

Cittadinanza fra sovranità e stato di eccezione

Premessa

Affrontare un percorso sulla cittadinanza presenta non poche difficoltà. Il termine, spesso usato ed abusato in molteplici ambiti, identifica uno status la cui caratteristica sospensione fra la sua definizione in ambito giuridico e la sua categorizzazione filosofico politica rende particolarmente ostico un approccio univoco da un punto di vista disciplinare.

Lo status del cittadino, sebbene sia descrivibile giuridicamente come un *do ut des* fra un uomo e lo Stato cui “appartiene”, nasconde problematiche ben più complesse legate a temi basilari all’interno della filosofia politica, dalla sovranità, ai diritti umani e alla biopolitica.

In particolare, in riferimento alla sovranità, l’elemento che si è inteso indagare principalmente era proprio il posizionamento della cittadinanza come elemento sospeso fra la sovranità, assegnata dalle carte costituzionali al popolo e lo stato d’eccezione, per come esso è stato teorizzato da Carl Schmitt, che sancisce la morte della legittimazione popolare della sovranità.

L’indagine per questo si è sostata sulla sovranità e sulle concezioni contemporanee che hanno riportato in auge il concetto a partire da quelle di Giorgio Agamben, per porsi come domanda se è ancora possibile parlare di sovranità, anche dopo i regimi totalitari del secolo scorso e anche dopo le interpretazioni offerte dalla dottrina giuridica appartenenti alla corrente che fa riferimento alle teorizzazioni di Hans Kelsen.

Infatti, in base all’approccio dei pensatori della così detta sovranità assoluta, essendo essa basata sull’idea che la *suprema potestas superiorem non recognoscens*, di derivazione bodinesiana, dopo la sistematizzazione operata da Hobbes e la sua definizione operata da Carl Schmitt, sembrava definitivamente destinata a soccombere sotto i colpi della contemporanea decostruzione di alcuni degli attributi “classici” della sovranità – come l’incondizionato dominio dell’ordinamento giuridico statale all’interno di un territorio e la crisi dello Stato-nazione – e il sorgere di nuovi tipi di relazioni internazionali, avevano di fatto ipotizzare la morte

della cittadinanza. La fine dello *jus publicum europaeum* e la conseguente fine del modello eurocentrico di stampo vestfaliano, hanno contribuito a rimettere in discussione le categorie politiche sia a livello interno con la messa in discussione della relazione fra cittadinanza e nazione; sia, a livello esterno con il sorgere di nuovi modelli di relazioni fra gli Stati che, sottoposti a pressioni indotte dalle inedite spinte dall'economia globale e dall'interdipendenza economica hanno tentato di istituire nuovi organismi internazionali, arrivando a cedere, in alcuni casi, parte della propria sovranità nazionale. È in questo contesto che si è cercato di inserire le teorizzazioni che riprendono lo stato di eccezione e provano ad utilizzarlo per rileggere la realtà. Si è cercato anche in questo contesto di valutare l'utilizzabilità delle letture dello strumento che sono emersi dall'analisi per cercare di formulare una lettura della situazione contemporanea relativa alle difficoltà connesse alla costituzione dell'unione europea.

Il problema della sovranità, fino a questo punto analizzato attraverso il filtro della dimensione giuridica esterna e delle sue relative trasformazioni in ambito postmoderno. Nella seconda, più complessa parte della ricerca, l'attenzione si è spostata per focalizzarsi alla "sovranità politica", ovvero, la fonte di legittimazione del potere che Rousseau nel *Contrat social* aveva chiaramente evidenziato parlando del "corpo politico".

In questa fase, la riflessione si è incentrata sul tema della sovranità popolare, per come questa è legata al discorso sulla natura della "repubblica", comunque essa venga intesa: *polis*, Stato o nuovi modelli di *governance* come l'Unione europea.

