

Corrado Bevilacqua

A cura di

# Stato, popolo, nazione, patria, cittadinanza

Rudimenti di lessico politico



PREFAZIONE. Una serie di eventi accaduti di recente nel nostro paese mostrano come sia necessaria un'ormai improcrastinabile presa di coscienza del ritardo culturale del nostro paese e della necessità di emettere una ferma condanna di tutte le manifestazioni di odio politico e razziale che sono espressione del fatto che, malgrado, i centocinquanta anni che sono trascorsi dall'unità d'Italia, noi non siamo ancora un popolo, ma plebe.

STATO, POPOLO, NAZIONE, PATRIA, CITTADINANZA. La definizione più comune di stato è quella di comunità politica costituita da un popolo stanziato in un determinato territorio e organizzato unitariamente come persona giuridica collettiva, e titolare di un potere sovrano (governo), cui è riservato il monopolio dell'uso legittimo della forza (potere coattivo), allo scopo di garantire l'ordine pubblico interno e di assicurare la difesa contro eventuali nemici esterni. Il concetto e il termine stesso di stato sono relativi a una particolare strutturazione del potere politico, come meccanismo centralizzato di sovranità territoriale, che in quanto tale appartiene a un'esperienza storica che si forma e si evolve in tempi relativamente recenti, a partire grosso modo dal 16° sec. Nulla di veramente paragonabile a ciò che definiamo comunemente come stato è possibile rinvenire in epoche precedenti, nonostante l'applicazione che si è soliti fare di questo termine anche con riferimento a esse.

Nella cultura ellenica non esiste lo stato, esiste solo la polis come dimensione al tempo stesso sociale e politica della vita di relazione. L'uomo è uomo in quanto «politico», cioè in quanto vive in simbiosi con la propria polis, altrimenti è «idiota», ovvero un essere difettivo, che manca di qualcosa di vitale, il vivere in koinonìa, associato in comunità. Il tema della polis come naturale orizzonte della vita dell'individuo è al centro del discorso di Pericle, nel secondo libro della Guerra del Peloponneso di Tuciddide. Con la sofistica si ha invece un atteggiamento critico nei confronti degli ordinamenti politici, in quanto si pretendono in ogni caso portatori di valori positivi. Protagora è notoriamente relativista; il Socrate del Teeteto gli attribuisce motivi di esplicito relativismo etico-politico: è giusto e bello, per una

città, ciò che appare tale e finché appare tale. Antifonte distingue nettamente tra natura e giustizia, tra leggi naturali e leggi positive, svalutando le leggi positive e affermando anche la naturale eguaglianza degli uomini. E anche per Ippia la legge commette ingiustizie. Si rompe così l'equilibrio tra le esigenze del singolo e le istituzioni politiche. Sulla necessità di tale equilibrio insiste invece il Socrate platonico, il quale critica vivamente la democrazia ateniese, ma, in termini teorici, contrappone al relativismo sofistico e alla democrazia un regime fondato su valori stabili e sulla virtù-scienza, ossia non sulla virtù politica bensì su quella virtù che si fonda sulla conoscenza del bene. Il suo è un atteggiamento moderato e, rispetto alla democrazia, critico in senso conservatore. Il motivo della polis come istituzione etica ed educativa, ossia come organismo sociale che ha il fine di rendere migliore il cittadino, è riaffermato con estrema nettezza da Platone. Egli delinea una polis teocratica, fondata su una teologia astrale, molto oppressiva nei confronti dei cittadini specialmente in fatto di religione. Il rigido unitarismo platonico è criticato da Aristotele, che in generale osserva che la polis platonica fa pensare a un accordo musicale ridotto a un solo tono e mette in evidenza alcune difficoltà di ordine psicologico e sociologico circa la comunanza dei beni e delle donne, voluta da Platone per le classi superiori. Ma in definitiva anche per Aristotele la polis è luogo naturale della vita etica del cittadino e in sostanza politica e etica per lui coincidono. L'uomo è per natura un essere socievole e chi vive fuori della comunità statale senza sentire il bisogno di entrarvi è o bestia o dio. Quanto alle forme di costituzione, esse sono buone o cattive a seconda che il governo sia esercitato a vantaggio della comunità o a vantaggio di chi governa. Avremo così tre forme rette, monarchia, aristocrazia, politia (ossia costituzione per eccellenza), tre forme degenerate, tirannide, oligarchia, democrazia. Ognuna delle tre forme positive è praticabile in relazione alle condizioni storico-sociali, ma è indubbio che per Aristotele la forma migliore in senso assoluto (e astratto) è la politia, ossia una democrazia in cui la massa regge la polis nell'interesse comune. E in questa ottima forma è presente anche l'elemento aristocratico, cioè il giusto posto assegnato al merito e alla fortuna. Le condizioni sociali dove la politia si attua meglio sono quelle dove prevale la classe media, la classe dei non troppo ricchi né troppo poveri. Sono le fortune mediane quelle che facilitano la pratica della virtù.

La concezione giuridica dello Stato nella cultura romana e medievale. Nemmeno nel mondo romano troviamo parole ed esperienze che corrispondano all'idea moderna dello Stato. Dove i greci dicevano polis, i romani traducevano con *res publica* e *civitas*. La *Politeia* di Platone viene resa *Respublica* dalla tradizione latina, in modo coerente rispetto al significato di «cosa di tutti», cosa della comunità, che questo termine esprimeva nel linguaggio dei romani. Ma la *civitas* non organizza il «vivere politico», bensì il vivere in società secondo legami giuridici. La città dei romani non ha dunque gli stessi orizzonti antropologici e i confini delle «città-stato»: è una *civilis societas* ricondotta a una *iuris societas*, non un'aggregazione sociale qualsiasi – per Cicerone – ma un'aggregazione pattizia fondata sul consenso alle norme di legge. Anche quando la *res publica* – che esprime l'oggetto più che il soggetto degli interessi collettivi – travalica i limiti della città per estendersi, con l'impero, alla *cosmopoli*, la sua organizzazione istituzionale non è mai vista come separata dalla società in cui si colloca (non a caso nella cultura giuridica romanistica del periodo imperiale non è nemmeno concepibile uno *ius publicum* come distinto dallo *ius privatum*). Col cristianesimo s'introduce nei confronti dell'organizzazione politica, allora storicamente rappresentata dall'impero romano, una riserva di carattere religioso. Il cristianesimo infatti pretende di possedere dei criteri di giudizio sicuri in base ai quali valutare la legittimità morale degli atti che l'autorità politica viene compiendo. E la prima posizione che da ciò deriva, suggerita anche dal trovarsi il cristiano all'interno dell'impero, è una posizione di difesa, una rivendicazione di libertà religiosa: lealismo e, anzi, devozione verso l'autorità in vigore, purché questa non pretenda dal cristiano atti che ripugnino alla sua coscienza (per estato, atti di culto pagani). La sfera religiosa, però, che il cristiano vuole intangibile, è considerata qualitativamente superiore a quella politica e può perciò voler estendere il suo controllo, non contentarsi della difensiva. Questo dualismo di religioso e di politico, di spirituale e di temporale, non implica soltanto una rivendicazione di libertà individuale, ma anche la rivendicazione della libertà di

un'altra società a cui il cristiano appartiene, una società celeste, ma con precisi e indubitabili agganci terreni. Il cristiano fa parte di una Chiesa, che ha proprie gerarchie, cui è dovuta obbedienza. Pur non identificando senza residui questa Chiesa con la città celeste e lo stato con la città terrena, Agostino ribadisce la superiorità della Chiesa sullo stato; ciò non esclude però che lo stato abbia una sua legittimità e una sua autonomia, anche se non cristiano. La città terrena deve in ogni caso fondarsi sulla pace, cioè sulla convivenza ordinata, sull'accordo di autorità e obbedienza. Tuttavia il principe cristiano fa qualche cosa di più: non si limita a essere umile e moderato, ma sottopone il suo potere «alla maestà di Dio, per estendere il più possibile il suo culto» (De civitate Dei, V, cap. 24). La vera giustizia non è neutra, è cristiana: è legittimo l'intervento del potere politico in favore della vera fede contro eretici o pagani. Per questa via i doveri religiosi del principe possono diventare prevalenti, la distinzione dei due poteri può tendere a cancellarsi. L'autonomia dello stato invece, oltre a essere riaffermata dai diretti avversari delle pretese teocratiche, è sostenuta da stato Tommaso. Per Tommaso la socialità è un fatto naturale (non è il risultato della caduta originaria), come naturali sono le disuguaglianze, le diversità fra gli uomini. Questo mondo di diversi ha e deve avere però una sua armonia, una sua unità, unità rappresentata da Dio rispetto al cosmo, dalla ragione nell'uomo, dall'autorità politica nella società umana. Dato il carattere appunto unitario di questa autorità, il governo monarchico (il re è di per sé uno) è per Tommaso il governo migliore. La monarchia tomista è temperata: il re è responsabile del bene del suo popolo e risponde a Dio del suo operato. Ma Tommaso accenna anche all'opportunità di strumenti giuridici che evitino la degenerazione della monarchia in tirannia e nella Summa theologiae parla di governo misto (compresenza del principio monarchico, dell'aristocratico, del democratico) con riferimento all'Antico Testamento, ai re biblici assistiti dagli anziani e al governo dei giudici che precede quello monarchico. Il re è dunque il medievale re nella legge. E sulla legge Tommaso insiste a lungo in termini generali: la legge è l'espressione stessa della razionalità, e la razionalità permea di sé il mondo e non può non permeare di sé gli ordinamenti e le leggi positive. C'è nella legge positiva un fattore volontaristico che dipende dal principe, ma la struttura della norma deve essere razionale, ossia conforme a giustizia. E la giustizia è proporzionalità, è dare a ciascuno il suo, è rispettare l'altrui diritto. Siamo chiaramente di fronte a una logica giusnaturalistica: c'è una giustizia naturale-razionale che costituisce e deve costituire la trama delle leggi positive. Ma questa giustizia e la correlativa ragione, pur essendo autonome, non sono tuttavia indipendenti, perché al di sopra di esse c'è la legge eterna, la ragione sovrana di Dio. Il diritto naturale tomistico si completa in una visione cristiana e anche chiesastica. stato e Chiesa, come natura e soprannatura, sono distinti, ma la Chiesa è una fonte suprema di verità ed è in certo senso l'organo delle decisioni di ultima istanza. Il caso più sicuro di doverosa disobbedienza civile è quello del sovrano colpito da scomunica; il cittadino eretico (che cioè ha tradito la verità dopo averla conosciuta) non può vantare alcun diritto, e così via. Torna il motivo della preminenza del potere spirituale su quello politico: l'autonomia della sfera temporale è incontestabile, ma spetta al potere spirituale delimitarne l'ambito. In termini radicali questa autonomia è invece teorizzata da Dante nel De monarchia, da Marsilio da Padova, da Guglielmo di Occam, da Wycliffe. Per Dante l'autorità imperiale deriva direttamente da Dio, mentre la Chiesa è estranea alle faccende temporali conformemente alla famosa espressione di Cristo, suo modello, che affermava non essere il suo regno di questo mondo; il sovrano temporale deve reverenza al pontefice, ma solo in quanto questi è guida verso la vita eterna. La superiorità dello spirituale nei confronti del temporale è riaffermata, anche da Marsilio, da Occam, da Wycliffe, ma questa superiorità è, per così dire, sublimata: lo spirituale è ciò che attiene alla salvezza, non ha nulla da vedere con i valori terreni. Il sacerdote è un cittadino come gli altri, senza privilegio alcuno; egli sfugge all'autorità politica solo in quanto esercita funzioni inerenti al culto e ai sacramenti, tutte cose prive di conseguenze sul piano temporale. Lo stato si modernizza, ossia si viene emancipando dalla religione. In Marsilio la genesi dello stato è aristotelica: una genesi naturale, naturale essendo l'associazione. Accanto a questa causa materiale Marsilio pone un elemento volontaristico, una causa efficiente, rappresentata da quello che egli chiama il legislatore, ossia l'assemblea dei cittadini che fa le leggi e istituisce il potere esecutivo,

che resta sotto il suo controllo (Marsilio riprende la divisione sestuplice delle forme di governo, ma preferisce la monarchia elettiva). Questa assemblea «è il popolo o l'intero corpo dei cittadini o la sua parte prevalente» (*Defensor pacis*, I, cap. XII, 3). Sebbene taluno abbia voluto vedere in ciò una nota modernamente democratica, è molto probabile che Marsilio pensasse alle assemblee medievali, e specialmente all'arengo comunale, cioè a quell'insieme dei cittadini in grado di rappresentare la totalità dei veri cittadini, ossia di quelli che partecipano alla cosa pubblica secondo il loro rango. È comunque evidente il carattere laico della sovranità marsiliana. Questa emancipazione della politica dalla religione e quindi dallo stato della Chiesa caratterizza la politica moderna. Non che la religione non continui a essere oggetto importante dell'attenzione del politico, ma egli la guarda con occhi appunto politici, mondani, ossia la prende in considerazione nella misura in cui essa può influire sui fatti politici. Ed è soprattutto a partire da questa emancipazione che, storicamente, si forma il moderno concetto di Stato.

