo di un'indagine storiografica che, per definizione orientata alla

³ Diversa è la prospettiva quando si intende mettere a fuoco non tanto la complessiva identità politico-giuridica del soggetto ma un aspetto specifico di essa (ad esempio il momento politico-partecipativo, i diritti elettorali ecc.) oppure quando, da un altro punto di vista, si lavori sulla distinzione fra le diverse categorie di diritti oppure ancora sulle caratteristiche del loro 'fondamento'; in tutti questi casi la nozione di cittadinanza 'in senso ampio' (proposta dalla mia ri-definizione convenzionale del termine) deve essere lasciata sullo sfondo a vantaggio di una definizione di cittadinanza 'in senso stretto', che metta l'accento, più che sulla condizione del soggetto *nella* comunità politica, sul nesso *immediato* fra l'individuo e la comunità politica.

diacronia, si soffermerà più sul senso di uno sviluppo che sul funzionamento ('sincronico') del complicato 'sistema Europa'. Nell'avvicinarmi come storico al problema dell'Unione Europea seguirò inoltre un approccio che accentuerà il carattere 'tangenziale' del mio contributo: non seguirò infatti la via della ricostruzione genetica, non tenterò un'illustrazione puntuale delle varie tappe di un processo (assunto come) relativamente continuo⁴; giocherò piuttosto la carta della comparazione – una comparazione dia-cronica, una comparazione fra diversi 'tempi' ed 'idiomi' della cittadinanza – con la speranza di intendere qualcosa, per analogia con i giochi linguistici del passato o per differenza da essi, delle caratteristiche (aspettative, promesse, aporie) della 'cittadinanza europea'.

2. *L'individuo e l'ordine: lo Stato sovrano e lo 'spazio giuridico europeo'*

Se il problema della cittadinanza (a partire dalla ri-definizione convenzionale proposta) ha a che fare con la posizione che il soggetto occupa di fronte ad una comunità politica giuridicamente organizzata, l'introduzione, con il trattato di Maastricht, di una 'cittadinanza europea' appare solo la punta di un iceberg, la concrezione giuridica di un processo le cui ramificazioni giungono a toccare punti nevralgici dell'assetto e dell'immaginario europeo apparentemente non coinvolti dall'art. 8 del trattato.

Centrato sul rapporto fra soggetto e comunità politica, il concetto di cittadinanza è strettamente connesso con la configurazione politico-giuridica dell'ordine di fronte e in rapporto al quale il soggetto concretamente agisce. Le caratteristiche che lo spazio istituzionale europeo viene assumendo non è dunque un dato estrinseco e indifferente, ma uno dei parametri dai quali dipende l'identità politico-giuridica del soggetto.

Ora, tenendo conto che l'ordine al quale la cittadinanza sembra obbligatoriamente rinviare (secondo una *received view* ancora resistente alle più recenti smentite) è l'ordine statale, si comprende facilmente come una comparazione diacronica fra la

⁴ Sul processo di formazione dell'Unità europea cfr. A. Ciampani (a cura di), *L'altra via per l'Europa. Forze sociali e organizzazione degli interessi nell'integrazione europea (1947-1957)*, Angeli, Milano 1995; M.-T. Bitsch, *Histoire de la construction européenne de 1945 à nos jours*, Complexe, Bruxelles 1996; F. Lauria, *L'Unione europea: origine, sviluppi, problemi attuali*, UTET, Torino 1996; M. J. Dedman, *The Origins and Development of the European Union, 1945-95: a History of European Integration*, Routledge, London-New York 1996; L.V. Majocchi, *La difficile costruzione dell'Unità Europea*, Jaca Book, Milano 1996; B. Olivi, *L'Europa difficile. Storia politica della Comunità europea*, Il Mulino, Bologna 1998.

tradizione (o le tradizioni) più consolidate della cittadinanza e l'immagine del nuovo ordine europeo suscitò il senso di una rilevante frattura.

L'associazione fra cittadinanza e sovranità statale è iscritta in sostanza nell'intero processo di formazione (strutturale e ideale) dello Stato 'moderno', ma raggiunge il massimo della sua forza nel corso dell'Ottocento e del Novecento, quando con sempre maggiore insistenza il nesso immediato e diretto fra l'individuo e lo Stato viene presentato come determinante per l'identità politico-giuridica del soggetto.

In realtà, la diffusa celebrazione otto-novecentesca dello Stato e la rivendicazione del suo ruolo nella definizione dello statuto politico-giuridico del soggetto è solo un aspetto di un mutamento di prospettiva di portata più ampia, il cui epicentro è collocabile nella rappresentazione stessa dell'individuo. Un indizio eloquente di questa epocale trasformazione filosofico-antropologica è offerto dall'ubiquitaria diffusione di quello che vorrei chiamare lo stereotipo dell'individualismo illuministico (e dei suoi corollari, l'atomismo, il meccanicismo): la convinzione cioè che l'illuminismo (culminato nella rivoluzione francese, assunta come lo sbocco naturale e necessario della filosofia dei lumi) abbia coltivato una metafisica dell'individuo 'assoluto', incurante dei vincoli che costitutivamente lo legano agli altri individui, alla società, allo Stato.

I primi a denunciare i disastri dell'individualismo rivoluzionario sono gli apologeti dell'ordine 'antico' (da de Maistre a Bonald, a Haller), ma ben presto lo schema si diffonde ovunque e viene impiegato da tradizioni disciplinari diverse (dalla sociologia organicistica alla dottrina giuridica prima storicistica e poi formalistica) così come da schieramenti ideologico-politici differenti o addirittura incompatibili (dai primi socialismi ottocenteschi alla dottrina sociale della Chiesa, dai riformismi socialcattedratici al fascismo). Si tratta ovviamente di convergenze puramente 'negative', della concorde individuazione di un nemico che però viene combattuto a partire da logiche disciplinari diverse oppure in vista di obiettivi politici incompatibili. Resta comunque al fondo della diffusione di questo vero e proprio luogo retorico della cultura politico-giuridica otto-novecentesca l'esigenza di ridefinire il soggetto relativizzandone l'autonomia o almeno riconducendone il fondamento al vincolo che stringe il soggetto ad una qualche grandezza collettiva⁵.

⁵ Mi permetto di rinviare a P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa, 2., L'età delle rivoluzioni*, Roma-Bari, Laterza, 2000.

La cultura politico-giuridica otto-novecentesca è dominata dall'esigenza di individuare un baricentro dotato di un'indiscutibile forza di attrazione nei confronti dei singoli, capace di realizzare un'unità resistente alle forze centrifughe e alle lacerazioni della crescente conflittualità. Ciò non implica automaticamente una svalutazione della libertà del soggetto: questa però viene declinata in rapporto ad una grandezza collettiva che ne costituisce non solo la garanzia 'esterna', ma anche il fondamento intrinseco e determinante.

La scelta 'statualistica' della cultura giuridica fra Otto e Novecento (in Germania come in Italia e anche in Francia) – una scelta non unanime ma certo maggioritaria – può essere interpretata come la specifica traduzione dogmatico-giuridica di una più generale tendenza alla dislocazione del soggetto, al suo de-centramento. Il 'centro' può essere la società 'organica' oppure la nazione oppure ancora la classe o infine lo Stato: quale che sia il punto di Archimede prescelto, il 'nemico' da battere è comunque la ('illuministica') autosufficienza del soggetto, la cui libertà (pur quando viene rivendicata come un valore importante, come spesso accade) deve essere 'dedotta' da (e radicata in) una qualche grandezza collettiva.

È in questa prospettiva che la tradizione giuridica continentale sceglie come punto di riferimento 'assoluto' lo Stato, decifra il soggetto alla luce dello Stato e fa di questo la condizione di possibilità dei diritti individuali. Nella tradizione disciplinare giuspubblicistica la scelta 'statocentrica' non è una mera opzione ideologica, ma si presenta come l'assioma da cui dipende la possibilità stessa di una comprensione 'scientifica' (razionale, fondata) dell'ordine giuridico. E' appunto la determinante centralità dello Stato (la figura dello Stato persona, l'assolutezza del suo potere sovrano) che rende problematica la fondazione dei diritti: dati lo Stato e la sua sovranità, non possono ammettersi punti di resistenza 'assoluti' al suo potere, fondati su una ragione giuridica non riconducibile alla volontà statuale; si infrangerebbe altrimenti la sovranità dello Stato ('sovrani' sarebbero i soggetti e i loro diritti) e con ciò cadrebbe la possibilità e la pensabilità stessa dell'ordine giuridico.

Il gioco di prestigio che ha reso celebre la teoria jellinekiana consiste appunto nel tentativo di rendere compatibile il mantenimento della 'assoluta' sovranità dello Stato con una fondazione giuridicamente 'forte' dei diritti pubblici soggettivi: che sono veri e propri diritti (non più, come per Gerber, meri 'riflessi' dell'ordine normativo) grazie all'idea dell'autolimitazione dello Stato (è lo Stato che liberamente decide di porre limiti al suo potere rendendo possibile l'esistenza dei

diritti) e alla teoria del *Rechtsstaat*, al carattere giuridico dei rapporti che vengono a svilupparsi fra lo Stato-persona e i soggetti. Anche in Jellinek il perno del sistema resta il rapporto obbligato fra il soggetto e lo Stato: è dallo Stato che occorre muovere per dar conto dell'individuo e della sua condizione giuridica. La valvola di chiusura del sistema è l'autolimitazione dello Stato, la sua decisione formalmente insindacabile: niente può vincolare lo Stato al di fuori dello Stato stesso. Ad impedire che lo Stato cessi un bel giorno di autolimitarsi può intervenire soltanto, per Jellinek, la storia, concepita ottimisticamente come un progressivo dispiegamento di civiltà e di libertà.

Quando poi la storia prende una direzione che l'ottimismo *belle époque* non aveva previsto e procede (prima in Italia e poi in Germania) allo smantellamento delle istituzioni e dei principi liberal-democratici, la dottrina giuridica fascista (per il nazionalsocialismo il discorso è, da questo punto di vista, in buona parte diverso) può tranquillamente rivendicare una qualche continuità con la giuspubblicistica dell'età liberale, almeno per la scelta rigorosamente statocentrica che l'aveva caratterizzata, e presentarsi come l'inveramento della 'parte sana' della tradizione. In realtà, il regime delle continuità e discontinuità fra l'Italia fascista e l'Italia liberale è frastagliato e complicato: la cultura politico-giuridica del fascismo, se celebra l'assoluta centralità e sovranità dello Stato, con accenti che possono ricordare lo statualismo ottocentesco della giuspubblicistica italiana e tedesca, insiste anche (con enfasi crescente nel corso del tempo) sulla sua vocazione 'totalitaria', sulla necessaria unità della 'fede' politica in esso incarnata; se ribadisce il nesso costitutivo che lega l'individuo allo Stato, ne deduce anche la condanna di ogni opzione con la quale il soggetto non giunga (gentilianamente) a identificarsi con lo Stato, a vedere in esso la propria realtà 'profonda'. La celebrazione dell'onnipotenza statale presuppone e implica nello stesso tempo una visione del soggetto che respinge ogni manifestazione 'plurale' dell'individualità per esaltare l'omogeneo riconoscersi di 'tutti' nello Stato.

Che il discorso fascista della cittadinanza puntasse sull'esaltazione della sovranità statale e sulla compressione dell'autonomia e della pluralità delle opzioni individuali è peraltro confermato *a contrario* dalla direzione che una variegata cultura politico-giuridica antifascista viene assumendo già negli anni della dittatura e poi, più scopertamente, nell'immediato dopoguerra; una direzione che si vuole antitetica al fascismo nella misura in cui mette in questione, congiuntamente, il culto

ossessivo per l'unità e l'omogeneità, il rifiuto della pluralità e la sacrale assolutezza della sovranità statale.

Si leggano gli interventi di numerosi protagonisti del dibattito costituente in Italia (si pensi in particolare al contributo di La Pira) e si avrà un chiaro esempio del nesso che tende ad instaurarsi fra lo stalinismo fascista (presentato come erede e culmine di una lunga tradizione ottocentesca) e il disprezzo del valore assoluto della persona, che, per converso, viene presentato come la struttura portante del nuovo ordine. Non sono d'altronde solo i cattolici sensibili al messaggio dei personalisti francesi (e alla tradizione tomistica e neo-tomistica) ad insistere sul soggetto e sulla sua irriducibile autonomia: si pensi al socialismo liberale di Rosselli e all'attenzione che negli anni Quaranta Bobbio dedica al concetto di persona. Non interessa mettere ora in evidenza le differenze fra i diversi approcci. Serve solo richiamare l'attenzione sulla rappresentazione che rilevanti filoni della cultura antifascista offrono del rapporto fra il soggetto e lo Stato, fra la libertà e la sovranità: la lezione 'negativa' del fascismo impone di interrompere bruscamente l'eclissi del soggetto rendendo al contempo problematica la rappresentazione stessa dell'assoluta sovranità dello Stato.

Ora, la convinzione che esista un nesso obbligato e perverso fra sovranità e libertà, in conseguenza del quale l'affermazione intransigente della prima produce l'inevitabile compromissione della seconda, non solo è condivisa da svariate componenti della cultura antifascista ma è anche un punto fermo di quelle immagini e progettazioni 'europeiste' che circolano in tutta la resistenza europea⁶ e trovano, in Italia, un'originale espressione nelle pagine di Altiero Spinelli e di Ernesto Rossi⁷.

⁶ Cfr. W. Lipgens (a cura di), *Documents on the History of European Integration, vol. I, Continental Plans for European Union 1939-1945*, De Gruyter, Berlin-New York 1985; W. Lipgens (a cura di), *Documents on the History of European Integration, vol. 2, Plans for European Union in Great Britain and in Exile 1939-1945*, De Gruyter, Berlin-New York 1986.

⁷ Sui primi progetti europeisti e sul movimento federalista cfr. H. Brugmans, *L'idée européenne 1920-1970*, De Tempel, Bruges 1970; M. Albertini, A. Chiti-Batelli, G. Petrilli, *Storia del federalismo europeo*, Eri, Torino 1973; S. Pistone, *L'Italia e l'unità europea. Dalle premesse storiche all'elezione del parlamento europeo*, Loescher, Torino 1982; C. Malandrino, *Socialismo e libertà. Autonomie, federalismo, Europa da Rosselli a Silone*, Angeli, Milano 1990; S. Pistone (a cura di), *I movimenti per l'unità europea dal 1945 al 1954*, Jaca Book, Milano 1992; S. Pistone (a cura di), *I movimenti per l'unità europea 1954-1969*, Università di Pavia, Pavia 1996; P. Graglia, *Unità europea e federalismo: da Giustizia e libertà ad Altiero Spinelli*, Il Mulino, Bologna 1996; M. Albertini, *Una rivoluzione pacifica. Dalle nazioni all'Europa*, Il Mulino, Bologna 1999. Su Einaudi cfr. C. Cressati, *L'Europa necessaria. Il federalismo liberale di Luigi Einaudi*, Giappichelli, Torino 1992 (ivi R. Faucci, *Vecchio e nuovo nel federalismo di Einaudi*, pp. 9-30). Su Spinelli cfr. E. Paolini, *Altiero Spinelli: appunti per una biografia*, Il Mulino, Bologna 1988. Su Ernesto Rossi cfr. P. Ignazi (a cura di), *Ernesto Rossi. Una utopia concreta*, Ed. di Comunità, Milano 1991.

Di rilevante importanza non è tanto l'idea (genericamente federalistica) degli 'Stati uniti d'Europa', che pur vanta illustri ascendenti⁸, quanto la convinzione che il conflitto fra la libertà e la sovranità (un tempo forse solo latente, ma ormai drammaticamente portato allo scoperto dalla dittatura fascista) non può svolgersi più soltanto sul fronte 'interno' dei singoli Stati nazionali: il nesso fra la libertà del soggetto e la sovranità dello Stato è forte, ma di carattere disgiuntivo, e la libertà, lungi dall'essere mediata e promossa da uno Stato che si propone come l'orizzonte complessivo ed esclusivo dell'azione individuale, richiede un drastico ridimensionamento non solo dell'assetto interno dello Stato, ma anche della sua valenza esterna.

Impressionate dal trauma del totalitarismo, la diagnosi e la terapia dei primi europeisti sono chiare e lineari. Il soggetto e i suoi diritti (la libertà, certo, ma anche l'aspirazione all'eguaglianza economico-sociale) non possono compiersi nel chiuso recinto dello Stato nazionale, ma impongono il superamento della prospettiva statocentrica e la creazione di un ordine gerarchicamente superiore; un ordine che, erodendo e limitando il carattere assoluto ed esclusivo della sovranità statale di matrice ottocentesca, neutralizza la tentazione (*lato sensu*) 'totalitaria' dello Stato e già per questo diviene la cornice istituzionale più adeguata per la valorizzazione del soggetto e dei suoi diritti.

Sono chiari allora i presupposti e la direzione di senso del discorso federalista della cittadinanza: il totalitarismo come la malattia senile dello Stato nazionale; la libertà e i diritti del soggetto come l'epicentro di un rinnovamento non contenibile nei vecchi confini nazionali; la creazione di una federazione europea, di uno Stato federale capace di ridimensionare le arcaiche pretese assolutistiche degli Stati nazionali nel momento in cui offre loro un nuovo tessuto unitario, un nuovo quadro istituzionale di riferimento. In questo contesto, la posizione del soggetto è chiaramente determinata: nel passaggio dalla sovranità nazionale esclusiva alla sovranità federale l'individuo vede moltiplicarsi i suoi punti di riferimento, si trova a giocare la sua partita in una realtà policentrica, che aumenta le sue *chances* di libertà pur in una precisa distribuzione delle rispettive competenze.

Non è però lo Stato federale il modello cui l'Europa sembra orientarsi nel complicato processo di integrazione tuttora in corso. Alla linearità 'ideale' del federalismo agognato da Spinelli o da Rossi ha corrisposto un processo 'reale'

⁸ Sulla storia del federalismo cfr. C. Malandrino, *Federalismo. Storia, idee, modelli*, Carocci, Roma 1998.

inevitabilmente più incerto e tortuoso: non soltanto segnato dal frequente alternarsi di spinte propulsive e di battute da arresto, ma anche dominato da strategie 'gradualistiche' che, se per un verso apparivano imposte dalla realtà stessa, per un altro verso rendevano più difficile la percezione del modello al quale ricondurle.

Ormai investita di poteri e funzioni tutt'altro che secondari e tuttavia tenuta ancora a fare i conti con la sovranità degli Stati membri, l'attuale Unione europea sembra plausibilmente etichettabile come una sorta di *tertium genus*, collocata in una posizione intermedia fra i due 'classici' estremi, fra una semplice confederazione fra Stati (ciascuno dei quali mantiene intatta la sua originaria sovranità) e il 'superstato' federale, la vera e propria federazione⁹. Lo stesso successo del concetto di 'sussidiarietà' viene spiegato in ragione della singolare posizione 'mediana' dell'Unione. In nome del principio di sussidiarietà l'Unione interviene là dove il perseguimento di uno scopo comune o la risoluzione di un problema vitale vengono assolti meglio di quanto non avverrebbe affidandosi all'intervento dei singoli Stati nazionali¹⁰. Un principio siffatto corrisponde perfettamente all'immagine di un ordine meno esigente della federazione nei confronti degli Stati membri, ma anche capace di erodere (sia pure 'sussidiariamente') le pretese alla piena conservazione, da parte dei singoli Stati, della loro sovranità 'tradizionale'.

È in questo contesto anomalo rispetto alle tipologie più consolidate (un contesto dove la presenza dell'Unione europea si intreccia con la perdurante rilevanza della sovranità nazionale) che si situa la posizione del soggetto. Quale che sia l'incidenza dell'Unione, la limitazione (pur 'sussidiaria') della sovranità nazionale implica l'affiorare di una dimensione inedita per il soggetto abituato a confrontarsi con il 'vecchio' Stato nazionale: la dimensione di una pluralità di appartenenze, di

⁹ J. H.H. Weiler, *Il sistema comunitario europeo*, Il Mulino, Bologna 1985; M. Telò, *Démocratie internationale e démocratie supranationale en Europe*, in M. Telò (a cura di), *Démocratie et construction*, cit., pp. 1-70; A. Weale, *Democratic Legitimacy and the Constitution of Europe*, in R. Bellamy, V. Bufacchi, D. Castiglione (a cura di), *Democracy and Constitutional Culture in the Union of Europe*, Lothian Foundation Press, London 1995, pp. 81-94. Sul modello federale in termini generali cfr. D. J. Elazar, *Idee e forme del federalismo*, Ed. di Comunità, Milano 1995; in particolare sul federalismo di Elazar e l'Europa cfr. A. Loretoni, *A proposito del 'principio federale': la riflessione di Daniel J. Elazar nella prospettiva dell'integrazione europea*, in «Teoria politica», 1, 1998, pp. 27-32 e D.J. Elazar, *Il 'principio federale': integrazione, differenze, identità* (Intervista a cura di A. Loretoni), in «Iride», XII, 28, 1999, pp. 477-97. Cfr. anche Ph. C. Schmitter, *Alternatives for the Future European Polity: is Federalism the Only Answer?*, in M. Telò (a cura di), *Démocratie et construction*, cit., pp. 349-61; G. Zagrebelsky (a cura di), *Il federalismo e la democrazia europea*, NIS, Roma 1994.

¹⁰ A. Adonis, *Subsidiarity: Theory of a new Federalism?*, in P. King, A. Bosco (a cura di), *A Constitution for Europe. A Comparative Study of Federal Constitutions and Plans for the United States of Europe*, Lothian Foundation Press, London 1991, pp. 63 sgg.

un'appartenenza 'plurale'; quindi, di una complicazione e dilatazione dello spazio entro il quale il soggetto concretamente agisce. Il Trattato di Maastricht (nel momento in cui collega la cittadinanza europea alla cittadinanza dei vari Stati membri) formalizza una duplicità di appartenenze che è comunque iscritta nella configurazione stessa dell'Unione¹¹.

È facile comprendere come la cultura politico-giuridica, qualora voglia offrire un quadro complessivo della condizione politico-giuridica del soggetto, si trovi di fronte ad un compito non agevole: non solo per il carattere fluido e processuale dell'ordine europeo, ma anche per la difficoltà di ricorrere a modelli noti e sperimentati. Il giurista dovrà verosimilmente compiere fino in fondo il distacco da quello schema 'statocentrico' che non solo ha determinato i contenuti del sapere giuspubblicistico, ma si è proposto come la sua stessa condizione di possibilità fino a tempi relativamente recenti¹². Si tratta in fondo di prendere sul serio l'idea della storicità dello Stato-nazione e della sua 'assoluta' sovranità; si tratta di rendersi conto, per un verso, che lo Stato 'moderno' non è un *ens realissimum*, ma una costruzione linguistico-concettuale, e che, per un altro verso, questa costruzione ha 'funzionato' in rapporto ad un tipo di organizzazione del potere che ha avuto una sua origine ed un suo sviluppo e conosce attualmente una 'crisi' che stimola, se non l'immediata prefigurazione di alternative, almeno una complicazione del quadro tradizionale.

È forse in questo contesto che la società pre-moderna, e la società medievale in particolare, torna ad esercitare un discreto ma percepibile richiamo sui giuristi interessati ad argomentare la possibilità di un 'diritto senza Stato': la società medievale come un mondo policentrico, esente da una determinante e unificante istanza 'sovrana' (nel senso moderno del termine), un mondo di *civitates* autonome e originali, dotate di *iura propria*, di peculiari ordinamenti giuridici e tuttavia costrette a ricorrere, nella regolamentazione dei loro rapporti di vita, a uno *ius commune* che, se pur vigente attraverso la mediazione dei poteri locali, tuttavia offriva un imprescindibile quadro normativo; uno *ius commune*, una sorta di spazio giuridico condiviso, che potrebbe, per analogia, evocare quello 'spazio giuridico europeo' nel quale i singoli Stati sovrani e i loro cittadini cominciano a muoversi¹³.

¹¹ Cfr. D. Castiglione, *Contracts and Constitutions*, in R. Bellamy, V. Bufacchi, D. Castiglione (a cura di), *Democracy and Constitutional Culture*, cit., p. 61.

¹² Cfr. N. MacCormick, *Sovereignty, Democracy and Subsidiarity*, in R. Bellamy, V. Bufacchi, D. Castiglione (a cura di), *Democracy and Constitutional Culture*, cit., pp. 7-104.

¹³ Cfr. H. Bull, *The Anarchical Society: a Study of Order in World Politics*, Macmillan, London 1977.

Siamo di fronte ad un uso plausibile dello strumento analogico? Credo che occorra distinguere rigorosamente due piani di indagine, due ‘generi discorsivi’; per lo storico, interessato a mettere in evidenza le peculiarità e la determinatezza dei diversi contesti, l’analogia rischia di essere un’impercorribile scorciatoia; per il giurista (o il filosofo) interessato alla costruzione di un modello, di una teoria, l’analogia può offrire un valido supporto inventivo e retorico. Resta comunque ferma, a mio avviso, una residuale utilità di una siffatta comparazione ‘diacronica’: quella di dilatare lo spettro del possibile e del pensabile, mettendo in contatto con un tipo di cultura che non conosce il carattere ‘assoluto’ ed esclusivo della sovranità ‘moderna’, non esprime la tendenza (altrettanto ‘moderna’) alla regolarità e all’omogeneità e si trova a suo agio con la molteplicità delle appartenenze (di contro alla rappresentazione monolitica del rapporto individuo-sovrano); a patto però che non si dimentichi che il punto di origine del recente ridimensionamento della sovranità nazionale, il valore portante e finale dei movimenti impegnati, fra gli anni Quaranta e Cinquanta, nella prefigurazione della futura Europa, coincide con il protagonismo del soggetto (della sua libertà, dei suoi diritti), di contro alla lunga eclissi da esso subita a vantaggio di una qualche grandezza collettiva.

3. I simboli dell’appartenenza: il tema dell’identità europea

L’appartenenza, le appartenenze, del soggetto non si creano e non si mantengono soltanto in quanto un’asettica gerarchia di norme ne sancisce i requisiti e le modalità. Un dato storicamente acquisito è l’impossibilità di separare un assetto politico-sociale (la dislocazione delle risorse, la distribuzione del potere, quindi l’effettiva condizione degli individui e il riconoscimento dei loro diritti e doveri) da un apparato discorsivo e simbolico che lo esprime, lo comunica, lo rende comprensibile, dà senso ad esso.

Se dunque lo ‘spazio giuridico europeo’ non è un miraggio o una mera costruzione giuridico-formale o ancora una semplice tecnica governamentale (o intergovernamentale), ma un vero e proprio ordine (per quanto flessibile, fluido e ‘post-moderno’) che il soggetto si trova concretamente di fronte nella progettazione della sua condotta, nella manifestazione delle sue aspettative e dei suoi timori, non può non porsi per esso il problema di un suo ‘fondamento’ simbolico: se esiste una cittadinanza-appartenenza europea, occorre capire e valutare le modalità e lo

spessore del discorso, dei discorsi, dei simboli che ne hanno espresso e ne esprimono il senso e la legittimazione.

E' inevitabile incrociare in questa inchiesta il problema della 'nazione'¹⁴: è inevitabile da due distinti punti di vista. In primo luogo, gli Stati membri dell'Unione sono pur sempre legati (quanto meno geneticamente) a quell'idea di nazione che ha presieduto alla loro nascita e negli ultimi due secoli ha preteso di condensarne l'essenza e la legittimità. Se dunque l'Europa è un'originale, inedito intreccio di sovranità 'nazionali' e di istituzioni comunitarie, un ordine giuridico *sui generis* che ha eroso ma non cancellato le competenze statual-nazionali, se di conseguenza la condizione del soggetto ha lo statuto dell'appartenenza 'duale', il 'nuovo' simbolo dell'appartenenza europea dovrà fare i conti con l'antico simbolo della 'nazione', dovrà entrare in contatto (o in contrasto) con esso.

In secondo luogo, torna a farsi sentire il sottile fascino dell'analogia e stimola la formulazione di uno schema argomentativo compendiabile (a costo di semplificazioni, ma senza troppe forzature) nei seguenti termini: se l'ordine giuridico-statuale ha presupposto (e sembra ancora presupporre) il simbolo 'forte' della nazione, se insomma lo 'Stato' rinvia al 'popolo' come ad una sua componente essenziale, l'ordine giuridico europeo dovrà a sua volta potersi avvalere di una grandezza collettiva di riferimento che offra ad esso un analogo (e analogamente 'forte') contrassegno di identità.

Tentiamo di prendere sul serio questa analogia e di ragionare al suo interno cominciando ad indicare schematicamente alcune ricorrenti caratteristiche del processo di *nation-building* in Europa (salvo ricordare che le differenze fra i vari 'nazionalismi' europei, quanto ai contenuti e alle modalità di estrinsecazione, sono, per lo storico, non meno rilevanti dei loro tratti comuni).

a) Il concetto 'moderno' (prevalentemente ottocentesco) di nazione è una costruzione culturale, in due sensi: in primo luogo, non si usa il termine nazione nel suo significato tradizionale e acquisito, ma lo si ri-definisce creativamente (in modi assai diversi a seconda delle diverse aree culturali europee), lo si riempie di contenuti inediti ponendolo al centro di una complessa trasformazione del lessico politico; in secondo luogo, non si usa 'nazione' per rispecchiare, per fotografare, una realtà già data, che aspetta soltanto un nome 'unitario' per irrompere sulla scena: come se già esistesse un'etnia tedesca o francese o italiana, un'omogenea classe di soggetti, cui

¹⁴ Cfr. le interessanti osservazioni comparative di H. Münkler, *Reich – Nation – Europa. Modelle politischer Ordnung*, Beltz Athenäum Verlag, Weinheim 1996.

il termine ‘nazione’ si applica come il guanto sulla mano. Al contrario è il concetto di nazione che interviene come criterio di classificazione e distribuzione dei soggetti, decidendo che cosa li accomuna e che cosa li distingue: l’invenzione della nazione è un processo immaginativo e creativo di carattere non già ‘dichiarativo’ o ‘recettivo’, ma creativo e trasformativo.

b) Il fatto che la nazione sia un costrutto simbolico e ‘immaginato’ non deve però indurci a ritenerla un’invenzione arbitraria e ‘volontaristica’. Al contrario, proprio perché la nazione è un costrutto culturale, la sua elaborazione è un fenomeno profondamente radicato nel ‘mondo-di-vita’ sviluppatosi in un determinato contesto, è una sua inseparabile manifestazione.