La decisione di affrontare anche questi aspetti della sovranità è nata dalla possibilità di indagare aspetti di è una priorità per il nostro periodo storico. Tanto più che si tratta di questioni già al centro del dibattito scientifico. Sembra quasi che la cittadinanza possa contenere la soluzione a tutti i mali della società contemporanea. Ma che cos'è la cittadinanza? Dove nasce? Che relazione ha con la democrazia? E soprattutto, che tipo di struttura la sostiene: inclusiva o esclusiva?

Riuscire a dare risposta a questi interrogativi non è facile, anche per la difficoltà legata all'analisi di un termine che sottintende insieme di diritti e modalità di acquisizione che variano di paese in paese, a seconda delle tradizioni politiche e culturali.

La sua stessa nascita appare complessa. Infatti, sebbene come istituto giuridico la cittadinanza sia fatta risalire alla modernità, in particolare alla rivoluzione francese, essa non è il prodotto di un'intuizione seguita alla presa della Bastiglia, ma l'esito dello sviluppo, non sempre lineare, di una teorizzazione che inizia nei tempi antichi. Nata in Grecia nelle città stato, tale teoria ha trovato la sua piena realizzazione, come fenomeno universale ed omogeneo, soltanto all'interno dell'impero romano. Analizzare il suo sviluppo, permetterà di focalizzare l'attenzione sull'evoluzione che, con essa, hanno subito alcuni termini ineludibili per la comprensione della società contemporanea: straniero, nemico, ospite e territorio. Appare, dunque, opportuno cercare di dare una risposta alle domande che possono essere formulate intorno al concetto di cittadinanza, evidenziando il suo ruolo all'interno delle società di diritto in cui si è affermata. In tal modo si potranno mettere in rilievo tanto le caratteristiche odierne dell'istituto giuridico quanto il ruolo che svolge in una società come quella contemporanea, che sembra dominata dallo stato di eccezione permanente.

Infine, si è cercato di indagare, in base alle prime conclusioni tratte, la possibilità di includere la possibilità di formulare un modello formativo incentrato sulla cittadinanza e, in ultima istanza di evidenziare l'opportunità di affiancare alla cittadinanza elementi di divisione indotti dall'utilizzo di aggettivi che ne specificano l'esercizio come "cittadinanza attiva". È stato così possibile trarre le opportune conclusioni.

I. Sovranità e stato d'eccezione

I. 1 Stato, modernità e sovranità

Un concetto cardine delle discipline filosofico - politologiche, interconnesso con tutto ciò che attiene al potere, alle sue dinamiche e al suo esercizio, è quello della sovranità e della sua formazione¹. Nonostante il termine sia diffuso e faccia parte del lessico comune, appare difficile riuscire a dare una definizione univoca della sovranità. Il concetto è nato e si è sviluppato assieme agli studi della scienza politica dall'epoca moderna, quindi dalle elaborazioni di Jean Bodin e Thomas Hobbes, che della scienza politica moderna sono considerati i fondatori, e non ha mai smesso di attrarre i pensatori contemporanei, che hanno provato a rielaborarlo in base al clima culturale dell'epoca in cui sono vissuti².

Il motivo per cui l'origine della sovranità viene fatta risalire all'epoca moderna, nonostante alcuni embrioni fossero riscontrabili anche nell'epoca