Occorre quindi arrivare a Machiavelli e Bodin per scoprire la dimensione «verticale» della politica, separata dalla sfera della religione e dall'etica, su cui si situa la nozione e l'esperienza dello stato, inteso correttamente come una struttura gerarchica della vita associata. Si fa risalire a N. Machiavelli (1513), in effetti, l'invenzione della parola nella sua accezione moderna, distinta da status non a caso in quanto ceto o condizione sociale, e correlata – alla figura del principe, termine quest'ultimo che già stato Tommaso aveva utilizzato nel *De regimine principum* (1260) e Marsilio da Padova (1320) aveva connesso alle funzioni – *pars principans* – che oggi diremmo di governo. Il Principe è la metafora delle grandi monarchie accentratrici che si legittimano sulla forza e sulla separazione della politica dall'etica e dalla religione, generando – per questa via – l'organizzazione moderna dello Stato. Per la fondazione di questo stato tutto è lecito, forza, astuzia, crudeltà. Ma una volta che lo stato c'è, allora bisogna governarlo con spirito repubblicano (la repubblica romana è il modello antico da imitare), ossia con assoluto rispetto delle leggi, della libertà, della sicurezza dei cittadini e la legge è, classicamente, anche educatrice dei cittadini. Il cittadino virtuoso è il cittadino *probo*, disposto a rinunciare al suo utile privato per il bene comune. Il cittadino tuttavia non partecipa al governo dello stato, perché governare è affare di pochi, ma fruisce della sicurezza. Accanto alle buone leggi, Machiavelli vuole le buone armi, milizia cittadina e non mercenaria, fanteria piuttosto che cavalleria. Le buone armi sono essenziali perché lo stato vive fra altri stato coi quali è possibile venire in conflitto e in caso di guerra (cioè di difesa dello stato) è anche lecito ogni mezzo: razionale e legalitario all'interno, lo stato moderno è potenzialmente violento nei rapporti con gli altri Stati. Sulla sovranità dello stato e sull'assolutezza di questa sovranità (anche se con qualche temperamento) insiste Bodin, nel quale troviamo anche il concetto di tolleranza religiosa. Questa tolleranza deriva dalla convenienza politica del rispetto delle fedi: la religione è un fattore positivo di coesione politica, ma lo stato non deve intervenire in questa materia. Solo l'ateismo non deve essere ammesso, dato il carattere fondamentalmente asociale dell'ateo. Bodin riflette la posizione del partito detto dei politici nel periodo delle guerre di religione in Francia, partito che dava un'interpretazione appunto politica, ossia confessionalmente neutra, di quelle controversie. Con Hobbes si giunge a una teorizzazione molto rigorosa della sovranità assoluta dello Stato. Hobbes ricorre alla distinzione di stato di natura e stato civile e allo schema del contratto. Nello stato di natura gli uomini, eguali tra loro, perseguono fini eguali, fini di illimitata appropriazione delle cose e anche di dominio sugli altri, e ciò dà luogo a una situazione di perenne guerra reciproca e quindi di miseria e infelicità. La ragione suggerisce di uscire da questa condizione e di ricercare la pace, che sola può garantire l'autoconservazione, che è poi il diritto fondamentale e inalienabile dell'uomo. Ciò avviene mediante un contratto di ciascuno con ciascuno, consistente in una concorde rinuncia alla libertà naturale, ossia al diritto di appropriarsi di tutte le cose e di comportarsi secondo i propri desideri. Solo l'autoconservazione non viene alienata, in quanto di per sé inalienabile. Questa rinuncia viene fatta in favore di un sovrano (singolo uomo o assemblea), il quale però non è da parte sua contraente, non ha obblighi verso i sudditi, è cioè un sovrano assoluto. Qualunque atto egli compia lo compie per

delega dei sudditi. Vero dio mortale, egli è la fonte stessa della razionalità e della legittimità: le leggi sono giuste perché emanano da lui; le comunità minori, le consuetudini, le assemblee sono soggette alla sua autorità. Suo compito è naturalmente di garantire la sicurezza della comunità contro ogni violenza interna o esterna. Una impostazione per certi versi ravvicinabile a quella di Hobbes è quella che del problema politico dà Spinoza: anche il suo stato è assoluto, è fondatore di diritto e di eticità. Ma, a differenza che in Hobbes, la società politica spinoziana non presuppone un sovrano istituito da un contratto che gli conferisca illimitati diritti; essa risulta da un contratto che potenzia il singolo, facendone un membro di una comunità razionale e fundamentalmente democratica. Lo stato, per esempio, è consapevole della pluralità delle opinioni in fatto di credenze religiose e dell'incoercibilità del pensiero e dell'insegnamento; esso interviene soltanto quando le azioni dei cittadini mettono in pericolo la sua conservazione.

Le teorie contrattualistiche, che sono alla base delle prime concettualizzazioni dello stato moderno, da un lato giustificano la nascita dello stato assoluto, dall'altro si pongono come fondamenti di legittimazione del potere «limitato», che prelude al processo di laicizzazione dello stato e alla nascita del costituzionalismo liberale. A questo tipo di limitazione del potere possono ricondursi le posizioni dei monarcomachi e del pensiero giusnaturalistico. I monarcomachi sono degli scrittori calvinisti e anche cattolici che nella seconda metà del sec. 16° e nei primi anni del sec. seguente rivendicano il diritto di resistere al sovrano e in genere alcune autonomie tradizionali di contro alle pretese accentratrici delle grandi monarchie. Il potere politico non emana dal sovrano, ma dalla società nel suo insieme e il sovrano deve esercitarlo nel rispetto delle comunità minori che popolano la società. Altusio, che è il più importante e sistematico di questi scrittori, parla di un supremo magistrato eletto dal collegio degli efori, che rappresentano la collettività e controllano e in casi estremi possono deporre il supremo magistrato, il cui potere è dunque limitato dalle leggi, dal diritto naturale, dai doveri religiosi. Oltre questi limiti il potere diventa tirannico ed è lecito resistergli. Il giusnaturalismo moderno si fa in genere cominciare con Grozio, il quale nel celeberrimo *De iure belli ac pacis* (1625) sostiene che alcuni principi essenziali del diritto (rispetto dei beni altrui, obbligo di mantenere le promesse, risarcimento del danno arrecato) sono validi perché conformi alla ragione e alla natura umana (come è conforme alla natura umana la tendenza alla vita sociale), e tale validità sussiste in sé, senza alcun bisogno di fondazione teologica. Neppure Dio potrebbe mutare quei principi. Si tratta in sostanza dell'affermazione dell'autonomia della ragione, da cui deriva un'impostazione affatto laica del problema dello Stato. C'è in Grozio il motivo contrattualistico (anche se non rigorosamente elaborato), che torna poi con maggiore precisione in Pufendorf. Sia Grozio sia Pufendorf sono però assolutisti in fatto di dottrina dello stato: il contratto è irrevocabile, il popolo non può resistere al principe. Grozio, sebbene affermi che il principe debba rispettare il diritto naturale e ammetta che nel caso estremo in cui egli diventi nemico di tutto il popolo decade dal potere, tuttavia utilizza lo schema contrattualistico per convalidare l'autorità di fatto e non per metterla in discussione. Alcuni scrittori però si servirono della sua dottrina in funzione antiassolutistica (per esempio P. Jurieu contro l'assolutismo di Luigi XIV). E tesi più liberali sostengono, sempre in ambito giusnaturalistico, J. de Barbeyrac (1674-1744) e J.-J. Burlamaqui (1694-1748) in tema di sovranità: concepiscono cioè la sovranità come divisa e non unitaria (possibilità, questa, non negata dallo stesso Grozio). stato di natura e contratto sono utilizzati anche da Locke nella sua costruzione politica. Lo stato di natura lockiano è descritto in termini ottimistici e «liberali»: l'uomo naturale è socievole, pensa alla sua conservazione ma anche a quella degli altri, ha il senso della giustizia. stato di natura e stato di guerra, dice Locke in evidente polemica con Hobbes, sono tra loro distanti come uno stato di pace e di reciproca benevolenza e assistenza e uno stato di violenza e reciproca distruzione. L'uomo naturale di Locke si prolunga nella proprietà, che è l'istituto fondamentale dello stato di natura: proprietà comune in origine, essa diventa poi proprietà privata mediante il lavoro. Dallo stato di natura però si esce perché la «corruzione e la perversità di uomini degenerati» (*Two treatises of government*, II, cap. IX, par. 128) rendono necessaria

un'associazione in cui il diritto sia certo e sia effettiva un'autorità che lo faccia rispettare. Sorge così la società politica o civile, fondata su un contratto e avente lo scopo di assicurare, meglio di quanto lo stato naturale non facesse, la proprietà del singolo. Un gruppo di individui si accorda per costituire un corpo politico, senza ledere la libertà di quanti volessero rimanere nello stato naturale. Le decisioni di questo corpo politico sono prese a maggioranza, come è ragionevole che sia. Il popolo dunque è e rimane sovrano. Le forme di governo sono varie a seconda della collocazione del potere legislativo, che è il potere supremo. Si hanno la perfetta democrazia (la comunità fa direttamente le leggi a maggioranza e si serve di funzionari da essa delegati per farle eseguire), l'oligarchia (potere legislativo di pochi), la monarchia (potere legislativo di uno), che può essere ereditaria o elettiva, eventuali forme miste. Accanto al potere legislativo abbiamo il potere esecutivo (che vigila sull'esecuzione delle leggi) e il federativo (che si occupa dei rapporti con gli altri Stati). La vita costituzionale dello stato lockiano deve svolgersi nel pieno rispetto della legalità, dell'interesse del popolo, della proprietà. In caso di infrazioni il popolo ha diritto di riprendere il potere e di resistere anche con la forza. Lo stato di Locke è poi tollerante: la vita religiosa come tale sfugge all'interesse dello Stato. Tuttavia questa tolleranza non è illimitata: non possono beneficiarne quanti diventerebbero intolleranti come i papisti, quanti attraverso la loro religione dipendono da un'altra autorità, gli atei per la loro asocialità. Locke non esclude lo stato assoluto, purché non sia un potere arbitrario, ma «limitato dalla ragione» (ivi, cap. XI, par. 139); tuttavia la caratteristica più tipica del suo stato, quella che fa del suo pensiero politico un pensiero politico liberale, è che questo stato non ha in sé il suo fine, perché il fine della sua azione è la proprietà, ossia il lavoro umano e il rigoglio della società come sede e risultato di questo lavoro. È il lavoro che conferisce valore ai prodotti, che in definitiva costituisce la ricchezza. L'importante è che esso si espanda senza impacci e il buon governo è quello che favorisce tale espansione.

Le teorie costituzionaliste. Questi motivi, che pongono nettamente l'accento sulla società anziché sullo stato, sul lavoro produttivo anziché sulla politica, sono i motivi della moderna civiltà borghese e trionfano nel pensiero illuministico. L'Illuminismo è in questo senso antipolitico, ossia nemico di una concezione della politica che si fa risalire a Machiavelli e che considera essenziali la forza e l'espansione dello Stato. Per il politico illuminista lo stato deve invece favorire il progresso dell'industria, il crescere della ricchezza, il commercio e i traffici. Le forme di governo possono essere varie, e accettabili o criticabili a seconda del loro assolvere o meno tale funzione. Campeggia la razionalità del mercato industriale e della vita economica: lo stato deve promuoverla rimuovendo gli ostacoli rappresentati da residui storici e tradizionali. Il potere politico suscita diffidenze, a meno che non faccia proprie quelle istanze di razionalità che sono caratteristiche della società moderna. La logica di questa impostazione razionalistica è democratica ed egualitaria: è democratica nel senso che non è concepibile altra fonte legittima del potere all'infuori del consenso degli interessati, è egualitaria perché la ragione è possesso di tutti e non tollera privilegi. Non sempre però gli illuministi trassero tutte le conseguenze di questa impostazione e spesso considerarono la sovranità del popolo come un principio non pienamente operante, l'eguaglianza come un'idea plausibile ma dalla quale non era possibile trarre conseguenze economiche radicali. Voltaire, Diderot, Helvétius, Holbach sviluppano questi motivi, presenti anche, in forma sistematica, in Montesquieu. Anch'egli parte da premesse razionalistiche: il mondo è abitato da una razionalità che è anche stampata nei cuori degli uomini, le leggi sono l'espressione eminente di questa razionalità. In astratto la forma più razionale è la democrazia, perché in essa il popolo è per un verso sovrano, per un altro suddito; seguono l'aristocrazia, governo di pochi, e la monarchia, governo di uno solo. Il dispotismo infine rappresenta il potere nella sua manifestazione brutale. È evidente la degradazione dovuta al progressivo dualismo di governanti e governati, a partire dalla loro unità rappresentata dalla democrazia. A questi tipi ideali Montesquieu commisura una serie di fattori concreti, di condizioni, onde per estato il governo repubblicano (che comprende democrazia e aristocrazia) si adatta agli stato piccoli, la monarchia ai medi, il dispotismo ai grandi imperi. Ma la preoccupazione maggiore di Montesquieu è che in ogni caso il potere non schiacci il singolo, che la legalità trionfi. Perché ciò si abbia è necessario che «il potere freni il potere» (De l'esprit des lois, libro

XI, cap. 4). Di qui la celebre teoria della divisione dei poteri, e non solo e non tanto in senso tecnico-giuridico, quanto in senso politico: si tratta di forze effettuali che devono equilibrarsi. I modelli di Montesquieu sono due, uno inglese, uno francese. Quello inglese ripropone la costituzione inglese (alquanto idealizzata), come quella di «una nazione che ha per scopo diretto della sua costituzione la libertà politica» (De l'esprit des lois, libro XI, cap. 5). Nell'identificare i poteri Montesquieu ricalca dapprima la distinzione lockiana: legislativo, esecutivo della politica estera (il federativo di Locke), esecutivo delle cose dipendenti dal diritto civile (l'esecutivo di Locke, che appunto vigila sull'esecuzione delle leggi). Subito dopo precisa che quest'ultimo potere punisce i delitti e giudica le liti dei privati e lo chiama potere giudiziario, mentre chiama semplicemente esecutivo quello che provvede alla politica estera. Più avanti però osserva che il potere giudiziario è «indivisibile e nullo», ossia non è un vero potere, perché lo assegna a persone scelte fra il popolo, che formino un tribunale di durata limitata. I tre poteri della costituzione inglese sono dunque, come Montesquieu precisa, la Corona e le due Camere (dei comuni e dei lord), in reciproco equilibrio. Il modello francese è quello della monarchia limitata dai poteri dei corpi intermedi, dalle prerogative dei signori, della nobiltà, del clero, delle città. È ancora una volta il potere che frena il potere: abolite questi privilegi, dice Montesquieu, e avrete lo stato popolare (nel senso negativo, come dispotismo di tutti) o lo stato dispotico. Lo stato democratico, cioè lo stato fondato sulla sovranità assoluta del popolo, è invece per Rousseau l'unico stato legittimo, l'unico stato fondato sul diritto. Attraverso una convenzione consensuale unanime, ossia attraverso il contratto sociale (che, beninteso, non è un fatto, ma un concetto della ragione), ciascuno rimette ogni suo diritto naturale nelle mani di tutti gli altri contraenti e diventa così membro della società politica, uomo non più naturale ma sociale. Con questo l'individuo ritrova, rafforzata, la sua libertà naturale, la possibilità di operare con sicurezza secondo i suoi più veri interessi e secondo i dettami della ragione. Ogni atto della comunità è un suo atto, perché egli è intrinseco alla comunità in virtù del contratto. Questa razionalità Rousseau chiama volontà generale, e i suoi atti razionali-universali sono le leggi (la volontà generale non si volge mai a casi singoli). Quando la comunità è bene ordinata, quando non vi prevalgono interessi particolari o frazioni, la volontà generale è data dalla volontà di tutti o dei più. Ma quando prevalgono interessi o gruppi particolari, la volontà generale non coincide più con quella di tutti o della maggioranza. Insomma, la volontà generale è l'intima razionalità di una comunità politica, quella razionalità che la comunità dovrebbe manifestare ed essere nelle condizioni di manifestare. Quando si parla di volontà generale e di sovranità ci si riferisce al potere legislativo (che Rousseau vuole si eserciti direttamente e non attraverso rappresentanti). Questo potere è indivisibile e anzi è l'unico vero potere, ma esso deve limitarsi a fare le leggi. Le funzioni governativa e giudiziaria sono funzioni autonome (non indipendenti) e affidate a magistrati. Ed è soprattutto sulla distinzione di legislativo ed esecutivo, di sovrano e governo, che Rousseau insiste. Il governo è un delegato del sovrano. E il governo che Rousseau preferisce è l'aristocrazia elettiva. Il governo democratico (che Rousseau intende nella sua accezione rigorosa, come quello cioè in cui la maggioranza direttamente governi) non è realizzabile. La dipendenza del governo dal sovrano è effettiva: si hanno delle assemblee periodiche, convocate a date fisse, nelle quali si vota su due proposizioni: se piaccia al sovrano conservare l'attuale forma di governo, se gli piaccia lasciarne l'esercizio ai governanti attuali. Il consapevole modello di Rousseau è la polis, il piccolo stato abitato da cittadini virtuosi e interessati alla sua conservazione. Socialmente è uno stato fondato sulle fortune mediane (in questo senso egualitario). Le tendenze della società moderna verso il prevalere del capitale mobile, verso l'unificazione di ricchezza e potere (anziché di virtù e potere) e il dominio del ricco sul povero sono fattori di corruzione e di decadenza culturale-morale. Nel Contrat social (libro II, cap. 10), Rousseau elenca le condizioni necessarie perché un popolo possa avere delle buone leggi e cita la Corsica come il Paese europeo «capace di ricevere una legislazione». Tali condizioni sono un'implicita conferma del suo giudizio sull'irreversibilità della decadenza del mondo moderno. Per Rousseau dunque la sua costruzione politica è praticamente irrealizzabile. Anche per Kant lo stato si fonda sulla sovranità del popolo e sulla divisione degli organi del potere. Accanto al potere sovrano o