Ancora, il fatto che la nazione non sia un passivo recettore di realtà già date non significa che essa raggruppi e distingua i soggetti inventandosi dal nulla i propri criteri. Non esiste *in rerum natura* una nazione tedesca o francese o italiana: è il *nation-building* che la determina; ma la determina interpretando la ‘realtà’, scegliendo, fra i suoi innumerevoli profili, volta a volta l’elemento (gli elementi, variamente combinati) che permettano di offrire una fondazione ‘inconfutabile’ del nuovo simbolo di unità e di appartenenza. Il *nation-building* interpreta e costruisce in modi sempre diversi la ‘realtà’: proprio per questo il dibattito otto-novecentesco sui contrassegni essenziali della nazione era destinato a rimanere privo di una qualche ultimativa soluzione; e i problemi non diminuirono affatto quando si scese sul terreno (che si voleva biologicamente irrefutabile) della razza, che se per un verso sembrava garantire la massima ‘omogeneità’ possibile, per un altro verso costringeva a fare i conti con una difficilmente smentibile storia di complicatissimi incroci razziali (alla quale si tentava di ovviare inventando la ‘razza superiore’ o il ‘carattere prevalente’). Da questo punto di vista è fuorviante l’opposizione fra ‘ethnos’ e ‘demos’: per il *nation-building* l’‘ethnos’ rileva soltanto come uno dei possibili argomenti per la ‘invenzione’ del costrutto simbolico ‘demos’¹⁵.

c) Il simbolo ‘nazione’, come simbolo di una nuova e forte identità collettiva, non è l’espressione di un impetuoso e indifferenziato movimento di massa, la romantica affermazione di un popolo finalmente consapevole della sua identità, ma è il prodotto di élites intellettuali e politiche, richiede l’attivismo dei ‘militanti’ della nuova ‘fede’, si afferma in competizione con ideologie concorrenti, si diffonde con intensità

¹⁵ Sul problema del ‘demos’ cfr. J.H.H. Weiler (with U. Haltern and F. Mayer), *European Democracy and Its Critics – Five Uneasy Pieces*, in AA.VV., *Democracy and Federalism in European Integration*, Verlag Stämpfli + Cie AG, Bern 1995, pp. 5-43; G.E. Rusconi, *La questione della cittadinanza*, cit.

e incidenza differenti a seconda dei contesti; e se per un verso costituisce il veicolo simbolico, la parola-chiave impiegabile a sostegno della rifondazione o radicale ristrutturazione di un dato assetto di potere, per un altro verso trova spesso nel nuovo ordine (finalmente ‘nazionale’) la necessaria cassa di risonanza per affermarsi compiutamente come valore ‘condiviso’.

d) Come simbolo ‘globale’ di identità collettiva la nazione non si esaurisce in una dimensione immediatamente politica, ma intende coinvolgere ogni aspetto dell’esistenza (dall’arte alla religione, alla morale); ciò non impedisce tuttavia di cogliere, nel discorso ‘nazionale’, una destinazione di senso, una teleologia essenzialmente politica. La nazione ha a che fare con l’organizzazione dei poteri in un determinato spazio politico-sociale: essa è l’anima invisibile e la forza vivificante di un assetto statale che, privato del simbolo ‘nazione’, rischierebbe di apparire un meccanismo cieco e brutale; è vero però anche il reciproco: che cioè la nazione resterebbe un segno identitario debole e fluttuante se non trovasse nello Stato, per un verso, un segno ‘visibile’ della sua esistenza, per un altro verso un moltiplicatore della sua forza persuasiva e suggestiva.

e) Momento e tramite di un processo di fondazione (rifondazione, trasformazione, ristrutturazione) di un assetto statale, la nazione esige una precisa ‘proiezione’ spaziale, implica un riferimento ad un territorio, richiede la delimitazione di confini: come grandezza collettiva e simbolo di appartenenza, la nazione detta criteri di differenziazione, implica un ‘fuori’ e un ‘dentro’, un interno ed un esterno, anche se non conduce necessariamente a sviluppare un atteggiamento competitivo ed aggressivo nei confronti degli ‘estranei’.

Se questi sono alcuni tratti ricorrenti del processo (otto-novecentesco) di *nation-building*, possiamo ora interrogarci sugli eventuali insegnamenti che da esso sia possibile trarre ragionando (per analogia o differenza) sul caso ‘Europa’.

Perché l’analogia stia in piedi dobbiamo distinguere i contenuti del processo di *nation-building* dalle caratteristiche ‘formali’ del suo svolgimento. Può darsi per scontata l’impossibilità di ritrovare plausibili corrispondenze fra i modelli, i valori, le aspettative, i timori di cui si sono nutriti (tanto per esemplificare) il nazionalismo tedesco e italiano dell’Ottocento e l’europesismo del secondo Novecento. Meno peregrina sembra però la possibilità di trovare, nel processo di costituzione dell’Unità Europea, forme di azione collettiva e processi di costruzione simbolica e discorsiva non troppo dissimili da quelli operanti nel corso della formazione delle identità nazionali.

Tre profili almeno appaiono con una qualche plausibilità imputabili ad entrambe le vicende, al *nation-building* e all'*Europe-building*. In primo luogo, in entrambi i casi il problema dell'identità collettiva (l'esigenza di disegnare una 'nuova' identità che si affianchi alle precedenti o piuttosto le scavalchi mostrandone l'insufficienza) non nasce gratuitamente, ma si sviluppa e si impone sull'onda di problemi vitali, in rapporto ad esigenze che sembrano richiedere, per essere soddisfatte, uno scarto rispetto agli assetti politici tradizionali e consolidati. In secondo luogo, in entrambi i casi sono *élites* intellettuali, politiche ed economiche che intervengono rimescolando le carte e proponendo immagini nuove di cittadinanza e di appartenenza. In terzo luogo, in entrambi i casi la delineazione dell'identità collettiva presuppone uno sforzo creativo e immaginativo che non può contare su una qualche già costituita 'realtà': è solo un indice dello straordinario successo del *nation-building* l'idea (talvolta ancora condivisa dall'uomo della strada) che la 'nazione' si avvalga di una 'naturale' corrispondenza fra il 'nome' e la 'cosa'. *Nation-building* e *Europe-building* sono da questo punto di vista processi immaginativi e inventivi perfettamente analoghi.

Resta però un quarto aspetto: il simbolo della nazione non riproduce una realtà già data, ma nemmeno inventa gratuitamente e arbitrariamente i criteri di identità, bensì seleziona, dalla 'realtà', alcuni tratti piuttosto di altri, li privilegia e li assume come necessari e sufficienti per configurare la nuova entità collettiva. E' a questo punto che emerge la dibattutissima questione della 'identità' europea¹⁶. Impostando questo problema sulla falsariga di ciò che potrei chiamare la *domestic analogy* o meglio la *national analogy*, il presupposto per cui determinate *élites* intellettuali e politiche possano delineare e diffondere il simbolo di un'identità europea (usandolo

¹⁶ Sul tema dell'identità europea cfr. H.G. Gadamer, *L'eredità dell'Europa*, Einaudi, Torino 1991; R. Girault (a cura di), *Identité et conscience européennes au 20. siècle*, Hachette, Paris 1994; G. Dognini, *L'idea di Europa e la cittadinanza europea*, in «Teoria politica», XI, 3, 1995, pp. 47-63; R. Morgan, *The Evolution of the European Integration Process*, in *The Future of the European Union* [«Forum per i problemi della pace e della guerra», IX, 4, 1995], pp. 13-21; S.J. Woolf, *Europa: una sola storia, un'unica identità?*, in F. Cerutti (a cura di), *Identità e politica*, cit., pp. 213-36; L. Canfora, *Idee di Europa. Attualità e fragilità di un progetto antico*, Dedalo, Bari 1997 (ivi saggi di D. Sacchi, Fr. Hartog, S. Romano, D. Losurdo, L. Bonanate); L. Passerini (a cura di), *Identità culturale europea. Idee, sentimenti, relazioni*, La Nuova Italia, Firenze 1998 (ivi in particolare i saggi di H. Kaelble, G. Delanty, M. Herzfeld, G.E. Rusconi); A. Varsori, *L'Unione europea: problemi storici e politici*, in F. Cerutti (a cura di), *Gli occhi sul mondo. Le relazioni internazionali in prospettiva interdisciplinare*, Carocci, Roma 2000, pp. 41-58; F. Cerutti, *Towards the Political Identity of the Europeans. An Introduction*, in F. Cerutti, E. Rudolph (a cura di), *A Soul for Europe, Vol. I, On the Political and Cultural Identity of the Europeans. A Reader*, in corso di pubblicazione presso Peeters, Leuven 2001. Ringrazio l'autore per avermene cortesemente concesso la lettura.

come veicolo di legittimazione dell'ordine politico e dello 'spazio giuridico' europeo) non è l'esistenza di una già definita e storicamente consolidata 'realtà europea' che attende soltanto di tradursi in un ordine politico: sono le *élites* stesse che nel processo di creativa costruzione del simbolo 'identità europea' 'decidono' di isolare dal magma della storia europea alcuni tratti piuttosto di altri assumendoli come gli elementi portanti della nuova identità.

Il problema dell'identità europea non può essere allora affrontato criticamente andando alla ricerca dei 'precedenti' storici dell'idea di Europa: è certamente possibile battere questa via, che però si configura come una semplice strategia 'interna' al processo di costruzione del simbolo 'identità europea', secondo una logica non troppo diversa da quella seguita dagli storici 'nazionalisti' dell'Ottocento, impegnati nella ricerca dei prodromi della 'nazione' (e disposti ad esempio a litigare ferocemente sulla prevalenza dell' 'elemento latino' o dell' 'elemento germanico' nel medioevo italiano).

Il problema dell'identità europea può essere impostato storicamente soltanto in quanto si cerchi nel passato non una realtà univoca e consolidata, ma uno sterminato repertorio di possibilità. Chi sia l'uomo europeo non è una domanda che nasce con il trattato di Maastricht o con il trattato di Roma: è una domanda antica, continuamente riproposta nel corso del tempo, impostata e risolta nei modi più diversi. È con questo archivio di possibilità contraddittorie che il processo di costruzione del simbolo 'identità europea' (dato per ipotesi che questo processo si sviluppi e si approfondisca) può venire concretamente a confrontarsi.

Non posso dire in poche battute qualcosa di plausibile sui contenuti di questo 'archivio'. Posso soltanto accennare ad alcuni profili tematici che mi sembrano, più di altri, connessi con il dibattito in corso.

Un primo profilo riguarda la determinazione dello spazio: quali sono i confini dell'Europa, quali sono i popoli, i paesi, le terre che il nome 'Europa' intende racchiudere. È un problema continuamente riproposto nel corso del tempo, dal mondo antico fino ad oggi, ed è un problema che ha dato luogo alle più diverse risposte, che non si esauriscono in una ricognizione meramente 'geografica', ma si intrecciano con l'individuazione di contenuti caratterizzanti¹⁷. Quali che siano i criteri adottati, certo è che il discorso sull'Europa si è sviluppato confrontandosi continuamente con l'esigenza di stabilire differenze e delimitazioni: l'Europa è uno

¹⁷ Sulla storia dell'idea di Europa è ancora suggestiva la lettura di F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, Laterza, Bari 1961.

spazio geografico, politico, culturale nella misura in cui si distingue da uno spazio 'altro', esterno e diverso. Cristianità occidentale e orientale, oppure cristianità e islam, e poi ancora Europa e Oriente, infine Europa e 'popoli selvaggi', Europa e paesi colonizzati: quale che sia il criterio della differenziazione, il discorso (o i frammenti di discorso) sull'Europa tendono a caratterizzare il loro oggetto contrapponendolo a realtà (per qualche motivo) con esso incompatibili.

L'Europa si individua differenziandosi dalle zone 'esterne' in ragione di criteri contenutistici volta a volta diversi o anche francamente contrapposti. Alla fine del Settecento Burke non ha dubbi nell'indicare nella cristianità e nella tradizione l'essenza di una civiltà europea che la rivoluzione rischia di colpire a morte, ma qualche decennio prima Montesquieu e Voltaire avevano dato una risposta perfettamente contraria allo stesso problema. Nelle *Lettere persiane* Montesquieu riconosce il legame di fatto fra l'Europa e la cristianità, ma lungi dal considerare il cristianesimo il valore qualificante, l'essenza dello spirito europeo, rovescia il gioco dell'interno e dell'esterno, guarda ironicamente all'Europa dalla Persia per attaccare (non sul piano del fatto ma del valore) la caratterizzazione cristiana dell'Europa¹⁸. Per Montesquieu l'Europa non è (non deve essere) essenzialmente 'cristiana': i suoi titoli di nobiltà sono lo spirito della libertà e l'ordine delle leggi che Montesquieu (memore di una lunga tradizione) contrappone al dispotismo (per definizione) 'orientale'.

All'amore per le scienze e per le lettere, piuttosto che agli ordinamenti politici, guarderà Voltaire, che parlerà di «una repubblica letteraria stabilita insensibilmente nell'Europa, malgrado le guerre e malgrado le religioni diverse»¹⁹, svolgendo un luogo retorico che godrà ancora di una lunga popolarità nella civiltà liberale ottonevicesca; e non mancheranno anche rilievi volti a presentare un determinato stile di vita, la *sociabilité* delle classi agiate, la 'civiltà delle buone maniere', come un tratto caratteristicamente 'europeo', non rintracciabile altrove.

Ora, questi scarni e rapsodici cenni ad una variegata vicenda storico-culturale servono soltanto a sottolineare due profili fra loro connessi: che cioè nell'archivio della storia sono presenti diverse e contraddittorie immagini di 'identità europea'; e che il processo di costituzione di un'identità europea (dato per ipotesi che esso sia in qualche modo in atto) può difficilmente dispensarsi dallo stabilire un qualche

¹⁸ Ch. L. Montesquieu, *Lettres persanes*, in Montesquieu, *Oeuvres Complètes*, Gallimard, Paris 1949, pp. 129-373.

¹⁹ Voltaire, *Le siècle de Louis XIV*, in Voltaire, *Oeuvres historiques*, Gallimard, Paris, 1957, pp. 1021 sgg.

rapporto significativo con una delle molte immagini storicamente consolidate di 'Europa'.

È in questa direzione che a mio avviso si sono mossi quei primi federalisti che, in un'Europa dilaniata da quella che è stata chiamata una sua 'guerra civile', prendevano ad immaginare una futura unione politica degli Stati europei. Il principale ostacolo che essi ritengono di trovarsi di fronte è il dogma della sovranità nazionale, rafforzato ed esasperato dal fascismo, e la leva cui intendono appoggiarsi, e insieme il valore finale del loro progetto, è il ruolo centrale e determinante dell'individuo. Il loro progetto europeista, se per un verso è inseparabile da un contesto segnato dalla parabola del fascismo e del nazionalsocialismo, dalla catastrofe della guerra, dalle incertezze del dopoguerra, per un altro verso non esita a cercare (implicitamente o esplicitamente) le proprie radici nel passato e non esita a connettere la nuova Europa, l'Europa del futuro, con un'Europa illuministica interpretata come l'Europa della libertà. La preoccupazione dei federalisti degli anni Quaranta non è quella di offrire una puntuale ricostruzione storica e il loro obiettivo non è una mera, passiva imitazione di un credo ideologico in sé concluso: siamo di fronte piuttosto a quello che potrebbe chiamarsi (mutuando da Hobsbawm una felice espressione) l'invenzione di una tradizione: l'affermazione dell'esistenza di una linea ideale che, senza drastiche soluzioni di continuità, muove dalla proclamazione della libertà del soggetto e prosegue esigendo la moltiplicazione dei diritti e coniugando 'liberalismo' e 'socialismo' al di là delle barriere che pretendono di spezzare una vicenda che si vuole idealmente unitaria.

Nel momento in cui i primi federalisti immaginano, progettano la nuova Europa, essi non la prefigurano come una vuota cornice, ma la riempiono di un contenuto (la libertà e i diritti dei soggetti) la cui forza simbolica è moltiplicata dalla scelta di vedere in esso il 'vero' volto, l'identità autentica dell'Europa. In questa prospettiva il problema dell'identità europea si risolve in un'opzione schiettamente normativa e progettuale, che congiunge idealmente l'Europa del futuro con l'Europa del passato (con *una* Europa, la cui essenza etico-storica viene fatta coincidere illuministicamente con un messaggio di emancipazione umana) e la contrappone all'Europa delle sovranità intolleranti, dei brutali totalitarismi, delle guerre intestine.

Resta da chiedersi che cosa delle aspettative di questi 'padri fondatori' resti vivo nell'attuale dibattito sull'Europa. L'obiettivo schiettamente federalistico non sembra al centro delle odierne preoccupazioni. Sembra invece sempre presente e rilevante il tema del soggetto e dei suoi diritti. E' anzi il ruolo determinante dei diritti, e la

necessità di una loro implementazione ed effettiva tutela, che appaiono frequentemente indicate come il perno su cui far leva per risolvere i due problemi prima enunciati: il problema dell'identità europea, per un verso, e, per un altro verso, il connesso problema del rapporto fra il nuovo ordine 'transnazionale' e gli Stati nazionali (indeboliti, se si vuole, ma certo non scavalcati).

In questa prospettiva i diritti (e le istituzioni che ne garantiscono l'attuazione) sono presentati come la condizione necessaria e sufficiente di un ordine europeo che non ha bisogno di un fondamento simbolico analogo al 'popolo' o 'nazione' di cui il *nation-building* ottocentesco si è avvalso. Non esiste un 'popolo' europeo al quale attribuire un'omogeneità, un'identità paragonabile ai 'demoi' presupposti dai singoli Stati membri: non esiste al momento (come dato di fatto) o addirittura (in una diversa prospettiva) non *deve* esistere nemmeno in futuro, pena la messa a repentaglio delle diverse identità nazionali che l'Europa (del presente e del futuro) è chiamata non a comprimere ma a ricomprendere in se stessa. Se non esiste un 'Volk' europeo organicisticamente concepibile come unità, come collettività storicamente omogenea, esiste pur sempre però, come presupposto e soggetto dell'Unione Europea, un 'popolo', quando per 'popolo' si intenda un insieme di soggetti che trovano il loro punto di convergenza in un assetto di diritti e di doveri condivisi.

Il soggetto e i suoi diritti godono, in questo schema argomentativo, di una rilevanza tanto forte da proporsi non soltanto come il *telos* immanente dell'intero processo di formazione della comunità europea, ma anche come simbolo di legittimazione e di unificazione dello spazio giuridico europeo. L'identità collettiva si risolve senza residui nel gioco dei diritti e dei doveri: il discorso della cittadinanza (intesa secondo la ri-definizione convenzionale proposta) non si compone di due 'capitoli' strettamente connessi ma distinti (i simboli dell'identità e dell'appartenenza, il sistema dei diritti e dei doveri), bensì ruota intorno ad un individuo capace di un nuovo 'patriottismo', disposto a ravvisare nel proprio *status* giuridico di cittadino europeo la condizione necessaria e sufficiente della sua identità transnazionale²⁰.

Resta da chiedersi se e in che modo il discorso dei diritti possa sprigionare da solo una così forte valenza 'identitaria', se e in che modo esso possa incontrarsi con l'immagine di un'Europa che altri vorrebbero presentare addirittura come una 'comunità di destino'²¹, facendo uso di un'espressione forse sovraccarica, ma

²⁰ Cfr. J. Habermas, *Morale, diritto, politica*, Einaudi, Torino 1992.

²¹ Cfr. E. Morin, *Pensare l'Europa*, Feltrinelli, Milano 1988.

comunque rivelatrice di una preoccupazione 'identitaria' che forse non è il caso di prendere troppo alla leggera²².

4. I diritti fra 'nation-building' e 'Europe-building'

Nel processo di formazione dell'Unione europea l'attenzione ai diritti è un elemento qualificante, che si dispiega senza soluzione di continuità dai primi passi dell'esperimento comunitario fino alla recentissima Carta dei diritti. Anche in assenza di una costituzione che fornisca un catalogo rigoroso dei diritti e dei doveri dei cittadini europei, non si può certo dire che uno sforzo di enucleazione e di realizzazione dei diritti sia venuto a mancare: i diritti che la tradizione liberal-costituzionale (in Europa e in America) ha nel corso di un lungo processo storico messo a punto e presentato come fondamentali (la libertà e i suoi principali contenuti, quali il rispetto della sfera individuale, la libertà religiosa, la libertà di pensiero) sono stati a più riprese ribaditi ed ampliati non solo da testi normativi, ma soprattutto dalla costante giurisprudenza della Corte di giustizia che ha teso a presentare i 'diritti fondamentali' come principi generali ispiratori dell'ordine giuridico europeo nel suo complesso²³.

Certo, un'analisi ravvicinata dei diritti mostrerebbe verosimilmente che essi, nel processo di formazione e di strutturazione dell'Unione europea, hanno ottenuto un livello di attenzione diverso a seconda delle loro 'classi' di appartenenza: valga, come esempio fra i tanti, la difficoltà di valorizzare pienamente i diritti politici del cittadino europeo dovendosi fare i conti, per un verso, con i perduranti esclusivismi nazionali, e, per un altro verso, con la posizione relativamente secondaria dell'organo rappresentativo europeo (con in conseguenti problemi riconducibili al

²² Cfr. G.E. Rusconi, *Cittadinanza e costituzione*, in L. Passerini (a cura di), *Identità culturale europea*, cit., pp. 133-53.

²³ Sul problema dei diritti nell'Unione europea cfr. A. Cassese, A. Clapham, J. Weiler (a cura di), *Human rights and the European Community: the substantive law*, Nomos, Baden-Baden, 1991; M. Delmas-Marty, Ch. Chodkiewicz, *The European Convention for the Protection of Human Rights: International Protection Versus National Restriction*, Nijhoff, The Hague 1992; M. Delmas-Marty, *Verso un'Europa dei diritti dell'uomo: ragion di Stato e diritti umani nel sistema della Convenzione europea*, Cedam, Padova 1994; R. Bellamy, D. Castiglione, *Between Cosmopolis and Community: Three Models of Rights and Democracy Within the European Union*, in D. Archibugi, D. Held, M. Kohler (a cura di), *Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy*, Polity Press, Cambridge 1998, pp. 152-78; J. H.H. Weiler, *Fundamental Rights and Fundamental Boundaries. On the Conflict of Standards and Values in the Protection of Human Rights in the European Legal Space*, in J. H.H. Weiler, *The Constitution of Europe. Do the New Clothes have an Emperor? and other Essays on European Integration*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 102-29.

cosiddetto ‘deficit democratico’ dell’Unione Europea)²⁴. Se dunque ad una panoramica ‘dall’alto’ della vicenda comunitaria i diritti appaiono uno dei canoni principali del processo di unificazione, un suo elemento di continuità e un suo essenziale attributo, ad uno sguardo più ravvicinato il processo appare comprensibilmente meno lineare e coerente.

Non è però un’analisi interna della cittadinanza europea l’obiettivo che posso prefiggermi. Posso solo assumere il ‘momento’ dei diritti come una grandezza unitaria e avvicinarmi ad esso (ancora una volta) nella prospettiva di una comparazione ‘diacronica’.

Il discorso dei diritti non irrompe improvvisamente (come è ovvio) nello spazio giuridico europeo, ma vi viene accolto avendo alle spalle una lunga e complessa storia che si intreccia strettamente con la rappresentazione del soggetto e dei suoi rapporti con la comunità politica. Se il problema dell’appartenenza può essere impostato nel quadro dell’Unione Europea solo presupponendo una drastica rottura con le ideologie e i regimi degli Stati nazionali otto-novecenteschi, il ‘momento’ dei diritti, così come esso si sviluppa nello spazio giuridico europeo, sembra proporsi come l’ultima tappa di una lunga vicenda iniziata secoli addietro: il presente dei diritti (nell’Europa unita) e il passato dei diritti (negli Stati nazionali) sembrano fasi diverse di uno sviluppo caratterizzato da una soggiacente continuità.

L’ipotesi del carattere (almeno in ultima istanza) unitario del discorso dei diritti nel suo sviluppo storico sembra persuasiva quando si passino rapidamente in rassegna i diritti accolti nello spazio giuridico europeo e li si raffronti con i diritti volta a volta rivendicati e ‘costituzionalizzati’ nello scenario otto-novecentesco degli Stati nazionali. L’ordinata scansione cronologica resa celebre dal saggio marshalliano²⁵ sembra trovare una conferma e un coronamento nel presente stato dell’Unione europea: si vengono ordinatamente affermando in un processo secolare diverse classi di diritti (prima i diritti civili, poi i diritti politici, infine i diritti sociali) e tutte queste classi, consacrate nelle costituzioni del secondo dopoguerra, trasmigrano nello spazio giuridico europeo, arricchite peraltro dai diritti di ultima

²⁴ Sui caratteri della democrazia nell’Unione europea e sul problema del ‘deficit democratico’ cfr. M. Telò, *Democratic Deficit in the European Union: Institutional Implication*, in *The Future of the European Union* [«Forum per i problemi della pace e della guerra», IX, 4, 1995], pp. 33-37; J. Blondel, R. Sinnott, P. Svensson, *People and parliament in the European Union: participation, democracy, and legitimacy*, Clarendon Press, Oxford 1998; F. W. Scharpf, *Governare l’Europa: legittimità democratica ed efficacia delle politiche nell’Unione europea*, Bologna, Il Mulino, 1999.

²⁵ T.H. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*, Utet, Torino 1976.

generazione, contemporaneamente accolti dai singoli Stati membri (o in via di accoglimento).

Non escludo che questo schema contenga un nucleo di verità; dubito però che esso dica ‘tutta’ la verità. Il dubbio più scontato riguarda la storica attendibilità dello schema marshalliano, cui conviene rinunciare a favore di una ricostruzione più frastagliata, non lineare, della rappresentazione del soggetto e dei suoi diritti nella vicenda politico-giuridica degli ultimi secoli. Non è però questo l’aspetto che ora interessa sottolineare, dal momento che nell’attuale spazio giuridico europeo le varie ‘classi’ di diritti, quali che siano le loro vicissitudini genetiche, coesistono comunque e vengono presentate di regola come egualmente significative per lo *status* del cittadino europeo (salvo discutere poi, sul piano descrittivo e normativo, del diverso grado della loro incidenza e tutela)²⁶. Mi sembra più importante richiamare l’attenzione su un altro aspetto del ‘discorso dei diritti’, che riguarda non tanto i loro contenuti, quanto la modalità della loro enunciazione e il loro nesso con il soggetto e con la dinamica dell’appartenenza.

Valga come riferimento ‘esemplare’ e termine di comparazione diacronica il ‘case study’ della Rivoluzione francese. La Rivoluzione francese è una rivoluzione dei diritti: si compie in nome dei diritti, si inaugura con il ‘gesto’ epocale, dotato di uno straordinario impatto simbolico, della *Dichiarazione* dell’89, che fa dei diritti il perno di un annuncio che la Francia rivolge al mondo intero, attribuendo alla lieta novella una portata emancipatrice che prescinde da qualsiasi delimitazione politica e territoriale.

La Rivoluzione francese è però anche una rivoluzione che si compie *attraverso* i diritti. La rivoluzione non si limita ad annunciare i diritti del soggetto, diritti che peraltro la tradizione giusnaturalistica aveva già determinato nella loro astratta e generale formulazione. La rivoluzione è tale in quanto ‘usa’ i diritti come strumento di delegittimazione dell’ordine antico e di costruzione dell’ordine nuovo. I diritti sono, insieme, diritti ‘contro’ e diritti ‘per’: sono momenti di un discorso e di una prassi che ridisegnano l’assetto politico-sociale nel momento in cui mutano la tavola dei valori condivisi e il senso dell’appartenenza alla comunità politica.

L’enunciazione dei diritti non è separabile, nel concreto processo di svolgimento della rivoluzione, dalla definizione della nazione. È la nazione il soggetto collettivo che, a partire dal celebre saggio di Sieyès, si propone come il parametro dal quale

²⁶ Cfr. W. Däubler, *Les droits sociaux dans l’Union européenne: de la symbolique à la pratique politique?*, in M. Telò (a cura di), *Démocratie et construction*, cit., pp. 313-25.

dipende la pensabilità e la legittimità della rivoluzione. Molti dei grandi principi e valori della rivoluzione (la virtù, l'eguaglianza) non sono separabili dalla logica di un'appartenenza appassionata e 'militante'.

Certo, il fondamento della libertà (e dei diritti che ne derivano) resta saldamente giusnaturalistico e i diritti 'naturali-civili' non possono essere confusi con i diritti politici, legati immediatamente al momento della partecipazione politica (e tanto il filosofo quanto il giurista dovranno, per motivi diversi, tenere distinte queste due classi di diritti in ragione del loro diverso fondamento e della loro diversa estensione). Lo storico non potrà però esimersi dal constatare che, ferme restando le diverse strategie di fondazione, il processo rivoluzionario concretamente si sviluppa intorno ad una nazione che, nello stesso tempo, nello stesso 'gesto', annuncia i diritti naturali, si fa tramite della loro realizzazione, organizza i diritti politici, abbatte in nome dell'eguaglianza ogni schermo che separi i soggetti da se stessa, si propone insomma come l'orizzonte necessario entro il quale si compie l'identità politico-giuridica del soggetto.