¹ Per comprendere l'importanza del concetto si pensi alla miriade di pensatori dall'epoca moderna a quella contemporanea che se ne sono occupati. A titolo d'esempio, senza alcuna pretesa di esaustività, si pensi a testi come: J. BODIN, *I sei libri dello Stato*, 3 voll. tr. it. di M. Isnardi Parente, UTET, Torino 1988-1997; T. HOBBS, *Leviatano*, tr. it. di G. Micheli, Firenze, La Nuova Italia, 1976; N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, tr. it. di G. Inglese, Einaudi, Torino 2005; G. BATAILLE, *La sovranità*, a cura di L. Gabellone, Il Mulino, Bologna 1990; C. SCHMITT, *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio, Il Mulino, Bologna 1972, J. J ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, tr. it. di Roberto Gatti Rizzoli, Milano 2010; H. KELSEN, *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale*, tr. it di A. Carrino, Giuffrè, Milano 1989; A. PASSERIN D'ENTREVES, *La dottrina dello Stato: elementi di analisi ed interpretazioni*, Torino, Giappichelli 1962; N. MATTEUCCI, *Sovranità*, in *Dizionario di politica*, TEA, Milano 1990; A. CASSESE, *Il diritto internazionale nel mondo contemporaneo*, Il Mulino, Bologna 1984; N. BOBBIO, *Stato*, in *Enciclopedia Einaudi*, XIII, Torino, Einaudi 1981.

² Per quanto riguarda gli studi di scienza politica di Hobbes e Bodin, cfr. T. HOBBS, *Leviatano*, cit. e J. BODIN, *I sei libri dello Stato*, cit., quest'ultimo considerato il fondamento vero e proprio del concetto di sovranità moderno. Sull'influenza del testo di Hobbes, si pensi alla miriade di testi in cui del Leviatano viene offerta una rilettura, fra questi, sempre a titolo d'esempio, è opportuno citare C. SCHMITT, *Sul Leviatano*, a cura di C. Galli., Il Mulino, Bologna 2011.

medioevale, è che soltanto con l'emergere e il consolidarsi della figura istituzionalizzata dello Stato che l'autorità politica si articola pienamente attorno all'esercizio monopolistico del potere su di un territorio e una popolazione determinati.

Lo Stato si presenta come l'istituzione capace di andare oltre l'esperienza dei singoli, in grado, attraverso il monopolio dell'esercizio della violenza, di stabilizzare le regole di convivenza della comunità. Esso esprime la possibilità che le istituzioni politico-amministrative si consolidino. Anzi, con la modernità lo Stato finisce per ricoprire, sia teoricamente sia politicamente, tutti gli spazi di riferimento alla politica e al pubblico. Carl Schmitt, giurista e filosofo della politica tedesco, rilevava come uno dei problemi del contesto storico della sua epoca fosse il rapporto fra politica e Stato³. Questo rapporto nasceva, secondo il pensatore tedesco, da una dottrina (formatasi nel XVI e XVII secolo con Machiavelli, Bodin e Hobbes) che aveva reso lo Stato classico europeo l'unico soggetto della politica, tralasciando colpevolmente tutti gli altri. Questi elementi sono evidenziati da Schmitt quando sostiene:

In generale 'politico' viene assimilato, in una maniera o nell'altra, a 'statale' o quanto meno viene riferito allo Stato. Allora lo Stato appare come qualcosa di politico, ma il politico come qualcosa di statale: si tratta manifestamente di un circolo vizioso⁴.

Ancora:

Il concetto di Stato presuppone quello di 'politico'⁵.

L'insediarsi di nuovi attori all'interno delle dinamiche di lotta politica pose fine al profilo classico dello Stato, contribuendo all'insorgere di nuovi tipi di raggruppamento amico-nemico⁶.

³ Cfr. C. SCHMITT, *Le categorie del 'politico'*, cit., pp. 23-24.

⁴ C. SCHMITT, *Il concetto di politico* in *Le categorie del 'politico'*, cit., p. 102.

⁵ *Ivi*, p. 101.

⁶ Cfr. C. SCHMITT, *Le categorie del 'politico'*, cit., p. 24. Per Schmitt la distinzione amico-nemico è fondamentale in quanto capace di indicare di intensità di unione o di separazione, di un'associazione o di una dissociazione. Il nemico politico è tale in quanto *altro*, lo straniero. Non occorre alcuna categorizzazione etica, morale o economica, cfr. *Ivi*, p. 109. Il superamento della distinzione amico-nemico come base dell'agire politico sarà invece il risultato della rilettura del pensiero di Schmitt in J. DERRIDA, *Politiche dell'amicizia*, tr. it. G. Chiurazzi, Raffaello Cortina Editore, Milano 1995.