legislativo troviamo il potere esecutivo e quello giudiziario. Ma il potere esecutivo, cioè il governo, è sottoposto non solo alle leggi, che sono naturalmente opera del sovrano-legislatore, ossia del popolo, ma anche al controllo politico da parte di questo, che può deporlo o può riformare il tipo di amministrazione. Potere legislativo e potere esecutivo devono essere distinti; se sono nelle stesse mani si ha il dispotismo. Autonomo è anche il potere giudiziario; con giuria popolare nei tribunali. Questo stato, a rigore, non fa politica: non deve occuparsi della felicità dei cittadini, non deve pensare a ingrandirsi, ma soltanto ad allearsi con altri stato per la conservazione della pace. L'unica politica dunque che lo stato kantiano deve fare è quella mirante all'attuazione del diritto: coesistenza di liberi cittadini e di liberi Stati. Lo stato kantiano è perciò liberale, perché bada soltanto alla libertà di cittadini (e c'è anche in Kant il motivo dell'opportunità economica del non intervento dello stato: non intralciare le iniziative dei singoli, non danneggiare con interventi i commerci) ed è democratico perché fondato sulla sovranità del popolo. Lo stato descritto da Kant è, consapevolmente, uno stato ideale, un modello verso cui tutti gli stato storicamente esistenti devono tendere.

I teorici dello «Stato etico». Nelle linee successive di sviluppo, la dottrina dello stato liberale finisce per approdare alla concezione organicistica dello «stato etico». Anche lo stato di Fichte ha fondamenti democratici e la sua genesi è contrattuale; è nondimeno forte la suggestione illuministica del «despota illuminato». L'organizzazione di questo stato comprende due poteri, l'esecutivo e l'eforato. L'esecutivo comprende in sé la funzione legislativa e quella giudiziaria: la legislativa perché l'attività legislativa altro non è che l'applicazione della legge fondamentale, cioè la coesistenza giuridica dei cittadini; la giudiziaria perché se l'esecutivo deve eseguire il verdetto del giudice, allora è il giudice ad avere un potere illimitato, se invece deve sindacare l'operato del giudice, allora l'indipendenza del giudice è illusoria. Vari sono i tipi di governo: monarchia, democrazia pura (governanti eletti dalla comunità), democrazia mista (governanti non tutti eletti direttamente) ecc. L'eforato, che è il tratto più caratteristico dello stato fichtiano, è un contropotere, un potere negativo avente il compito di controllare la legalità degli atti dell'esecutivo e, in caso d'infrazione, di sospendere l'efficacia. Gli efori possono anche sospendere tutto il pubblico potere o alcuni membri di esso. Chi decide sulla giustizia o meno dell'accusa degli efori (che sono eletti dal popolo) è il popolo riunito. Ora il giudizio del popolo (e questa è la nota più tipicamente democratico-rousseauiana) è naturalmente giusto, ha valore di legge costituzionale, ha effetto retroattivo. Altra caratteristica dello stato fichtiano è il suo intervento nella vita economica, volto a garantire a ciascuno ciò che gli spetta, a garantire cioè non tanto il diritto di proprietà quanto il diritto alla proprietà. Lo stato regola dunque la vita economica secondo un criterio di giustizia. In una fase di ripensamento della sua teoria politica Fichte, pur lasciando immutate le strutture del suo stato, ha a esse sovrapposto un nuovo potere, un potere straordinario avente compiti educativi: ha parlato di un despota altamente ispirato e ha indicato nella comunità dei dotti gli uomini capaci di educare il popolo e anche di operare all'interno dello Stato. Il popolo, di diritto fonte della razionalità, di fatto è ancora incapace di governarsi. Si ripropone a Fichte il tema del despota illuminato o del legislatore rousseauiano che elevi il popolo alla razionalità. I motivi democratici e contrattuali scompaiono invece in Hegel, che anzi li critica vivamente. Lo stato di Hegel infatti non è più uno stato ideale, ma vuole essere lo stato del tempo di Hegel, lo stato moderno, rispecchiante effettive tendenze moderne, in conformità con la concezione hegeliana della filosofia, come comprensione di una razionalità realizzata. Tale stato è una monarchia costituzionale ereditaria, fondata sulla distinzione dei poteri. I poteri sono il potere legislativo, il potere governativo, il potere del sovrano. Nel potere del sovrano i poteri distinti si raccolgono in unità individuale. In realtà il monarca ha il potere di grazia e ha quello di nominare e revocare quanti ricoprono gli uffici più importanti dello Stato. Solo simbolicamente esso è l'organo delle decisioni ultime, perché in uno stato bene ordinato il monarca sanziona dei contenuti anteriormente elaborati. L'autentico potere è quello dei funzionari, dei componenti il potere governativo, che accedono agli uffici a seconda delle loro attitudini. Il potere legislativo è affidato a due camere, una Camera alta non elettiva (vi si accede per diritto di nascita) e una Camera bassa elettiva; l'elezione però non è fatta dai singoli come tali, ma dagli organizzati in



«associazioni, comunità e corporazioni» (Philosophie des Rechts, par. 308). Il potere legislativo fa le leggi e controlla il governo. L'attività legislativa è nel medesimo tempo costituzionale, nel senso che essa arricchisce di nuovi contenuti quell'insieme di norme e di consuetudini che per Hegel è la costituzione (la costituzione è un fatto storico, non è il risultato del lavoro di un'assemblea appositamente convocata). Questo stato non è e non deve essere invadente, deve anzi operare con una certa discrezione, ossia rispettare i diritti delle comunità minori, quelle comunità che nel Medioevo avevano acquistato un'autonomia eccessiva ma che costituiscono pur sempre «la forza caratteristica degli stato» (Philosophie des Rechts, par. 290, aggiunta). Anche nella vita economica l'intervento dello stato non deve essere eccessivo, ma deve limitarsi a temperare gli inconvenienti cui essa dà luogo, cioè squilibri e crisi. La vita economica è vista da Hegel con occhi smithiani, e il suo interventismo è di tipo liberale. Ritroviamo in Hegel il dualismo moderno di politica ed economia, di stato propriamente detto e di società civile. Per un altro verso questo dualismo si estende a tutto il mondo moderno-borghese e si trasforma anche in polemica contro l'assolutismo livellatore in favore dello stato articolato nei ceti e nelle comunità minori. Capostipite di questa letteratura è E. Burke, le cui *Reflections on the Revolution in France* apparvero nel 1790. Da ricordare Novalis, Adam Müller, K. L. von Haller, J. de Maistre, L.-G.-A. de Bonald, il primo Lamennaistato

Non allo stato ma essenzialmente alla società volgono la loro attenzione gli scrittori socialisti, i quali non riconoscono allo stato una funzione autonoma, perché lo considerano uno strumento al servizio degli interessi predominanti nella società. Con atteggiamento avvicicabile a quello degli illuministi, essi valutano lo stato sotto un duplice profilo: nello stato esistente vedono un semplice mezzo per la conservazione di un assetto sociale ingiusto e dunque un fattore di oppressione; nello stato futuro, cioè quello della società giusta da essi voluta, vedono un garante e un coadiutore di questa società. Ma con ciò lo stato perde le sue caratteristiche in senso stretto politiche, ossia derivanti dalla divisione in dominanti e dominati, scomparsa la quale tende a scomparire anche quella di governanti e governati. Alla politica subentra l'amministrazione, la società può fare da sé e farà da sé. La società disegnata da Saint-Simon è quella del lavoro organizzato, in cui lo stato ha il ruolo di pianificatore di questo lavoro e svolge tale ruolo con criteri scientifici e non opinabili. La società disegnata da Fourier si fonda su un'organizzazione decentrata della produzione, ossia su unità produttive autonome (a cui sono estranee preoccupazioni di tipo politico); vi è previsto un consiglio superiore dell'industria, ma con voto solo consultivo. E anche in Proudhon la produzione è decentrata, il principio nazionale e statale è sostituito da quello federativo, il governo diventa un organo scientifico, regolatore della produzione. Per Marx lo stato è sempre uno strumento di oppressione: lo è lo stato borghese perché serve soltanto all'esercizio del dominio, ma lo è anche lo stato che segue alla rivoluzione (la dittatura del proletariato) perché opprime i nemici della rivoluzione. Tuttavia quest'ultimo stato è uno stato democratico perché la dittatura è una dittatura di classe ed è una dittatura di maggioranza, della larga maggioranza interessata alla rivoluzione e al nuovo assetto sociale. Ma è democratico anche in un senso più tecnico, perché la sua organizzazione, modellata sulla Comune parigina, viene raffigurata in termini di democrazia diretta: unità di lavoro legislativo ed esecutivo affidato a consiglieri eletti a suffragio universale e revocabili in qualsiasi momento, magistrati e giudici elettivi e revocabili, rigido controllo dal basso di ogni funzione pubblica. Terminato il periodo di transizione, distrutte cioè definitivamente le basi economiche del dominio capitalistico, a questo stato democratico succede una società non più politica, ma fondata su un autogoverno tecnico dei singoli e sulla loro piena espansione. Negli sviluppi del pensiero marxista si hanno soprattutto delle discussioni di carattere tattico sulla possibilità di operare all'interno dello stato democratico-borghese per il raggiungimento non violento dei fini socialisti, o viceversa sulla necessità o meno di atti di forza, sul ruolo della dittatura proletaria. Dopo la Rivoluzione russa queste discussioni sono particolarmente vive: K. Kautsky, pur riconoscendo che la Rivoluzione russa non poteva svolgersi diversamente, ritiene che il potere dittatoriale a essa seguito sia una forma di dominio barbarico e quindi un passo indietro rispetto al potere borghese; e R. Luxemburg,

pur con accenti diversi, è in netto disaccordo con alcune misure autoritarie, e vorrebbe che il nuovo potere, instaurato, e legittimamente, con la forza, si organizzasse in forme democratiche. Resta dunque fermo il concetto dello stato come strumento di dominio di classe: si ritiene plausibile, se si danno condizioni adeguate, la conquista violenta del potere, ma s'insiste sull'insostituibilità delle tecniche democratiche nell'esercizio del potere.

L'idea dello stato a servizio della società e garante della libertà del singolo torna negli sviluppi del pensiero liberale da K. W. von Humboldt a B. H. Constant, a Madame de Staël. L'importante è che lo stato intervenga il meno possibile, che il singolo abbia una sufficiente sfera di liceità, non solo per le sue iniziative economiche, per il suo utile, ma anche per lo svolgimento della sua personalità culturale-morale. La costruzione politica di Constant, che è la più sistematica, parte appunto da questo presupposto, dall'assunto che l'uomo, in quanto tale, è libero nel senso di essere rivolto verso valori superiori, anche e soprattutto di tipo religioso. La libertà riceve così una fondazione spiritualistica e conculcarla è un peccato contro lo spirito. È perciò necessario che la sovranità sia limitata, cioè si arresti di fronte ai diritti dell'individuo. Ora la sovranità a cui pensa polemicamente Constant è la sovranità democratica illimitata di Rousseau, che egli considera una pericolosa fonte di dispotismo. Il sistema politico di Constant è un sistema armonico, monarchico-costituzionale, con due camere, una ereditaria e una elettiva, con elezioni a suffragio ristretto censitario, con giudici inamovibili, con assoluto rispetto delle forme giudiziarie. Centro di questo sistema è il potere regio, a cui spetta con oculato arbitraggio conservare l'armonia delle parti. Constant non ha difficoltà a rilevare che negli stato moderni il popolo, che interviene a lunghi intervalli per eleggere i suoi rappresentanti, è sovrano solo in apparenza. Ciò tuttavia non ha per lui importanza, perché il mondo moderno non è un mondo politico come quello della città antica. L'importante è che in esso l'individuo possa operare e realizzarsi liberamente, possa perseguire le sue passioni, godere i suoi agi privati. A questo corrisponde un'accettazione dell'assetto sociale seguito alla Rivoluzione francese e una larga fiducia nelle armonie economiche. Anche i poveri laboriosi trovano possibilità di vivere in un Paese dove regnano libertà e pace. Una preoccupazione dello stesso genere, ossia nei confronti della democrazia e della conseguente eccessiva politicizzazione della vita dello stato, è presente in alcuni giuristi tedeschi, come R. von Mohl, R. von Gneist, K. F. von Gerber, G. Jellinek, assertori dello stato di diritto, ossia dello stato come istituzione storico-giuridica autosufficiente, che fonda il diritto e garantisce la libertà dei cittadini, che regola la sua stessa azione entro i limiti delle leggi stabilite. La sovranità popolare e le idee a essa relative sono concetti astratti, che di fatto conducono al parlamentarismo e, in generale, a una situazione di permanente contrasto tra governo e popolo, con danno della stabilità dello Stato. La vera libertà non nasce dalla rivendicazione di astratti diritti del singolo, ma dall'evoluzione storica, ed è garantita da alcuni istituti, come, per estato, i tribunali amministrativi. I diritti soggettivi sono certo un dato essenziale della civiltà moderna, ma sono diritti nello stato, posti dallo stato e da esso, per sua volontà, rigorosamente rispettati. È evidente che, pur partendo da preoccupazioni analoghe, i rimedi che questi scrittori propongono contro gli eventuali abusi della democrazia sono opposti a quelli di Constant: non l'intangibile e sacra libertà del singolo, ma la saggia autorità dello stato è la garanzia ultima di una vita politica razionale. La funzione riformatrice dello stato, con Stuart Mill e dopo di lui, è teorizzata anche dai pensatori liberali. I quali ammettono che per la realizzazione delle loro idee, che postulano il pieno svolgimento anche economico dell'individuo, è necessario che lo stato non si limiti a un ufficio puramente negativo e socialmente neutro, ma operi in modo da assicurare una condizione economico-sociale che non ostacoli ma favorisca le libere iniziative. Si prendeva con ciò atto, come Stuart Mill esplicitamente riconosce, di una situazione non «liberale», ma oppressiva per i più. Stuart Mill parla di difesa della proprietà privata, purché fondata sul lavoro, di confisca del reddito non guadagnato, in particolare della rendita fondiaria, di promozione di forme di produzione sempre più associative. Altri pensatori liberali, quali T.H. Green, B. Bosanquet, L.T. Hobhouse, insistono sull'intervento dello stato in senso appunto liberale, volto cioè a riaffermare il valore primario

dell'individuo. A riaffermarlo anche in senso economico: l'istinto del guadagno e la libera impresa restano i fattori più efficaci per l'incremento della produzione e quindi per il generale benessere. È comunque evidente in questo garantismo attivo la tendenza a far proprie certe istanze di giustizia del socialismo, tanto che Hobhouse parla di socialismo liberale. Da parte sua Croce tiene distinti i due piani, quello della libertà politica e delle libertà civili e quello del modo di produzione. Non c'è nessun legame necessario tra libertà politica e libero mercato: in linea di principio è perfettamente ammissibile la coesistenza di liberalismo politico ed economia collettiva. Dewey va invece più oltre, asserendo che solo un'economia pianificata (e democraticamente controllata) può ormai assicurare il pieno e sempre maggiore sviluppo dell'individuo.