Strappati al cielo giusnaturalistico dal Prometeo rivoluzionario, i diritti iniziano un lungo percorso terreno che attraversa con mille vicissitudini l'Ottocento e il Novecento. In questo lungo viaggio i diritti non restano ovviamente sempre identici a se stessi: si amplia a dismisura il loro raggio d'azione, mutano i termini della loro 'esigibilità', cambiano i parametri della loro fondazione. Si ripropongono però costantemente alcuni profili, già esemplarmente presenti nel microcosmo della Rivoluzione francese.

a) I diritti appartengono non tanto al momento dell'azione 'governante' dello Stato, alla sfera della foucaultiana 'governamentalità' (anche se non si può escludere affatto un uso 'governamentale' dei diritti), quanto allo slancio contestativo, rivendicativo, trasformativo dei soggetti. In modo ricorrente i diritti, nella vicenda otto-novecentesca, sono collegati ('jheringhianamente') alla lotta: si lotta per e attraverso i diritti, che operano come veicoli simbolici di un 'no' e di un 'sì', come strumenti di denuncia di un ordine imperfetto e promessa o tramite di un ordine migliore.

b) I diritti appaiono difficilmente separabili da una tensione progettuale, da uno slancio verso il futuro e da un giudizio sul passato e sul presente, che spesso include (anche se non necessariamente e esplicitamente) un giudizio di valore, una misura di 'giustizia' di cui i diritti vogliono essere una prima approssimazione.

c) Come contenuto e veicolo simbolico di una lotta per un ordine (parzialmente o totalmente) rinnovato (e contro un ordine 'ingiusto'), i diritti sono difficilmente separabili dall'individuazione di un avversario. Introdurre un nuovo diritto è modificare le regole del gioco, è incidere sulla tavola dei valori condivisi non meno che sui dispositivi di organizzazione e di distribuzione del potere.

d) Legato al progetto, al conflitto, alla modificazione dell'ordine esistente, il discorso dei diritti presuppone un contesto enunciativo delimitato da precise coordinate spaziali, politico-istituzionali, sociali²⁷. Nel 1789 si lotta per i diritti dell'uomo 'come tale', ma il 'teatro' della lotta è la Francia: la lotta per i diritti (quale che sia la rappresentazione e la fondazione dei diritti stessi) coinvolge, di regola, uno spazio politico-sociale e istituzionale determinato, entro il quale si muovono i protagonisti della lotta stessa.

Animati da una forte tensione progettuale, legati ad un processo di destrutturazione e ristrutturazione dell'ordine, proiettati verso il futuro, i diritti attraversano l'Ottocento e raggiungono, senza che la loro 'aura' tradizionale subisca drastiche trasformazioni, il momento 'costituente' del secondo dopoguerra. È possibile estendere i tratti caratteristici del discorso otto-novecentesco dei diritti al processo di formazione dell'Unione Europea?

La risposta sembra dover essere affermativa quando si guardi alle aspettative e ai progetti europeisti degli anni Quaranta. In essi i diritti civili, politici e sociali, che i federalisti presentano come un contenuto essenziale della nuova Europa raccordandoli a quel primato del soggetto finalmente emancipato dalle costrizioni del totalitarismo, continuano a svolgere quella funzione di simbolo e tramite di un ordine nuovo a più riprese esercitata nel secolo precedente. Gli europeisti degli anni Quaranta lottano contro il passato (l'immediato passato) totalitario, criticano un presente ancora troppo esposto ai pericoli delle sovranità intolleranti ed esclusive, indicano nella libertà e nei diritti il 'vero' volto dell'Europa e si protendono verso il futuro: hanno un nemico (il totalitarismo) contro cui combattere in nome dei diritti, hanno ricordi e aspettative, un forte senso delle loro origini ideali e un'esplicita tensione verso il futuro; i diritti non sono allora che il momento centrale di una forte progettualità che si ritiene destinata ad innescare per naturale propagazione un movimento capace di forzare le prudenze e le resistenze degli apparati.

²⁷ Cfr. R. Bellamy, *The Constitution of Europe. Rights or Democracy?*, in R. Bellamy, V. Bufacchi, D. Castiglione (a cura di), *Democracy and Constitutional Culture*, cit., pp. 153-75.

E' possibile ritrovare nelle fasi della concreta attuazione dell'Unità europea, fino ad oggi, la conferma di quei tratti 'tradizionali' del discorso otto-noventesco dei diritti ancora perfettamente riconoscibili nella fase aurorale dell'unificazione europea? L'impressione – l'approccio comparatistico seguito mi permette solo di sfiorare i problemi e non mi consente di esprimere veri e propri 'giudizi' – è che non pochi elementi siano intervenuti a mutare il quadro originario.

Non è in questione il ruolo delle *élites*. Tanto nel *nation-building* quanto nell'*Europe-building* sono le *élites* l'elemento trainante e il loro ruolo costituisce semmai un sicuro momento di analogia fra i due processi: in entrambi i casi sono determinate *élites* intellettuali, politiche ed economiche che, di fronte a precise esigenze tanto pragmatiche quanto ideali, elaborano una visione, mettono a punto un progetto, si adoperano per diffonderlo.

Colpiscono semmai aspetti che non attengono al ruolo degli attori (le *élites* e i loro esponenti) e riguardano non tanto i contenuti normativi dell'Europa unita quanto le loro modalità enunciative e la loro funzione simbolica e comunicativa. Non manca affatto il discorso dei diritti: i diritti anzi tendono a moltiplicarsi nello spazio giuridico europeo e l'esigenza di migliorarne la definizione e l'applicazione è stato oggetto di una costante preoccupazione da parte di diversi organi comunitari. L'impressione è però che questo importante processo di 'giuridicizzazione' della condizione dei soggetti nello spazio europeo rischi di contrarsi in una brillante operazione di ingegneria giuridico-istituzionale, mentre sembra perdere di forza e di visibilità proprio quella dimensione simbolica che i diritti avevano ininterrottamente espresso negli ultimi secoli.

L'impressione paradossale è insomma che alla moltiplicazione esponenziale dei diritti e delle 'carte dei diritti' faccia riscontro un'ostinata compressione della loro efficacia simbolica e comunicativa²⁸. Un esempio recentissimo potrebbe essere offerto dalla Carta europea dei diritti: ciò che colpisce è non tanto il fatto che essa stenta ancora a trovare una precisa posizione giuridica nella 'gerarchia delle fonti' quanto la sua difficoltà a guadagnarsi un posto di assoluto rilievo nell'odierno immaginario europeo.

La prevalenza, nel discorso dei diritti, della componente 'ingegneristica' sulla valenza simbolica può essere forse messa in relazione con un'altra caratteristica che il processo di costituzione dell'unità europea sembra rivelare tanto più chiaramente

²⁸ Cfr. J.H.H. Weiler, *To be a European citizen – Eros and civilization*, in «Journal of European Public Policy», 4, 1997, pp. 495-519.

quanto più ci si allontana dal momento delle origini: il calo della tensione progettuale e la difficoltà di ‘immaginare’ il futuro²⁹.

La ‘lotta per i diritti’, nella lunga storia che dalla Rivoluzione francese conduce (da questo punto di vista senza soluzione di continuità) alle costituzioni del secondo dopoguerra, si era sempre accompagnata ad un progetto di società, che, se per un verso traeva forza e concretezza dal catalogo delle rivendicazioni volta a volta avanzate, per un altro verso offriva ad essa il suo radicamento storico e la sua finale destinazione di senso. Il momento dei ‘diritti’ era inseparabile da una forte tensione progettuale, da un movimento di uomini e di idee disposto a ‘scommettere’ su un ordine futuro, capace di dischiudere possibilità impedita dal vigente assetto dei poteri.

È il nesso fra diritti e progettualità, è l’inserimento dei diritti in un orizzonte temporale dove il passato e il presente traggono senso dalle aspettative riposte in un futuro più o meno prossimo ma possibile che appaiono difficilmente trapiantabili nell’ambiente dell’odierno europeismo. Il risultato è che i diritti che si vengono moltiplicando nello spazio giuridico europeo rischiano di apparire diritti il cui senso è tanto più problematico quanto più debole è il loro nesso con una complessiva ‘visione’ del soggetto, dell’ordine, del futuro. Certo, anche i diritti che si affollano nella cornice dell’Europa unita non sono storicamente, geneticamente, pensabili senza i progetti, le aspettative, le tensioni, le lotte che li hanno imposti all’agenda politica degli ultimi secoli. Il problema è che i progetti e i conflitti che li hanno reso possibili sono ormai alle spalle e si sono sviluppati comunque nel chiuso recinto degli Stati nazionali, con il risultato che la nuova Europa sembra trovarsi ad essere l’erede legittima di un patrimonio accumulato da altri.

Se è plausibile l’impressione dell’indebolimento di senso cui il discorso dei diritti va incontro quando non sia sostenuto da un’adeguata tensione progettuale, appare problematico quel ‘patriottismo dei diritti’ cui attribuire l’impegnativo compito di valere come criterio necessario e sufficiente di ‘identità’ europea. L’amore per i diritti, che, secondo una diffusa opinione, potrebbe costituire il perno più affidabile di un’identità post-nazionale, sembra difficilmente compatibile con la deriva ‘ingegneristica’ dell’esperienza giuridica europea e il senso stesso di una

²⁹ Cfr. D. D’Andrea, *Europe and the West: Identity Beyond Origin*, in F. Cerutti, E. Rudolph (a cura di), *A Soul for Europe, Vol. II, On the Cultural and Political Identity of the Europeans. An Essay Collection*, in corso di pubblicazione presso Peeters, Leuven 2001. Ringrazio l’autore per avermene cortesemente concesso la lettura.

cittadinanza europea rischia di venire indebolito dal ‘deficit simbolico’ di quel discorso dei diritti che dovrebbe offrire ad essa il suo principale sostegno.

5. I confini d'Europa fra identità e progetto

Il rapporto del soggetto con la comunità politica si consuma in uno spazio che non ha solo un carattere ‘geografico’, ma implica una precisa delimitazione politico-giuridica contribuendo, insieme agli altri elementi, alla caratterizzazione complessiva della cittadinanza (secondo la ri-definizione convenzionale proposta).

Nel processo otto-novecentesco di *nation-building* la determinazione dei confini spaziali della nazione è subito apparsa uno degli aspetti rilevanti della nuova identità nazionale: inventare la nazione è immaginare un’entità collettiva cui la forza stessa delle cose (la storia, il sangue, la conformazione del territorio ecc.) assegna un determinato spazio. La delimitazione dello spazio nazionale fa parte integrante del processo di invenzione o immaginazione della nazione: la determinazione dei confini nasce dalla decisione di *élites* intellettuali e politiche che, nel momento in cui delineano la nuova entità collettiva assemblando liberamente i ‘dati di realtà’ che si trovano di fronte, assegnano ad essa il suo spazio.

La determinazione dello spazio è una componente interna al processo di creazione dell’entità collettiva ‘nazione’ e, più che una ‘oggettiva’ descrizione dell’esistente, è una normativa determinazione di ciò che ‘deve’ essere assegnato alla nazione come il ‘suo’ spazio: lo spazio è un predicato dell’identità attribuita alla nazione (quali che siano gli strumenti usati, congiuntamente o disgiuntamente, a questo scopo: la lingua, la cultura, la storia, la razza ecc.); tenendo conto poi che la nazione si traduce nello Stato e si realizza grazie alla forza coattiva da esso esercitata entro un determinato territorio, si comprende come nella giuspubblicistica ottocentesca popolo e territorio costituiscano due elementi essenziali dello Stato e come il tema delle ‘giuste’ rivendicazioni territoriali possa essere impiegato come un efficace schema retorico di legittimazione della guerra (ampiamente usato almeno fino al primo conflitto mondiale).

Per quanto frequente, il nesso fra la determinazione dello ‘spazio’ nazionale e la guerra non è comunque obbligato, mentre una precisa proiezione spaziale della nazione, un’accurata, enfaticizzata determinazione dei limiti territoriali appare indispensabile al *nation-building*: l’identità nazionale insomma in tanto esercita efficacemente la sua funzione integrativa e unificante in quanto rafforza la dialettica

fra il 'fuori' e il 'dentro', sottolinea l'originalità dei 'caratteri' differenziali e li associa ad uno spazio certo e determinato nei suoi confini.

Quale effetto produce sullo scacchiere disegnato dal *nation-building* ottonecentesco il processo di formazione dell'Unione europea? Non solo quando si persegua un ambizioso obiettivo federalistico, ma anche quando più cautamente ci si accontenti di una qualche limitazione delle sovranità nazionali, il nuovo ordine politico-giuridico non può non indurre (a breve o a lungo termine) la relativizzazione dei rispettivi 'spazi' nazionali; e, tenuto conto del rapporto forte e costitutivo che intercorre fra Stato, nazione e territorio, ogni tentativo di varare una formula organizzativa 'trans-nazionale' non può non esercitare un effetto 'destrutturante' e non richiedere di conseguenza una precisa orchestrazione giuridica del nuovo assetto.

Le novità sono evidenti e non possono essere sottovalutate. La dialettica del 'fuori' e del 'dentro', così forte ed esclusiva negli ottocenteschi, 'assoluti', Stati nazionali non è annullata, ma è certo sdrammatizzata e comunque trasposta nel nuovo spazio giuridico europeo. Che nel trattato di Maastricht si indichi nella libertà di circolazione e di soggiorno nel nuovo spazio comune uno dei contenuti principali della cittadinanza europea è comprensibile, tenendo conto del ruolo (in questo caso anche) 'simbolico' di questo principio di libertà. Se dunque i 'nuovi' diritti germinati nello spazio giuridico europeo e i 'vecchi' diritti consolidati nei vari Stati nazionali si pongono su una linea continua che sembra attenuare la portata innovativa del pur consistente sforzo di implementazione dei diritti sostenuto dalle istituzioni europee, il nuovo spazio comune sembra mostrare i segni di una netta discontinuità nei confronti delle tradizionali, esclusive sovranità nazionali.

Non si danno dunque da questo punto di vista continuità sostanziali fra *nation-building* e *Europe-building*: resta però da vedere se sia possibile ancora giocare la nostra carta 'comparatistica' (se sia possibile utilizzare il registro delle analogie e delle differenze) per svolgere qualche considerazione sul problema dello 'spazio' e dei 'confini' europei.

L'attenzione allo spazio, alla delimitazione, ai confini è forte e costante nel processo di creazione delle varie identità nazionali; ma lo è in quanto contribuisce in modo determinante a mostrare la nuova entità collettiva come una realtà in sé compiuta e proprio per questo distinta da ogni altra e inconfondibile con essa. Nel processo di *nation-building* è forte l'esigenza di porre confini perché è esplicito e centrale il problema dell'identità del nuovo ente collettivo.

È possibile ritrovare per l'Europa un nesso così forte fra la costruzione dell'identità e la delimitazione dello spazio? Quando si guardi all'archivio delle diverse 'identità' europee storicamente delineate (oriente/occidente, cristianità/islam ecc.), è ricorrente la tendenza a riferire ad uno spazio nettamente delimitato la 'essenza' europea volta a volta individuata. La più recente e forte percezione di un'identità 'europea' precisamente collegata ad uno 'spazio' (geografico, culturale e socio-politico) deve essere forse rinvenuta nella stagione coloniale ottonevicesca. Certo, protagonisti sono pur sempre i singoli Stati coloniali, in lotta feroce fra loro. Ciò non toglie però che si evochi il primato 'unitario' di una civiltà che si vuole essenzialmente europea (o che addirittura si indichino le radici 'razziali' di un *homo Europaeus* destinato 'geneticamente' al dominio). È vero che in questo caso l'Europa rischia di sfumare in un generico 'occidente bianco', rischia di stemperare verso ovest i propri confini; ma è anche vero che l'Europa tende a riassorbire in sé l'occidente non europeo, tende a rappresentarlo per antonomasia, celebrando la propria identità (un'identità soggiacente ai diversi e conflittuali Stati sovrani) nell'oggettiva superiorità della propria civiltà di contro ai popoli inferiori e colonizzabili.

Conclusi, con la Seconda guerra mondiale, i fasti del colonialismo *d'antan*, i confini d'Europa non sono più dettati dall'identità 'civilizzatrice' dell'Europa. L'Europa dei primi progetti europeisti, l'Europa unita, è l'Europa delle libertà: è un'Europa che nella libertà e nei diritti sceglie la propria identità; ed è anche un'Europa che, insieme alla propria identità, sceglie anche (per una singolare congiura delle contingenze storiche) una precisa determinazione del proprio 'spazio': rigidamente delimitato ad est dal blocco sovietico.

Nella misura in cui la nuova Europa si riconosce nella libertà e nei diritti, la sua identità non viene minacciata, ma viene delimitata e corroborata dall'esistenza di un modello che ne mette in risalto per contrasto l'interna coerenza: sono due 'democrazie' e due 'spazi' che si fronteggiano e si precisano a vicenda. Questo gioco di specchi non comincia con la guerra fredda: già nell'assemblea costituente weimariana Friedrich Naumann sottolineava la necessità di compiere una scelta di civiltà – l'occidente europeo contro la democrazia sovietica – sostenendo che il presente e il futuro erano e sarebbero stati dominati dalla concorrenza di due modelli incompatibili³⁰.

³⁰ F. Naumann, Intervento in *Verhandlungen der verfassunggebenden Deutschen Nationalversammlung (Aktenstück n. 391)*, Heymann, Berlin 1920, pp. 180-81.

Si prende sul serio la ‘democrazia’ sovietica (e lo si continuerà a fare anche in anni assai più recenti), pur condannandola in nome di una ‘diversa’ democrazia fondata sulla libertà: la si prende sul serio come una pericolosa concorrente sul mercato dei modelli politici e si è convinti di poter vincere la competizione solo a patto di valorizzare e moltiplicare nelle costituzioni ‘occidentali’ quei ‘diritti sociali’ che si davano per realizzati ‘integralmente’ nei paesi del socialismo reale.

Certo, anche in questo caso i confini dell’Europa, precisamente delineati sul fronte orientale grazie alle contrapposte ‘identità’ dei due blocchi, appaiono necessariamente più sfumati ed incerti sul versante occidentale. Per molti anni, tuttavia, i contenuti etico-politici dello spazio giuridico europeo sembrano trovare (almeno verso oriente) un preciso riscontro ‘spaziale’. Con apparente paradosso, il collasso del sistema sovietico, se per un verso sancisce il trionfo di un modello che, a partire dai progetti degli anni Quaranta e Cinquanta, ruotava intorno al soggetto e ai suoi diritti, per un altro verso rende più di prima fluida e problematica la delimitazione dello ‘spazio’ europeo. Non è forse un caso che il dibattito sui futuri ‘allargamenti’ dello spazio europeo sia dominato da considerazioni di *Realpolitik* (e, per così dire, di *Realökonomik*); considerazioni che ad ogni sana condotta ‘realistica’ appaiono certamente prioritarie, ma sembrano comunque confermare la difficoltà di ragionare sull’Europa attribuendo ad essa una qualche (simbolica) identità.

Se dunque i vecchi confini sono saltati e i ‘nuovi’ confini stentano a trovare una fondazione appagante, ciò non impedisce che il gioco del ‘dentro’ e del ‘fuori’ torni a presentarsi nella forma (per l’Europa) nuova ed inquietante dell’immigrazione. Mentre storicamente le società europee sono state il punto di irradiazione di un imponente flusso migratorio, ora esse costituiscono la meta agognata di masse che, se ancora devono vedersela con gli assetti politici e polizieschi degli Stati membri, sempre più divengono oggetto di una comune politica europea.

È a questo livello che sembra porsi di nuovo con urgenza il problema della delimitazione dello spazio, il problema dei ‘confini’, e ancora una volta appare difficile discutere del rapporto fra il ‘dentro’ ed il ‘fuori’ senza coinvolgere nella discussione il problema dell’identità collettiva, la messa a punto di valori condivisi, l’elaborazione di un progetto³¹. Non è da escludere che proprio da questo ‘punto di crisi’ nasca quello slancio verso il futuro, quella tensione progettuale che rischiano di esser messi da parte in nome di una cauta amministrazione dell’esistente. Certo è

³¹ Cfr. L. Bonanate, *Il lamento della democrazia d’Europa*, in L. Canfora, *Idee di Europa*, cit., pp. 103-30.

comunque che nei raffinati dispositivi istituzionali degli organismi europei non è già iscritta la prefigurazione del futuro così come non può essere il frutto di aetiche e 'tecniche' decisioni la scelta fra immagini diverse dell'Europa, l'elaborazione di un progetto che miri alla costruzione di una 'fortezza Europa', catafratta di fronte all'invasione degli *hycsos*, oppure persegua un cosmopolitico abbattimento delle mura oppure creda in una *civitas* europea come luogo di integrazione e di accoglienza.

LA CITTADINANZA EUROPEA: DIRITTI, IDENTITÀ, CONFINI

1. Cenni introduttivi

Il termine ‘cittadinanza’ ha assunto un forte rilievo nel recente lessico filosofico-politico e tracce precise della crescente fortuna di questo termine sono presenti tanto nei processi di sviluppo dell’ordine giuridico europeo quanto nei dibattiti che lo preparano, lo accompagnano e lo commentano: un’espressione come ‘cittadinanza europea’ è ormai venuta a far parte a pieno titolo, dopo Maastricht, del linguaggio normativo adottato dalle istituzioni europee e cresce parallelamente l’attenzione che la cultura giuridica, e non solo la riflessione filosofico-politica, dedica al problema della cittadinanza nel quadro dello spazio giuridico europeo.

La cittadinanza è in questa prospettiva un termine impiegato per mettere a fuoco un particolare *status* del soggetto, un insieme di diritti e di prerogative in ipotesi attribuibili ad un individuo che, già caratterizzato da uno specifico rapporto di appartenenza ad uno Stato nazionale, si muove anche, come soggetto *pleno iure*, in uno spazio giuridico ulteriore rispetto a quello designato dalla sua originaria *Staatsangehörigkeit*.

Non è però su questo profilo della cittadinanza che intendo soffermarmi¹. Mi propongo di usare ‘cittadinanza’ non come collettore di una serie determinata di diritti, ma come un termine di portata generale, come un’espressione capace di richiamare l’attenzione sul rapporto che intercorre fra l’individuo e la comunità politica. Interrogarsi sulla ‘cittadinanza’ significa allora interrogarsi sulle teorie, sulle strategie retoriche, sui simboli che una determinata società, in un contesto storico specifico, impiega per rappresentare e legittimare la collocazione dei soggetti nella comunità politica, l’integrazione di una molteplicità di individui nell’unità dell’ordine.

¹ Cfr. al proposito V. LIPPOLIS, *La cittadinanza europea*, Bologna, Il Mulino, 1994; C. PENSOVECCHIO, *La cittadinanza europea. I diritti dei cittadini dell’Unione Europea*, Palermo, Tip. Farina, 1994; M. F. MENEGAZZI MUNARI, *Cittadinanza europea: una promessa da mantenere*, Torino, Giappichelli, 1996; *Public Services and Citizenship in European Law: Public and Labour Law Perspectives*, a cura di M. FREEDLAND e S. SCIARRA, Oxford, Clarendon Press, 1998; *La cittadinanza europea*, a cura di A. DEL VECCHIO, Milano, Giuffrè, 1999.

P. Costa, *La cittadinanza europea: diritti, identità, confini*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica. II. Storie di concetti: cittadinanza*, 2024, https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_03, pp. 442-458.

Orig. in *Un popolo per l’Europa unita. Fra dibattito storico e nuove prospettive teoriche e politiche*, a cura di Corrado Malandrino, Olschki, Firenze 2004, pp. 79-95.

Se è vero che, di regola, ogni società sviluppa un suo ‘discorso della cittadinanza’, un suo modo di rappresentare il soggetto e le sue modalità di appartenenza alla comunità, è ragionevole attendersi che anche il nuovo ordine europeo, nel momento in cui si viene normativamente e politicamente determinando e realizzando, sviluppi una sua particolare visione del soggetto e del suo rapporto con la comunità politica. Ricostruire analiticamente un siffatto discorso è un obiettivo che trascende tanto lo spazio di una relazione congressuale quanto le mie competenze specifiche: tenterò quindi soltanto di richiamare l’attenzione su quegli aspetti del discorso ‘europeo’ della cittadinanza che risultino più originali e discontinui rispetto alla tradizione, ma appaiano al contempo più indeterminati e problematici.

2. *La molteplicità delle appartenenze: fra citizen e denizen*

Ammettiamo di ricorrere alla definizione metalinguistica di cittadinanza proposta – la cittadinanza come termine sintetico per mettere a fuoco il rapporto fra il soggetto e l’ordine politico-giuridico – e chiediamoci quale ‘discorso della cittadinanza’ si sviluppi nell’orizzonte del nuovo ordine europeo. La caratteristica più evidente di questo discorso, e insieme la più significativa discontinuità con il recente passato, coincide con la necessità di far uso non più del singolare, ma del plurale: nell’attuale scenario europeo occorre dominano non già la comunità politica e l’appartenenza, ma *le* comunità e *le* appartenenze.

La situazione è originale e complessa: non è più soltanto lo Stato nazionale a dettare le regole e a determinare i diritti, ma nemmeno è intervenuto, a cancellare le preesistenti sovranità, un nuovo superstato europeo. Esistono piuttosto un intreccio, una molteplicità di piani, una parziale sovrapposizione di ordini diversi; ed è a fronte di questa molteplicità che occorre interrogarsi sulla condizione politico-giuridica del soggetto.

È superfluo ricordare la difficoltà del problema e l’ampiezza del dibattito in corso. Non posso certo propormi di ricostruire e di discutere, nel breve spazio di una relazione congressuale, i diversi orientamenti che dividono il campo e tanto meno sperare di avanzare soluzioni originali. Tenterò soltanto di mettere in luce le trasformazioni e le tensioni cui il discorso della cittadinanza va incontro nel momento in cui lo Stato-nazione otto-novecentesco cessa di costituire l’unico termine di riferimento per l’identità politico-giuridica dell’individuo.

Certo, di fronte ad un oggetto politico non identificato, come è stata chiamata la Unione Europea, si può sostenere una tesi scettica o 'riduzionistica': si può affermare che l'ipotesi di uno spazio sopranazionale è un'araba fenice e che lo Stato-nazione è ancora l'unica forma politico-giuridica capace di organizzare efficacemente i rapporti intersoggettivi e di proporsi come cornice e tramite di identità collettiva. Non nego che esistano argomenti spendibili in questa direzione. È però indubbio che l'interesse, per così dire, sperimentale dell'Unione Europea sta e cade con la possibilità di pensarla come momento di un processo di superamento o almeno di complicazione del tradizionale paradigma statual-nazionale. Darò quindi alla mia argomentazione una forma cautamente ipotetica: tenterò di chiedermi che cosa succede del discorso della cittadinanza se l'Unione Europea viene concepita come una realtà a suo modo eccedente i confini della statualità otto-novecentesca.

In questa prospettiva, un'influente (anche se certo discussa) impostazione tende, mi sembra, a ravvisare nell'Unione Europea un *unicum* difficilmente riconducibile a forme politico-giuridiche sperimentate: con l'Unione Europea nasce e si sviluppa un ordine politico-giuridico che, per un verso, ha una sua precisa individualità, è distinto dagli Stati membri, è capace di condizionarli e limitarli realizzando quel contenimento delle sovranità nazionali auspicato dal federalismo dei padri fondatori, ma, per un altro verso, non dà luogo (purtroppo o per fortuna, a seconda delle inclinazioni individuali) a un superstato, a uno Stato federale, agli Stati Uniti d'Europa.

L'Unione Europea non realizza il weberiano monopolio della forza a danno degli Stati membri; non ne cancella la sovranità, ma li riconosce come momenti insostituibili del nuovo ordine e dispone semmai per essi una rete di vincoli e di interdipendenze, relativizzandone le rigidità e le separatezze; l'Unione Europea si configura insomma come uno spazio 'altro' rispetto alle singole statualità e tuttavia al contempo intrecciato strettamente con esse. Lo spazio pubblico europeo è in questo senso, come scrive De Giovanni, «ambiguo»: non è territorio come «luogo canonico di esercizio di una sovranità», e pure ha una sua dimensione territoriale in quanto formato «dall'insieme dei territori dell'Unione»; è unità ordinamentale, ma è al contempo compresenza e interazione di realtà plurali e diverse².

² B. DE GIOVANNI, *L'ambigua potenza dell'Europa*, Napoli, Guida, 2002, p. 141.

Certo, resta notevole la difficoltà di raggiungere una caratterizzazione giuridicamente precisa ed univoca dell'Unione Europea³: progettata come superamento del dogma ottocentesco della sovranità statual-nazionale, ma al contempo refrattaria ad essere ricondotta nell'alveo della tradizione federalistica, il nuovo ordine giuridico europeo appare un esperimento, un *work in progress* difficilmente racchiudibile in una definizione esaustiva⁴.

Quale che sia la formula volta a volta suggerita, è condivisa comunque l'impossibilità di pensare l'Unione Europea come una monolitica unità: la pluralità ne è una caratteristica intrinseca, prima che il portato di un orientamento culturale e valoriale. La compresenza delle differenze è una caratteristica strutturale dello spazio europeo, innervato sul rapporto con gli Stati-membri. L'unità dell'Unione Europea coincide con la sua natura 'relazionale', con il suo essere spazio di interdipendenze.