Una forte enfaticizzazione dell'ufficio dello stato e della stessa maestà dello stato si è avuta nei teorici dello stato autoritario, i quali hanno sostenuto che la società moderna ha bisogno di uno stato forte e presente in tutti gli aspetti della vita dei cittadini. Per molti versi questi teorici riprendono le dottrine controrivoluzionarie antilluministiche, perché criticano l'individualismo e la democrazia in quanto regime presupponente la razionalità, almeno virtuale, degli individui. Il singolo non ha invece alcun senso fuori dello stato, e lo stato ha una sua etica, ha fini propri di ordine nazionale e di ordine economico. Nel fascismo italiano questo statalismo fu teorizzato (e anche praticato in quanto legislatore del fascismo) da Alfredo Rocco, proveniente dal nazionalismo, mentre Giovanni Gentile insistette sull'unità di individuo e stato, sostenendo che lo stato fascista, dopo la fase rivoluzionaria e illegalista, fosse in grado di realizzare e avesse in larghissima misura realizzato questa unità, sia sul piano politico per il conquistato consenso sia su quello istituzionale, perché i nuovi istituti (ordinamento corporativo, partito organo dello stato, Gran consiglio del fascismo) offrivano al cittadino la possibilità di vivere questa unità partecipando attivamente alla determinazione delle decisioni politiche. Anche i teorici nazionalsocialisti partono da premesse antindividualistiche e stataliste. Lo stato non è un ente politicamente neutro che ospiti tutte le ideologie, ma deve avere una sua ideologia e una sua politica, proporsi mete nazionali e razziali. Carl Schmitt vede nel partito nazionalsocialista il custode di questi valori e nel suo permeare di sé le varie istanze dello stato la loro adeguata realizzazione. In sostanza queste dottrine pretendono di impegnare l'individuo in una direzione politica assunta come giusta, perché ritenuta conforme agli interessi di tutto il popolo (e non, poniamo, di una sola classe), perché volta verso l'ordine e la disciplina sociale di contro al «disordine» democratico. Sono perciò considerate inammissibili le libertà tradizionali (di stampa, di associazione ecc.) e si pensa a forme di partecipazione di tipo emotivo (raduni, acclamazioni, dedizioni alla causa nazionale).

Una concezione democratica dello stato si ha in alcuni teorici che risolvono l'idea dello stato in quella del diritto. Lo stato altro non è che l'ordinamento giuridico, è un insieme di norme, naturalmente valide ed efficaci. In questo senso gli atti più strettamente politici come quelli rivoluzionari non sono oggetto dell'attenzione di questi teorici perché non rientrano nella fenomenologia giuridica. Il più tipico rappresentante di questo punto di vista è H. Kelsen. Egli distingue due forme di stato, quella democratica e quella autocratica: nella prima i cittadini concorrono alla creazione dell'ordinamento giuridico, nella seconda ne sono esclusi. Queste due forme sono da vedersi come tipi ideali, perché in concreto tutti gli stato partecipano in varia misura dell'una e dell'altra. Kelsen è assertore della superiorità della democrazia, ma fonda questa superiorità su una filosofia che egli definisce relativistica, tale cioè da escludere verità indiscutibili. Chi è certo di possedere una verità non può non costringere gli altri ad aderirvi, chi invece è cosciente del fatto che la sua certezza vale quanto un'altra e quindi può essere smentita ascolta le ragioni degli altri e si rimette al parere dei più. Questa argomentazione, assai diffusa nelle correnti analitiche contemporanee, è un elogio della politica moderata e gradualista, mentre considera la rottura della legalità come qualcosa d'incomprensibile, di primitivo, perché fondato su convinzioni indimostrabili. Queste dottrine possono collegarsi al formalismo kantiano e più che fornire un'idea di stato attestano come lo stato si comporta e deve

comportarsi. La politica del diritto non ha contenuti propri, ma si limita a rendere giuridica una politica proposta da altri. Il danese Alf Ross lo dice in termini molto chiari: «Il compito del giurista come politico del diritto è di operare quanto possibile come un tecnico razionale. In questo compito egli non è né conservatore né progressista. Come gli altri tecnici, egli si limita a mettere il suo sapere e la sua arte a disposizione di altri, in questo caso di chi tiene le redini del potere politico» (Diritto e giustizia, par. 87). Tuttavia, la teoria dello stato contemporaneo ruota attorno alla riformulazione del concetto di cittadinanza, sia sul piano filosofico come novazione del patto fondamentale fra individui e stato secondo regole di giustizia razionale e giustificabile per tutte le parti – che è la posizione del neocontrattualismo di J. Rawls – sia soprattutto sul piano sociologico, a partire dal T. H. Marshall del 1950. La cittadinanza opera nell'ambito della sovranità dello stato moderno nelle sue componenti specifiche di cittadinanza civile, politica ed economica, ciascuna delle quali attribuisce poteri e diritti particolari agli individui, configurando storicamente una successione di modelli statali che, per successive stratificazioni, confluiscono tutti nella forma di stato tipica delle società sviluppate. Questa, di fatto, si caratterizza al tempo stesso come stato di diritto, che garantisce i diritti di libertà, come stato democratico, che afferma i diritti di partecipazione politica, e come stato sociale – o welfare state – in quanto promuove diritti di uguaglianza sostanziale attraverso politiche di redistribuzione della ricchezza.

Il concetto di stato diventa, nel 20° sec., il punto d'incrocio di numerose teorie – giuridiche, filosofiche, storiche e soprattutto quelle orientate dalle nuove scienze sociali – come riflesso delle mutazioni di forma e funzioni che l'organizzazione dello stato assume nella società contemporanea, costantemente in bilico fra soluzioni democratiche e deviazioni autoritarie o totalitarie. I fondamenti concettuali di questo processo evolutivo si possono trovare nelle analisi sociologiche di Max Weber, che definiscono lo stato come «impresa istituzionale di carattere politico nella quale l'apparato amministrativo avanza con successo una pretesa di monopolio della coercizione fisica legittima» (Wirtschaft und Gesellschaft, 1922; trad. it. 1968). Il fenomeno della burocratizzazione, che già Weber aveva intravisto come «gabbia d'acciaio» della democrazia, ovvero le spinte endogene alla stessa struttura delle organizzazioni di massa – dal partito allo stato – verso esiti di tipo oligarchico e bonapartista, in definitiva verso la negazione stessa dello stato di diritto, è sottolineato con forza anche dagli scrittori delle correnti di pensiero elitista (G. Mosca, V. Pareto, R. Michels) nella loro critica al parlamentarismo e nella loro previsione di un potere politico tutto concentrato nelle mani di ristretti gruppi di comando se non di un leader carismatico. Sul piano teorico, vengono così ad assumere rilievo i rapporti fra stato e potere politico, lasciandosi nondimeno irrisolta la questione della specificità e della supremazia dello stato rispetto alle altre organizzazioni di potere che tendono a costituirsi nella società contemporanea come altrettante autorità concorrenziali e antagonistiche, secondo quelle che sono le correzioni apportate in chiave di pluralismo democratico, cioè di sistemi poliarchici, alla concezione elitistica dello Stato. Le esperienze dei regimi totalitari di questo secolo – in particolare il nazismo in Germania e il comunismo in Russia – hanno suggerito il modello di un dual power rivoluzionario che modifica la stessa forma tradizionale dell'ordinamento statale nei suoi requisiti di sovranità, trasferendo al partito-stato tutte le competenze istituzionali e gli uffici e i centri potestativi che competono alla struttura dello stato, con in più il compito ideologico di controllare il conformismo, mantenere costante la mobilitazione delle masse in vista della costituzione del «nuovo» ordine sociale, nonché di gestire e pianificare dall'alto, mediante la centralizzazione del comando, qualsiasi aspetto della vita collettiva. Dopo la Seconda guerra mondiale, il dibattito ha per sfondo e per dato il nuovo scenario del welfare state, divenuto l'arco voltaico in cui si tengono assieme, in una sorta di compromesso istituzionale, democrazia e capitalismo. Un primo filone di analisi – di orientamento neomarxista – porta alla rivalutazione dello stato come soggetto storico di unificazione di una determinata formazione sociale, il capitalismo, da cui dipendono sia i processi decisionali sia l'apparato amministrativo e repressivo. Lo stato nel capitalismo maturo, visto come «relativamente autonomo» rispetto agli interessi di classe, interviene per strutturare

il campo delle decisioni politiche, fissandone regole e confini: e le conseguenze più rilevanti della sua azione si risolvono nella «crisi fiscale dello stato» che è, al tempo stesso, crisi dello «stato fiscale» (J. O'Connor). Per contro, vi è tutta una linea di pensiero di matrice liberale e liberista, che va dalla Scuola austriaca dei primi anni del secolo con autori quali C. Menger, L. von Mises, F. von Hayek, fino agli epigoni americani della rational choice, portata a considerare lo stato – al pari di altre entità collettive – un'astrazione concettuale priva di realtà concreta: nella realtà sociale esistono solo gli individui e le loro azioni guidate da criteri di razionalità strumentale, mentre lo stato e tutte le istituzioni in genere non sono altro che il prodotto «irriflesso» del modo in cui queste azioni si combinano per evoluzione storica, senza alcun progetto preordinato. Questi assunti di individualismo metodologico hanno come correlato etico e politico una visione di «stato minimo» che deve limitarsi a provvedere a una base di regole comuni e condivise senza pretese d'interferenza nella vita privata dei cittadini. Un altro gruppo di teorie, che potremmo definire societarie, è portato, sulla scia delle concezioni pluralistiche della politica, ad accentuare l'importanza degli ambiti e dei meccanismi di regolazione che si producono al di fuori della sfera statale, spesso in conflitto o in concorrenza con questa, in ordine all'elaborazione, implementazione e controllo delle politiche pubbliche. Rientrano in questo gruppo gli approcci di derivazione funzionalista o cibernetica, che sostituiscono alla stessa nozione di stato quella più onnicomprensiva di sistema politico, in grado di dar meglio conto dei processi di diluizione e di ubiquità della politica nella società, mediante la diffusione dei luoghi di decision-making nei quali le domande dell'«ambiente» vengono convertite in «allocazioni autoritative di valori». Più di recente, il cd. policy approach ricolloca il processo di produzione e messa in opera delle politiche pubbliche in una serie di «reti decisionali» (policy networks) in cui interagiscono fattori individuali e collettivi, e in cui il ruolo dello stato diventa obiettivamente marginale, o meglio può essere solo ricomposto come un aggregato «policentrico». Un'applicazione particolare di questo approccio è data dallo schema di analisi neocorporativa, per il quale lo stato contemporaneo appare bensì frazionato nella sua struttura, ma al tempo stesso autoritario nei suoi metodi di governo, impostati secondo la logica pattizia dei «triangoli di ferro»: una coalizione chiusa di interessi della quale fanno parte, scambiandosi continuamente risorse di consenso e di (co)gestione delle politiche pubbliche, in specie quelle economiche, organi amministrativi, commissioni parlamentari, e associazioni di rappresentanza delle parti sociali. Alle teorie pluraliste, così diversamente connotate, si contrappongono posizioni di neoistituzionalismo che propugnano un ritorno alla centralità del concetto di stato, troppo a lungo e a torto trascurato nelle scienze sociali, nella convinzione che gli stessi comportamenti politici, sociali ed economici sono quanto meno strutturati entro modelli di regole e routines formali che trovano nell'ordinamento e nell'organizzazione statale i loro criteri di regolazione e legittimazione. Rimettere lo stato all'ordine del giorno – come consigliano di fare questi autori della corrente new-statist – comporta peraltro conferire nuovo risalto all'idea relativamente antica di azione in quanto specifica base sociale dello stato, caratterizzata da altre appartenenze ed esperienze – etniche, religiose, culturali, linguistiche – che non siano quelle di natura strettamente politica che lo stato, nella sua identità di «stato-nazione», controlla e difende. In conclusione, la vicenda dello stato in epoca contemporanea è pervasa da numerose contraddizioni che prefigurano in qualche modo esiti di crisi. Al processo di progressiva espansione dello stato-apparato corrisponde, dopo la rimozione collettiva che se ne era avuta per via delle tragiche esperienze totalitarie consumate fra le due guerre in nome degli ideali nazionalisti, la riscoperta dello stato-nazione; questo concetto si carica a sua volta di valenze localistiche e autonomiste, talvolta definite impropriamente come federaliste, in tutta una serie di conflitti che oppongono – in diverse parti del mondo – le «piccole patrie» alla «madre patria», le tante periferie al potere centrale dello Stato. In questa prospettiva vanno ricomponendosi, soprattutto in ambienti intellettuali statunitensi, alcuni movimenti critici nei confronti della civiltà liberale, che convergono a favore della creazione di piccole comunità organiche autonome che consentirebbero l'instaurazione di una nuova democrazia partecipativa all'interno di contesti federali. Il neo-comunitarismo – così si definisce unitariamente questo movimento – si riallaccia ad una tradizione di

«repubblicanesimo civico», che contesta la politica rappresentativa, fatta da «consumatori-votanti», e il centralismo burocratico dello stato nazionale, mentre sottolinea l'importanza vitale delle piccole comunità fondate su valori effettivamente condivisi. La tendenza alla frammentazione politica e territoriale va di pari passo con il processo di globalizzazione di tutto un complesso di attività interdipendenti su scala planetaria – economiche, tecnologiche, ecologiche e culturali – che hanno effetti e campi d'azione comunque eccedenti i confini tradizionali di sovranità dello Stato. In questo quadro gli stato a regime liberaldemocratico – sia che si assoggettino alla forza di questi processi sia che tentino di dominarli – sembrano rivelare come un senso d'impotenza e d'insufficienza in quanto soggetti politici unitari.

Dunque, alla base dello stato, v'è un popolo che può essere definito come complesso degli individui di uno stesso Paese che, avendo origine, lingua, tradizioni religiose e culturali, istituti, leggi e ordinamenti comuni, sono costituiti in collettività etnica e nazionale. Durante l'Età antica, esso fu identificato innanzitutto nel demos greco: a Micene era l'insieme degli «uomini non schiavi, dediti all'agricoltura e all'allevamento»; in Omero, anche nell'accezione di esercito composto dall'intera comunità; in Solone, Erodoto e Tuciddide, il termine individuava non già l'intera popolazione, ma solo la parte più numerosa di essa, esclusa dalla gestione del potere. Tale accezione fu enfatizzata con le riforme introdotte da Clistene ad Atene (508-507 a.C.), con cui si ridusse l'autorità delle tribù gentilizie, legando l'iscrizione a una tribù non più all'appartenenza a una famiglia, bensì al luogo di residenza, al villaggio in cui ciascun cittadino viveva. Il termine demos indicò tale villaggio, che nel nuovo assetto istituzionale assumeva il ruolo di cellula fondamentale della società. Nel 5° sec., sotto Pericle il termine prese a indicare l'assemblea generale della città ma anche la totalità della popolazione che attraverso tale assemblea esercitava la *demokratia*. Di qui quella sorta di identificazione del demos con la polis, che si diffuse nei secoli successivi. Anche nella dottrina romana il p. si andò configurando come una persona giuridica nella sostanza uguale allo Stato stesso, pur con le notevoli distinzioni tra il *populus romano* dell'Età arcaica, il ruolo del *populus* nella Roma repubblicana e la trasformazione del popolo in «sudditi» in Età imperiale. Durante il Medioevo, il popolo continuò a indicare la comunità residente in un luogo nella sua totalità. Nei comuni medievali italiani, la designazione di popolo fu data alle organizzazioni di cittadini reclutati su base professionale (come le corporazioni) o territoriale (come le società armate nelle quali si raggruppavano gli abitanti delle stesse zone); tali organizzazioni in alcuni comuni (Firenze, Bologna) si unirono in società generali dotate di organi propri: consigli allargati, ristretti, come gli anziani, che ne costituirono il governo stabile, un capitano del popolo eletto a imitazione del podestà del comune. In alcuni centri urbani le associazioni di popolo accrebbero il loro potere di condizionamento della vita politica cittadina affiancandosi agli organismi del comune e giungendo in taluni casi a esautorarli. Nel popolo stesso si fece però strada una articolazione interna tra il «popolo grasso», rappresentante le Arti maggiori, più prestigiose e redditizie, un «popolo minuto», composto dalla piccola borghesia (le Arti minori), e il cosiddetto «popolo magro», consistente nel proletariato di braccianti e lavoratori salariati (i Ciompi, cardatori della lana), privi di ogni rappresentanza. Nella Dichiarazione dei diritti (1789) elaborata durante la Rivoluzione francese il termine popolo designa tutti coloro che non sono «privilegiati»; in seguito la Costituzione giacobina del 1793, riprendendo le idee di J.-J. Rousseau, collocò la sovranità nel popolo e anche Napoleone fece riferimento più volte a questa fonte di legittimità. Nei Paesi confinanti con la Francia i richiami al popolo si diffusero in un primo tempo all'unisono con quelli francesi; la rielaborazione di queste formule, tuttavia, venne fatta in funzione antifrancese, in Germania, nei primi decenni dell'Ottocento. Qui vennero delineandosi due accezioni di popolo: la prima intende il popolo come una continuità ininterrotta di stirpi, unite dalla comunità di linguaggio e di costumi. Analoga, anche se con fondamenti culturali diversi, è l'ideologia della scuola storica del diritto, per la quale il popolo è un'«unità naturale». Altra accezione ha il termine popolo nei pensatori convinti che l'unificazione politica sia il

bene più alto, e che essa debba essere conseguita attraverso l'impegno diretto delle masse popolari. Nella mentalità politica italiana del 19° sec. l'idea di popolo ebbe un notevole peso, infatti la fede nell'esistenza di un solo popolo era la premessa per negare la legittimità del frazionamento territoriale e del sistema politico che lo reggeva. Mazzini fece del popolo, inteso come universalità degli uomini che compongono la nazione, il «dogma» della sua azione politica. I primi sviluppi di una scienza della società imposero di guardare al popolo in tutt'altra prospettiva, fino a chiedersi se il popolo fosse stato realmente una forza di progresso. La diffusione del socialismo scientifico di K. Marx e F. Engels contribuì a indebolire il concetto generico di popolo come era stato inteso fino a quel momento; con l'insurrezione operaia di Parigi (1848) popolo divenne sinonimo di proletari o di operai. Il concetto di popolo ha ormai perso la sua unitarietà e questo termine non serve più come nome collettivo. Per Lenin popolo era sinonimo della «massa degli sfruttati», e nei soviet egli vedeva lo strumento dell'iniziativa del popolo; tuttavia il termine, in questo contesto, ha un uso sempre più ridotto e si parla, in suo luogo, di masse. Le teorie, o ideologie, sul popolo confermano che il termine designa una base pre-politica in procinto di, o che dovrebbe, diventare politica; ma anche che esso è un corpo che aspetta di ricevere forma, di essere compreso, riconosciuto, rigenerato. Nel significato di popolo come idea-forza sono compresi almeno tre connotati, cioè la partecipazione, la forza e la permanenza, che conducono quasi sempre a due valori: l'unità del popolo e l'eguaglianza in dignità dei suoi membri. In quasi tutte le ideologie popolari, anche in quelle che non predicano la rivoluzione, è presente una forte carica antiautoritaria; ma c'è, al tempo stesso, un'altrettanto forte carica cesaristica, nel senso che chi si appella al popolo lo fa per contestare un'oligarchia governante che ne usurperebbe i diritti, prospettando, in alternativa, un rapporto più diretto tra base e vertice.

Connesso al concetto di popolo v'è quello di nazione. Con la caduta del muro di Berlino nel 1989, ha scritto Emilio Gentile, la fine del comunismo nell'Europa orientale e il disfacimento dell'Unione Sovietica, sembrò che una nuova era di pacifica convivenza internazionale potesse seguire a quasi mezzo secolo di antagonismo fra le due maggiori superpotenze, ideologicamente contrapposte in uno stato di Guerra fredda, vissuto attraverso alterne fasi di tensione e di distensione, ma sempre sotto l'incubo di una guerra atomica. Alla speranza di una rifondazione di un ordine internazionale su basi pacifiche si accompagnava la convinzione, già da tempo diffusa, che la fine dell'epoca della Guerra fredda avrebbe dato maggior impulso anche al superamento definitivo del fenomeno del nazionalismo, che per duecento anni aveva dominato la storia europea e mondiale, provocato due guerre mondiali e plasmato l'assetto politico del pianeta sulla base del principio e della realtà dello Stato nazionale come la massima forma di organizzazione collettiva, rigidamente distinta dall'affermazione della propria sovranità entro confini territoriali, considerati immutabili e intangibili.

Le previsioni sul tramonto del nazionalismo, della nazione e dello Stato nazionale giungevano alla fine di un secolo interamente dominato dal nazionalismo, che lasciava al nuovo secolo l'eredità di un mondo organizzato in Stati nazionali. Anche se «nazione» e «Stato» sono entità storicamente e concettualmente differenti, è significativo che le due principali organizzazioni internazionali di Stati sovrani, istituite nel corso del Novecento per garantire la pace e la sicurezza, siano state denominate Società delle nazioni (1920-46) la prima, Organizzazione delle nazioni unite (costituita nel 1945) la seconda, quasi a voler conferire, in questa forma, un riconoscimento ufficiale al primato della nazione sia come principale forma di aggregazione dei popoli sia come principio universale di legittimazione dello Stato.

All'odierna situazione del pianeta suddiviso in Stati nazionali l'umanità è giunta attraverso un processo storico, che si è svolto nel corso degli ultimi due secoli del secondo millennio, sebbene, come accade per qualsiasi processo storico, premesse e condizioni che ne hanno favorito la nascita e lo sviluppo

possano essere ricercate anche più indietro nel tempo. Tuttavia solo nell'Età contemporanea lo Stato nazionale come organizzazione politica, giuridica e militare, che deriva dalla nazione la sua legittimità, è emerso e si è imposto quale massimo protagonista degli eventi politici e militari che hanno deciso la vita interna e internazionale dell'umanità, svolgendo, inoltre, un ruolo decisivo nelle grandi trasformazioni economiche, sociali e culturali che hanno forgiato il mondo attuale.

Lo Stato nazionale e il nazionalismo sono principalmente creazioni della civiltà europea. Essi si fondano su una concezione della nazione che si è venuta formando nel corso del 19° secolo. Prima dell'Età contemporanea, il termine «nazione» era variamente adoperato per definire un qualsiasi aggregato umano distinto da una o più caratteristiche comuni, etniche, linguistiche, territoriali o religiose, anche se il più delle volte si trattava di aggregati di composizione e con contorni fluidi e cangianti, perché mancava a essi il fattore coesivo di una consapevole e attiva volontà unitaria, quale si afferma, generalmente, nella coscienza politica. In effetti, prima dell'Età contemporanea molto raramente la nazione era concepita come una popolazione unita dalla coscienza di una comune identità storica e culturale, che trovava poi attuazione in una comune coscienza e volontà politica.

Nei vari modi in cui l'idea di nazione è stata interpretata nel corso dell'Ottocento e del Novecento, si è dato maggior risalto, nell'indicazione dei suoi elementi generatori e costitutivi, ora ai fattori naturali, come la razza, la stirpe, l'etnia; ora ai fattori culturali, come la lingua, la religione, i costumi, la tradizione, le istituzioni; ora – ed è il caso più frequente – a una varia combinazione di questi fattori, con l'accentuazione dell'uno o dell'altro. La nazione, secondo una prevalente concezione moderna, come principio di legittimazione dello Stato, è un aggregato umano che condivide un'identità collettiva, risultante da un complesso di fattori unificanti, sia oggettivi sia soggettivi, quali l'etnia, la lingua, il territorio, la tradizione, la cultura, la religione, i costumi, le istituzioni. Come tale, la nazione è un aggregato umano che ha una propria individualità, e diviene consapevole di sé perpetuandosi nel tempo attraverso la memoria e la volontà di quanti ne fanno parte, nella successione delle generazioni. Corollario di questa concezione è divenuto, fin dalla metà dell'Ottocento, il principio di nazionalità, cioè il diritto della nazione a organizzarsi politicamente in modo autonomo, in uno Stato indipendente e sovrano. In tal modo, nell'Età contemporanea, «Stato» e «nazione» sono stati progressivamente accostati fin quasi a diventare necessariamente complementari nell'istituzione dello Stato nazionale.

In realtà la coincidenza fra la nazione e lo Stato, nella realtà dello Stato nazionale, è più un postulato ideologico, un progetto politico, un'aspirazione ideale che un'effettiva realtà. Non solo, infatti, gli Stati nazionali attualmente esistenti sono in numero notevolmente inferiore rispetto alle aggregazioni umane che ritengono di possedere una propria individualità nazionale, ma in realtà molto spesso lo Stato con più antica storia di unità politica – come la Spagna, l'Inghilterra, la Francia – contiene entro i suoi confini minoranze etniche, linguistiche e religiose, che in molti casi rivendicano una nazionalità diversa dalla nazione dominante, e quindi aspirano a costituirsi in uno Stato proprio, o reclamano una sostanziale autonomia, per preservare e perpetuare la loro peculiare identità. Inoltre, va considerato che, nella storia contemporanea, lo Stato ha esercitato ovunque un ruolo decisivo nel formare – o nel tentare di formare – una coscienza nazionale in popolazioni che non solo ne erano sprovviste, ma spesso dividevano ben pochi elementi comuni – come per estato la Svizzera – che potessero indicarle già come aggregazioni costituenti una nazione, nel senso moderno.

La moderna concezione della nazione è connessa comunque con l'idea dello Stato indipendente e sovrano e con il fenomeno del nazionalismo. Per nazionalismo è da intendersi, nel senso più generale in uso nella storiografia e nell'analisi teorica (e quindi senza attribuirgli una connotazione morale o politica), qualsiasi movimento che: a) afferma l'esistenza della nazione come realtà di fatto e ne auspica la conservazione; b) sostiene e promuove il primato della nazione nella vita collettiva, e tende a



realizzarlo principalmente nell'istituzione di uno Stato indipendente e sovrano; c) colloca al vertice dei valori civici del cittadino il dovere di lealtà e fedeltà verso lo Stato nazionale, circondando la nazione di un'aura di sacralità. Per il nazionalismo, la funzione dello Stato nazionale non è solo di assicurare, regolare e proteggere lo svolgimento della vita collettiva della popolazione che esso governa: lo Stato nazionale ha altresì il compito fondamentale di coltivare, preservare e perpetuare l'identità nazionale nella coscienza dei cittadini, affratellandoli nell'amor di patria.