Se collochiamo in questo scenario il discorso della cittadinanza, emerge un primo, macroscopico scarto rispetto alla tradizione: domina il campo non più l'appartenenza esclusiva allo Stato nazionale, caratteristica della cultura ottonevicesca, ma l'esistenza di appartenenze molteplici.

Il discorso della cittadinanza si era sviluppato, soprattutto nel maturo Ottocento e nel primo Novecento, entro lo scenario unitario e monolitico dello Stato-nazione: è nei suoi confini che si esauriva il gioco dei diritti e dei doveri, delle aspettative e dei timori, degli oneri e delle pretese dell'individuo. Indebolitasi la sovranità nazional-statuale con la formazione dell'Unione Europea, il soggetto comincia ad essere definito in ragione di appartenenze plurali, cui il trattato di Maastricht offre un fondamento testuale: per esso si è, insieme, cittadini di uno Stato nazionale e cittadini europei, e si è cittadini europei in quanto si è cittadini di uno Stato membro.

Certo, che la cittadinanza si declini al plurale e non al singolare appare una novità rilevante solo se assumiamo come termine di comparazione (diacronica) il rapporto

³ Si tratta, come è noto, di uno dei temi più complessi e discussi. Cfr. ad es. le posizioni di A. VON BOGDANDY, *Supranationaler Föderalismus als Wirklichkeit und Idee einer neuen Herrschaftsform. Zur Gestalt der Europäischen Union nach Amsterdam*, Baden-Baden, Nomos, 1999 e di J. H.H. WEILER, *The Constitution of Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999. Cfr. al proposito la convincente analisi di S. DELLAVALLE, *Una costituzione senza popolo? La costituzione europea alla luce delle concezioni del popolo come 'potere costituente'*, Milano, Giuffrè, 2002, pp. 182 sgg. Cfr. anche le interessanti considerazioni di G. MARRAMAO, *L'Europa dopo il Leviatano. Tecnica, politica, costituzione in Una costituzione senza Stato*, a cura di G. BONACCHI, Bologna, Il Mulino, 2001 e di M. FIORAVANTI, S. MANNONI, *Il 'modello costituzionale' europeo: tradizioni e prospettive*, ivi, pp. 23-70; M. Fioravanti, *Il processo costituente europeo*, «Quaderni Fiorentini», 31, 2002, pp.

⁴ V. al proposito la serrata analisi critica di A. CANTARO, *Europa sovrana. La costituzione dell'Unione tra guerra e diritti*, Bari, Dedalo, 2003.

otto-novecentesco fra l'individuo e la comunità politica: se ci riferissimo invece all'Europa medievale o proto-moderna la pluralità delle appartenenze apparirebbe un fenomeno non già anomalo, ma corrente e normale⁵. Proprio per questo la fase pre- o proto-moderna della sovranità appare oggi ricca di stimoli e di suggestioni (più della monolitica sovranità moderna) a molti studiosi, costretti a confrontarsi con le attuali trasformazioni (in ipotesi post-moderne) della statualità: si pensi, a guisa di esempio, alla fortuna arrisa, da questo punto di vista, alla *Politica* althusiana⁶.

Se la cittadinanza è il rapporto fra l'individuo e la comunità politica, pensare la cittadinanza europea significa dunque fare un passo indietro (o, se si preferisce, in avanti) rispetto a quella lunga tradizione – una tradizione che in qualche modo coincide con l'essenza stessa della modernità – secondo la quale la comunità politica si incarna necessariamente nello Stato-nazione. Nell'orizzonte della modernità, la rappresentazione del soggetto e del suo rapporto con l'ordine politico-giuridico è netta ed univoca: è nell'appartenenza allo Stato-nazione che si gioca l'identità politico-giuridica dell'individuo. Quando invece prende a indebolirsi l'automatica identificazione della comunità politica con lo Stato-nazione anche l'immagine della cittadinanza si complica di conseguenza: è appunto il profilarsi di una declinazione plurale della cittadinanza la novità che occorre prendere sul serio e analizzare nelle sue principali valenze.

In prima approssimazione, la duplicità dell'appartenenza non sembra creare soverchi problemi e tensioni particolari: può essere evocata al proposito la fortunata immagine dei cerchi concentrici, utile per far intendere i diversi rapporti che un individuo intrattiene con lo Stato nazionale e con l'Unità Europea possano armonizzarsi e integrarsi fra loro in ragione di sfere differenziate di rapporti e di competenze. La stessa partecipazione politica dell'individuo può essere concepita, senza grosse difficoltà concettuali, come un *continuum* che si traduce in diritti politici diversificati, ma fra loro in qualche modo coordinati. Con ciò, non voglio dimenticare i gravi e delicati problemi riassunti nel famoso (ma forse anche drammatizzato) problema del 'deficit democratico'⁷. Dico soltanto che, quali che

⁵ Cfr. R. GRAWERT, *Staat und Staatsangehörigkeit. Verfassungsgeschichtliche Untersuchung zur Entstehung der Staatsangehörigkeit*, Berlin, Dunckler & Humblot, 1973.

⁶ G. DUSO, *L'Europa e la fine della sovranità*, «Quaderni Fiorentini», XXXI, 2002, pp.

⁷ Cfr. M. TELÒ, *Democratic deficit in the European Union: Institutional implication*, in *The Future of the European Union* [«Forum per i problemi della pace e della guerra», IX, 4, 1995], pp. 33-37; J. BLONDEL, R. SINNOTT, P. SVENSSON, *People and parliament in the European Union: participation, democracy, and legitimacy*, Oxford, Clarendon Press, 1998; F. W. SCHARPF, *Governare l'Europa: legittimità democratica ed efficacia delle politiche nell'Unione europea*, Bologna, Il Mulino, 1999.

siano gli interventi politico-costituzionali auspicati per rafforzare il ruolo attivo e partecipativo dell'individuo europeo, i diversi diritti politici di cui questi divenga titolare possono essere presentati come specificazioni di una cittadinanza 'duale', chiamata a svilupparsi in modo differenziato ma coordinato entro realtà diverse e complementari, nella cornice dello Stato nazionale e nell'ambito dell'ordine giuridico europeo.

Resta semmai aperto il problema del rapporto fra le diverse sfere – la sfera nazionale e la sfera sopranazionale – entro le quali si estrinseca l'identità politica del cittadino; resta insomma la questione (in qualche modo schmittianamente ineludibile) di quale delle due sfere sia in ultima istanza decisiva. A rigore però questo problema esce fuori dal discorso della cittadinanza per investire il problema della sovranità: è concepibile senza difficoltà il rapportarsi dell'individuo a due distinti ordini politico-giuridici, mentre resta da chiarire che cosa significhi oggi essere sovrani, se è vero che l'Unione Europea è questo singolare *mélange* di perduranti dimensioni statual-nazionali e di emergenti istanze sopranazionali.

Finché dunque si guardi ai diritti politici, il distacco dal discorso ottonecentesco della cittadinanza si mantiene nel binario prima indicato: il passaggio da un'appartenenza semplice e singolare ad una appartenenza complessa e duale.

Occorre però scavare più a fondo e chiedersi se il rapporto fra le due appartenenze ci metta in contatto con più rilevanti segnali di trasformazione della cittadinanza. Credo che un indicatore interessante sia offerto dai recenti (almeno per l'Italia) fenomeni migratori. E' in atto, secondo un'autorevole e diffusa opinione, un mutamento nelle politiche di *welfare* dei principali paesi europei: a far scattare l'intervento pubblico a sostegno di alcuni bisogni fondamentali dei soggetti non è più soltanto la cittadinanza, ma anche la semplice residenza; accanto alla categoria della *citizenship*, pur ancora di gran lunga più rilevante in termini quantitativi, emerge la categoria della *denizenship*. È appunto questa tendenza che può essere assunta come segnale di un mutamento: un mutamento non solo nel processo di allocazione delle risorse entro lo Stato nazionale, ma prima ancora nei dispositivi di fondazione e di legittimazione delle pretese individuali.

L'intervento dello Stato a sostegno dei bisogni vitali dei propri cittadini ha alle spalle una lunga e tormentata storia otto-novecentesca: una storia che ha come detonatore politico-sociale gli epocali conflitti di classe innescati dalla prima e dalla seconda rivoluzione industriale e trova una sua provvisoria conclusione nello *welfare State* del secondo dopoguerra, cui molte costituzioni offrono un preciso fondamento

normativo e valoriale. Il fondamento di legittimità più frequentemente invocato (dalla costituzione giacobina del '93 alla Terza Repubblica, da Green a Beveridge, da Toniolo a La Pira) è il principio di solidarietà: una solidarietà che, assicurando a tutti i cittadini di un medesimo Stato nazionale i vantaggi della convivenza, impone loro anche la condivisione dei rischi.

Nel momento in cui lo Stato eroga risorse a vantaggio di un individuo senza indicare nella cittadinanza-appartenenza di questi una condizione imprescindibile, si apre uno scenario che, secondo un'interpretazione a mio avviso interessante – avanzata ad esempio da Yasemin Soysal⁸ – cambia il rapporto fra cittadinanza e diritti. Perché i *denizen* possano accampare pretese nei confronti di uno Stato nazionale sul cui territorio risiedono occorre postulare un mutamento nella strategia di fondazione dei diritti (per intenderci) sociali: non più l'appartenenza-cittadinanza allo Stato-nazione, ma le esigenze vitali della persona. Che i bisogni vitali dell'individuo come tale abbiano rilevanza giuridica è però sostenuto non già ricorrendo ad argomenti giusnaturalistici vecchi o nuovi, ma rinviando alle convenzioni internazionali, alle carte dei diritti, ai principi giuridico-costituzionali (scritti o non scritti) dell'Unione Europea. È a questo punto che la duplicità dei piani, caratteristica dell'Unione Europea, l'intreccio fra il nuovo spazio politico-giuridico europeo e gli Stati nazionali, mostra la sua valenza innovativa nei confronti del discorso otto-novecentesco della cittadinanza.

Nel modello otto-novecentesco, tanto la concreta erogazione delle risorse quanto il fondamento di legittimità delle pretese individuali non uscivano dal cerchio dello Stato nazionale: l'appartenenza allo Stato si traduceva in quei vincoli di solidarietà che giustificavano l'intervento della mano pubblica a sostegno dei bisogni fondamentali dei soggetti. La complicazione dualistica introdotta dallo spazio giuridico europeo interviene separando due momenti fino a quel momento uniti: il fondamento di legittimità è offerto dai valori e dai principi portanti dell'Unione europea e delle convinzioni internazionali (e non più soltanto dall'appartenenza allo Stato-nazione), mentre la soddisfazione concreta dei bisogni vitali è demandata ai singoli Stati membri.

La strutturazione dualistica dello spazio europeo si riverbera sul discorso della cittadinanza indebolendo il ruolo dell'identità nazionale e dell'appartenenza allo Stato-nazione da due distinti ma complementari punti di vista: in primo luogo,

⁸ Cfr. J. N. SOYSAL, *Limits of Citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1994. Cfr. anche D. SCHNAPPER, *The European Debate on Citizenship*, «Daedalus», 126, 1997, pp. 199-222.

introducendo la residenza come condizione necessaria e sufficiente per l'attribuzione di alcuni diritti; in secondo luogo, e di conseguenza, collocando nell'ordine sopranazionale, e non più nei vincoli solidaristici infra-statali, il fondamento di legittimità delle pretese individuali.

Se questa prospettiva di analisi è plausibile, è in atto una trasformazione in senso dualistico del discorso della cittadinanza, realizzata giocando sulla distinzione fra il fondamento delle pretese individuali e la loro effettiva soddisfazione: se il fondamento rinvia all'ordine giuridico europeo, l'erogazione delle risorse, e quindi la concreta risposta alle esigenze vitali dei soggetti, è demandata ai singoli Stati membri.

Si tratta certo di una novità rilevante. La novità appare evidente soprattutto quando si assuma come termine di comparazione diacronica il discorso della cittadinanza dominante nel tardo Ottocento e nel primo Novecento. Questo discorso infatti è prevalentemente caratterizzato dalla polemica contro il preteso 'individualismo' illuministico, privilegia le entità 'oggettive' (la società, lo Stato, la nazione) e concepisce l'individuo e i suoi diritti come snodi e articolazioni di quest'ultime. In un discorso siffatto tanto il fondamento quanto la realizzazione dei diritti stanno dentro un cerchio che ha nello Stato-nazione il suo inizio e la sua fine.

Quando si guardi però alla Rivoluzione francese, il discorso della cittadinanza conosce già quella distinzione di piani – il piano del fondamento e il piano della realizzazione – che sembra caratteristico dell'odierno scenario europeo: nei dibattiti rivoluzionari, infatti, il fondamento dei diritti è offerto dalla legge di natura, ma è alla nazione che spetta il compito di realizzarli e di armonizzarli. Il discorso rivoluzionario era dunque attraversato da una tensione dualistica che il maturo ottocento lascia cadere: la tensione appunto fra il fondamento giusnaturalistico dei diritti e la loro realizzazione necessariamente mediata dalla forza della nazione sovrana. La torsione dualistica cui è sottoposto l'odierno discorso della cittadinanza in Europa è però diversa e più forte: è diversa, perché il fondamento rinvia non alla legge naturale, ma a grandezze giuridico-positive, alle norme fondamentali dello spazio giuridico europeo; è più forte, perché la tensione dualistica caratteristica della rivoluzione si componeva in ultima istanza nell'unità della nazione francese, mentre l'odierno discorso della cittadinanza appare equamente diviso fra l'istanza fondante (affidata all'ordine giuridico europeo) e il momento realizzativo-organizzativo, demandato agli Stati membri.

3. L'universalismo dei diritti e il particolarismo dell'identità: il problema dei confini

Sullo sfondo del dualismo caratteristico dell'attuale spazio giuridico europeo, diritti e appartenenza sembrano collocarsi su piani nettamente distinti. Si tratta di una distinzione innocua oppure costellata di tensioni e di questioni non risolte? A me sembra che emergano rilevanti problemi che, nel breve tempo residuo, potrò, non dico impostare o tanto meno risolvere, ma solo nominare.

In primo luogo, l'introduzione della residenza come criterio di attribuzione di pretese legittime nei confronti dello Stato, se per un verso aumenta il numero dei soggetti titolari di diritti, per un altro verso moltiplica le disuguaglianze: entro il medesimo Stato nazionale vengono a coesistere classi di soggetti (il cittadino dello Stato, il cittadino di altro Stato membro, il semplice residente) giuridicamente differenziati. Si indeboliscono di conseguenza tanto la rilevanza dell'appartenenza-cittadinanza quanto l'omogeneità della compagine nazionale.

In secondo luogo, diviene problematica la formazione dell'identità politico-giuridica dei soggetti. Nel modello otto-novecentesco questa identità riposava sulla perfetta complementarità di diritti e appartenenza entro la cornice dello Stato nazionale. Spezzato questo rapporto di complementarità, come si presenta la questione dell'identità nell'odierno scenario dualistico, dove lo Stato-nazione incide sulla realizzazione dei diritti, ma questi trovano il loro fondamento ultimo di validità in un ordine sopranazionale?

Un effetto della moltiplicazione delle appartenenze è l'indebolimento della valenza identitaria dell'appartenenza allo Stato nazionale. Non sembra però che il decremento della forza centripeta dello Stato nazionale nei confronti dei soggetti sia compensato da un corrispettivo incremento della forza inclusiva dell'ordine europeo. È a questa altezza, comunque, che il discorso della cittadinanza si incrocia con il problema dell'identità europea: si tratta di capire che tipo di legame, non solo giuridico-normativo ma anche ideale e simbolico, possa stringere i soggetti all'ordine europeo.

Tra le tante risposte prospettate⁹, una linea argomentativa – elaborata da Habermas¹⁰ e accolta da numerosi e importanti studiosi¹¹ – mi sembra godere del privilegio della radicalità e della chiarezza. Essa si fonda su due assunti: una netta distinzione, in primo luogo, fra identità sociale e culturale, da un lato, e identità politica, dall'altro lato; e, in secondo luogo, la convinzione che, nell'odierno ordine europeo, il riconoscimento dei diritti fondamentali è esso stesso veicolo di identità. Riconoscere i diritti, riconoscersi nei diritti e rappresentarsi come membri del nuovo ordine europeo sono, in questa prospettiva, elementi sostanzialmente indistinguibili.

Questa risposta non ha solo il fascino della teoria 'pura': ha il merito di esaltare quello che è forse il tratto più caratteristico e consolidato della cultura politico-giuridica dell'Unione Europea, appunto la retorica dei diritti. Il problema è se il discorso dei diritti è davvero in grado di risolvere in sé (se si preferisce, di *aufheben*) qualsiasi residua preoccupazione identitaria; e qualche dubbio in proposito mi sembra che possa essere avanzato¹².

⁹ Sul tema dell'identità europea e sul nesso cittadinanza-identità cfr. H.G. GADAMER, *L'eredità dell'Europa*, Torino, Einaudi, 1991; A. D. SMITH, *National Identity and the Idea of European Unity*, «International Affairs», vol. 68, 1992, pp. 55-76; *Identité et conscience européennes au 20. siècle*, a cura di R. GIRAULT, Paris, Hachette, 1994; *L'identité européenne. Analyses et propositions pour le renforcement d'une Europe pluraliste*, a cura di R. PICHT, s.l., Presses Interuniversitaires Européennes, 1994; R. MORGAN, *The Evolution of the European Integration Process*, in *The Future of the European Union* [«Forum per i problemi della pace e della guerra», IX, 1995], pp. 13-21; S.J. WOOLF, *Europa: una sola storia, un'unica identità?*, in *Identità e politica*, a cura di F. CERUTTI, Roma-Bari, Laterza 1996, pp. 213-36; *Citizenship, Democracy and Justice in the new Europe*, a cura di P.B. LEHNING e A. WEALE, London-New York, Routledge, 1997; *Identità culturale europea. Idee, sentimenti, relazioni*, a cura di L. PASSERINI, Firenze, La Nuova Italia, 1998 (ivi in particolare i saggi di H. KAELBLE, G. DELANTY, M. HERZFELD, G.E. RUSCONI); *Nation and National Identity. The European Experience in Perspective*, a cura di H. KRIESI, K. ARMINGEON, H. SIEGRIST e A. WIMMERM, Zürich, Rüegger Verlag, 1999; A. VARSORI, *L'Unione europea: problemi storici e politici*, in *Gli occhi sul mondo. Le relazioni internazionali in prospettiva interdisciplinare*, a cura di F. CERUTTI, Roma, Carocci, 2000, pp. 41-58; D. D'ANDREA, *Europe and the West: Identity Beyond Origin*, in F. CERUTTI, *Towards the Political Identity of the Europeans. An Introduction*, in *A Soul for Europe, Vol. I, On the Political and Cultural Identity of the Europeans. A Reader*, a cura di F. CERUTTI e E. RUDOLPH, Leuven, Peeters, 2001; *Cittadinanza e identità costituzionale europea*, a cura di V. E. PARSİ, Bologna, Il Mulino, 2001 (ivi saggi di L. BONANATE, A. BOURLOT, V.E. PARSİ, F. ARMAO e S. COTELLESA); E. RESTA, *Demos, ethnos. Sull'identità dell'Europa*, in *Una costituzione senza Stato*, cit., pp. 167-91; *Interviste sull'Europa. Integrazione e identità nella globalizzazione*, a cura di A. LORETONI, Roma, Carocci, 2001; A. PADOA-SCHIOPPA, *Note su ordine giuridico europeo e identità europea in prospettiva storico-costituzionale*, «Quaderni Fiorentini», 31, 2002, pp. 61-76.

¹⁰ Cfr. J. HABERMAS, MORALE, *diritto, politica*, Torino, Einaudi, 1992; J. HABERMAS, *Nazione, Stato di diritto, democrazia*, in *Identità e politica*, cit., pp. 187-211; J. HABERMAS, *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1998.

¹¹ In questa direzione è esemplare per rigore di argomentazione F. CERUTTI, *Towards the Political Identity of the Europeans. An Introduction*, in *A Soul for Europe, Vol. I*, cit., pp. 1-31.

¹² Cfr. ad es. le interessanti considerazioni di G.E. RUSCONI, *Cittadinanza e costituzione*, in *Identità culturale europea*, cit., pp. 133-53.

Il discorso dei diritti cui stiamo facendo riferimento è infatti tipicamente universalistico: niente ci impedisce di assumerlo come il genere prossimo dell'ordine europeo, come il primo costituente della sua definizione, ma abbiamo comunque bisogno di una differenza specifica; dobbiamo poter disporre di elementi ulteriori che differenzino l'ordine giuridico europeo da altri assetti politico-giuridici (esistenti o possibili e futuribili), non meno inclini dell'Unione Europea a fare dei diritti fondamentali la loro struttura portante. Se si fa coincidere immediatamente l'identità politica con il riconoscimento dei diritti viene meno il carattere della differenza e, con essa, la possibilità di stabilire una precisa diversificazione da altri ordini politico-giuridici. Il discorso dei diritti potrebbe annullare la dimensione dell'identità risolvendola interamente in se stesso soltanto nella cornice della cosmopoli, nella cornice di un ordine mondiale: solo in quel caso cadrebbe ogni tensione fra la vocazione universalistica dei diritti e la logica, necessariamente particolaristica, dell'identità. Certo, l'identità non significa necessariamente contrapposizione. Non sto evocando la logica dell'amico/nemico come obbligata determinazione della politica. Posso immaginare ottimisticamente una pluralità di assetti politico-sociali aperti e collaborativi. Se però l'ordine politico si declina al plurale e non al singolare, se si danno molteplici e differenziati ordini politici, il riconoscimento dei diritti non può non entrare a patti con la determinazione delle differenze: non può non fare i conti cioè con una preoccupazione identitaria non interamente risolvibile nel discorso dei diritti.

Sostenere che non basta il genere prossimo ma occorre anche la differenza specifica per fare dell'Unione Europea uno spazio politico chiaramente individuato e per questo efficacemente inclusivo nei confronti dei propri soggetti significa evocare il problema dei confini: e non è un caso che questo problema si presenti, nel dibattito attuale, come uno dei più tormentati e sfuggenti¹³.

Identità e confini si implicano a vicenda. Variano notevolmente i modi di intenderli, ma non la logica della loro connessione; e infatti puntualmente entrambi i nodi sono venuti al pettine di fronte allo *hard case* dell'ammissione nell'Unione Europea di nuovi Stati membri e in particolare della Turchia. L'andamento del dibattito è istruttivo per il nostro problema. Il dibattito si è concentrato, mi sembra, sulle sufficienti o insufficienti credenziali democratiche della Turchia. Si tratta

¹³ Cfr. *Borders, Nations and States. Frontiers of Sovereignty in the New Europe*, a cura di L. O'DOWD e T.M. WILSON, Aldershot, Avebury 1996; D. JACOBSON, *Rights across Borders*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 1996; H. DONNAN, TH. M. WILSON, *Borders. Frontiers of Identity, Nation and State*, Oxford-New York, Berg 1999

indubbiamente di un punto centrale. Il problema è però se quella condizione, ancorché necessaria, è sufficiente. La si può dare per sufficiente, in nome del genere prossimo (la democrazia, i diritti), ma non si possono ignorare le difficoltà che nascono dal non aver individuato con chiarezza la differenza specifica: in mancanza di questo elemento, in astratto qualsiasi Stato dell'ecumene, la Turchia come la Tunisia, la Tunisia come la Russia, la Russia come il Giappone, non appena capaci di offrire sufficienti credenziali democratiche, potrebbero divenire membri di un'Unione che sarebbe a quel punto piuttosto problematico connotare come 'europea'.

È ovviamente un problema non di etichetta ma di sostanza. E infatti si sono moltiplicati i tentativi di trovare nella lunga e tormentata storia europea le radici e gli elementi di una comune identità¹⁴: siamo di fronte ad una letteratura ormai imponente, che va dalle più dotte ricerche storiografiche ai più superficiali interventi giornalistici. Occorre però chiedersi al proposito se davvero la storia, opportunamente ricostruita e vagliata, è in grado di offrirci su un piatto d'argento la risposta al problema dell'identità europea.

Ho qualche dubbio in proposito. Non è la prima volta che si attribuisce alla storiografia un ruolo civile e politico, anche in senso alto e nobile. In termini di comparazione diacronica, il *nation building* ottocentesco, in Germania come in Italia, ha offerto esempi chiarissimi di un impiego ideologico-politico della storiografia. Era in gioco la costruzione dell'identità nazionale, essenziale *mythomoteur* di quel processo di concentrazione politica che ha condotto alla fondazione dello Stato tedesco e dello Stato italiano post-risorgimentale, e la storiografia poteva tentare di indicare nel passato, recente e remoto, le tracce e le premonizioni di un'identità collettiva destinata ad affermarsi nel presente e nel prossimo futuro: valgono come esempio i furiosi dibattiti sulla prevalenza del fattore latino sul germanico (o viceversa) nella storia d'Italia e la rinnovata attenzione alla storia romana (ripresa e amplificata dal fascismo 'imperiale').

È comprensibile, dunque, che anche nel processo di *Europe building* si ricorra alla storia, nel tentativo di trovare quei tratti di identità e di differenza che permettano

¹⁴ Sul problema del rapporto fra storia e identità europea cfr. *Identità culturale europea. Idee, sentimenti, relazioni*, a cura di L. PASSERINI, cit.; L. CANFORA, *Idee di Europa. Attualità e fragilità di un progetto antico*, Dedalo, Bari 1997 (ivi saggi di D. SACCHI, FR. HARTOG, S. ROMANO, D. LOSURDO, L. BONANATE) e *The Idea of Europe. From Antiquity to the European Union*, a cura di A. PAGDEN, Cambridge, Cambridge University Press, 2001. Una limpida storia complessiva del problema in H. MIKKELI, *Europa. Storia di un'idea e di un'identità*, Bologna, Il Mulino, 2002.

di individuare e di delimitare l'ordine europeo. È un tentativo comprensibile, ma, a mio avviso, illusorio. Non possiamo attenderci che la storia ci consegni un oggetto, preminente, indiscutibile profilo identitario. La storia d'Europa – la storia millenaria di diversissime società e culture comprese in quella vaga entità geografica che chiamiamo Europa – è un magma enormemente complesso, dove si sono manifestati valori, interessi, visioni del mondo, forme di vita diversissimi e inconciliabili. La stessa articolazione interna dell'entità 'Europa' appare problematica¹⁵, nel momento in cui si scavi a fondo sulle nozioni (e sulle tensioni in esse implicite) quali 'Europa occidentale', 'centrale', 'orientale', 'mediterranea'¹⁶; e non meno incerta appare l'individuazione di un tratto identitario 'oggettivamente' preminente.

Esiste indubbiamente un'Europa cristiana, un'Europa permeata dalla tradizione cristiana. Ma l'Europa cristiana è anche l'Europa delle guerre fra cristiani, l'Europa del conflitto fra incompatibili confessioni e tradizioni cristiane; e ciascuna tradizione cristiana è sfociata a sua volta in esiti ideologico-politici opposti: esistono cristianesimi volta a volta teocratici, legittimisti, liberali, social-rivoluzionari ecc. Esiste l'Europa cristiana di Burke o di Novalis, ma esiste anche un'Europa che ha tentato di pensare se stessa proprio in strisciante o aperta polemica con la tradizione cristiana: l'Europa dei Voltaire e dei Diderot, l'Europa della tolleranza, dei diritti, della libertà. L'Europa della libertà, appunto: è questo, si dirà il volto vero ed autentico dell'Europa, quanto meno dell'Europa secolarizzata ed emancipata, l'Europa 'moderna'. E in effetti è vero che l'Europa otto-novecentesca, a partire dal grande spartiacque della Rivoluzione francese, è sempre di nuovo tornata a celebrare la libertà e i diritti del soggetto; è altrettanto vero però che l'Europa della libertà e dei diritti non esaurisce la storia europea degli ultimi due secoli, ma è solo uno dei suoi molti volti. La recente storia d'Europa è, insieme, la storia della libertà e dei diritti e la storia delle loro drastiche negazioni, culminanti in quei tragici decenni 'totalitari' che non sono una crociata parentesi o un'improvvisa ed inspiegabile follia, ma costituiscono l'esito estremo di un campo di tensione profondamente iscritto nell'Europa post-rivoluzionaria.

Con apparente paradosso, forse il più sicuro tratto identitario della storia europea potrebbe emergere quando si assuma un angolo di osservazione 'esterno' al

¹⁵ G. DELANTY, *The Frontiers and Identity of Exclusion in European History*, «History of European Ideas», 22, 1996, pp. 93-103

¹⁶ Un'interessante discussione in E. SAURER, *Le frontiere dell'Europa e l'antropologia mediterranea*, in *Il genere dell'Europa. Storia delle donne e identità di genere* (Università di Napoli 'L'orientale'. Dottorato di ricerca. Quaderno n. 3), a cura di A. DE CLEMENTI, Roma, Biblink Ed., 2003, pp. 197-225.

continente: quando si guardi all'Europa dal di fuori, da una qualche terra d'oltremare raggiunta e dominata dallo slancio espansionistico e colonizzatore degli europei. Ma si tratterebbe per l'appunto di un'identità per negazione e per contrasto, incompatibile con quell'universalismo dei diritti che pure appartiene a pieno titolo alla storia d'Europa¹⁷.