La nazione, il nazionalismo, lo Stato nazionale hanno raggiunto una dimensione planetaria nella seconda metà del Novecento. È in questo periodo, infatti, che si registra il più alto indice di natalità di nuovi Stati, come dimostra l'aumento dei membri delle Nazioni unite: erano 51 nel 1945, all'atto della sua costituzione; divennero 82 nel 1960, 135 nel 1973, 159 nel 1988, fino ad arrivare, nel 1997, a 187 e nel 2010 a 192. La Seconda guerra mondiale segnò una svolta decisiva nella storia del nazionalismo. Nell'Europa devastata e distrutta si levarono autorevoli voci di politici e intellettuali, i quali reclamavano la fine di ogni nazionalismo e il superamento dello Stato nazionale, considerati principali responsabili delle guerre e degli stermini inflitti all'umanità in meno di mezzo secolo. Nella coscienza delle democrazie europee, il ricordo della Seconda guerra mondiale favorì una profonda trasformazione culturale e morale nei confronti del nazionalismo, facendo scomparire dal centro della politica la mentalità razzista o tendenzialmente razzista, la cultura marziale che esaltava i valori militari come essenza del patriottismo, il mito della politica di potenza associata alla forza delle armi e all'estensione dei domini territoriali, tutto ciò, insomma, che era stato associato al nazionalismo europeo, dalla metà dell'Ottocento alla Seconda guerra mondiale. Le ambizioni e le esibizioni di grandezza e di potenza degli Stati nazionali, che avevano dominato e tormentato la vita del continente per secoli, furono relegate definitivamente fra le memorie di un tragico passato, anche se qualcuno degli Stati più grossi fra i vincitori del secondo conflitto mondiale, come la Francia e la Gran Bretagna, mantenne ancora atteggiamenti da grande potenza sulla scena mondiale. Ripudiare il nazionalismo che divideva i popoli europei fu considerata la sola via per preservare all'Europa, nella nuova epoca degli Stati continentali, la sua identità culturale, e per dare agli europei la capacità di controllare e decidere il proprio destino. L'emergere di una più vigorosa aspirazione a superare antichi odi e rivalità fra le nazioni europee, riscoprendo comuni matrici culturali e tradizioni spirituali, sembrò incoraggiare i tentativi miranti alla riduzione e alla limitazione della sovranità degli Stati nazionali entro nuove strutture politiche ed economiche di dimensioni europee, attraverso forme più o meno accentuate di federalismo.

Con questo spirito furono gettate le basi per la costruzione di una comunità europea che, nell'intento dei suoi promotori, avrebbe dovuto portare al superamento dello Stato nazionale nello stesso continente nel quale il fenomeno nazionale era nato e si era sviluppato.

Ridimensionato in Europa, dalla Seconda guerra mondiale il nazionalismo trovò nuovi e più vasti territori di espansione in Asia, in Africa, in Oceania, dove si affermò con il successo dei movimenti rivoluzionari anticolonialisti, che posero fine ai possedimenti imperiali europei, accrescendo notevolmente il numero degli Stati nazionali. Dall'esperienza dei movimenti di liberazione anticolonialista sono sorte varie forme di nazionalismo, ognuna recante tracce della tradizione nazionale europea combinata con predominanti motivi della cultura indigena, nella ricerca di una formula nuova, volta a esaltare l'originalità della nazione in costruzione. Questo nazionalismo anticolonialista, antimperialista, populista, socialista o socialisteggiante, in gran parte creazione di élite indigene occidentalizzate, ha sviluppato una sua originalità innanzi tutto nell'avversione, più o meno radicale, per l'Occidente e la civiltà occidentale e, quindi, nell'esaltazione delle proprie tradizioni; quest'ultima spesso però accompagnata da un'ideologia modernizzatrice, variamente associata a forme di socialismo e di collettivismo, entro regimi a partito unico che avevano notevoli analogie con i nazionalismi totalitari, compresa una spiccata componente razzista e xenofoba. Con questi mezzi, i

nazionalismi anticolonialisti, dopo la liberazione, si proponevano di creare una nuova nazione dall'eterogeneo aggregato di popolazioni ereditato dal colonialismo.

Da questo punto di vista, le vicende dei nazionalismi anticolonialisti sembrano ripercorrere, in situazioni completamente differenti, ma avendo comunque presente l'esperienza occidentale, il cammino dei nazionalismi europei, dal nazionalismo risorgimentale a quello totalitario. Le credenze religiose – soprattutto la religione islamica – hanno altresì avuto un ruolo decisivo nella formazione di questi nazionalismi e nella rivolta contro l'Occidente, ma si sono rivelate anche un ostacolo insormontabile ai progetti di modernizzazione e di laicizzazione che i nazionalismi anticolonialisti intendevano realizzare. Nello stesso senso, il prevalere del tradizionalismo etnico e dei violenti antagonismi tribali, la scarsità o lo sperpero delle risorse, il predominio di nuove caste militari hanno reso quanto mai incerta e precaria la costruzione della «nuova nazione».

La forza e la celerità espansiva del fenomeno nazionale costituiscono uno dei più complessi e affascinanti problemi del mondo contemporaneo. Sempre più numerosi sono diventati, dopo la Prima guerra mondiale e soprattutto nella seconda metà del 20° sec., i tentativi fatti per analizzare e interpretare l'origine e la potenza di questo fenomeno. Centrale, in questi tentativi, è innanzi tutto la questione della nazione, che riguarda non solo la sua definizione concettuale, ma il problema stesso della sua natura: se la nazione è da considerarsi una realtà perenne, un'entità primordiale e insopprimibile, perché ha le basi nella natura stessa dell'essere umano, e quindi è e sarà costantemente presente nel suo divenire; oppure se si tratta di una realtà temporanea, cioè di una forma di aggregazione collettiva, che è apparsa in un'epoca recente della storia, ha avuto origine da esigenze e necessità economiche e politiche dello Stato moderno, dalla centralizzazione, dalla burocratizzazione, dall'industrializzazione, e che pertanto, in tempi più o meno prossimi, andrà incontro a un superamento, se non proprio all'estinzione, in seguito al cambiamento delle circostanze storiche da cui la nazione, lo Stato nazionale e il nazionalismo hanno avuto origine.

L'ideologia e l'organizzazione dello Stato nazionale, secondo alcuni studiosi, non appaiono più funzionali alle nuove forme di organizzazione sociale e politica che scaturiranno da questi processi sovranazionali in rapido sviluppo, e saranno perciò inevitabilmente accantonate, insieme con i confini territoriali e la sovranità assoluta dello Stato nazionale, a favore di organizzazioni politiche più ampie, come l'Unione Europea. Allo stesso modo, la globalizzazione culturale e le migrazioni dei popoli, tendendo a dissolvere le artificiali costruzioni delle identità nazionali, condannano il nazionalismo stesso a una prossima estinzione, anche se preceduta dalle fiammate di una sua residua vitalità. A tale previsione parevano recare ulteriore conferma i sintomi evidenti di una crisi dello Stato nazionale nel mondo occidentale e in particolare in Europa. L'avversione generalizzata per lo Stato burocratico centralizzato; l'impulso a una sempre maggiore particolarizzazione della democrazia entro dimensioni locali; l'attivazione politica di rivendicazioni etniche secondo una logica esclusivistica; la spinta individualistica a rivendicare spazi sempre più ampi ai propri diritti, a scapito dei tradizionali doveri civici connessi con lo Stato nazionale: tutto ciò, unito ai processi internazionali accennati, può effettivamente accelerare la crisi dello Stato nazionale e dell'idea che lo sostiene, nella forma derivata dalla tradizione ottocentesca. Ma, nelle più recenti vicende del mondo contemporaneo, anche i sostenitori dell'altra interpretazione traggono elementi di verifica e di conferma. I sostenitori della teoria della nazione reale, pur non negando la realtà di un nuovo mondo in formazione, sono tuttavia convinti che le nazioni, in quanto realtà di fatto e non mere costruzioni ideologiche, non siano destinate a scomparire, come mostrano il risveglio delle nazionalità e dei nazionalismi dopo il crollo dell'impero sovietico e il perdurare delle tensioni e dei conflitti etnici, anche se l'attuale organizzazione dello Stato nazionale dovesse essere superata entro configurazioni politiche nuove. Dopo il 1989, un imprevisto incentivo alla nascita di nuovi Stati nazionali, indipendenti e sovrani, è provenuto dal crollo

dell'impero sovietico e dalla fine dei regimi comunisti nell'Europa orientale, cui hanno fatto seguito la dissoluzione dell'URSS (dicembre 1991), la disgregazione della Jugoslavia (1991-92), la divisione della Cecoslovacchia (gennaio 1993). Alla fine del secondo millennio, l'umanità continua a vivere divisa in nazioni e in Stati nazionali, e non sembra affatto prossimo un loro effettivo superamento. Il nazionalismo, più di qualsiasi altra forza politica, ha rivelato una straordinaria plasticità di adattamento e un potente fascino di mobilitazione. Da movimento e ideologia originariamente tipici dell'aristocrazia e della borghesia liberali e progressiste, il nazionalismo si è sviluppato spesso, per la sua stessa logica, come forza interclassista, anche se con prevalenza dei ceti medi, quale appare nella storia europea, e come forza populista, quale appare specialmente nell'America Latina e nel Terzo mondo. Infine, il nazionalismo conferma la sua plasticità nell'adattarsi a essere forza di mobilitazione sia per il tradizionalismo sia per il modernismo: agisce come fattore di accelerazione del progresso e del cambiamento oppure come fattore di riattivazione e di rin vigorimento della difesa intransigente della società tradizionale. Dall'intreccio di nazione, Stato nazionale e nazionalismo è sorto il fenomeno nazionale contemporaneo, assumendo l'efficacia e la potenza della principale forza politica, capace di influenzare, condizionare e trasformare tutte le altre forze con le quali entra in collaborazione o in competizione, riuscendo a trapiantarsi e a svilupparsi in ogni continente, adattandosi alle più varie culture e civiltà, combinandosi con le più diverse ideologie e religioni, dando così origine, nella concreta vicenda della storia contemporanea, a una complessa varietà di nazionalismi. Il nazionalismo, comunque si voglia definire la nazione, non ha perso il suo fascino come forza di mobilitazione politica, la sua capacità di adattamento, di metamorfosi e di simbiosi. La riattivazione di movimenti xenofobi, e spesso razzisti, nelle più sviluppate società occidentali, specialmente per reazione a fenomeni migratori di massa dai Paesi poveri dell'Africa e dell'Asia; la ricerca di identità culturali entro confini regionali e su basi etniche; il risveglio o la nascita di movimenti di micronazionalismo separatista negli Stati nazionali europei possono predisporre le condizioni per un'ulteriore metamorfosi del nazionalismo, in forme e dimensioni nuove. Non si può esser certi che la nazione, come realtà o come mito, abbia esaurito la sua fecondità produttrice di nuovi Stati. In molte regioni del mondo sono vivi, e spesso animosi e violenti, i sentimenti, le passioni, e i conflitti attivati da varie forme di nazionalismo. In tutti i continenti, all'interno di Stati di antica o di recente costituzione, si agitano minoranze etniche, religiose o linguistiche che, affermando di possedere una propria nazionalità, si considerano sottoposte e sfruttate dalla nazione dominante e, di conseguenza, si agitano per rivendicare l'autonomia o la sovranità politica, oppure aspirano a congiungersi allo Stato al quale, per affinità nazionale, ritengono di appartenere. In conclusione, alla fine del primo decennio del 21° sec., nonostante l'apparente superamento dello Stato nazionale, della nazione e del nazionalismo per effetto della globalizzazione e delle trasformazioni della vita economica e sociale contemporanea (dove sempre più si impongono relazioni collettive sopranazionali e si diffonde l'adozione di valori, conoscenze, atteggiamenti, comportamenti, mentalità e costumi internazionali uniformi) non sembra affatto che il fenomeno nazionale e gli elementi che lo compongono – la nazione, lo Stato nazionale e il nazionalismo – siano destinati a scomparire in un prossimo futuro.

Dall'inizio degli anni Novanta del 20° secolo, ha scritto Maurizio Viroli, la cultura e il linguaggio politici hanno riscoperto un concetto democratico di patria profondamente diverso dalle interpretazioni nazionalistiche del passato e spesso a queste nettamente contrapposto. Questa rinascita non ha coinvolto soltanto gli studiosi ma anche larga parte dell'opinione pubblica italiana e internazionale. I sondaggi d'opinione dimostrano infatti che dalla seconda metà degli anni Novanta la grande maggioranza degli italiani considera il concetto di patria importante e positivo, lo associa alla Costituzione e alla Resistenza e ritiene che non ci sia contrasto fra la comunità nazionale e la nuova patria europea.

Nel 1993 G.E. Rusconi ha pubblicato il saggio *Se cessiamo di essere una nazione*, in cui argomenta che per arginare i diffusi fenomeni di slealtà verso la repubblica democratica è necessario rivalutare la nazione come concetto non etnico ma civico fondato sulla costituzione democratica. In studi successivi Rusconi ha precisato la proposta iniziale nell'idea di un 'patriottismo costituzionale' o 'patriottismo repubblicano': *Patria e repubblica* (1997), *Possiamo fare a meno di una religione civile?* (1999). Per avere un'idea generale del nuovo fervore intellettuale sui temi della patria e della nazione è utile menzionare anche il volume curato da G. Spadolini, *Nazione e nazionalità in Italia* (1994); i saggi di G. Bollati, *L'italiano: il carattere nazionale come storia e come invenzione* (1996); di C.T. Altan, *Italia: una nazione senza religione civile* (1995); di M. Viroli, *Per amore della patria. Patriottismo e nazionalismo nella storia* (1995); di M. Rosati, *Il patriottismo italiano* (2000); di W. Barberis, *Il bisogno di patria* (2004).

Nonostante la varietà delle interpretazioni storiche e delle valutazioni teoriche, la tendenza comune della nuova stagione di studi è l'insistenza sulla necessità di rivalutare l'idea di patria e di farne un punto di riferimento ideale per ridefinire il concetto di identità nazionale e rafforzare la coscienza civile degli italiani. La riscoperta dell'idea di patria è stata una risposta alle tendenze separatistiche e regionalistiche, da un lato, e al processo di integrazione europea, dall'altro. Molti italiani hanno infatti ritrovato l'idea di patria per affermare la loro volontà di essere parte della comunità nazionale contro i fautori di separatismi regionali e contro il pericolo di una perdita di identità culturale e storica all'interno della più grande patria europea.

Non bisogna tuttavia trascurare la vera e propria pedagogia patriottica svolta dalla presidenza di C.A. Ciampi (1999-2006). Le parole del presidente della Repubblica sui temi della patria e dell'amor di patria hanno espresso in maniera autorevole sentimenti e aspirazioni che molti italiani sentivano.

Per intendere pienamente la novità culturale dell'opera di Ciampi è necessario tenere presente che nel periodo storico definito per convenzione della prima Repubblica vi erano poche voci autorevoli che parlavano di patria. In quegli anni le tendenze culturali più significative erano quelle della cultura marxista (nell'interpretazione gramsciana) e quelle della cultura cattolica, due tradizioni di pensiero che non conoscevano o non apprezzavano il linguaggio del patriottismo: le prime professavano l'internazionalismo, le seconde l'universalismo cristiano. Nell'ambito della cultura democratica erano soprattutto gli ex azionisti e i repubblicani a sentirsi interpreti della tradizione del patriottismo. Azionisti e repubblicani erano tuttavia forze minoritarie. La conseguenza di questo stato di cose era che gli italiani che avevano sentimenti patriottici (e non si identificavano con il patriottismo nostalgico e autoritario della destra) trovavano pochissime voci intellettuali che sapessero esprimere e valorizzare i loro sentimenti. Quando Ciampi ha parlato nei suoi messaggi di patria e di amor di patria, la maggioranza degli italiani si è riconosciuta nelle sue parole. Nell'ambito del rinnovato fervore di studi e di dibattiti, deve essere segnalata la disputa sulla 'morte della patria' aperta da E. Galli della Loggia nel libro *La morte della patria* (1996). Secondo Galli della Loggia, che riprende un'idea di stato Satta, l'8 settembre segnerebbe la data emblematica del crollo del senso di lealtà a una comune patria, che la Repubblica non ha più saputo ricostruire a causa della carenza di un vero patriottismo nell'ideologia e nell'azione della sua classe politica, primi fra tutti i comunisti. Questi temi hanno suscitato vivaci reazioni fra gli studiosi, e lo stesso presidente della Repubblica ha ritenuto di dover intervenire per sottolineare che dopo l'8 settembre in realtà nacque un nuovo senso di amore della patria fondato su ideali di libertà e sulla tradizione del Risorgimento, come dimostrano non solo la lotta partigiana, ma anche la tragedia di Cefalonia e il comportamento dei soldati italiani che furono internati nei campi di lavoro tedeschi e rifiutarono di aderire alla Repubblica di Salò.

Sulla discussione italiana ha influito in misura considerevole la proposta del 'patriottismo

costituzionale' che il filosofo tedesco J. Habermas ha avanzato alla fine degli anni Ottanta. Nella storia europea, osserva Habermas, lo stato-nazione ha forgiato l'omogeneità etnica e culturale che ha garantito il fondamento necessario alle istituzioni liberali e democratiche. Lo stato nazionale e la democrazia sono fratelli nati all'ombra del nazionalismo. In Germania, tuttavia, il nazionalismo si è affermato contro lo spirito repubblicano ed è degenerato nelle aberrazioni razziste che hanno giustificato l'olocausto. Dal 1871 al 1945 la parola nazione ha significato unità e purificazione da perseguire per mezzo dell'espulsione o dell'emarginazione dei nemici della comunità nazionale. A questo nazionalismo, Habermas oppone un 'patriottismo costituzionale' (Verfassungspatriotismus), ovvero un patriottismo fondato sulla lealtà ai principi politici universalistici della libertà e della democrazia incorporati nella legge fondamentale della Repubblica Federale Tedesca (1990, patria 151). Diversamente dal nazionalismo, il patriottismo costituzionale separa l'ideale politico della nazione di cittadini dalla concezione del popolo inteso come un'unità prepolitica di linguaggio e di cultura. Questo tipo di patriottismo riconosce la piena legittimità e dignità morale dei diversi stili di vita e l'esistenza di diverse culture all'interno della repubblica. Per questa ragione, il patriottismo costituzionale è il solo patriottismo possibile in Germania dopo Auschwitz.

Habermas separa il patriottismo costituzionale dal nazionalismo e lo collega allo spirito del 1848, quando per l'ultima volta nella storia tedesca la coscienza nazionale e lo spirito repubblicano erano uniti. Disgiunge il patriottismo costituzionale anche dal repubblicanesimo, che considera una tradizione intellettuale derivata da Aristotele e basata sul principio della cittadinanza come appartenenza a una comunità etnoculturale che si autogoverna. Il repubblicanesimo, identico in questo al comunitarismo, è, secondo Habermas, una dottrina che considera i cittadini come parti della comunità che possono sviluppare ed esprimere la propria identità morale solo all'interno di una comune tradizione e di una comune cultura. Una simile teoria della cittadinanza, conclude Habermas, non può funzionare in società pluralistiche e non offre valido sostegno per un patriottismo adatto a una nazione di cittadini.

Secondo autorevoli commentatori il patriottismo costituzionale proposto da Habermas dovrebbe diventare il cuore di un patriottismo europeo capace di contrastare il nazionalismo e il regionalismo xenofobo che hanno intaccato parti significative della mentalità europea. Un patriottismo costituzionale europeo dovrebbe consistere in un sentimento di lealtà e di attaccamento nei confronti di una Costituzione europea fondata su principi di libertà e di eguaglianza. Sarebbe "un patriottismo differente da quello tradizionale: più freddo, meno determinato da legami di sangue, più universalista, basato sul rispetto delle leggi, sulla cultura del contratto, della parola data, dei doveri e diritti dell'individuo-cittadino" (Giustizia e libertà per la patria Europa, in La Stampa, 8 aprile 2001). Il patriottismo costituzionale, inoltre, è stato considerato un progetto valido per le repubbliche democratiche multiculturali, a condizione di non dimenticare che il patriottismo è fatto di ragione e di passioni e che le passioni del patriottismo non sono affatto quelle cieche e brutali dell'attaccamento alla terra, agli antenati, all'etnia o alla religione nazionale, ma l'amore della libertà comune, la lealtà nei confronti della Costituzione e la speranza in un futuro da costruire insieme.

Sulla rinascita del concetto di patria in Italia hanno inciso anche gli studi pubblicati nel contesto anglosassone, in particolare quelli che hanno sottolineato l'urgenza di riscoprire forme di patriottismo comunitario e democratico. Il patriottismo, sostiene A. MacIntyre, è una "forma di lealtà verso una particolare nazione che solo chi appartiene a quella nazione può avere". Non è una lealtà cieca, ma una lealtà che implica una considerazione speciale per le caratteristiche, i meriti e le realizzazioni della propria nazione. Il carattere essenziale della lealtà patriottica è dunque la particolarità. Il patriota, spiega MacIntyre, considera come meriti e pregi certe caratteristiche particolari della sua nazione non perché li valuta come meriti e pregi in assoluto ma perché sono meriti e pregi della sua nazione. Meriti e pregi simili, ma di un'altra nazione, non suscitano nel cuore del patriota lo stesso attaccamento. Anche

se non è cieco rispetto alle altre nazioni, il patriota non guarda a esse con gli stessi occhi. Il patriottismo è una forma di amore e come tale si rivolge sempre e solo a individui e luoghi particolari.

Diversamente dal patriottismo costituzionale di Habermas che cerca l'approvazione della ragione, il patriottismo di MacIntyre è una passione. Per dare un senso alla storia della nostra vita e quindi per vivere una vita morale significativa, ognuno di noi ha bisogno di vivere all'interno di una comunità nazionale. È dunque perfettamente razionale coltivare una lealtà particolare alla nazione. Il patriota, spiega infatti MacIntyre, sottrae alla critica della ragione universalistica la nazione "intesa come un progetto nato in qualche modo nel passato e continuato nel tempo in modo da realizzare una particolare comunità morale che rivendica autonomia politica nelle sue diverse forme istituzionali" (1984, ppatria 13-14). La sua lealtà non va dunque alla nazione senza aggettivi, ma alla nazione che riconosce la propria storia e mantiene vivi vincoli autentici di comunità.

La tradizione di patriottismo repubblicano è ancora un'importante componente della cultura politica americana. Fu il patriottismo repubblicano, ha scritto Ch. Taylor, ad alimentare il senso di sdegno che ha spinto gli americani a reagire contro gli abusi di R.M. Nixon. Un senso di sdegno, spiega Taylor, che non si basava sul calcolo degli interessi e neppure sull'adesione ai principi generali della democrazia liberale, ma su una lealtà particolaristica, ovvero sull'identificazione diffusa con l'American way of life ispirata dagli ideali politici illustrati in testi fondamentali della cultura degli americani quali la Dichiarazione d'indipendenza (4 luglio 1776) e il Discorso di Gettysburg pronunciato da A. Lincoln nel 1863 (Taylor 1989, patria 174). Il patriottismo repubblicano non è stato solo un importante conforto per la libertà nel passato, ma, osserva Taylor, sarà un sostegno insostituibile anche per il futuro perché è necessario per conservare il governo della legge, fondamento della democrazia liberale.

Ma voci autorevoli si sono levate contro il patriottismo comunitario e democratico in nome dell'ideale classico del cosmopolitismo. Dopo M. Nussbaum (1996), anche G. Kateb (2000) ha criticato la natura antindividualistica del patriottismo repubblicano. Il patriottismo, scrive, è una forma di identità e affiliazione di gruppo che si manifesta nella disponibilità, con maggiore o minore riluttanza, a morire e a uccidere per la patria. Quantunque il patriottismo repubblicano sia un patriottismo della libertà ('the patriotism of liberty'), si tratta pur sempre di un patriottismo che proclama la necessità di incorporare il principio morale universale della libertà all'interno della nostra patria, con il suo particolare modo di vita e con le sue particolari memorie. Implicita nell'interpretazione del patriottismo sarebbe l'idea cattolica che Dio non può essere amato senza ricorrere all'incarnazione o senza accorgimenti quali il culto di Maria, le statue e i dipinti dei santi, e le chiese stupende e imponenti. Come Dio si perde nelle rappresentazioni, così la libertà, nel suo autentico contenuto morale, si perde nella patria o nel patriottismo. La conseguenza nefasta della riduzione della libertà nei confini del patriottismo è che il patriota deve preferire senza esitazione di infliggere ingiustizia piuttosto che patirla. Del resto, la storia dimostra che il patriottismo, con poche eccezioni, ha sempre servito cause ingiuste, o irrazionali, o stupide. Le passioni e i pensieri che hanno aiutato la nascita delle moderne libertà costituzionali, sottolinea Kateb, non erano patriottici ma universalistici.

Anche A. Gutmann (1999) vuole sottolineare che il patriottismo repubblicano, benché più selettivo del patriottismo comune, è moralmente meno valido del cosmopolitismo. Il patriottismo civico si oppone al nazionalismo, rifiuta l'antisemitismo, la segregazione razziale e la discriminazione basata sul sesso. Nonostante queste sue virtù, esso ha tuttavia il vizio di dare troppo valore alla repubblica rispetto agli individui che la compongono.

Ne consegue che un sistema di educazione pubblica che si prefiggesse di insegnare agli studenti che "dobbiamo la nostra vita alla nostra patria" li educerebbe in modo contrario ai principi della vera educazione democratica.

A queste obiezioni avanzate dai fautori del cosmopolitismo, i sostenitori dell'idea di patria hanno ribattuto che nel suo significato democratico e civico il patriottismo non è affatto incompatibile con gli obblighi nei confronti dell'umanità in generale, che il modo migliore per aiutare la causa dell'umanità è impegnarsi per rendere ogni patria una comunità politica libera, giusta e tollerante, e hanno ribadito che il vero patriottismo non si traduce affatto nella difesa della purezza etnica e religiosa dei popoli, ma nell'attiva partecipazione alla vita pubblica per il bene comune e nella pratica attiva della solidarietà sia entro sia al di fuori dei confini nazionali.

Il ritrovato concetto di patria si lega per molteplici aspetti alla tradizione del pensiero politico liberale e democratico caratteristica del 19° secolo, rappresentata in primo luogo da G. Mazzini, da J. S. Mill e da A. de Tocqueville.

Arriviamo così al concetto di cittadinanza. Il termine 'cittadinanza', ricorda Pietro Costa, gode di una consolidata tradizione nel lessico giuridico: esso designa l'appartenenza di un individuo a 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 XX secolo, tuttavia, il termine 'cittadinanza' ha acquisito un significato più ampio e pregnante, grazie a un processo di ridefinizione lessicale che, avviatosi sul terreno della sociologia politica, si è poi sviluppato nell'ambito della filosofia politica e della letteratura costituzionalistica, sino a fare di 'cittadinanza' un termine corrente del 'discorso pubblico' odierno.

Un impulso determinante a dilatare il senso del termine 'cittadinanza' è venuto 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 a una comunità" (v. Marshall, 1950; tr. it., p. 10). È appunto questa "piena appartenenza a una comunità" che Marshall suggerisce di denominare 'cittadinanza': la pur inevitabile stratificazione sociale deve essere compensata dalla partecipazione di tutti i cittadini a un comune patrimonio, a una medesima 'forma di vita'; e di questa partecipazione le nervature fondamentali sono costituite dai diritti.

Guardando ai diritti di cui la cittadinanza si compone Marshall propone una tripartizione, storicamente e concettualmente fondata: "chiamerò queste tre parti o elementi - egli scrive - 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" (ibid., pp. 12-13).

Il contributo di Marshall si iscrive in una stagione politico-culturale segnata dal trauma della guerra e dal tentativo, rappresentato dal Piano Beveridge, di realizzare uno 'Stato sociale' capace di soddisfare i bisogni fondamentali degli individui. 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, che pure si ricongiunge idealmente alle pagine del sociologo inglese, 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: il saggio marshalliano viene riletto in una nuova prospettiva e la nozione di cittadinanza viene sottoposta a un processo di rielaborazione e ridefinizione che la trasforma in uno dei concetti più rilevanti del dibattito teorico-politico e teorico-giuridico contemporaneo. Tale processo, per quanto assuma come cardine il testo marshalliano del 1950, si avvale di una pluralità di contributi che, pur muovendo da diversi punti di vista, convergono nell'attribuire a 'cittadinanza' un significato nuovo e originale.

I nuclei tematici coinvolti nella ridefinizione di cittadinanza sono essenzialmente i diritti, i soggetti, l'appartenenza. Affrontare il problema della cittadinanza significa infatti studiare il rapporto di appartenenza di un individuo a una comunità politica e quindi le prerogative e gli oneri, i diritti e i doveri, che da questo rapporto discendono. In tale accezione il concetto di cittadinanza suggerisce la necessità di cogliere le reciproche implicazioni e i nessi di complementarità intercorrenti fra il punto di vista del soggetto, la rappresentazione dell'appartenenza alla comunità politica e il sistema dei diritti e doveri che ne conseguono.

È dunque facendo riferimento a questi temi che daremo conto dei principali problemi messi a fuoco dal recente dibattito sviluppatosi intorno al concetto di cittadinanza.

Che la cittadinanza, intesa come il rapporto che lega un individuo a una comunità politica, si traduca in un'articolata serie di diritti, è la 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 a occupare entro un determinato ordinamento, ponendo l'accento sulle prerogative che essi traggono dal legame di appartenenza alla comunità politica.

In effetti, la vicenda storica della modernità politico-giuridica si presta a essere studiata muovendo da quel fenomeno di moltiplicazione dei diritti che ne costituisce una cifra caratteristica. A partire dal paradigma giusnaturalistico, la rappresentazione del soggetto appare inseparabile dai numerosi diritti a esso imputabili, ed è ancora sul nesso immediato fra il soggetto e i diritti che fa leva il documento più significativo 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 anticipa modelli otto-novecenteschi. Negli anni della Rivoluzione, infatti, non solo 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 impostazione giusnaturalistica), ma comincia anche a profilarsi la tendenza a quella moltiplicazione dei diritti che, nonostante forti resistenze o addirittura brusche inversioni di rotta cui andrà incontro nel corso dell'Ottocento e del Novecento (si pensi ai 'totalitarismi' novecenteschi), non mancherà 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 cosiddetti diritti di 'quarta generazione'.