La storia d'Europa non ci offre un'identità 'oggettivamente' prevalente e come tale naturalmente continua con il presente e il futuro dell'Unione Europea. Avviene con l'attuale *Europe building* qualcosa di simile a quanto vediamo essere avvenuto con l'ottocentesco *nation building*. Si tratta in entrambi i casi di complicati processi di formazione di un'identità collettiva e per entrambi i casi bisogna liberarsi dalla scolastica contrapposizione fra un approccio 'etnicistico' e realistico e un approccio 'costruttivistico'. La nazione ottocentesca è una entità collettiva costruita, immaginata, per il semplice e buon motivo che ogni grandezza ideologico-politica non è la fotografia di una già data ed univoca 'realtà', ma è il frutto di un intervento creativo, intellettuale, immaginativo di attori sociali, in particolare, nel nostro caso, di élites intellettuali e politiche capaci di innescare un grosso processo di comunicazione sociale. La nazione è costruita e immaginata dagli attori sociali, ma non per questo è una sorta di chimera evocata dal nulla: al contrario, si crea una determinata grandezza ideologico-politica, la nazione, guardando alla realtà, privilegiandone alcuni tratti, dando voce, attraverso quel simbolo, ad aspettative, pregiudizi, stereotipi, valori diffusi. I protagonisti del risorgimento italiano o tedesco non hanno ricevuto la nazione dalle mani della storia: la hanno immaginata attraverso la storia, la hanno costruita trovando, nella storia, suggestioni, stimoli, simboli impiegabili in quella direzione.

Una logica simile è, o potrebbe essere, in atto nel processo di costruzione di un'identità europea. Il dibattito politico-giornalistico sull'identità dell'Europa mostra in filigrana le caratteristiche e gli equivoci di un uso ideologico-politico della storia: si sostiene che l'Europa è stata sempre, 'oggettivamente', cristiana per affermare che essa dovrebbero esserlo nel presente e nel futuro. Nel gigantesco e contraddittorio puzzle della storia si privilegia un elemento specifico per assumerlo come il tratto identitario decisivo.

Siamo probabilmente di fronte ad un'astuzia della ragione cui, ieri come oggi, è difficile rinunciare entro il processo di formazione di un'identità collettiva. La storia può essere usata come un gigantesco repertorio di argomenti. Credo però che

¹⁷ Cfr. A. PAGDEN, *Introduction*, in *The Idea of Europe*, cit., pp. 9 sgg.

dobbiamo essere consapevoli della loro funzione meramente retorica ed evitare l'illusione di poter dedurre, dal passato, l'identità collettiva del nostro futuro. L'identità dell'Europa non è già data, ma può essere solo immaginata e progettata.

Se l'identità dell'Europa non è data ma è costruita, allora l'identità europea non può venire ad esistere se non come il portato di un progetto che si assume l'onere di definire uno spazio e di riempirlo di contenuti, simboli, aspettative e valori condivisi. E' possibile oggi parlare in senso proprio di un progetto Europa?

Un progetto Europa è certo esistito in un passato relativamente recente: è un progetto maturato nei dibattiti antitotalitari degli anni Trenta e Quaranta, in Francia, in Inghilterra, segnatamente nelle pagine di Spinelli; è un progetto che, per un verso, ha fatto leva sulla centralità dell'individuo, sulla sua autonomia, sui suoi diritti (anche sui diritti sociali), mentre, per un altro verso, ha posto come traguardo la creazione di uno Stato federale che, superando le sovranità nazionali responsabili delle recenti e meno recenti guerre civili europee, fosse una garanzia di pace e di rispetto delle libertà¹⁸.

Il concreto processo di formazione della UE ha per alcuni versi corrisposto a queste aspettative, mentre per altri versi le ha disattese. Se il tema dei diritti del soggetto ha finito per costituire, come si è visto, la struttura portante del nuovo ordine europeo, la forma da esso assunta non corrisponde ad alcun modello politico già sperimentato e nemmeno incarna le speranze federaliste di Spinelli, ma si configura come uno spazio di interdipendenze e di connessioni sopranazionali.

E' nella forma originale che l'Unione Europea ha concretamente assunto che i diritti non solo hanno un ruolo centrale, ma si presentano come l'unico tratto identitario immaginabile. La teoria habermasiana – che fa coincidere l'identità con i

¹⁸ Sui primi progetti europeisti e sul movimento federalista cfr. H. BRUGMANS, *L'idée européenne 1920-1970*, Bruges, De Tempel, 1970; M. ALBERTINI, A. CHITI-BATELLI, G. PETRILLI, *Storia del federalismo europeo*, Torino, Eri, 1973; S. PISTONE, *L'Italia e l'unità europea. Dalle premesse storiche all'elezione del parlamento europeo*, Torino, Loescher, 1982; C. MALANDRINO, *Socialismo e libertà. Autonomie, federalismo, Europa da Rosselli a Silone*, Milano, Angeli, 1990; *I movimenti per l'unità europea dal 1945 al 1954*, a cura di S. PISTONE, Milano, Jaca Book, 1992; *I movimenti per l'unità europea 1954-1969*, a cura di S. PISTONE, Pavia, Università di Pavia, 1996; P. GRAGLIA, *Unità europea e federalismo: da Giustizia e libertà ad Altiero Spinelli*, Bologna, Il Mulino, 1996; M. ALBERTINI, *Una rivoluzione pacifica. Dalle nazioni all'Europa*, Bologna, Il Mulino, 1999; C. MALANDRINO, *Sovranità nazionale e pensiero critico federalista. Dall'Europa degli stati all'unione federale possibile*, «Quaderni Fiorentini», XXXI, 2002, pp. Su Einaudi cfr. C. CRESSATI, *L'Europa necessaria. Il federalismo liberale di Luigi Einaudi*, Torino, Giappichelli, 1992 (ivi R. FAUCCI, *Vecchio e nuovo nel federalismo di Einaudi*, pp. 9-30). Su Spinelli cfr. E. PAOLINI, *Altiero Spinelli: appunti per una biografia*, Bologna, Il Mulino, 1988. Su Ernesto Rossi cfr. P. IGNAZI (a cura di), *Ernesto Rossi. Una utopia concreta*, Milano, Ed. di Comunità, 1991.

diritti – ha un valore compensativo e adattativo: fa di necessità virtù nella consapevolezza che nell'Unione Europea come spazio di vincoli e di interdipendenze è difficile trovare un tratto identitario più forte e trainante dei diritti. Ciò non toglie che il discorso dei diritti sia un simbolo sovraccarico e rischi di non poter svolgere fino in fondo la funzione identitaria ad esso attribuita. Il deficit identitario del discorso dei diritti emerge nel momento in cui diviene importante sottolineare le differenze e individuare i confini.

Per lungo tempo questo problema non è apparso drammatico, perché esso era, per così dire, risolto prima ancora di essere posto. La cortina di ferro, la guerra fredda, la divisione est-ovest assegnavano all'ordine europeo confini precisi e apparentemente stabili. I diritti potevano svolgere vicariamente la loro funzione identitaria anche perché era determinata *aliunde* la sfera geopolitica della loro vigenza.

Venuta meno una partizione consolidata dell'ecumene, emergono con forza le questioni dell'identità e dei confini: questioni, come ci insegna l'antropologia politica, necessariamente connesse e complementari, dal momento che l'identità ha bisogno di determinazioni spaziali e i confini a loro volta esprimono e consolidano una soggiacente identità. Il problema dell'identità e dei confini prende dunque ad emergere con rinnovata urgenza, ma stenta a trovare una soluzione entro l'attuale configurazione dell'Unione stessa.

Il senso di identità e di appartenenza dei soggetti ad un ente politico non è infatti indipendente dalla concreta configurazione che questo ente assume. Il senso di identità non è infatti soltanto il *mythomoteur* che agisce come forza instauratrice di un nuovo ordinamento: non è soltanto la sua premessa storico-ideale, ma è altrettanto e forse più un suo effetto, un suo prodotto. Valga ancora, come termine di comparazione diacronica, l'esempio dell'ottocentesco *nation building*. L'idea di nazione, il senso di appartenenza ad una collettività storico-spirituale, agisce come forza simbolicamente trainante *prima* della fondazione dello Stato nazionale, vessillo nelle mani delle élites politico-culturali che guidano il processo risorgimentale, ma diviene un diffuso tramite identitario soprattutto *dopo* la creazione dello Stato. La famosa frase ('abbiamo fatto l'Italia, ma ora dobbiamo fare gli italiani'), citata spesso, per analogia, anche a proposito dell'Europa, esprime con precisione questo fenomeno: il senso di appartenenza e di identità non è soltanto il presupposto del nuovo ordine politico (lo Stato nazionale, nel nostro esempio), ma è soprattutto il suo effetto. Ecco allora il punto decisivo: è solo un ente politico fornito

di istituzioni efficacemente centripete, dotato di un qualche weberiano monopolio della forza, capace di agire unitariamente nell'arena internazionale; è solo un siffatto ente politico che sente la necessità e possiede la forza di sviluppare una retorica dell'appartenenza e dell'identità, con tutto il suo corredo di simboli e di riti.

Se questo è vero, mi sembra che il problema dell'appartenenza e dell'identità collettiva entro lo spazio europeo si possa impostare evidenziando due alternative, che espongo conclusivamente.

La prima alternativa: se l'ordine europeo intende proporsi come luogo di appartenenza e di identità, esso deve aggiungere al discorso dei diritti (il genere prossimo nella definizione dell'ordine europeo), una differenza specifica, perché solo una siffatta differenza permette la formazione di un'identità e la determinazione di un confine. Perché ciò avvenga, però, occorre che l'ente politico Europa acquisti una centralità, una capacità di imperio, un'unità interna ed internazionale molto lontane dall'attuale realtà; occorre, in altri termini, che l'originario progetto europeista, il progetto di Rossi o di Spinelli, si compia nella sua interezza e sfoci in quello Stato federale cui anche Joschka Fischer tornava a fare riferimento in suo recente e celebre intervento¹⁹.

La seconda alternativa (probabilmente più aderente non solo al presente ma anche al futuro prossimo dell'Union Europea): se l'ordine europeo continua ad essere soltanto uno spazio di interdipendenze e di vincoli, la prospettiva habermasiana, che conduce a far coincidere l'identità politica con il riconoscimento dei diritti, offre la soluzione più aderente alla singolare struttura del nuovo ordine europeo nella sua attuale configurazione, ma non permette l'individuazione di una specificità e 'differenza' europea, rendendo di conseguenza più difficile la formazione di quei simboli e riti di identificazione e di coinvolgimento cui la logica dell'appartenenza ci ha storicamente abituati.

¹⁹ J. FISCHER, *Vom Staatenbund zur Föderation – Gedanken über die Finalität der europäischen Integration*, in <http://www.auswaertiges-amt.de/www/de/infoservice/download/pdf/reden/2000/r000512a.pdf>

L'IDENTITÀ EUROPEA FRA MEMORIA E PROGETTO

Comme le désir sexuel, la mémoire ne s'arrête jamais. Elle apparie les morts aux vivants, les êtres réels aux imaginaires, le rêve à l'histoire.

(Annie Ernaux, *Les années*)

1. Memoria e identità: dallo 'state-building' allo 'Europe-building'.

Nel corso di un lungo e travagliato processo si è venuta formando una comunità politica – l'Unione Europea – che si è dotata di complesse e raffinate strutture istituzionali e si è mostrata capace di incidere a fondo sulla dinamica socio-economica dei paesi membri. Al contempo, è sempre più diffusa la sensazione, nel discorso pubblico internazionale, che il nuovo ordine europeo sia un gigante dai piedi di argilla: che cioè le strutture istituzionali e le rilevanti capacità di governo di cui la comunità politica dispone soffrano di un'insufficiente legittimazione; come se l'Unione Europea, costituendosi come comunità politica, avesse, sì, contestualmente creato la 'cittadinanza europea', ma non fosse riuscita a collegare il nuovo *status* giuridico a un senso di appartenenza che permettesse ai cittadini europei di pensarsi e di agire come una collettività.

A una comunità politica però non basta darsi una solida organizzazione istituzionale per esistere e per durare nel tempo. Altrettanto importante è che i suoi membri condividano valori, memorie, aspettative, progetti: è una siffatta condivisione che rende possibile la formazione di ciò che Koselleck ha chiamato un "gruppo-noi", lo sviluppo di un'identità collettiva. «L'identità del corpo politico appare allora [...] consistere [...] in tutti quegli aspetti – normativi, storici, linguistico-comunicativi – del nostro convivere nei quali noi ci riconosciamo ogni volta che ci riconosciamo come appartenenti a tale corpo [...]»¹.

¹ Cerutti F., *Identità e politica*, in Id. (a cura di), *Identità e politica*, Roma-Bari, Laterza, 1996, p. 16. Sul recente impiego del termine 'identità' nelle scienze umane e sociali cfr. Gleason P., *Identifying Identity: A Semantic History*, in *Journal of American History*, 69, 4, 1983, pp. 910-931.

P. Costa, *L'identità europea fra memoria e progetto*, in Id., *Saggi di storia della cultura giuridico-politica. II. Storie di concetti: cittadinanza*, 2024, https://doi.org/10.69134/QFArchiviO_24_03, pp. 459-496.

Orig. in Orlando Roselli (a cura di), *Cultura giuridica e letteratura nella costruzione dell'Europa*, Editoriale Scientifica, Napoli 2018, pp. 45-88.

Non siamo di fronte a sentimenti vaghi e volatili, utilizzabili al più come un ornamento da parte di una comunità politica che trova altrove, nei processi di distribuzione del potere e delle risorse e nelle armature giuridico-istituzionali, tutto ciò che serve alla sua esistenza e al suo funzionamento. Al contrario, il senso di una condivisa appartenenza a una comunità politica incide in modo rilevante sulla tenuta dell'ordine contribuendo a legittimarlo, a diffondere la convinzione che esso ha una solida giustificazione, un fondamento credibile, non è un'occasionale concentrazione di interessi e di poteri, ma è una comunità capace di rispondere alle aspettative essenziali dei suoi membri.

La formazione di un'identità collettiva richiede un orizzonte temporale in cui situarsi: richiede un passato da ricordare e un futuro da immaginare. È la condivisione di ricordi, esperienze, aspettative che conferisce al soggetto collettivo il senso di un'unità e di una permanenza altrimenti impensabili. Ogni gruppo si costituisce ricordando il passato, rappresentandolo, narrandolo: ogni gruppo elabora una sua memoria del passato. Questa memoria non è spontanea e immediata: è sollecitata dai conflitti e dalle urgenze del presente e cerca nel passato esperienze e suggestioni direttamente collegabili con ciò che la comunità è e con ciò che essa intende divenire.

Quanto più complessa è la comunità politica impegnata nella 'narrazione' e nella 'commemorazione' del passato, tanto più numerosi e diversi sono i gruppi, i soggetti, gli enti istituzionali in vario modo coinvolti in questa operazione. Ovviamente, uno degli esiti più interessanti della cultura occidentale è stato il formarsi, al suo interno, di un sapere specialistico – la storiografia – indirizzato al recupero del passato. Una narrazione sostenuta da un'esigenza di carattere 'legittimante-identitario' presenta però differenze rilevanti rispetto a un'analisi propriamente storiografica. Se la prima mira non tanto alla conoscenza del passato, quanto alla legittimazione di un assetto presente e alla progettazione di un auspicabile futuro, la seconda obbedisce a motivazioni essenzialmente cognitive; se la prima è selettiva e include fra le sue strategie tanto il ricordo quanto l'oblio, la seconda ambisce a una conoscenza (sia pure asintoticamente) integrale del passato; se la prima indulge alle celebrazioni e alle 'commemorazioni', la seconda evita la 'monumentalizzazione' del passato a vantaggio di una sua comprensione critica e disincantata. Ciò non impedisce tuttavia l'esistenza di scambi e 'contaminazioni' fra i due tipi di produzione discorsiva: da un lato, la memoria in funzione dell'identità ha pur bisogno di appoggiarsi a eventi e a fenomeni almeno in qualche misura storicamente accertati, mentre, dall'altro lato,

la storiografia, pur votata a una conoscenza 'disinteressata' del passato, è comunque l'espressione di interpreti 'localizzati' in un preciso contesto storico-culturale e partecipi dei conflitti e delle aspettative del loro tempo.

Consapevoli dell'importanza del fenomeno, la storiografia e la sociologia hanno dedicato un'attenzione crescente alla memoria collettiva in quanto espressione della dinamica politico-culturale di una società².

Un esempio recente e particolarmente istruttivo di una strategia retorica impiegata per trarre dal passato simboli di fondazione di un nuovo esperimento politico-istituzionale, di un nuovo assetto di poteri, è offerto dalla costruzione degli Stati nazionali, nella Germania e nell'Italia dell'Ottocento. È eloquente lo stesso termine di 'Risorgimento'³, che, fra Sette e Ottocento, ha preso a compendiare e ad esprimere l'idea che un'identità collettiva – la convinzione di far parte di un'unica 'nazione' o 'popolo' – pur avvilita e quasi inavvertibile per secoli, in realtà continuava ad agire sottotraccia ed emergeva finalmente rivelandosi come una delle forze trainanti della storia.

È in questa prospettiva che già Sismondi vedeva nei Comuni medievali l'espressione e l'incubazione di una libertà destinata a svolgersi e a compiersi entro un processo capace di coniugare il più lontano passato con un futuro in esso già implicito. Certo, divampano i dibattiti, nella storiografia ottocentesca, sulla dinamica delle forze chiamate a dirigere questo processo: si verrà però determinando con forza crescente una vera e propria dottrina della nazione (cui Mazzini, a partire dagli anni trenta, darà un contributo determinante), che varrà, prima, come un obbligato punto di riferimento dei tanti (e discordanti) progetti di unificazione nazionale e poi come simbolo di fondazione e strumento di legittimazione del nuovo Stato unitario.

La nazione è una realtà oggettiva, una forza trascinate che opera al fondo del processo storico, invisibile perché sprofondata, come una corrente carsica, nei periodi di 'decadenza' della storia italiana, ma pronta a 'risorgere' non appena il

² Sull'uso della 'memoria collettiva' e sul concetto di 'heritage' cfr. ad es. Kansteiner W., *Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies*, in *History and Theory*, 41, 2002, pp. 179-97; Graham B., Ashworth G. J., Tunbridge J. E., *Pluralizing Pasts: Heritage, Identity and Place in Multicultural Societies*, London, Pluto Press, 2007; Graham B., Howard P. (eds.), *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*, Aldershot Burlington, Ashgate, 2008; Benton T., *Understanding Heritage and Memory*, Manchester, Manchester University Press, 2010; Erll A., Nünning A. (eds.), *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2010; Harrison R., *Heritage: Critical Appraisals*, London, Routledge, 2012; Waterton E., Watson S. (eds.), *The Palgrave Handbook of Contemporary Heritage Research*, New York, Palgrave Macmillan, 2015.

³ Bambi F., 'Risorgimento': *parola italiana, parola europea*, in *Quaderni Fiorentini*, 45, 2016, pp. 17-32.

«gregge disperso, che nome non ha» riconquisti la consapevolezza della propria identità. È l'idea di un'unità nazionale, di un'identità collettiva soggiacente alla molteplicità degli ordinamenti dell'Italia pre-unitaria, che si contrappone alla dominante frammentazione politica e diviene il principale sostegno simbolico e retorico, prima, di un progetto di unificazione politica e, poi, di un nuovo ordine politico: a una nazione unitaria non può che corrispondere uno Stato che di quella soggiacente unità sia la salvaguardia e l'espressione.

Lo Stato riposa sulla nazione come sul proprio principale simbolo di legittimazione. Gli effetti legittimanti della nazione sono inseparabili dal 'tempo lungo' cui la nazione appartiene. Proprio perché la nazione è la forza trainante e il filo conduttore di una storia plurisecolare, il nuovo Stato, che la esprime e la realizza, può presentarsi non come il frutto di una 'invenzione', come l'effetto di decisioni e interessi politicamente contingenti, ma come il culmine, il fine immanente e l'esito necessario, del processo storico in tutta la sua estensione.

È possibile trarre dall'ottocentesco processo di *nation-building* qualche suggestione che ci aiuti a comprendere la costruzione tardo-novecentesca dell'Unione Europea?

Occorre guardarsi da una falsa strada: far leva su troppo facili analogie fra lo *state-building* ottocentesco e la formazione dell'Unione Europea. Potremmo dire: come lo Stato nazionale ha eroso l'autonomia dei preesistenti centri di potere assumendo un controllo pieno del territorio di sua pertinenza, così l'Unione Europea entra in gioco per contenere i poteri dei vecchi Stati e attrarli sempre più strettamente nella propria orbita. Il progressivo superamento della frammentazione politica potrebbe essere presentato come la direzione di senso presente in entrambi i processi e quindi 'analogo'.

L'analogia è suggestiva, ma è fuorviante perché induce a sorvolare sulle differenze che separano contesti e momenti storici profondamente diversi. A tacer d'altro, basti pensare che nello *state-building* ottocentesco il simbolo principale di legittimazione è la nazione, mentre la scommessa principale dell'*Europe-building* (se mi si passa l'espressione) consiste proprio nel pensare l'identità e la cittadinanza in un'ottica trans-nazionale e trans-statale.

Ciò non toglie però che una cauta comparazione fra i due processi possa dare qualche frutto, a patto di fermare l'attenzione non sugli aspetti sostantivi, sui simboli, delle rispettive strategie di legittimazione, ma sulle forme della comunicazione e sui dispositivi retorici.

Un elemento di carattere generale, su cui conviene richiamare l'attenzione, è il carattere non già spontaneo e irreflesso, ma pensato e 'costruito' dei processi che conducono alla formazione delle identità collettive, nel caso degli Stati nazionali come dell'ordine europeo. Da questo punto di vista, appare infondata la convinzione (abbastanza diffusa nell'opinione pubblica) che il senso dell'identità nazionale sia 'naturale' e immediatamente percepibile, di contro a una sfuggente e incerta identità europea. In realtà, il sentimento nazionale è il frutto di un processo lungo e articolato, che ha investito i più diversi aspetti della cultura e ha mobilitato tutte le energie delle élites politiche e intellettuali: ne offre prove eloquenti il *nation-building* ottocentesco (in Italia e in Germania), che si avvale degli apporti incrociati della letteratura, del teatro, dell'iconografia, della musica, oltre che ovviamente della pubblicistica politica, per promuovere il senso di una nuova identità collettiva (appunto l'identità nazionale) e impiegarla come simbolo di fondazione di un nuovo assetto di potere (lo Stato unitario). Né basta la creazione dello Stato perché non solo le classi dirigenti, ma anche i ceti subalterni si riconoscano in esso: inizia un processo (per l'Italia particolarmente difficile e dagli esiti incerti) di 'nazionalizzazione' delle masse, il tentativo di creare un senso di appartenenza, da un lato, incidendo sulle forme di vita individuali e collettive (si pensi, emblematicamente, al servizio militare, all'istruzione obbligatoria, agli interventi assistenziali), dall'altro lato, impiegando la leva della comunicazione sociale e della retorica pubblica per fare della nazione il simbolo primario dell'identità collettiva.

È appunto in questo quadro che trova la sua collocazione la dimensione della storia: l'assunzione del passato come matrice del presente e fondazione della sua legittimità. Certo, cambiano le 'strategie della memoria' a seconda dei contesti storici cui ci riferiamo: la letteratura risorgimentale, la pubblicistica della nuova Italia liberale e infine la rilettura fascista del nazionalismo ottocentesco mostrano tratti nettamente discontinui. Pur nel variare dei contenuti (cui non è possibile nemmeno accennare), resta ferma una 'politica della memoria', che cerca nel passato una conferma e una legittimazione delle forme politiche del presente.

È una politica che conosce espressioni molteplici, che impegnano le istituzioni di vertice come le più minute articolazioni della società: dalla commemorazione degli eventi fondativi, remoti e recenti, dell'identità nazionale alla manualistica scolastica, alla letteratura specialistica e alla storiografia accademica. Le modalità della comunicazione sociale sono diverse, ma trovano un punto di convergenza (e una

condizione di senso) in una narrazione che guarda al passato, ne enfatizza alcuni momenti e li assume come matrice dell'esistenza e della legittimità del presente.

Nello *State-building* ottocentesco, dunque, la politica della temporalità ha svolto un ruolo di rilevante importanza e si è realizzata in una rete articolata e complessa di processi cognitivi e comunicativi. È altrettanto rilevante il ricorso al passato nel processo di *Europe-building*? Una risposta affermativa appare intuitivamente plausibile, ma una sua adeguata illustrazione richiederebbe un'analisi di grande respiro condotta su testi profondamente diversi: dalla cospicua produzione di letteratura storiografica 'specialistica' dedicata alla storia d'Europa⁴ alla manualistica scolastica, ai mezzi di comunicazione di massa, infine, ai testi più direttamente riconducibili al processo di formazione delle istituzioni europee. È a queste diverse (anche se variamente intrecciate) testualità che occorrerebbe guardare per rispondere adeguatamente alla nostra domanda. Non potrò farlo in questa sede e limiterò la mia analisi alla 'politica della memoria'⁵ adottata dalle istituzioni europee o comunque direttamente coinvolta nel processo della loro formazione.

2. L' 'invenzione' di una tradizione.

È a ridosso della Seconda guerra mondiale che l'esigenza di dare all'Europa una rilevanza non solo ideale, ma anche politico-istituzionale torna a farsi urgente. La guerra, infatti, aveva fornito una drammatica conferma di una diagnosi già formulata (dai federalisti inglesi come da Luigi Einaudi) negli anni venti e trenta: il nesso stringente fra la guerra e l'ottocentesca assolutizzazione delle sovranità nazionali e quindi la necessità di contenere il potere dei Leviatani per assicurare una pace durevole. È in questa prospettiva che nei movimenti di resistenza e poi nel dibattito politico dell'immediato dopoguerra si rafforza l'idea di un possibile, futuro ordine europeo.

⁴ Cfr. Woolf S., *Europe and Its Historians*, in *Contemporary European History*, 12, 3, 2003, pp. 323-337; Verga M., *Storie d'Europa*, Roma, Carocci 2004, pp. 117 ss.

⁵ Sul problema della 'memoria' e della sua connessione con l' 'identità' europea cfr. ad es. Stråth B. (ed.), *Myth and Memory in the Construction of Community: Historical Patterns in Europe and beyond*, Bruxelles, P.I.E.-Peter Lang, 2000; Eder K., Spohn W. (eds.), *Collective Memory and European Identity*, Aldershot, Ashgate, 2005; Assmann A., *Europe: A Community Of Memory?* (Twentieth Annual Lecture of the GHI, November 16, 2006), in *GHI Bulletin*, 40, 2007, pp. 10-25; Pakier M., Stråth B. (eds.), *A European Memory? Contested Histories and Politics of Remembrance*, New York-Oxford, Berghahn, 2010; Bottici C., Challand B., *Imagining Europe: Myth, Memory, and Identity*, Cambridge, Cambridge University Press 2014; Sierp A., *History, Memory, and Trans-European Identity: Unifying Divisions*, London, Routledge 2014.

Per il movimento federalista⁶, gli Stati Uniti d'Europa non appartengono a una vaga utopia, ma si presentano come un preciso progetto, sostenuto da istituzioni che prendono a moltiplicarsi per perorare la causa e porre le basi dell'ordine futuro; e in questo contesto, fervido di aspettative e di proposte, una qualche 'politica della temporalità' appare indispensabile. È evidente per tutti i protagonisti del dibattito che la creazione di un'entità sovranazionale presuppone, certo, complicate trattative e delicati accordi intergovernativi e richiede la messa a punto di meccanismi istituzionali e normativi, ma non può esaurirsi in essi, bensì ha bisogno anche di 'discorsi' e di 'simboli', richiede efficaci strategie di legittimazione che mostrino la necessità e l'urgenza del progetto e diano al futuro ordinamento una base incontrovertibile.

In questa prospettiva, sembra proprio la storia a offrire gli appigli più suggestivi, qualora riesca a mostrare che l'Europa non è riducibile a una somma di violenti conflitti e di sanguinose battaglie, ma ha espresso, in un lungo e produttivo travaglio, una civiltà unitaria. In realtà, il ricorso ai concetti di 'Europa' e di 'civiltà europea' non è privo di ambiguità né appare automaticamente immune da ipoteche nazionalistiche e 'aggressive'. Nell'Italia degli anni Trenta all'Europa era stato dedicato un importante convegno internazionale (organizzato dalla Fondazione Volta) e numerosi interventi avevano plaudito a un'Europa capace di imporre al mondo la sua civiltà, «superiore a tutte le altre, poiché possiede un valore assoluto»⁷, auspicando che essa rafforzasse la propria omogeneità giuridica e culturale contro la marea montante dei popoli di colore⁸.

Per chi vuole lasciarsi alle spalle lo statualismo ottocentesco e le sue esasperazioni totalitarie non basta appellarsi alla civiltà europea, ma occorre ripensarne a fondo l'intera storia: non per ripercorrere la storia dei diversi Stati, non per trattare l'Europa come una mera 'somma' o 'contenitore' di diversità nazionali, ma per presentarla come 'sintesi', comune denominatore o 'idea'⁹. L'esigenza di

⁶ Cfr. Malandrino C., *Socialismo e libertà. Autonomie, federalismo, Europa da Rosselli a Silone*, Milano, Franco Angeli, 1990; Graglia P., *Unità europea e federalismo. Da 'Giustizia e Libertà' ad Altiero Spinelli*, Bologna, il Mulino, 1996; Malandrino C., *Federalismo. Storia, idee, modelli*, Roma, Carocci, 1998.

⁷ Coppola F., *La crisi dell'Europa e la sua 'cattiva coscienza'* in *L'Europa*, Roma, Reale Accademia d'Italia, 1933, p. 103

⁸ Bonfante P., *L'Europa e la sua civiltà*, in *L'Europa*, cit., pp. 432-33.

⁹ Federico Chabod dedicava un corso all'università di Milano nell'anno accademico '43-'44 all'idea d'Europa, su cui verterà anche la sua prolusione romana del '47 (*Prolusione al corso di storia moderna*, in *La Rassegna d'Italia*, II, 1947, 4, pp. 3-17, 5, pp. 25-37). L'Europa descritta da Chabod (in implicita antitesi con l'Europa definita dalla sua potenza 'civilizzatrice' e colonizzatrice) era una realtà in continuo movimento, plasmata dal

fondo è mostrare che il superamento degli Stati nazionali a vantaggio di un ordine che li trascenda e li includa non è un disegno improvvisato e velleitario, ma è l'esito di un percorso iscritto nella stessa realtà storica.

Questa convinzione – l'idea di un nesso forte fra il passato dell'Europa e un suo futuro ordinamento sovranazionale e possibilmente federale – è largamente condivisa dai tanti (ed eterogenei) 'europeismi' del momento. Peraltro, che dalla storia d'Europa potesse trarsi il senso di un'unità soggiacente alle sue evidenti lacerazioni era una tesi formulata ricorrentemente nell'età moderna, anche se riempita volta a volta di contenuti diversi od opposti (una delle sue più recenti versioni, cui prima ho accennato, era stata l'idea, elaborata dalla pubblicistica fascista e nazionalsocialista, di un 'grande spazio' europeo chiamato a difendersi dalle pressioni e dalle contaminazioni dei popoli 'inferiori').

L'Europa cui guardavano i federalisti era un'Europa che traeva forza dalla contrapposizione ai fascismi e portava a maturazione i semi di un 'incivilimento' (per usare l'espressione romagnosiana) sepolti nella sua storia plurisecolare. Già nel periodo fra le due guerre Richard Coudenhove-Kalergi, per perorare il suo progetto europeista, aveva difeso il carattere unitario della cultura europea presentandola come una sintesi fra l'individualismo greco e il socialismo cristiano¹⁰. Certo, non bastava qualche espressione colorita per fare della storia d'Europa un sostegno credibile per un nuovo ordine transnazionale. Appariva comunque plausibile e necessario cercare nella storia il *quid proprii* dell'Europa e assumerlo come fondamento del futuro e auspicato ordinamento europeo.

È in questa prospettiva che si muovono due protagonisti del federalismo come Denis de Rougemont¹¹ e Hendrik Brugmans¹². Lo schema prevalentemente seguito prevede il riferimento, entro un arco temporale che dal mondo antico raggiunge il presente, a mondi culturali diversi, dotati di inconfondibili caratteristiche: la cultura greca, Roma antica, la tradizione cristiana. Se guardassimo a questi mondi in una

confronto con irriducibili 'alterità'; un'Europa la cui fisionomia appariva determinata non tanto da una 'essenza' che si confermava e si realizzava nel corso del tempo, quanto da una continua ma sempre diversa dialettica degli opposti. Cfr. le acute considerazioni di Woolf S., *Reading Federico Chabod's Storia dell'idea d'Europa half a century later*, in *Journal of Modern Italian Studies*, 7, 2, 2002, pp. 269-292.

¹⁰ «Die beiden Pole der europäischen Kultur sind der hellenische Individualismus und der christliche Sozialismus (Coudenhove-Kalergi R., *Pan-Europa*, Wien, Pan-Europa Verlag, 1923, p. 34).

¹¹ Cfr. ad es. Rougemont D. de, *Vingt-huit siècles d'Europe*, Paris, Payot, 1961; Id., *Lettre ouverte aux Européens*, Paris, Albin Michel, 1970.

¹² Cfr. ad es. Brugmans H., *Les origines de la civilisation européenne*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1958.

loro astratta separatezza e compiutezza, le loro diversità apparirebbero incolmabili. Nella rappresentazione del concreto processo storico dobbiamo però far intervenire l'idea dell'eredità, del lascito che una cultura precedente consegna a una cultura successiva¹³. Nulla scompare senza lasciar traccia, perché ciò che di vitale esisteva in una cultura si trasfonde, trasformato ma riconoscibile, nella cultura successiva. Per Brugmans, il senso greco della libertà, la sensibilità romana per il diritto e per le istituzioni e i valori solidaristici e personalistici del cristianesimo non si perdono per strada ma divengono parti di una cultura non riducibile alla somma delle sue componenti e al contempo caratterizzata dalla loro compresenza. Possono mutare, almeno in parte, i profili volta a volta sottolineati¹⁴, ma lo schema soggiacente è largamente seguito: è la storia che permette di cogliere la formazione di quella civiltà unitaria che chiamiamo Europa e di mostrare come i suoi diversi momenti non siano che anelli di una catena ininterrotta.

Questo schema argomentativo è condiviso nella sostanza (fatte salve le varianti individuali) dai protagonisti dei movimenti europeisti nell'immediato dopoguerra. Siamo di fronte a uno dei più affollati e fervidi momenti della ormai lunga storia della costruzione dell'ordinamento europeo: una fase dove lo slancio progettuale è alto e personalità di notevole rilievo politico e intellettuale convergono nell'indicare in un'Europa sovranazionale una meta urgente e indispensabile¹⁵.

Pur non mancando divergenze e conflitti (basti pensare alle tensioni che intercorrono fra gli 'unionisti' e i 'federalisti'), diversi movimenti europeisti entrano in sinergia, danno luogo (nel novembre del 1947) al *Joint International Committee for European Unity* e organizzano un convegno a L'Aia che raccoglie, fra il 7 e l'11 maggio del 1948, molte centinaia di delegati da ogni parte d'Europa e osservatori da paesi extra-europei¹⁶.

Rievocando, più di venti anni dopo, il clima dell'incontro, Brugmans, pur riconoscendo la portata tutt'altro che trascurabile delle divergenze, osserva che «la

¹³ «Qui veut écrire l'histoire de l'Europe, doit commencer par les héritages» (Brugmans H., *Les origines de la civilisation européenne*, cit., p. 73).

¹⁴ Cfr. Obaton V., *La promotion de l'identité culturelle européenne depuis 1946*, Institut européen de l'Université de Genève, 1997.

¹⁵ Cfr. S. Pistone (a cura di), *I movimenti per l'unità europea dal 1945 al 1954*, Milano, Jaca Book, 1992; S. Pistone (a cura di), *I movimenti per l'unità europea 1954-1969*, Pavia, Università di Pavia, 1996; S. Pistone, *The Union of European Federalists*, Milano, Giuffrè, 2008.

¹⁶ Cfr. Vassallo G., *Tra Winston Churchill e Hendrik Brugmans. Federalisti e unionisti nella grande assise del dopoguerra*, in *Eurostudium*^{3w}, 14, 2010, pp. 8-28.

passion montrée par chacun donnait aux séances une vigueur exceptionnelle»¹⁷ e valorizza in particolare la funzione della commissione culturale, presieduta da Salvador de Madariaga¹⁸. È nei contributi della Commissione che Brugmans coglie un «examen de conscience culturel» che egli giudica indispensabile e ancora attuale¹⁹.

Il risultato di questo ‘esame di coscienza’, in sostanza già formulato dal «projet de résolution» (sul quale, o a partire dal quale, si sviluppa l’intero dibattito) e confermato dalla risoluzione finale, è l’enunciazione del nesso costitutivo fra la futura e auspicata «union européenne» e l’Europa del passato: già esistente, determinatasi storicamente come una «unité déjà vivante», non ridicibile alle sue interne componenti, bensì soggiacente ad esse. Questa «unité profonde, au sein même de nos diversités nationales, doctrinales et religieuses, est celle d’un commun héritage de civilisation chrétienne, de valeurs spirituelles et culturelles, et d’un commun attachement aux droits fondamentaux de l’homme, notamment à la liberté de pensée et d’expression»²⁰.

Sono questi i binari lungo i quali procede il dibattito. Ne offre una sintesi Madariaga affermando che «le sens de famille» che ravvisiamo fra i più diversi popoli europei deve venire da molto lontano, da «une tradition commune que a deux racines: la racine socratique [...] et la racine chrétienne». L’unità europea è determinata storicamente ed è il frutto della felice confluenza di tradizioni diverse. Certo, non mancano spunti critici e dubbi sulla validità di questa immagine. Bertrand Russell denuncia il rischio di una rappresentazione apologetica del passato, che attribuisce agli Europei uno spirito di tolleranza solo di recente appreso con fatica, e teme la formazione di un «new Western European nationalism»²¹. Ed Etienne Gilson osserva che cristianesimo e cultura europea non possono semplicemente coincidere, se non vogliamo ‘universalizzare’ (e assolutizzare) quest’ultima²².

Nella sua replica Denis de Rougemont non manca di riferirsi alle difficoltà «de délimiter l’Europe spirituellement et culturellement»²³, ma non le considera insormontabili. D’altronde, l’obiettivo principale cui guardava la Commissione,

¹⁷ Brugmans H., *Le congrès de La Haye - avant, pendant et après* (1969), in *Annuaire européen-European Yearbook*, XV, 1969 (<https://www.cvce.eu>, p. 7).

¹⁸ Cfr. Altarozzi G., *Salvador de Madariaga alla presidenza della Commissione Cultura*, in *Eurostudium*^{3w}, gennaio-marzo 2010, pp. 37-41.

¹⁹ Brugmans H., *Le congrès de La Haye*, cit., p. 8.

²⁰ *Congress of Europe / Congrès de l’Europe*, May 1948 (Verbatim Report, The Hague 1949), Strasbourg, Conseil de l’Europe, 1999, p. 419.

²¹ Ivi, pp. 332-333.

²² Ivi, p. 349.

²³ Ivi, p. 366.

lungi dall'essere stato messo in dubbio, era stato confermato dall'andamento complessivo del dibattito: l'unificazione dell'Europa, sullo sfondo, e, nell'immediato, l'istituzione di un Centro europeo di cultura, presentato come strumento di una 'presa di coscienza' europea, come veicolo e amplificatore della consapevolezza che l'Europa esiste già (da più di due millenni) come un'unità vivente.

Pochi mesi dopo il convegno del L'Aia il *Joint International Committee for European Unity* si converte, il 25 ottobre, nell'*European Movement* e le speranze manifestate a L'Aia sembrano confermate da decisioni di indubbio rilievo (il 5 maggio 1949 viene stipulato il Trattato di Londra e vede la luce il *Conseil de l'Europe*). Né viene trascurato il messaggio formulato dalla Commissione culturale nel Convegno del L'Aia: la necessità di accompagnare alla creazione di strutture giuridiche e politiche nuove il senso di un'unità culturale dell'Europa che ad esse dia un senso e un fondamento.

Promossa dal *Mouvement européen* e dal *Bureau d'études pour un Centre européen de la culture* (istituito il 5 febbraio del 1949 su iniziativa del *Mouvement européen* e diretto da Denis de Rougemont), si tiene a Losanna, dall'8 al 12 dicembre del 1949, una *Conférence européenne de la Culture*. I suoi obiettivi sono limpidamente delineati dal *Rapport général*, preparato in vista della conferenza stessa. Occorre muovere dalla consapevolezza che il superamento della frammentazione politica dell'Europa non può prescindere dalla consapevolezza della sua profonda e radicata unità spirituale. «Toutes nos cultures sont nées d'un fonds commun, qu'elles ont progressivement diversifié». Se l'unificazione politica dell'Europa è un processo *in fieri* e appartiene ancora, in gran parte, al futuro, la sua unità culturale è alle nostre spalle: «elle existait aux origines, et elle n'a cessé pendant les siècles de se reformer, de s'enrichir de mille diversités»²⁴. Valorizzare l'unità culturale dell'Europa non significa però incorrere in «une sorte de nationalisme européen». Le obiezioni che erano state avanzate nel convegno del L'Aia non sono dimenticate: la cultura assunta come fondamento della nuova Europa non vuole essere chiusa al resto del mondo, ma vuole sprigionare le sue valenze universalistiche in coerenza con le sue fonti «chrétiennes et humanistes»; né intende sacrificare la varietà delle esperienze interne al continente europeo: «Europe doit signifier d'abord union dans la diversité, et respect des diversités»²⁵. La formula

²⁴ *Rapport général sur la conférence européenne de la culture* (Lausanne, 8-12 décembre 1949) (<https://www.cvce.eu>), p. 8.

²⁵ Ivi, p. 13.

(destinata a una grande fortuna) dell'unità nella diversità è già precocemente messa a punto.

I medesimi concetti e le medesime preoccupazioni tornano nel discorso di apertura della Conferenza, affidato a Salvador de Madariaga (già presidente, come ricordiamo, della Commissione culturale al convegno del L'Aia). Anch'egli è memore della difficoltà, già sollevata in quella sede, di attribuire alla cultura europea una valenza universale e al contempo radicarla in una specifica comunità politica, ma insiste sulla necessità di una «prise de conscience» dell'Europa; che può costruirsi come unità politica votata alla libertà e al rispetto della persona soltanto se diviene consapevole che questi principi sono radicati nel suo passato, sono il portato delle tradizioni che percorrono la sua storia e costituiscono il suo patrimonio: «celui de la liberté de l'esprit et celui du respect de la personne humaine; le premier, que symbolise Socrate; le second qu'incarne le Christ»²⁶.

È la presa di coscienza del carattere unitario e storicamente radicato della cultura europea che permette, da un lato, di vedere nell'Europa non un'entità immaginaria o una nozione geografica, ma una realtà vivente e, dall'altro lato, collega l'unificazione politica non a un progetto improvvisato e velleitario, ma a un processo iscritto nelle 'cose stesse'. Era la provocatoria domanda di Paul Valéry («L'Europe deviendra -t-elle *ce qu'elle est en réalité*, c'est-à-dire: un petit cap du continent asiatique?»²⁷) che molti 'europeisti' assumevano come una sfida che ritenevano di poter vincere appellandosi innanzitutto alla dimensione culturale: la nostra *Conference* (dichiara Denis de Rougemont nel suo discorso dell'8 dicembre 1948 a Losanna) parte dall'assunto che «ces sont les réalités intellectuelles et spirituelles qui ont fait de l'Europe autre chose et beaucoup plus que ce qu'elle est dans sa réalité physique, autre chose que ce fameux 'Cap de l'Asie' toujours cité»²⁸.

L'obiettivo già indicato all'unanimità nel convegno del '48 del L'Aia viene ribadito nella Conferenza europea di Losanna che riconosce le attività svolte dal *Bureau d'études pour un Centre européen de la culture* e decide di trasformarlo in un *Centre européen de la culture*, che sarà inaugurato a Ginevra il 7 ottobre 1950 sotto la direzione di Denis de Rougemont, con il mandato di promuovere iniziative funzionali a quella 'presa di coscienza' reclamata come la condizione imprescindibile del processo di unificazione europea.

²⁶ Madariaga, S. de, *Culture et conscience*, in *Fédération. Revue de l'ordre vivant*, 60, 1, 1950, pp. 26-31 (<http://www.cvce.eu>, p. 3).

²⁷ Valéry P., *La Crise de l'esprit*, in Id., *Œuvres*, I, Paris, Gallimard, 1957, p. 995.

²⁸ Il discorso comparve in *Fédération. Revue de l'ordre vivant*, 60, 1, 1950 (<http://www.cvce.eu>, p. 3).

Lo stesso Consiglio d'Europa è, fino dalla sua creazione, un organismo che si prefigge il compito di promuovere e diffondere l'idea di una cultura europea storicamente radicata, soggiacente alle diversità nazionali e capace di offrire alle istituzioni comunitarie un solido fondamento. In questa prospettiva, la dimensione storica e il recupero di un passato europeo non riducibile alle diverse storie nazionali divengono un capitolo importante delle attività del Consiglio d'Europa.

È un'iniziativa del Consiglio d'Europa l'organizzazione di una tavola rotonda, a Roma, fra il 13 e il 16 ottobre del 1953, dove un selezionato gruppo di intellettuali e uomini politici vengono investiti del compito di confrontarsi intorno all'«idea europea» sotto la presidenza di Denis de Rougemont.

Un contributo importante è offerto dalla relazione di Arnold Toynbee. La tesi dello storico inglese è molto netta. In primo luogo, l'Europa cui egli fa riferimento coincide con l'area occidentale del continente: i popoli dell'Europa orientale possono accedervi solo in quanto adottino la «civilisation temporelle de l'Europe occidentale»²⁹. Il motivo di questa scelta sta appunto nella storia: ciò che rende unitaria e coesa l'Europa occidentale, al di là delle sue complicate vicissitudini, è la tradizione cristiana interpretata dalla Chiesa di Roma. L'Europa è una creazione del patriarcato di Roma e di un umanesimo cristiano che raccoglie l'eredità greca e romana. Toynbee non passa sotto silenzio il lato oscuro della storia europea (dalla colonizzazione alla tratta degli schiavi, ai totalitarismi) e ammette che altre civiltà siano disponibili alla tolleranza e al rispetto della persona, ma afferma che solo nell'Europa occidentale la distinzione fra Chiesa e Stato «a exercé une influence particulièrement forte et pénétrante sur la vie temporelle» e ha reso possibile la nostra fede nei diritti e nella dignità dell'uomo³⁰.

La prospettiva di Toynbee corrispondeva perfettamente allo schema più diffuso nella cerchia degli 'europeisti' inclini a cercare nella storia il fondamento di un nuovo assetto europeo e corrispondeva peraltro a una linea ampiamente consolidata: si pensi all'opera di Christopher Dawson, comparsa nel 1932 e poi ristampata nel dopoguerra, dedicata a *The making of Europe* ed esplicitamente presentata come un'introduzione alla *European unity*³¹. Per Dawson l'unità dell'Europa non è già data fin dalle origini, ma è un processo che si compie nel tempo e trova nella Chiesa

²⁹ Toynbee A., *L'idée européenne et l'unité de l'Europe: le destin commun des Européens*, in *La Table Ronde de l'Europe (Rome 13-16 octobre 1953)*, Strasbourg, publié par le Secrétariat général du Conseil de l'Europe, 1954, p. 22.

³⁰ Ivi, p. 24.

³¹ C. Dawson, *The making of Europe. An Introduction to the History of European Unity*, Meridian Books, New York 1956.

l'erede della cultura antica e la forza civilizzatrice dei 'barbari': «If Europe owes its political existence to the Roman Empire and its spiritual unity to the Catholic Church, it is indebted for its intellectual culture to a third factor—the Classical Tradition—which is also one of the fundamental elements that have gone to the making of the European unity»³².

La cultura greca, Roma (l'impero, il *Corpus Iuris*) e il cristianesimo; il cristianesimo come la forza capace di raccogliere i precedenti lasciti, ricondurli alla sua superiore unità e presentarsi come il nucleo costitutivo della civiltà europea: sono questi i riferimenti che ricorrono insistentemente nel dibattito svoltosi a Roma come nella pubblicistica precedente. Cambiano gli accenti: van Kleffens, nel suo intervento alla Tavola Rotonda, spezzerà una lancia a favore dell'importanza di Roma e del suo impero³³, Ross suggerirà di tener conto del processo di secolarizzazione che ha investito l'Europa contemporanea³⁴, ma lo schema complessivo tiene saldamente. Lo conferma De Gasperi, nel discorso conclusivo della Tavola Rotonda, ponendo l'accento, ancora una volta, sulla tradizione cristiana (e sulla distinzione fra Stato e Chiesa tipica dell'Europa occidentale) non meno che sul diritto romano³⁵.

La tavola rotonda del '53 è dunque una conferma dello schema argomentativo già adottato dagli 'europeisti' negli anni precedenti, ma è anche un'occasione di stimolo per iniziative ulteriori. Dopo lunghe discussioni, emerge l'intenzione di giungere alla redazione di uno studio sull'unità storico-culturale dell'Europa³⁶. Viene formato un Gruppo di studio, guidato ancora una volta da Denis de Rougemont, mentre il ruolo di *rappporteur* generale veniva affidato allo storico inglese (di origine russa) Max Beloff. Nel marzo del '56 gli 'esperti' si confrontano in una settimana di intense discussioni. Il risultato finale è la redazione di un libro che esce in edizione inglese nel 1957³⁷.

³² Ivi, p. 58.

³³ Van Kleffens E., *L'évolution de la communauté européenne*, in *La Table Ronde de l'Europe*, cit., pp. 55-62.

³⁴ Ivi, p. 32 (intervenendo sulla relazione di Toynbee).

³⁵ Ivi, pp. 109-112.

³⁶ Del lungo dibattito offre un'analitica e interessante ricostruzione, basata su materiale inedito, Maria Matilde Benzoni (Benzoni M. M., *Il Consiglio d'Europa e la comunità degli storici dalle discussioni del 1952-56 alle ricerche di Beloff, Renouvin, Schnabel e Valsecchi*, in Benzoni M.M. e Vigezzi B., *Storia e storici d'Europa nel XX secolo*, Milano, Unicopli, 2001, pp. 39 ss.).

³⁷ Beloff M., *Europe and the Europeans. An International Discussion (A report prepared at the request of the Council of Europe)*, London, Chatto & Windus, London 1957.

Voluto dal *Conseil d'Europe* come strumento per potenziare e approfondire il tema dell'unità culturale dell'Europa, il testo redatto da Max Beloff appare singolarmente eccentrico, tanto da indurre Denis de Rougemont a compilare una Introduzione che elogia, sì, la virtù (squisitamente 'europea', come osserva piccato Rougemont) della scepsi critica, ma attacca la tesi di fondo del libro, che, anziché individuare nella «nostra comune eredità culturale» la componente più solida dell'«idea europea», ha moltiplicato «le obiezioni [...] contro il misticismo dell'unione», tanto da far dubitare della «stessa nozione di cultura europea»³⁸.

In effetti, la voce di Beloff appare singolarmente dissonante rispetto alla *opinio communis* degli 'europeisti'. Le sue obiezioni sono numerose, ma convergono su due punti essenziali, di sostanza e di metodo. Per quanto riguarda la sostanza, l'Europa di cui si celebra l'unità culturale, l'Europa della tradizione greca, romana e cristiana, è un'Europa, al contempo, troppo angusta e troppo dilatata; troppo angusta, perché esclude dal proprio perimetro le aree orientali (per non parlare della Russia); troppo dilatata, perché tende a confondersi con l'intera civiltà 'occidentale'³⁹. Per quanto riguarda il metodo, la ricostruzione del passato dell'Europa è viziata un pre-giudizio, da un'assunzione previa – la tesi dell'unità dell'Europa – che conduce a due conclusioni indebite: da un lato, finisce per rappresentare l'unità europea come «un fatto reale e per di più immanente a duecento secoli di storia umana»⁴⁰; dall'altro lato, fa apparire gloriosamente concorde la storia d'Europa, che a uno sguardo disincantato appare piuttosto come una compresenza di differenze difficilmente armonizzabili⁴¹.

La distanza dalla *vulgata* 'europeista' è netta: se questa perseguiva la dimostrazione di «un'unità culturale europea che affondava le proprie radici nella *longue durée* della storia d'Europa [...]»⁴², Beloff vedeva nel passato dell'Europa una molteplicità di eterogenee espressioni di una realtà sempre cangiante; se la prima intendeva rintracciare nel passato una linea capace di congiungersi con il presente (e con il futuro) dell'Europa, lo storico inglese rivendicava alla storiografia il diritto e il dovere di illustrare la varietà dei fenomeni senza selezionarli alla luce di una pre-concetta teleologia.

³⁸ Rougemont D. de, *Introduzione*, in Beloff M., *L'Europa e gli europei*, Milano, Ed. di Comunità, 1960, p. 12.

³⁹ Beloff M., *L'Europa e gli europei*, cit., p. 41.

⁴⁰ Ivi, p. 41.

⁴¹ Ivi, p. 73.

⁴² Benzoni M.M., *Il Consiglio d'Europa e la comunità degli storici*, cit., p. 45.

Beloff coglie precocemente un punto di tensione destinato a riproporsi in tempi più recenti; la tensione fra gli obiettivi di legittimazione perseguiti da un determinato plesso politico-istituzionale (le istituzioni europee, nel nostro caso) e la vocazione cognitiva e critica della storiografia come sapere specialistico.

Certo, la presa di distanza del *rapporteur* nei confronti dello schema dominante è facilitata dal suo scetticismo nei confronti di una soluzione 'federalistica'. E, per converso, l'esigenza di ricorrere a simboli di fondazione indiscutibili e condivisi è ineludibile quando ci si attende che il futuro ordinamento europeo sia un assetto politico organico e compiuto.

È questa l'ambizione dei movimenti 'europeisti' che negli anni Quaranta e Cinquanta immaginano un nuovo ordinamento sovranazionale e sovrastatale. Ed è in questa prospettiva che il passato dell'Europa viene assunto come fondamento dell'auspicata unificazione europea e invocato a dimostrazione della sua intrinseca, sostanziale (appunto 'storica') necessità. Costruire l'Europa non è una decisione arbitraria e improvvisa, ma è il riconoscimento che una corrente per troppo tempo sotterranea deve uscire allo scoperto.

È insistito l'invito a una 'presa di coscienza', a una ridestata consapevolezza dell'unità profonda della storia europea. È questa la corrente carsica che occorre rintracciare: il senso di un'unità soggiacente a tutte le diversità e a tutti i conflitti. Lasciarsi alle spalle l'Europa delle nazioni non è avventurarsi in una terra incognita, ma è recuperare una realtà trascurata, maturata prima della formazione degli Stati nazionali, soggiacente ad essi e capace di trascenderli: una realtà che si è venuta sviluppando in una storia millenaria e coincide con un universo etico-spirituale nel quale i cittadini delle tante nazioni europee si riconoscono.

La specificità dell'Europa è l'esito di un processo storico e ne 'prendiamo coscienza' se nella storia cogliamo l'esistenza di una trama continua e coerente. Nel processo storico, infatti, ciò che viene prima nel tempo non viene cancellato da ciò che segue, bensì è assimilato e trasmesso di generazione in generazione fino al presente. Il passato non è una «foreign country»⁴³: è una realtà familiare e contigua con il presente e con il futuro. L'unificazione dell'Europa appartiene, sì, al futuro, ma questo futuro trova nel passato una sua oggettiva condizione di possibilità. La storia d'Europa ha un *telos* immanente che coincide con l'unificazione politica del continente.

⁴³ Mi riferisco a Lowenthal D., *The Past is a Foreign Country*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Una siffatta visione teleologica della storia appare vicina alla strategia argomentativa adottata (come ho avuto occasione di ricordare) negli ottocenteschi processi di *nation-building*. In essi, l'auspicata unificazione politica è, prima di una 'decisione', una 'presa di coscienza': il risveglio del senso di un'appartenenza a una realtà antica e perenne, la collettività nazionale, di cui viene esaltata l'unitarietà etico-spirituale (se non anche i 'legami di sangue'). La nazione 'risorge': rinasce un'identità collettiva sepolta nelle profondità del passato, ma mai perduta, e si disvela una finalità immanente all'intero processo storico.

Lo schema retorico impiegato dagli 'europeisti' del secondo dopoguerra è analogo. Al di sotto delle fratture e dei conflitti esiste, nel cuore del processo storico, un'unità etico-spirituale che impone una nuova 'presa di coscienza' e mostra la possibilità di una condivisione: se l'Europa come grandezza etico-spirituale ha una storia millenaria alle spalle, non potrà non formarsi una collettività capace di riconoscersi in essa.

Né la pubblicistica risorgimentale né la letteratura 'europeistica' degli anni Quaranta-Cinquanta del Novecento impiegano il termine 'identità', ma il loro messaggio può essere correttamente inteso e 'tradotto' nel nostro linguaggio ricorrendo a questo termine ormai corrente anche nell'odierna letteratura specialistica: è la formazione di una nuova identità collettiva, la diffusione di un nuovo senso di appartenenza, la posta in gioco in entrambi i casi. E in entrambi i casi la possibilità di dire 'noi' passa attraverso l'individuazione di una grandezza etico-spirituale che si realizza nella storia e imprime ad essa una precisa direzione.

Il riconoscimento di un comune patrimonio etico-spirituale promuove la formazione di un'identità collettiva e questa a sua volta stimola l'esigenza di un'appartenenza politica. Nella letteratura ottocentesca questa sequenza è chiara e netta: si fa leva sulla (ormai consolidata) valenza 'culturale' della nazione per rivendicarne anche l'intrinseca 'politicalità' e su questa base reclamarne la realizzazione nella forma dello Stato. La comune identità culturale acquisisce una dimensione politica e questa si traduce nella costruzione di un ordinamento che sia l'espressione fedele della nuova identità. Il nesso fra questi tre momenti (l'identità culturale, l'identità politica e una conforme progettazione e realizzazione politico-istituzionale) e la convinzione di un passaggio naturale e necessario dal primo all'ultimo di essi tornano a presentarsi in sostanza anche nell'europeismo del secondo dopoguerra, soprattutto là dove esso guardi all'Europa futura come a un ordinamento fortemente unitario e coeso.

Identità culturale, identità politica, unificazione dell'Europa: i tre elementi appaiono strettamente connessi e vengono sostenuti da uno schema retorico che trova il suo baricentro in un peculiare 'uso' della storia, in una rappresentazione del passato che scommette sulla possibilità di separare l'essenziale dall'inessenziale e individuare una tradizione unitaria. Per vincere una scommessa di tale portata non è possibile nutrire un atteggiamento 'disinteressato' e meramente 'cognitivo' nei confronti del passato. Occorre una ricognizione selettiva, operata alla luce dei preconcetti, delle assunzioni previe, imposte agli 'europeisti' del secondo dopoguerra dal duro scontro con i totalitarismi. Occorre dimostrare che l'Europa del futuro non potrà essere che l'Europa della libertà e dei diritti proprio in quanto erede di quella cultura europea (greco-romana-cristiana) sviluppatasi intorno al tema della dignità e della centralità della persona.

Il passato è recuperato (reinterpretato o 'inventato') alla luce di un presente (e di un futuro) che dettano le esigenze e le aspettative e intervengono come filtri e guide della memoria; e a loro volta il presente (e il futuro) trovano nella memoria del passato il principale supporto retorico. Il passato e il futuro dell'Europa sembrano disporsi su una linea continua, senza deviazioni o interruzioni.