Nel dibattito odierno, la tematica dei diritti si intreccia con il processo di ridefinizione di 'cittadinanza', divenendone uno dei contrassegni essenziali. Se la rappresentazione 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 nesso 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 piano simbolico 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; 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 per cittadinanza si intende 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 a una comunità politica è sembrata (v. Ferrajoli, 1994) una scelta che non riesce a dar conto analiticamente delle diverse categorie di diritti e a 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 la distinzione, di indubbio rilievo sia storico che teorico, fra i 'diritti dell'uomo' e i 'diritti del cittadino'.

L'obiezione è ineccepibile. Essa, però, serve non tanto a invalidare, quanto piuttosto 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 adottata. 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, giacché persegue uno scopo diverso e più limitato: serve a capire come un insieme di diritti (categorialmente diversi e diversamente fondati) vengano a comporre effettivamente, nel concreto assetto di un ordine determinato, lo status di un soggetto appartenente a una specifica comunità politica.

Allo stesso modo, non sembra che la fecondità euristica della nuova definizione di 'cittadinanza' sia messa in questione dal dibattito (storicamente risalente, ma tuttora aperto) intorno all'ammissibilità di una specifica categoria di diritti, i diritti sociali, contestati anche in anni recenti (v. Barbalet, 1988; v. 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', assumendo che questi ultimi siano 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 dato contesto storico, 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 determinati processi culturali, sociali, giuridici.

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 ridefinizione del nostro termine. Parlare di cittadinanza significa dunque concentrare

l'attenzione sul soggetto.

Privilegiare il punto di vista dell'individuo significa guardare all'ordine politico, per così dire, dal basso verso l'alto, a partire dal soggetto, ma significa anche fare del soggetto non un dato bensì un problema: significa riferirsi all'individuo non come a una realtà naturalisticamente immutabile, ma come a un costruito 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 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 acquista nuova vitalità un problema tradizionale della 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 - e se, di conseguenza, al centro della riflessione sulla cittadinanza si pone il soggetto in tutta la sua problematicità storica - diviene fondamentale individuare le 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 negazione di diritti. Il quadro peraltro si complica quando non si ci limiti a 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, riguardano oggi soprattutto l'Occidente europeo e nordamericano, contribuendo a fare della cittadinanza uno dei temi obbligati non solo del dibattito

teorico ma anche del 'discorso pubblico'.

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 la condizione del riconoscimento/disconoscimento dei soggetti. È l'attribuzione di alcune qualità a una determinata classe di soggetti che rende possibile il riconoscimento di quei soggetti come membri di una certa 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 e impedire il riconoscimento delle donne come soggetti politici, come cittadini. La strategia contraria ha per converso 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' ed '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 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 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 componente strutturale della cittadinanza, è il soggetto il fulcro tematico che conferisce a essa il suo caratteristico orientamento.

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. È dal rapporto di appartenenza a una comunità politica che il soggetto vede definito il suo status, l'insieme delle prerogative e degli oneri che caratterizzano la sua condizione politico-sociale. L'appartenenza, come il soggetto e i diritti, sembra essere un'essenziale articolazione del concetto di cittadinanza.

È dunque costitutivo del concetto di cittadinanza il riferimento a 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, la quale, quando faceva uso del concetto di cittadinanza (anche solo per affrontare il tema del rapporto fra 'cittadino' e 'straniero', 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. Esso può essere applicato alle società premoderne (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. Nell'ambito di questa originale formazione politica vengono così a riproporsi le domande fondamentali suggerite dal termine 'cittadinanza' (nella sua nuova accezione): che cosa significhi l'appartenenza a tale formazione, quali siano i diritti e i doveri specifici che ne conseguono, '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 a 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 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 un'antica, ma ancora vivace, tradizione politico-culturale: la tradizione repubblicana, caratterizzata dalla valorizzazione del rapporto di appartenenza del soggetto alla comunità politica, dalla sensibilità al tema della 'virtù civica' e dalla convinzione che sia necessario stabilire una relazione 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 quello del

fondamento dei diritti. La teleologia implicita nel 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.

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 e uno stimolo alla ridefinizione del concetto di cittadinanza. Tale ridefinizione sembra tuttavia obbedire a 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. Esso offre un angolo di osservazione originale facendo leva sul suo asse costitutivo (il rapporto fra l'individuo e la comunità politica) e riconducendo a 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 e giuridico volte ad approfondire il nesso 'individuo-comunità politica-diritti' in contesti storici molto diversi, che dal mondo antico giungono fino agli ordinamenti sovranazionali 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, per rispondere alla quale il ricercatore conduce 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, del resto, si presta a essere letto non soltanto come un'analisi storico-sociologica, ma anche come una proposta etico-politica. È possibile infatti attribuire al termine 'cittadinanza', come è spesso avvenuto di recente, 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 per svolgere 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 a espressioni sostitutive, la funzione analitico-ricostruttiva da esso svolta in quanto schema concettuale non sembra poter essere assicurata, al momento, da alcuna altra nozione

alternativa.

## BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

Per un'introduzione ai temi trattati:

F. Chabod L'idea di nazione, Laterza  
P. Rossi L'identità europea, Il mulino  
E. Hobsbawm Nazioni e nazionalismi, Einaudi  
E. Gellner Nazione e nazionalismi, Editori Riuniti  
Id Antropologia politica, Editori Riuniti  
C. T. Altan Ethnos e civiltà, Feltrinelli  
Id. Questa nostra Italia, Feltrinelli  
A. Barberis Il bisogno di patria, Einaudi  
M. Viroli Per amore di patria, Laterza  
E. Galli della Loggia La morte della patria, Laterza  
G. Bolati L'italiano, Einaudi  
S. Veca Cittadinanza, Feltrinelli  
Zolo, D. (a cura di), La cittadinanza, Roma-Bari: Laterza, 1994.

Per un approfondimento

Agazzi, E. (a cura di), Nazione, etnia, cittadinanza in Italia e in Europa: per un discorso storico-culturale, Brescia: La Scuola, 1993.  
Andrews, G. (a cura di), Citizenship, London: Lawrence & Wisshart, 1991.  
Baccelli, L., Il particolarismo dei diritti, Roma: Carocci, 1999.  
Barbalet, J. M., Citizenship: rights, struggle and class inequality, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988 (tr. it.: Cittadinanza: diritti, conflitto e disuguaglianza sociale, Torino: Liviana, 1992).  
Barcellona, P., A proposito della cittadinanza sociale, in "Democrazia e diritto", 1988, XXVIII, pp. 15-30.  
Bellamy, R. P. (a cura di), Theories and concepts of politics, Manchester: Manchester University Press, 1993.  
Belvisi, F., Cittadinanza, in Le basi filosofiche del costituzionalismo (a cura di A. Barbera), Roma-Bari: Laterza, 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.  
Blackburn, R. (a cura di), Rights of citizenship, London: Mansell, 1993.  
Bock, G., James, stato (a cura di), Beyond equality and difference: citizenship, feminist politics and female subjectivity, London-New York: Routledge, 1992.  
Bonacchi, G., Groppi, A. (a cura di), Il dilemma della cittadinanza, Roma-Bari: Laterza, 1993.  
Brubaker, W. R., Citizenship and nationhood in France and Germany, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1992 (tr. it.: Cittadinanza e nazionalità in Francia e Germania, Bologna: Il Mulino, 1997).  
Bulmer, M., Rees, A. M. (a cura di), Citizenship today. The contemporary relevance of T. H. Marshall, London: UCL Press, 1996.  
Buttafuoco, A., Questioni di cittadinanza. Donne e diritti sociali nell'Italia liberale, Siena: Protagon Editori Toscani, 1995.  
Christodoulidis, E. A. (a cura di), Communitarianism and citizenship, Aldershot: Ashgate, 1998.  
Clarke, P. B., Citizenship, London: Pluto Press, 1994.

- Cordini, G., *Elementi per una teoria giuridica della cittadinanza: profili di diritto pubblico comparato*, Padova: CEDAM, 1998.
- Costa, P., *Civitas Storia della cittadinanza in Europa*, voll. I-IV, Roma-Bari: Laterza, 1999-2001.
- Crifò, G., *Civitas La cittadinanza fra antico e moderno*, Roma-Bari: Laterza, 2000.
- Cuniberti, M., *La cittadinanza: libertà dell'uomo e libertà del cittadino nella Costituzione italiana*, Padova: CEDAM, 1997.
- Dahrendorf, R., *Citizenship and beyond: the social dynamics of an idea*, in "Social research", 1974, XLI, pp. 673-701.
- Delanty, G., *Citizenship in a global age. Society, culture, politics*, Buckingham: Open University Press, 2000.
- Ferrajoli, L., *Dai diritti del cittadino ai diritti della persona*, in *La cittadinanza* (a cura di D. Zolo), Roma-Bari: Laterza, 1994, pp. 263-292.
- Ferrajoli, L., *Diritti fondamentali*, Roma-Bari: Laterza, 2001.
- Gatens, M., *Feminism and philosophy. Perspectives on difference and equality*, Bloomington: Indiana University Press, 1991.
- Giddens, A., *Profiles and critiques in social theory*, London: Macmillan, 1982.
- Gosewinkel, D., *Staatsbürgerschaft und Staatsangehörigkeit*, in "Geschichte und Gesellschaft", 1994, XXI, pp. 533-556.
- Granrut, C. du, *La citoyenneté européenne: une application du principe de subsidiarité*, Paris: LGDJ, 1997.
- Grosso, E., *Le vie della cittadinanza: le grandi radici, i modelli storici di riferimento*, Padova: CEDAM, 1997.
- Haarscher, G., *Citoyenneté, droits individuels et supranationalité*, in *Démocratie et construction européenne* (a cura di M. Telò), Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1995, pp. 133-140.
- Heater, D., *What is citizenship?*, Cambridge: Polity Press-Blackwell, 1999.
- Held, D., *Political theory and the modern State*, Cambridge: Polity Press, 1989.
- Holmes, L., Murray, P. (a cura di), *Citizenship and identity in Europe*, Aldershot: Ashgate, 1999.
- Kirshner, J., Mayali, L. (a cura di), *Privileges and rights of citizenship. Law and the juridical construction of civil society*, Berkeley, Cal.: Robbins, 2002.
- Kymlicka, W., *Multicultural citizenship*, Oxford: Clarendon Press, 1995 (tr. it.: *La cittadinanza multiculturale*, Bologna: Il Mulino, 1999).
- Lefebvre, H., *Du contrat de citoyenneté*, Paris: Syllepse, 1990.
- Lehning, P. B., Weale, A. (a cura di), *Citizenship, democracy and justice in the New Europe*, London-New York: Routledge, 1997.
- Lippolis, V., *La cittadinanza europea*, Bologna: Il Mulino, 1994.
- Magnette, P., *La citoyenneté. Une histoire de l'idée de participation civique*, Bruxelles: Bruylant, 2001.
- Marshall, T. H., *Citizenship and social class, and other essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 1950 (tr. it.: *Cittadinanza e classe sociale*, a cura di stato Mezzadra, Roma-Bari: Laterza, 2002).
- Menegazzi Munari, M. F., *Cittadinanza europea: una promessa da mantenere*, Torino: Giappichelli, 1996.
- Messeri, A., Ruggeri, F. (a cura di), *Quale cittadinanza? Esclusione ed inclusione nella sfera pubblica moderna*, Milano: F. Angeli, 2001.
- Mezzadra, stato, *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, Verona: Ombre corte, 2001.
- Mura, V. (a cura di), *Il cittadino e lo Stato*, Milano: F. Angeli, 2002.
- Oldfield, A., *Citizenship and community*, London: Routledge, 1990.
- Pensovecchio, C., *La cittadinanza europea. I diritti dei cittadini dell'Unione Europea*, Palermo: Fratelli Farina, 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: Lothian Foundation Press, 1995, pp. 107-120.
- 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: Klett-Cotta, 1974, vol. I, pp. 672-725.
- Riesenberg, P., *Citizenship in the Western tradition: Plato to Rousseau*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1992.
- Roche, M., *Rethinking citizenship*, Cambridge: Polity Press, 1992.
- Rusconi, G. E., *Se cessiamo di essere una nazione: tra etnodemocrazie regionali e cittadinanza europea*, Bologna: Il Mulino, 1993.
- Rusconi, G. E., *La questione della cittadinanza europea*, in "Teoria politica", 2000, XVI, pp. 25-38.
- Shklar, J., *American citizenship*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1991.
- Steenbergen, B. van (a cura di), *The condition of citizenship*, London: Sage, 1994.
- Turner, B. stato (a cura di), *Citizenship and social theory*, London: Sage, 1993.
- Turner, B. stato, Hamilton, P. (a cura di), *Citizenship: critical concepts*, 2 voll., London-New York: Routledge, 1994.
- Veca, stato, *Cittadinanza: riflessioni filosofiche sull'idea di emancipazione*, Milano: Feltrinelli, 1990.
- Vierhaus, R. (a cura di), *Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklärung*, Heidelberg: Schneider, 1981.
- Vogel, U., Moran, M. (a cura di), *The frontiers of citizenship*, Basingstoke: Macmillan, 1991.
- 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-London: The University of Chicago Press, 1990, pp. 117-141.
- Zincone, G., *Da sudditi a cittadini: le vie dello Stato e le vie della società civile*, Bologna: Il Mulino, 1992.
- BIBLIOGRAFIA**
- A. MacIntyre, *Is patriotism a virtue?*, in *The Lindley lecture*, 1984, 26, pp. 3-19 (trad. it. in *Comunitarismo e liberalismo*, a cura di A. Ferrara, Roma 1992, pp. 55-76).
- A. Gutmann, *Democratic education*, Princeton (NJ) 1987, ed. riveduta e ampliata 1999.
- Ch. Taylor, *Cross-purposes: the liberal-communitarian debate*, in *Liberalism and the moral life*, ed. N.L. Rosenblum, Cambridge (Mass) 1989.
- J. Habermas, *Die nachholende Revolution*, Frankfurt a.M. 1990 (trad. it. Milano 1990).
- G.E. Rusconi, *Se cessiamo di essere una nazione*, Bologna 1993.
- Nazione e nazionalità in Italia*, a cura di G. Spadolini, Roma-Bari 1994.
- C.T. Altan, *Italia: una nazione senza religione civile*, Udine 1995.
- M. Viroli, *Per amore della patria*, Roma-Bari 1995.
- G. Bollati, *L'italiano: il carattere nazionale come storia e come invenzione*, Torino 1996.
- E. Galli della Loggia, *La morte della patria*, Roma-Bari 1996.
- M. Nussbaum, *For love of country*, Boston 1996.
- G. Kateb, *Is patriotism a mistake?*, in *Social research*, 2000, 67, pp. 901-24.
- M. Rosati, *Il patriottismo italiano*, Roma-Bari 2000.