Occorre però chiedersi: a quale Europa ci stiamo riferendo? Quali sono i suoi confini? Una risposta netta ci giunge dalla relazione di Toynbee al convegno del L'Aia: per lo storico inglese l'Europa di cui rintracciare la sottostante e 'identitaria' tradizione è (come ricordiamo) quell'Europa greco-romano-cristiana che coincide con i paesi occidentali del continente, mentre i paesi orientali appartengono a uno spazio esterno all'Europa. È vero che qualche dubbio su questa 'confinazione' dell'Europa nel suo emisfero occidentale era stato sollevato, ma (apertamente o di fatto) la storia 'identitaria' dell'Europa viene fatta coincidere con la storia dell'Occidente. Anche in questo caso, passato e presente si armonizzano perfettamente. Il presente infatti era ormai segnato dalla principale frattura geopolitica del secondo dopoguerra: la 'guerra fredda': la contrapposizione fra il 'blocco' orientale e il 'blocco' occidentale, fra la democrazia 'borghese' e la democrazia 'socialista'. Era inevitabilmente questo il presente a partire dal quale guardare al passato ed esercitare la 'politica della memoria'.

Nel presente, l'identità europea è ormai costretta a definirsi contrapponendosi non più soltanto ai totalitarismi travolti dalla guerra, ma anche al totalitarismo imputabile ai regimi del 'socialismo reale'. In questo scenario, la rappresentazione del passato dell'Europa, la ricerca della sua tradizione 'identitaria', può conseguire

con una sola mossa due obiettivi: da un lato, può presentare i totalitarismi 'interni' all'Occidente (il fascismo e il nazionalsocialismo) come una parentesi o un tumore estranei al 'vero' passato dell'Europa (identificato appunto con la valorizzazione greco-romano-cristiana della persona e delle sue libertà); dall'altro lato, facendo coincidere (di fatto o di diritto) l'Europa con la sua area occidentale, può offrire all'Europa 'atlantica' la migliore legittimazione possibile nei confronti del nemico del momento. La memoria del passato conduce quindi a fondare l'identità europea, ma la chiude entro i confini della sua area occidentale.

Conviene inoltre tener presente una singolare semplificazione, una sorta di corto circuito fra realtà molto diverse fra loro, che l'impiego dello schema retorico dominante implicitamente favorisce. Se l'unificazione politica dell'Europa si presenta come la realizzazione del *telos* immanente alla storia europea, l'Europa, in tutta la sua enorme complessità storica, rischia di identificarsi con un peculiare tornante politico-istituzionale (la costruzione di un nuovo ordinamento europeo). L'Europa come civiltà, tradizione, luogo dello spirito, l'Europa come dimensione storico-epocale, finisce per coincidere con uno specifico assetto ordinamentale. Nasce come conseguenza di questa peculiare strategia retorica (la memoria di un passato che si congiunge con il futuro lungo il binario di una tradizione 'identitaria') una tendenza che tenderà a ripresentarsi insistentemente nella smisurata letteratura dedicata all'Unione Europea⁴⁴: la tendenza appunto a discutere dell'Europa presupponendo (senza esplicitarlo) una sorta di corto circuito fra l'Europa, in tutta la sua (problematica e difficilmente afferrabile) storia plurisecolare, e l'Unione Europea, come se i tratti caratteristici della prima, una volta appurati, fossero immediatamente e automaticamente estensibili alla seconda.

3. *L' 'eredità comune' e il rafforzamento dell'identità.*

La memoria del passato (una memoria 'selettiva', che 'costruisce' un'unitaria tradizione greco-romano-cristiana e vede in essa il filo conduttore della storia d'Europa) rende possibile una nuova identità collettiva – l'insieme dei soggetti che si sentono e si definiscono 'europei' – e viene assunta come la condizione di esistenza e di senso dei progetti di unificazione europea. L'Europa legittimata dalla sua storia è essenzialmente l'Europa occidentale. Ed è l'Europa occidentale la

⁴⁴ Questa tendenza è sottolineata, ad es., in Rumford Ch. (ed.), *The SAGE Handbook of European Studies*, London, Sages, 2009.

roccaforte che si contrappone, in nome delle libertà fondamentali, al blocco 'orientale'. Passato e presente, uso della storia e contrapposizioni ideologiche, cooperano nell'offrire all'unificazione europea una doppia e convergente legittimazione.

Certo, negli anni Sessanta e Settanta, la retorica della memoria (la presa di coscienza di una tradizione unitaria come veicolo di identità collettiva) sembra perdere terreno a vantaggio della retorica del conflitto: a vantaggio di quella logica 'amico/nemico' sempre efficacissima nel rafforzare il senso del 'noi'. Non sono però soltanto la 'guerra fredda' e la retorica del nemico a rendere (almeno in prima battuta) meno attraente il ricorso alla memoria. A produrre questo effetto sono anche le modalità di sviluppo del processo di unificazione europea.

L'ordinamento europeo sta faticosamente prendendo forma lungo direttrici lontane dalle aspirazioni federalistiche circolanti nel secondo dopoguerra. Domina ormai una più 'fredda' valutazione delle reciproche convenienze economiche, dominata da una logica 'funzionalistica', che si propone non tanto una baldanzosa 'unificazione' delle diverse realtà nazional-statali, quanto una loro cauta 'integrazione'; un'integrazione che, quanto più intende tener conto delle diverse sovranità, tanto meno sembra aver bisogno di simboli identitari pensati per promuovere il senso di appartenenza a un 'popolo' europeo in marcia verso l'unificazione politica. Di contro, se l'obiettivo è la costruzione di un ordinamento politico compiuto, capace di trascendere e al contempo includere le molteplici formazioni 'locali', è giocoforza ricercare nel passato i segni di esistenza di un 'popolo' europeo consapevole della sua 'identità'.

Potremmo quindi attenderci che, con il sopravvento di una strategia 'funzionalistica', apparissero meno indispensabili i servizi retorici della memoria. In realtà, sarebbe semplicistico dare per esaurito il suo ruolo. Occorre infatti tener presente, in generale, che il processo di integrazione europea non poteva procedere affidandosi soltanto alle risorse dell'economia e alle prestazioni dell'ingegneria istituzionale (che pure resteranno un suo tratto caratteristico). Non era possibile trascurare l'importanza di dispositivi discorsivi e simbolici capaci di dare un'efficace legittimazione ai trattati, alle procedure, alle istituzioni. Lo stesso *Conseil d'Europe* continuerà ad occuparsi della dimensione (*lato sensu*) culturale, nella convinzione che il senso di una comune identità sia un coefficiente indispensabile di qualsivoglia esperimento politico-istituzionale.

È espressione di questa preoccupazione l'attività svolta dal *Conseil d'Europe* per arrivare ad adottare due dei simboli più caratteristici ed eloquenti di una comune identità politica: l'inno e la bandiera.

L'esigenza di dare un inno all'Europa era stata già sottolineata dal presidente dell'Unione pan-europea, Richard Coudenhove-Kalergi, in una lettera indirizzata al direttore dell'Information nel *Conseil de l'Europe*, Paul M.G. Lévy. La scelta suggerita cadeva sull'Ode alla gioia, che occupa l'ultimo tempo della nona sinfonia di Beethoven; e in effetti sarà questa la conclusione di un lungo e travagliato percorso⁴⁵. Agli inizi degli anni sessanta a essere investita del problema è l'Assemblea consultiva del *Conseil de l'Europe*, ma occorre attendere il 1971 perché l'assemblea riconosca l'opportunità di dotare l'Europa di un inno e di una bandiera, «à l'instar des symboles de nos États nationaux»⁴⁶. È relatore il deputato René Radius che ripercorre il lungo iter della proposta e giudica indispensabile l'adozione di un inno (come di una bandiera), allo scopo di «propager l'idéal de l'unité européenne»⁴⁷. Viene confermata la scelta dell'Ode alla gioia. Le perplessità semmai riguardano il testo di Schiller, cui si imputa un afflato più 'universalistico' che 'europeo'. Curiosamente, il problema di una possibile tensione fra l'universalismo dei valori (la libertà, la dignità dell'uomo) e la loro funzione 'identitaria' era già stato sollevato nel congresso del L'Aia del 1948 (e resterà uno dei temi centrali della letteratura europeista fino a oggi). In ogni caso, la difficoltà viene superata adottando come inno soltanto l'incipit strumentale dell'Ode alla gioia (più esattamente alcune sezioni assemblate e 'arrangiate' da Herbert von Karajan⁴⁸).

È questa la proposta avanzata dall'Assemblea consultiva del *Conseil de l'Europe* ai paesi membri l'8 luglio 1971. È interessante un passaggio della motivazione, che sottolinea che la musica prescelta è «une œuvre musicale représentative du génie» de l'Europe e «l'ébauche d'une tradition»⁴⁹. Non appena si fa sentire un'esigenza 'identitaria', torna ad essere evocato lo schema retorico consolidato (l'unità culturale dell'Europa e la sua tradizione). Ed è ancora un interessante gioco simbolico il fatto

⁴⁵ Una precisa ricostruzione in Curti Gialdino C., *I simboli dell'Unione Europea. Bandiera – Inno – Motto – Moneta – Giornata*, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma, 2005.

⁴⁶ *Rapport de l'Assemblée consultative du Conseil de l'Europe sur un hymne européen* (10 juin 1971) (www.cvce.eu), p. 2.

⁴⁷ *Assemblée consultative du Conseil de l'Europe. Rapport sur un hymne européen*, Doc. 2978. rapporteur: M. Radius. [s.l.]: 10 juin 1971 (www.cvce.eu, p. 4).

⁴⁸ Buch E., *Parcours et paradoxes de l'hymne européen*, in Passerini L. (ed.), *Figures d'Europe. Images and Myths of Europe*, Bruxelles, P.I.E.-Peter Lang, 2003, pp. 87-98.

⁴⁹ *Résolution 492 (1971) de l'Assemblée consultative du Conseil de l'Europe* (8 juillet 1971) (www.cvce.eu, p. 2).

che l'adozione dell'inno da parte dell'Assemblea consultiva avvenga proprio a Berlino Ovest, all'ombra del muro⁵⁰. La decisione formale verrà presa dal Comitato dei ministri del *Conseil de l'Europe* il 12 gennaio 1972 e l'inno verrà solennemente eseguito il 29 maggio 1986, di fronte alla sede della Commissione Europea.

Non meno lungo fu il processo che sfociò nell'adozione della bandiera europea: già nel 1955 l'Assemblea consultiva del *Conseil d'Europe* aveva adottato la bandiera azzurra composta di dodici stelle d'oro disposte in cerchio. Il problema della bandiera fu sottoposta al Parlamento Europeo nel 1959, che la discusse in seduta plenaria nel novembre del 1960. Occorre però attendere che il primo parlamento eletto a suffragio universale rilanciasse l'iniziativa nel 1979 e che riprendesse il dibattito negli anni ottanta per giungere alla data, già ricordata, del 29 maggio 1986, quando i due simboli identitari (l'inno e la bandiera) trovano la loro conclusiva e simultanea consacrazione.

Non era scomparsa la consapevolezza di dover sostenere lo sviluppo istituzionale con efficaci simboli di legittimazione. E peraltro un effetto di legittimazione (se si vuole, implicito, ma consistente) è attribuibile anche alla *Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms*, del 1950, nella misura in cui essa conferma un consolidato schema retorico, che vede nelle libertà fondamentali il presente e il futuro dell'Europa e al contempo l'espressione della continuità profonda (greco-romano-cristiana) del suo passato.

È però un'altra convenzione, di quattro anni successiva, ad essere esplicitamente dedicata al passato dell'Europa e alle sue tracce: la *European Cultural Convention* del 1954. Se l'obiettivo indicato nel preambolo è «a greater understanding of one another among the peoples of Europe», il mezzo raccomandato è la conoscenza e la valorizzazione di un patrimonio comune: un «common cultural heritage» che deriva dalla storia complessiva dell'Europa e si è consolidato in specifici 'oggetti'. Sono questi «objects of European cultural value» che devono essere guardati come «integral parts of the common cultural heritage of Europe» (art. 5) e come tali devono essere tutelati⁵¹.

⁵⁰ I paradossi in effetti si moltiplicano. L'«arrangiatore» dell'inno, Karajan, era stato iscritto al partito nazionalsocialista dal 1935 al 1945, la riunione dell'Assemblea si tenne a Berlino in aperta sfida al «blocco orientale» e l'universalismo schilleriano (ancorché radicato in un'ottocentesca visione della missione nazionale) veniva sacrificato per rafforzare la portata identitaria dell'inno (cfr. Buch E., *Beethoven in the Shadows of Berlin. Karajan's European Anthem*, in *Dissent*, 56, 4, 2009, pp. 14-17).

⁵¹ Un'organica esposizione della politica culturale europea è offerta da Sassatelli M., *Becoming Europeans. Cultural Identity and Cultural Politics*, London, Palgrave Macmillan, 2009. Cfr. anche McDonald S., *Memorylands: Heritage and Identity in Europe Today*,

È in questa prospettiva che nel corso degli anni Settanta sono aumentate le iniziative europee volte a salvaguardare e valorizzare il patrimonio culturale. È interessante richiamare l'attenzione sulla visione del passato soggiacente a una politica culturale che moltiplica, nel corso del tempo, gli interventi 'sul territorio'. Il passato dell'Europa appare contrassegnato da una lunghissima durata, tanto che un documento comunitario presenta addirittura il patrimonio preistorico come «un'espressione della civiltà e della storia europea»⁵². La direttrice principale degli interventi continua comunque ad essere offerta dalla visione della storia europea che ci è ormai nota: una storia che trova la sua unità nel passaggio, continuo ed osmotico, fra la cultura greca, romana e cristiana. Non a caso uno dei primi interventi è destinato al restauro dell'Acropoli ateniese (presentato dai documenti comunitari come una «incarnazione dell'intera storia d'Europa»⁵³). Dopo la Grecia, Roma, che si colloca al secondo posto nella politica europea di valorizzazione degli 'oggetti' di rilevante interesse 'identitario'. E infine, il patrimonio cristiano, che risulta il «tema centrale dei progetti-pilota del 1989 e del 1995»⁵⁴.

Lungi dall'essere dimenticata nel corso di un processo di integrazione ispirato a una logica 'funzionalista', la dimensione culturale (la cultura come collante indispensabile delle nuove istituzioni e condizione di una nuova identità collettiva) continua a essere tenuta presente e continua a presupporre una visione del passato ormai consolidata: incentrata sull'idea di una tradizione greco-romano-cristiana soggiacente alle peculiarità 'nazionali'.

Sempre negli anni Settanta interviene anche un'interessante novità lessicale. Un importante documento comunitario – espressione del vertice europeo di Copenhagen (del 14-15 dicembre 1973) – si presenta come una *Déclaration sur l'identité européenne*, si preoccupa – come si legge nel preambolo – di prendere in considerazione «l'héritage commun» e di valutare il grado di coesione della

London, Routledge, 2013. Analisi puntuali in Calligaro O., Foret F., *La mémoire européenne en action. Acteurs, enjeux et modalités de la mobilisation du passé comme ressource politique pour l'Union européenne*, in *Politique européenne*, 37, 2012, 2, p. 18-43; Calligaro O., *From 'European cultural heritage' to 'cultural diversity'? The changing core values of European cultural policy*, in *Politique européenne*, 45, 3, 2014, p. 60-85; Paganoni M.C., *Cultural Heritage in the Discourse of European Institutions*, in *Lingue Culture Mediazioni*, 2, 2015, 2, pp. 117-130; Calligaro O., *Which Culture(s) for Europe? The Contrasting Conceptions of the Council of Europe and the European Union from 1949 to the Present Day*, in *Rivista sulle trasformazioni sociali*, VII, 13, 2017, pp. 67-83.

⁵² Cito da Ruel J., *Quale identità per l'Europa? La Comunità Europea e la retorica della cultura e dell'identità (1970-98)*, in Benzoni M.M. e Vigezzi B., *Storia e storici d'Europa*, cit., p. 85.

⁵³ Ivi, p. 87.

⁵⁴ Ivi, p. 88.

Comunità di fronte al resto del mondo e sottolinea infine «le caractère dynamique de la construction européenne»⁵⁵.

Il termine ‘identità’ viene accolto in un autorevole documento ufficiale. A dire il vero, già negli anni precedenti questo termine era stato impiegato in più occasioni⁵⁶; e in ogni caso il problema, cui il termine ‘identità’ intende fornire una precisa espressione lessicale, era presente nella letteratura ‘europeista’ a partire dal secondo dopoguerra. Ciò che preme piuttosto sottolineare è che, se il termine ‘identità’ viene assunto come la parola-chiave della Dichiarazione, al contempo l’accento sembra ora spostarsi dal passato al presente (e al futuro): non manca un accenno al patrimonio comune, ma l’obiettivo è, da un lato, precisare e rafforzare l’immagine della Comunità nel contesto internazionale e, dall’altro lato, insistere sui principi e i valori che nel presente (e nel futuro) devono delineare il volto dell’Europa, tanto da giustificare l’impressione di una sorta di passaggio – come è stato osservato – da una *Herkunftsidentität* a una *Projektidentität*⁵⁷.

In realtà, le due versioni dell’identità – un’identità sostenuta da una visione del passato e un’identità determinata dalla progettazione del futuro – si erano presentate, nella letteratura ‘europeista’ a partire dal secondo dopoguerra, non come alternative, ma come complementari. La memoria del passato che circolava a L’Aia o a Roma negli anni Quaranta e Cinquanta non era (né poteva essere) una visione ‘disinteressata’ del passato. Gli ‘europeisti’ non scorgevano nel passato dell’Europa una realtà tanto complessa e aggrovigliata da essere difficilmente riconducibile a unità. Essi piuttosto muovevano da precise opzioni etico-politiche (l’insofferenza

⁵⁵ *Déclaration sur l’identité européenne* (Copenaghe, 14 décembre 1973) (www.cvce.eu, p. 1).

⁵⁶ Per un’accurata ricostruzione cfr. Huber S., *Polyphonie sur l’identité de l’Europe communautaire. Aux origines d’un discours (1962-1973)*, Genève, Graduate Institute Publication, 2013.

⁵⁷ Cfr. Kreis G., *L’émergence de la notion d’« identité » dans la politique de la communauté européenne. Quelques réflexions autour de la Déclaration du sommet de Copenhague de 1973*, in *Relations internationales*, 140, 4, 2009, pp. 53-72. Anche nella letteratura specialistica dedicata all’Europa il termine identità conosce, a partire dagli anni Ottanta, una fortuna crescente. Sul problema dell’identità europea cfr. ad es. Picht R.(ed.), *L’identité européenne: analyses et propositions pour le renforcement d’une Europe pluraliste*, Maastricht, Presses Interuniversitaires Européennes, 1994; Delanty G., *Inventing Europe. Idea, Identity, Reality*, London, Macmillan, 1995; Passerini L. (a cura di), *Identità culturale europea. Idee, sentimenti, relazioni*, Scandicci (Firenze), La Nuova Italia, 1998; Cerutti F., Rudolph E. (eds.), *A Soul for Europe. On the Political and Cultural Identity of the Europeans, vol.1. A Reader; vol.2. An Essay Collection*, Leuven-Sterling, Peeters, 2001; Cerutti F., Lucarelli S. (eds.), *The Search for a European Identity: Values, Policies and Legitimacy of the European Union*, London, Routledge, 2008; Checkel J.T., Katzenstein P.J., *European identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009; Cerutti F., Lucarelli S., Schmid V.A. (eds.), *Debating Political Identity and Legitimacy in the European Union*, London, Routledge, 2011.

verso gli statualismi otto-novecenteschi e la fede nelle libertà e nei diritti) e a partire da esse decifravano il passato e vi trovavano le condizioni di senso e le garanzie di successo del loro progetto politico. Il conflitto (già ricordato) fra Denis de Rougemont e Max Beloff ha, da questo punto di vista, un valore esemplare: risente, certo, delle diverse opzioni progettuali dei due contendenti (la freddezza dello storico inglese nei confronti di una futura Europa federale di contro al convinto federalismo di Denis de Rougemont), ma soprattutto riflette un rapporto diverso con il passato; un passato portato alla luce da una 'memoria' che sceglie, semplifica, 'dimentica' e proprio per questo è in grado di 'produrre' identità, di contro a un passato che chiede di essere preso in considerazione nella sua irriducibile complessità e contraddittorietà.

Memoria e progetto, visione del passato e progettazione del futuro si influenzano e si sostengono a vicenda entro il processo di unificazione europea, in un gioco di sponda dove la formazione di una comune identità culturale viene intesa come la premessa di un'identità politica che appare tanto più urgente quanto più coesa vuol essere la comunità politica in costruzione.

È a questo obiettivo che guarda il premier belga Leo Tindemans quando redige, su incarico del vertice di Parigi del dicembre 1974, il suo 'rapporto'. Di antiche convinzioni federalistiche, Tindemans si propone di indicare i passaggi e le regole di un processo capace di consolidare e sviluppare il nuovo assetto europeo e in questa prospettiva non omette accenni all'esigenza di rafforzare un'identità che si basa innanzitutto su un'eredità comune: occorre costruire «a type of society which is ours alone and which reflects the values which are the heritage and the common creation of ourdsi peoples»⁵⁸. Il senso di un'identità collettiva è infatti necessaria proprio perché l'Europa auspicata da Tindemans non è «a form of collaboration between States», ma è «a rapprochement of peoples», è, come recita il titolo del paragrafo, «a citizen's Europe». Non può esservi un'Europa dei cittadini se mancano i cittadini, se non si forma una collettività che da una sua «common heritage» tragga il senso di un'appartenenza che la induca ad accettare i sacrifici necessari all'esistenza della comunità politica⁵⁹.

Si muove in questa direzione un importante documento del 19 giugno 1983, la *Déclaration solennelle sur l'Union européenne*, firmata a Stuttgart dai

⁵⁸ *Commission of the European Communities, European Union: Report by Mr. Leo Tindemans, Prime Minister of Belgium, to the European Council*, in *Bulletin of the European Communities*, Supplement, 76, 1, 1976, p. 12.

⁵⁹ Ivi, p. 26.

rappresentanti degli Stati membri. Nel momento in cui i componenti del Consiglio europeo ribadiscono «leur volonté de transformer l'ensemble des relations entre leurs États en une Union européenne», essi affermano che il fondamento del nuovo ordine riposa «sur la conscience d'une communauté de destin et sur la volonté d'affirmer l'identité européenne»⁶⁰; e quest'ultima, a sua volta, è inseparabile dalla «conscience d'un héritage culturel commun»⁶¹. L'identità culturale ereditata dal passato si

connette con l'impegnativa caratterizzazione della futura Europa come di una 'comunità di destino', caratterizzata dal rispetto dei diritti fondamentali e dei principi di libertà, eguaglianza e giustizia sociale⁶².

Ancora una volta, il lascito della tradizione e la formazione di un'identità culturale appaiono elementi la cui reciproca implicazione diviene tanto più stretta quanto più chiaro è l'obiettivo di giungere alla costruzione di un ordine politicamente compiuto.

4. *La politics of regret, fra 'memoria' e 'oblio'.*

Una visione teleologica della storia che permetta di presentare le istituzioni europee come l'esito di un processo plurisecolare; le libertà come il portato di una tradizione greco-romano-cristiana di cui la nuova Europa si rende garante; la tendenziale identificazione dell'Europa con l'Europa occidentale e con il processo della sua unificazione o integrazione; e una doppia legittimazione di cui questo processo può giovare: una legittimazione storico-temporale (la memoria di un passato che diviene presente e prepara il futuro) e una legittimazione ideologico-politica (l'Europa occidentale come il baluardo delle libertà assediato dal blocco sovietico): nel suo complesso, questa articolata strategia retorica non è più praticabile dopo il crollo del muro di Berlino, nel 1989, e lo scioglimento del patto di Varsavia, nel 1991.

Viene meno lo schema più facile ed efficace di legittimazione (lo schema di carattere 'spaziale', geopolitico, ispirato alla contrapposizione 'amico/nemico'); ed è destinata a entrare in crisi anche la visione del passato prevalente fino a quel momento. Non possono non incidere sulle strategie di legittimazione, infatti, le nuove caratteristiche che l'ordinamento europeo viene assumendo. Il primo

⁶⁰ *Déclaration solennelle sur l'Union européenne* (Stuttgart, 19 juin 1983) (www.cvce.eu, p. 2).

⁶¹ Ivi, p. 3.

⁶² Ivi, p. 2.

(apparisciente e decisivo) mutamento riguarda la composizione dell'ordine europeo: che gradualmente include paesi del vecchio 'blocco orientale' e spezza la consolidata equazione fra 'Europa' ed 'Europa occidentale'. Il secondo mutamento è non meno importante, anche se i suoi effetti sulle strategie di legittimazione sono meno immediatamente visibili: il Trattato di Maastricht⁶³, siglato il 28 febbraio 1992, che istituisce l'Unione Europea.

È evidente la doppia discontinuità 'qualitativa', concettuale, che questo Trattato introduce nel tormentato percorso dell'unificazione europea: da un lato, l'Unione Europea si presenta come una vera e propria 'comunità politica'; una comunità che, sprovvista di capacità giuridica, non coincide certo con gli Stati Uniti d'Europa agognati da una lunga tradizione federalistica, ma nemmeno è un semplice *trait d'union* fra Stati le cui originarie competenze siano rimaste immutate. A conferma del carattere profondamente 'politico' della nuova comunità, il trattato di Maastricht (che istituisce l'Unione Europea) introduce anche la 'cittadinanza europea': non si dà infatti cittadinanza se non come appartenenza a una comunità politico-giuridica e, viceversa, quest'ultima è compiutamente tale nella misura in cui determina la condizione giuridica dei soggetti che ne sono membri. Certo, la nuova cittadinanza esiste soltanto come una cittadinanza di secondo grado, dal momento che presuppone, per esistere, l'appartenenza del soggetto all'uno o all'altro degli Stati membri dell'Unione Europea. Ciò non toglie però che sembrano prendere forma una comunità politica e una cittadinanza che si lasciano alle spalle (almeno parzialmente e tendenzialmente) l'ottocentesca equazione fra lo 'Stato' e la 'comunità politica'.

Un'Europa che tende a strutturarsi come una vera e propria comunità politica (pur restando problematica – e intensamente discussa – la sua precisa 'natura' giuridica) e si avvia a subire un cambiamento radicale della propria composizione interna, con la progressiva inclusione di nuovi Stati membri: un'Europa siffatta ha bisogno di un incremento di legittimazione, di una moltiplicazione di strategie discorsive e simboliche capaci di offrire ad essa una solida base. L'Europa dei cittadini è ormai istituita e la cittadinanza, lungi dall'essere un rapporto meramente giuridico-formale, tende a presupporre (e a produrre) un qualche coinvolgimento 'identitario'.

In effetti, il Trattato di Maastricht non si dimentica della politica culturale e continua a pensarla nella prospettiva ormai consolidata. Un articolo del Trattato impegna la Comunità a valorizzare gli apporti degli Stati membri rispettandone le diversità, ma al contempo sottolineando «l'héritage culturel commun» e

⁶³ Per una precisa ricostruzione cfr. Cloos J, Reinesch G., Vignes D., Weyland J., *Le Traité de Maastricht. Genèse, analyse, commentaires*, Bruxelles, Établissements Émile Bruylant, 1994.

confermando l'obiettivo della «sauvegarde du patrimoine culturel d'importance européenne»⁶⁴. La cultura cui guarda il Trattato è quindi un insieme di tradizioni diverse, germogliate entro i confini degli Stati membri, ma è anche un patrimonio comune, un lascito per tutti significativo. Siamo di fronte a una delle tante esemplificazioni della formula 'uniti ma diversi' ricorrente nella retorica delle istituzioni europee. Né è chiaro il regime di connessione e di distinzione fra ciò che è specifico (per l'uno o per l'altro degli Stati membri) e ciò che è comune. È comunque confermata l'esistenza di un'eredità culturale che presuppone (e rafforza) l'identità di un soggetto collettivo 'europeo'. Ed è in questa chiave che proseguirà quella politica di tutela e di valorizzazione del patrimonio artistico, folclorico, paesaggistico portata avanti dalle istituzioni europee già negli anni settanta.

Vengono però gradualmente alla luce, nel nuovo scenario (post-Maastricht e post-guerra fredda), alcuni punti critici di non secondaria importanza. In primo luogo, sembra essersi offuscata, o almeno indebolita, l'efficacia retorica dello schema dominante nel secondo dopoguerra: la visione teleologica della storia e la tesi che l'unificazione europea era l'espressione ultima e il coronamento di una plurisecolare e unitaria tradizione. In secondo luogo, e di conseguenza, se continua l'attenzione a un comune patrimonio europeo, se resta in piedi la convinzione che il senso di un'identità culturale europea contribuisce alla tenuta delle nuove istituzioni, appare incerta la messa a fuoco del passaggio dall'identità culturale all'identità politica.

È un nodo che viene al pettine nel corso della redazione di una costituzione per il nuovo ordine europeo. A Laeken nel 2001 era stata creata una *Convention sur l'avenir de l'Europe* con il mandato di suggerire gli interventi più importanti per lo sviluppo del nuovo assetto istituzionale. Presieduta da Valéry Giscard d'Estaing (i vicepresidenti erano Giuliano Amato e Jean-Luc Dehaene), la Convenzione dibatte al proprio interno (fra il 2002 e il 2003) un progetto costituzionale per l'Europa e il 18 luglio del 2003 il rapporto finale del progetto di un trattato che istituisce una costituzione per l'Europa viene ufficialmente consegnato al presidente del Consiglio europeo.

La costituzione (che usa come esergo un passo di Tucidide⁶⁵) muove da un Preambolo che intende indicare i principi e i valori che caratterizzano il nuovo

⁶⁴ *Traité sur l'Union européenne* (Maastricht, 7 février 1992), Titre IX, art.128 (www.cvce.eu, p. 39).

⁶⁵ «La nostra Costituzione ... si chiama democrazia perché il potere non è nelle mani di pochi, ma dei più (Tucidide II, 37)». Sulla 'forzatura' inflitta al testo di Tucidide cfr. Canfora L., *La democrazia. Storia di un'idea*, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. 11 ss.

ordinamento. L'elencazione è sovrabbondante (si menzionano «eguaglianza», «libertà», «diritti inviolabili e inalienabili», «carattere democratico e trasparente della vita pubblica», «pace», «giustizia», «solidarietà»⁶⁶), ma non presenta novità significative rispetto alla tradizionale retorica europeista. Né manca una qualche visione del passato: l'idea di un'Europa 'già data' fino dagli inizi della storia, precisamente definita nella sua configurazione spaziale e nelle sue caratterizzazioni culturali; un continente i cui «abitanti, giunti in ondate successive fin dagli albori dell'umanità», «hanno progressivamente sviluppato i valori che sono alla base dell'umanesimo».

L'Europa esiste da sempre e l'esito della sua storia sono i valori di cui l'Unione Europea si fa portatrice. Questi valori coincidono, nelle parole del Preambolo, con l'«umanesimo». Resta l'idea dell'inconsueta tunica culturale dell'Europa, ma la gloriosa triade (la filosofia greca, il diritto romano e il cristianesimo), il filo conduttore e l'asse portante di una tradizione che 'tiene insieme' la storia d'Europa, perde la sua consolidata posizione.

È comprensibile quindi che divampi nell'opinione pubblica un dibattito concentrato intorno a un'espressione: le 'radici cristiane' dell'Europa; quelle 'radici' che il progetto di costituzione aveva occultato o amputato. Nell'ottica di questo saggio (limitato alla 'politica della memoria' direttamente connessa alla dinamica delle istituzioni europee) non è possibile ricostruire da vicino questo dibattito. È però istruttivo coglierne la dinamica complessiva.

A favore dell'inopportunità di un richiamo al cristianesimo nella costituzione intervenivano tre considerazioni (congiuntamente o disgiuntamente invocate): in primo luogo, il cristianesimo si era concretamente sviluppato in forme profondamente diverse e reciprocamente conflittuali e comunque il suo influsso sulla storia d'Europa non poteva essere sottolineato a danno di altre tradizioni religiose (a partire dall'ebraismo, tanto da giustificare l'invito a parlare di cultura 'giudaico-cristiana'); in secondo luogo, il *mare magnum* del cristianesimo (o meglio dei cristianesimi) era stato prosciugato da una secolarizzazione che aveva fatto emergere (spesso in diretta antitesi con le interpretazioni prevalenti della Scrittura) i nuovi valori (la libertà, l'eguaglianza) assunti come fondamento dal nuovo ordine europeo; in terzo luogo, il riferimento a una precisa tradizione religiosa rischiava di compromettere quel 'laico' rispetto delle differenze che il nuovo ordine intendeva

⁶⁶ *Trattato che istituisce una costituzione per l'Europa*. Adottato per consenso dalla Convenzione europea il 13 giugno e il 10 luglio 2003. Trasmesso al Presidente Del Consiglio Europeo a Roma (Conv 850/03).

tutelare. A difesa della tesi opposta era possibile obiettare che senza chiamare in causa la tradizione cristiana diveniva incomprensibile lo stesso processo di formazione dei valori ‘umanistici’ esaltati dalla costituzione; né valeva l’appello al principio di laicità, perché questo stesso principio trovava nella distinzione (tipica della cristianità occidentale) fra la sfera del ‘temporale’ e la sfera dello ‘spirituale’, fra la Chiesa e lo Stato, la sua condizione di possibilità.

Quale che sia la bontà dei rispettivi argomenti, ciò che esce perdente dal dibattito è lo schema retorico che riconduceva la legittimità delle istituzioni europee al circolo virtuoso fra passato e presente e agli effetti ‘identitari’ di una tradizione data per continua e unitaria. Certo, il passato è ancora importante, ma non entra in gioco per fondare una altrimenti sfuggente identità europea. È piuttosto usato come uno schermo sul quale proiettare contrapposte strategie di ‘impossessamento simbolico’ del nuovo spazio europeo.

Il passaggio al testo definitivo (il *Trattato che adotta una Costituzione per l’Europa*, firmato a Roma il 29 ottobre 2004) sancisce tanto l’esito quanto il senso del dibattito: da un lato, vengono omessi specifici riferimenti al cristianesimo; dall’altro lato, l’unico pallido ricordo della precedente ‘politica della memoria’ è affidato al termine «eredità». Se il Progetto recava ancora traccia dell’ipotesi di una costante etico-culturale nella storia d’Europa (parlando dei «valori, sempre presenti nel suo patrimonio»), il testo definitivo presenta genericamente i «valori universali» cui l’Unione Europea si ispira come uno ‘sviluppo’ (non meglio specificato) delle «eredità culturali, religiose e umanistiche dell’Europa»⁶⁷. La politica della memoria sembra messa da parte proprio nel momento in cui il processo di unificazione europea va incontro a una rilevante accelerazione.

In realtà, proprio il deficit di legittimazione e in particolare l’insufficiente dimensione ‘identitaria’ della cittadinanza europea avrebbero contribuito alla battuta d’arresto inflitta al varo della costituzione europea dagli esiti negativi dei referendum francese e olandese⁶⁸. C’era ancora un vitale bisogno di gettare un ponte fra il passato e il presente. Era difficile separare l’identità dalla memoria. Semplicemente, stava esaurendo le sue capacità legittimanti una politica della memoria: quella politica

⁶⁷ *Trattato che adotta una Costituzione per l’Europa* (Gazzetta ufficiale dell’Unione europea del 16 dicembre 2004, serie C, n. 310). Cfr. Levade A., *Préambule*, in Burgogue-Larsen L., Levade A., Picod F., *Traité établissant une Constitution pour l’Europe. Parties I et IV. « Architecture constitutionnelle ». Commentaire article par article*, Tome 1, Bruxelles, Bruylant, 2007, pp. 7-37.

⁶⁸ Pakier M., Stråth B., *Introduction. European Memory?*, in Pakier M., Stråth B. (eds.), *A European Memory?*, cit., pp. 1 ss.

della memoria che in una continua e omogenea tradizione greco-romano-cristiana vedeva l'espressione di una forza 'oggettivamente', storicamente, operante e la matrice di un'identità soggiacente ai diversi regimi statual-nazionali.

Se la 'vecchia' politica della memoria ha perduto il suo fascino, a quale 'nuova' politica ricorrere? Un'importante indicazione proviene dall'*International Holocaust Remembrance Alliance* (IHRA), un ente intergovernativo promosso dal premier svedese Hans Göran Persson. È l'IHRA che organizza nel 2000, nel 55° anniversario della liberazione di Auschwitz, un *Forum* sull'olocausto che si conclude con una Dichiarazione destinata a influire sulla 'politica della memoria' dell'Unione Europea.

La Dichiarazione ruota intorno a tre assunti. In primo luogo, l'Olocausto ha messo a repentaglio i fondamenti stessi della civiltà, non ha precedenti, è un *unicum* nella storia umana e «will always hold universal meaning». In secondo luogo, e di conseguenza, questo evento, pur impresso profondamente «in our collective memory», richiede tutti i nostri sforzi «to promote education, remembrance and research». La memoria dell'Olocausto, infine – e questo è il terzo punto – è una componente essenziale del nostro impegno a combattere le minacce sempre attuali del «genocide, ethnic cleansing, racism, anti-Semitism and xenophobia»⁶⁹.

Passato e presente vengono strettamente collegati e viene raccomandata una politica della memoria che tenga vivo il ricordo del passato e lo 'commemori' nella consapevolezza del suo forte collegamento con le esigenze (i pericoli, i progetti) del presente.

In sintonia con la Dichiarazione di Stoccolma procede una risoluzione del Parlamento europeo, del 2005: la *Resolution on Remembrance of the Holocaust, Anti-Semitism and Racism*. Anche in questo documento viene attribuita all'Olocausto una decisiva rilevanza nella storia del continente e per questo esso «must live on in the memory of future generations, as a warning against genocide of this kind». Una pace durevole in Europa può essere assicurata soltanto dalla «remembrance of its history»: «remembrance and education are vital components of the effort to make intolerance, discrimination and racism a thing of the past»⁷⁰.

È un 'altro' passato che entra in scena, nella convinzione che la sua memoria sia indispensabile per il presente (e per il futuro) dell'unificazione europea. Non è un

⁶⁹ *Declaration of the Stockholm International Forum on the Holocaust* (26-28 January 2000) (<http://www.holocaustremembrance.com/about-us/stockholm-declaration>).

⁷⁰ *European Parliament's Resolution of 2 April 2009 on European Conscience and Totalitarianism* EP 2009 (<http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+TA+P6-TA-2009-0213+0+DOC+XML+V0//EN>).

passato remoto, bensì è un passato tanto prossimo quanto traumatico. Certo, nel secondo dopoguerra gli ‘europeisti’ avevano collegato la catastrofe del secondo (e del primo) conflitto mondiale – la nuova ‘Guerra dei trent’anni’, per usare un fortunato *topos* impiegato da Churchill e da De Gaulle⁷¹ – alle ‘assolute’ e polemogene sovranità nazionali e ne avevano tratto argomento per perorare la causa di un ordine sovranazionale. Sugli orrori della guerra però l’opinione pubblica dell’epoca tendeva a stendere un velo difensivo, nella diffusa percezione degli effetti profondamente ‘divisivi’ di quel ricordo. L’esperienza della guerra era stata diversa (e diversamente crudele) a seconda dell’una o dell’altra nazione e già per questo motivo mal si prestava ad essere assunta come un’esperienza condivisa. E anche all’interno delle singole nazioni il rapporto fra vittime e carnefici tendeva ad essere coperto da una ‘amnesia collettiva’, come ha scritto Enzensberger⁷². Non era la memoria delle sofferenze, ma era la loro ‘amnesia’ la strategia prevalente adottata nel secondo dopoguerra; un’amnesia che permetteva di mettere in parentesi la ferocia del recente conflitto (e in genere il ‘lato oscuro’ della storia europea) e induceva a far leva piuttosto sulla ‘positiva’ e luminosa tradizione greco-romano-cristiana.

Di questa amnesia collettiva l’Olocausto era il principale destinatario. In nessuno dei paesi europei l’Olocausto «fu argomento di pubblico dibattito». «In retrospettiva, la cosa che colpisce di più è il carattere universale dell’omissione», dominante non solo nei paesi usciti sconfitti dalla guerra, ma anche nei paesi vincitori⁷³. Valga, come eloquente indizio, il destino di due libri che offrivano dell’Olocausto una testimonianza decisiva e avrebbero raggiunto, in tempi recenti, una diffusione planetaria: *Se questo è un uomo*, di Primo Levi, e *Night*, di Elie Wiesel. Il libro di Levi fu rifiutato dalla casa editrice Einaudi, fu pubblicato nel 1947 dalla piccola casa editrice torinese, De Silva, e infine accolto da Einaudi nel 1958. Uscito nel 1959 in Inghilterra, il libro vendette poche centinaia di copie, mentre Gallimard per anni rifiutò di acquistare le opere di Levi⁷⁴. Analogamente, *Night*, di Elie Wiesel, fu pubblicato nel 1956 a Buenos Aires e nel 1958 in Francia⁷⁵, andando incontro a simili difficoltà e raggiungendo una modestissima diffusione.

⁷¹ Cfr. Cornelissen Ch., *La guerra civile europea dei trent’anni. Riflessioni su un topos storico-politico*, in *Ricerche di Storia Politica*, 2, 2015, pp. 137-44.

⁷² Judt T., *The Past is Another Country: Myth and Memory in Postwar Europe*, in «*Daedalus*», 121, 1992, p. 95.

⁷³ Judt T., *Dopoguerra. Come è cambiata l’Europa dal 1945 a oggi*, Milano, Mondadori, 2007, p. 995.

⁷⁴ Ivi, p. 994.

⁷⁵ Franklin R., *A Thousand Darkneses: Lies and Truth in Holocaust Fiction*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2010, p. 73.

Per molti anni ai margini del discorso pubblico occidentale, gradualmente l'Olocausto fa il suo ingresso nella memoria collettiva. Contribuiscono a questa sua progressiva 'emersione' circostanze molto diverse: dal ruolo dello Stato di Israele (il primo 'giorno della memoria', in commemorazione delle vittime del nazionalsocialismo, fu istituito da Israele già nel 1951) al processo Eichmann, tenuto in Israele nel 1961, ad eventi massmediatici (quali un serial televisivo americano, del 1978-79 – *Holocaust: The Story of the Family Weiss*, visto da 220 milioni di spettatori – e il film *Shoah*, di Claude Lanzmann, del 1985). È infine in ciò che è stato chiamato il *memory boom* degli anni Novanta che l'Olocausto trova l'ambiente più idoneo per divenire oggetto di un'attenzione crescente.

Posto al centro della memoria collettiva, l'Olocausto è ancora (e non potrebbe non essere) un evento localizzato in un tornante della modernità europea, ma al contempo tende ad acquisire valenze ulteriori. «The Jewish mass killings become not an event in history but an archetype, an event out-of-time». «The Holocaust story [...] have been transformed into a less nationally bound, less temporally specific, and more universal drama». «The horrific trauma of the Jews became the trauma of all humankind»⁷⁶. Assunto come male assoluto e archetipico, l'Olocausto diviene il polo negativo di un universalismo che trova il suo polo positivo nei diritti dell'uomo; quei diritti dell'uomo che, già adombrati nel processo di Norimberga e formulati solennemente nella Dichiarazione ONU del 1948, sembrano idealmente congiungersi con le libertà, le garanzie democratiche e il *rule of law* che l'Unione Europea continua ad assumere come il suo patrimonio costitutivo.

È questa nuova politica della memoria che le istituzioni europee raccomandano moltiplicando le iniziative volte allo studio e alla 'commemorazione' della politica concentrazionaria e genocidaria del nazionalsocialismo⁷⁷. Abbandonata la narrazione ottimistica e progressiva, messa ai margini l'idea di un'Europa che trova nella propria tradizione 'umanistica' la legittimazione della sua nuova unità politico-

⁷⁶ Alexander J.C., *On the Social Construction of Moral Universals. The 'Holocaust' from War Crime to Trauma Drama*, in *European Journal of Social Theory*, 5, 1, 2002, pp. 30-34. Sulla 'memoria' dell'Olocausto cfr. anche Diner D., *Restitution and Memory: The Holocaust in European Political Cultures*, in *New German Critique*, 90, 2003 (Taboo, Trauma, Holocaust), pp. 36-44; Levy D., Sznajder N., *The Holocaust and Memory in the Global Age*, Philadelphia, Temple University Press, 2006; Rothberg M., *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford, Stanford University Press, 2009.

⁷⁷ «La soluzione dell'Occidente al problema delle memorie scomode è stata quella di scolpirle, quasi letteralmente, nella pietra. Nei primi anni del ventunesimo secolo, in tutta l'Europa dell'Ovest, da Stoccolma a Bruxelles, sono spuntati musei, monumenti e lapidi in memoria delle vittime del nazismo» (Judt T., *Dopoguerra*, cit., p. 1017).

istituzionale, prende campo, nella strategia retorica adottata dalle istituzioni europee, una *politics of regret*⁷⁸, «a common language of guilt»⁷⁹ che valga come esperienza condivisa dalle diverse nazioni europee. È una nuova strategia, che si mantiene fedele allo statuto di una ‘politica della memoria’ che stringe in un unico circolo la rappresentazione del passato, la legittimazione del presente e la progettazione del futuro.

Cambia la politica della memoria nel tentativo di trovare una retorica adeguata alla nuova e più complessa configurazione assunta dall’Unione Europea fra gli anni Novanta del Novecento e il nuovo millennio. Non mancano tuttavia le difficoltà per questa nuova strategia di legittimazione.

In primo luogo, la memoria dell’Olocausto è, sì, efficace nel permettere agli Stati europei di trovarsi uniti nella condanna del male ‘assoluto’ e nella celebrazione dei diritti ‘universali’, ma al contempo, in ragione della sua valenza ‘universalistica’, è assai meno efficace nel dare ai cittadini degli Stati membri il senso di un’identità specificamente ‘europea’, di un’appartenenza ‘localizzata’⁸⁰.

In secondo luogo, la memoria dell’Olocausto, se è troppo ‘universalistica’ per essere efficacemente ‘identitaria’, rischia al contempo di esserlo (per così dire) troppo poco: di funzionare cioè senza troppe difficoltà per gli Stati dell’Europa occidentale, ma di scontrarsi con le storie profondamente diverse degli Stati del patto di Varsavia, che hanno, sì, avuto a che fare con la Germania nazionalsocialista, ma hanno anche vissuto traumi e lutti provocati da regimi ideologicamente contrapposti al nazionalsocialismo.

È una difficoltà che le istituzioni europee non potevano non affrontare. Se infatti era la memoria dell’Olocausto che nel 2005 il Parlamento Europeo esortava a coltivare, una risoluzione del 2009 continua nella stessa linea (la *politics of regret*),

⁷⁸ Olick J.K., *The Politics of Regret: On Collective Memory and Historical Responsibility*, London, Routledge, 2007.

⁷⁹ Müller J.W., *On ‘European Memory’. Some Conceptual and Normative Remarks*, in Pakier M., Stråth B. (eds.), *A European Memory?*, cit., p. 32.

⁸⁰ Non mancano comunque i tentativi teorici di individuare un fondamento ‘cosmopolitico’ per l’Unione Europea. Cfr. ad es. Delanty G., *Models of European identity: Reconciling universalism and Particularism*, in *Perspectives on European Politics and Society*, 3, 3, 2002, pp. 345-359; Beck U., Grande E., *Cosmopolitan Europe*, Cambridge, Polity Press, 2007; Delanty G., *The European Heritage from a Critical Cosmopolitan Perspective*, LEQS European Institute London School of Economics, LEQS Paper No. 19/2010, pp. 1-18; Delanty G., *The Cosmopolitan Imagination. The Renewal of Critical Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 225 ss.; Pasture P., *Formations of European Modernity Cosmopolitanism. Eurocentrism and the Uses of History*, in *International Journal For History, Culture and Modernity*, 3,1, 2015, pp. 73-90. In termini generali cfr. anche Delanty G. (ed.), *Routledge Handbook of Cosmopolitanism Studies*, London-New York, Routledge 2012.

ma estende il compianto a una più complessa varietà di esperienze 'vittimarie'. Dopo una singolare (e contraddittoria) premessa 'metodologica' (secondo la quale non può esservi una 'oggettività' storica ma al contempo le «misinterpretations of history» devono essere condannate in quanto fomentino odio e razzismo), la risoluzione riconosce che il nazismo era stata la «dominant historical experience of Western Europe», mentre «Central and Eastern European countries have experienced both Communism and Nazism». A maggior ragione quindi si rende indispensabile per la tenuta dell'Unione Europea la formazione di una «common view of its history». Il nucleo della condivisione è, di nuovo, l'esposizione dei cittadini alla ferocia del potere: «millions of victims were deported, imprisoned, tortured and murdered by totalitarian and authoritarian regimes during the 20th century in Europe». Auschwitz e l'arcipelago Gulag sembrano ora entrare in contatto attraverso la mediazione di un concetto di genere: il totalitarismo. Sono le vittime del totalitarismo, quali che siano le forme storiche della sua realizzazione, che dovranno essere 'commemorate' (anche se – con un'altra singolare contraddizione – si afferma che «the uniqueness of the Holocaust must nevertheless be acknowledged»). Ed è proprio a questa politica della memoria che il Parlamento Europeo attribuisce apertamente una funzione, insieme, identitaria e progettuale: «a comprehensive reassessment of European history and Europe-wide recognition of all historical aspects of modern Europe» è infatti lo strumento capace di cementare l'integrazione europea e di confermare la vocazione dell'Europa a combattere «all totalitarian rule from whatever ideological background»⁸¹.

Di fronte alla complessa composizione dell'Unione Europea, di fronte all'intreccio delle storie diverse e dei differenti percorsi compiuti dagli Stati membri per divenire parte del nuovo ordine unitario, non il ricordo delle guerre antifasciste e nemmeno la condivisione dell'orrore provocato dalla politica genocidaria del nazionalsocialismo sembravano disporre di una riserva simbolica capace di produrre il senso di un'identità effettivamente condivisa. Occorreva una più vasta e comprensiva politica della memoria che riconducesse le sofferenze delle vittime non alla politica di uno specifico regime, ma alle molteplici (e storicamente variabili) estrinsecazioni e realizzazioni di un modello – il totalitarismo – cui imputare una tragedia finalmente condivisa.

⁸¹ *European Parliament's Resolution of 2 April 2009 on European Conscience and Totalitarianism* EP 2009 (<http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+TA+P6-TA-2009-0213+0+DOC+XML+V0//EN>).

Il totalitarismo, come categoria socio-politologica, era stata elaborata negli anni cinquanta⁸², nella convinzione di poter ricondurre ad unitario tipo ideale (il totalitarismo, appunto) regimi per molti aspetti diversi od opposti, quali il nazionalsocialismo e lo stalinismo, e aveva finito per assumere una duplice valenza: da un lato, offriva un discutibile ma interessante strumento ‘diagnostico’, un possibile criterio di analisi comparata dei regimi politici, e, dall’altro lato, nel clima della guerra fredda, offriva agli ideologi del ‘blocco occidentale’ uno schema retorico ‘binario’, efficace nel contrapporre i regimi totalitari vecchi e nuovi allo Stato di diritto, rispettoso delle libertà. Per una curiosa coincidenza, è di nuovo a questo schema binario che l’Unione Europea sembra tornare nel momento in cui sceglie, come una delle principali direttrici di sviluppo della sua ‘politica della memoria’, la ‘commemorazione’ delle vittime dei totalitarismi: l’identità europea sembra coincidere con un grande ‘no’, con il rifiuto di un passato ‘oscuro’ che per contrasto dovrebbe rendere ‘luminoso’ il presente (e il futuro)⁸³.

In ogni caso, memoria e progetto continuano a implicarsi a vicenda: la ‘commemorazione’ è selettiva perché guidata da una visione del presente e del futuro che cerca nel passato simboli di legittimazione ad essa strettamente funzionali e a sua volta l’esercizio della memoria contribuisce a dare all’ordine esistente (e alla sua proiezione avvenire) l’aura di una storica necessità.

Non è però importante, entro una strategia retorica ‘legittimante’, soltanto ciò che si decide di ‘ricordare’. È altrettanto importante ciò che si decide di ‘dimenticare’. Proprio perché la commemorazione è selettiva e ‘interessata’ (proprio perché memoria e progetto si implicano a vicenda), le omissioni (o le sottovalutazioni) sono

⁸² Valga il riferimento a Arendt H., *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace & Company, 1951, a Brzezinski Z., Friedrich C. J., *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1956 e a Talmon J. L., *Le origini della democrazia totalitaria* (1961), Bologna, Il Mulino, 1977. Sul problema del ‘totalitarismo’ cfr. Fisichella D., *Totalitarismo: un regime del nostro tempo*, Roma, NIS, 1987; Gleason A., *Totalitarianism*, Oxford, Oxford University Press, 1995; Trincia F. S., *Filosofi e totalitarismi in Italia e in Germania*, in *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 1, 1996, pp. 217-68; Wippermann W., *Totalitarismustheorien: die Entwicklung der Diskussion von den Anfängen bis heute*, Darmstadt, Primus, 1997; Söllner A., Walkenhaus R., Wieland K. (a cura di), *Totalitarismus. Eine Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts*, Berlin, Akademie Verlag, 1997; *Filosofia politica*, XI, 1, 1997, pp. 5-79; Forti S., *Il totalitarismo*, Roma-Bari, Laterza, 2001.

⁸³ Il rischio evidente è cadere in un «overly simplistic ‘black-and-white’ scheme, which turns the history of European integration and the EU quasi automatically into the obverse of Europe’s ‘dark past’, and portrays today’s Europe as a version of accomplished ‘historical reason’» (Prutsch M. J., *European Historical Memory: Policies, Challenges and Perspectives*, European Union, 2015, p. 26).

tanto rilevanti quanto le inclusioni ed entrambe contribuiscono a caratterizzare la politica adottata dalle istituzioni europee.

Un'omissione fragorosa riguarda la dimensione coloniale dell'Europa. Questa omissione è singolare. L'importanza della colonizzazione è stata infatti determinante: l'espansione coloniale è per la modernità occidentale (e specificamente europea) non un evento fra i tanti, ma l'orizzonte entro il quale essa si è svolta, fino al recentissimo avvio della 'decolonizzazione' (e lo stesso processo di unificazione europea, negli anni Cinquanta, continua ad essere attraversato da fremiti e aspirazioni 'cripto-coloniali'⁸⁴). Certo, sono le singole potenze europee a impegnarsi (e a competere) per la conquista del mondo; e tuttavia fiorisce e si diffonde un paradigma coloniale (che nell'Otto-Novecento ruota intorno al concetto della 'civiltà') largamente condiviso dai diversi Stati nazionali; un paradigma 'europeo', come 'europeo' è il lessico dei diritti e delle libertà.

Che tutto ciò non compaia nella retorica inaugurata nel secondo dopoguerra (la retorica della tradizione greco-romano-cristiana) è in qualche misura scontato, data la visione teleologica che caratterizza la sua visione del passato e del suo rapporto con il presente. Più singolare è che non si mettano a fuoco i numerosi effetti (ora in senso lato, ora in senso stretto) 'genocidari' prodotti dalla colonizzazione, nel momento in cui si inaugura la politica del compianto e il ricordo delle vittime diviene parte integrante della costruzione dell'identità europea.

La condivisione delle colpe si consuma entro il perimetro dell'Europa. La scelta è singolare, ma non innocua e (dato il nesso biunivoco fra memoria e progetto) produce effetti; rende l'Europa, per così dire, doppiamente unita: unita perché colpevole e unita perché innocente. È colpevole delle vittime dei totalitarismi, ma da questa colpa si libera attraverso la politica del ricordo. È altrettanto colpevole delle vittime del colonialismo, ma da questa colpa si libera attraverso la politica dell'oblio. Resa innocente dall'oblio, un'Europa senza colpe coloniali è un'Europa senza responsabilità e senza debiti nei confronti dei soggetti 'esterni' e può, al contempo, crogiolarsi al sole dell'universalismo dei diritti e irrigidire le frontiere per impedire l'ingresso ai discendenti delle sue antiche 'vittime'.

Disponibile al ricordo come all'oblio, la politica della memoria adottata dalle istituzioni europee si concede anche, se non proprio un'omissione, almeno una

⁸⁴ Cfr. Hansen P., Jonsson S., *Another Colonialism: Africa in the History of European Integration*, in *Journal of Historical Sociology*, 27, 3, 2014, pp. 442-461; Hansen P., Jonsson S., *The Untold History of European Integration and Colonialism*, London-New York, Bloomsbury Academic, 2014.

sottovalutazione di esperienze del passato; una sottovalutazione tanto più singolare quanto più intimamente connessa con una componente costitutiva della sua identità etico-politica: il sistema dei diritti. Certo, i diritti sono oggetto della memoria. L'evento centrale è tuttavia il trauma del loro azzeramento, imposto dai diversi 'totalitarismi'. Di contro, appare sfocato il ricordo della lunga e drammatica vicenda che, in un processo plurisecolare, ha portato alla ribalta i diritti e li ha faticosamente imposti come il fondamento di un ordine legittimo. Mentre nella prima fase dell'unificazione europea la politica della memoria indulgeva a tempi lunghi o lunghissimi e all'esaltazione di una trama continua (la tradizione greco-romano-cristiana), negli anni più recenti la storia evocata è breve e discontinua: la narrazione inizia e finisce con i totalitarismi del Novecento e, quasi accecata dal trauma, lascia nel vago i due secoli precedenti. Commemoriamo l'annullamento totalitario dei diritti, ma non 'ricordiamo' come e perché quei diritti fossero comparsi. Il passato dei diritti e in particolare la dinamica che li ha faticosamente imposti sembrano non meritare un'analoga attenzione. I conflitti politico-sociali che hanno dominato la scena nell'Otto-Novecento, le tante 'lotte per i diritti' che, in tempi diversi ma dovunque in Europa, sono sfociati nel disegno di una società più libera e più eguale, non sembrano contare per l'identità europea quanto la tragedia della loro perdita.

Scompaiono i conflitti, le tensioni, i progetti e resta il compito, in qualche modo interminabile, dell'elaborazione di un lutto. Nemmeno in questo caso la politica della memoria sembra essere innocente e disinteressata. Commemoriamo ciò che abbiamo perduto, ma 'dimentichiamo' un'idea di società (una democrazia capace di promuovere la partecipazione e rendere più eguali i cittadini) elaborata nel vivo dei conflitti e dei dibattiti otto-novecenteschi e disponibile a trasformarsi nel nucleo 'identitario' e nel fondamento progettuale di una nuova Europa. Se la *politics of regret* conduce all'amnesia della politica come sforzo collettivo di creazione di una società più 'giusta', l'oblio del passato (di quel passato) è condannato a convertirsi nell'oblio del futuro⁸⁵.

⁸⁵ «In the absence of any plausible overarching vision of a more humane future society [...] [the] reckoning with abominable pasts becomes, in fact, the idiom in which the future is sought» (Torpey J., *The Pursuit of the Past: A Polemical Perspective*, in Seixas P. (ed.), *Theorizing Historical Consciousness*, Toronto, University of Toronto Press, 2004, pp. 254-55).

SAGGI
ITINERARI
per la storia del
ARCHIVIO APERTO



ArchiviO
APERTO
saggi-itinerari

Rhiannon Naddaf des.