In precedenza, lo Stato nazionale era divenuto per i politologi dell'epoca l'unico soggetto della politica, avendo contribuito in maniera determinante al superamento delle divisioni civili e religiose che nel Cinquecento e Seicento portarono in Europa a vari conflitti fra gli Stati dell'epoca e al loro interno.

Il quadro politico e sociale era particolarmente complicato in tutto il vecchio continente, basti pensare alle divisioni religiose alla base delle guerre interne in molti paesi europei come l'Italia - in cui infuriavano divisioni civili e religiose fra le regioni - e l'Inghilterra - dove il tentativo di restaurare il cattolicesimo porta alla gloriosa rivoluzione, a seguito della quale Giacomo II viene destituito, viene emanata la carta dei diritti (*Bill of right*) e proclamata la monarchia costituzionale, nel 1689⁷.

Sebbene nell'epoca pre-statuale siano presenti alcune esperienze di istituzionalizzazione politico-normativa, come l'organizzazione ecclesiastica, mancavano alcuni elementi caratteristici come la stabilità dell'istituzione rispetto ai singoli individui e la certezza nell'identificazione del territorio di riferimento dell'istituzione⁸. Durante il periodo medioevale, infatti, i termini per indicare il potere sovrano erano molteplici: *summa potestas*, *summum imperium*, *plenitudo potestatis*. Questa varietà terminologica non era casuale, ma derivava dalla pluralità di soggetti che esercitavano la *potestas* all'interno di territori più o meno estesi. Venivano così amministrati da potentati locali la giustizia, l'ordine interno, la fiscalità, la chiamata alle armi.

Un altro elemento di differenza significativo dell'epoca medioevale era la necessità che alla *potestas* (potere temporale) fosse affiancata l'*auctoritas* (potere spirituale) della Chiesa, unica istituzione capace di orientare la *potestas* al bene.

In questo modo, alla *summa potestas*, erano sottratte alcune delle caratteristiche fondanti la moderna sovranità, l'esclusività (dalla moltitudine di poteri minori e territoriali presenti con la propria autonomia), l'originarietà (il potere di un uomo era tale solo per derivazione divina), l'assolutezza (il potere risultava limitato dalle leggi divine e naturali e dalla presenza dei privilegi derivanti dal censo dei

⁷ Sulla situazione dei conflitti fra le diverse regioni italiane cfr. M. PELLEGRINI, *Le guerre d'Italia 1494-1530*, Il Mulino, Bologna 2009. Sulla situazione inglese invece Cfr. M. KISHLANSKY, G. SCATASTA, *L'età degli Stuart. L'Inghilterra fra da 1603 al 1714*, Il Mulino, Bologna 1999.

⁸ Non a caso, E. Kantorowicz sottolineerà come alcuni concetti tipici delle istituzioni ecclesiastiche, come il *corpus chrysti* o la dualità della figura papale, siano assimilabili e assimilate all'interno dell'ordinamento inglese, si veda a riguardo E. KANTOROWITZ, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, tr. it. G. Rizzoni, Einaudi, Torino 1989.

sudditi). Una decisione presa dal *rex*, per quanto ora descritto, finiva per essere applicata attraverso una serie di fitti passaggi tendenti verso il basso, passando per quella miriade di intermedi che finivano spesso per limitarne la portata. Questa struttura 'intermedia', che era venuta creandosi, era ineliminabile dal re; era considerata un ordine naturale delle cose, riflesso dell'ordine divino. Il re, il cui potere derivava da Dio, non poteva contrastare l'ordine da lui creato, neanche modificare ciò che da quell'ordine si rifletteva⁹:

Emblematica era la posizione del re, che pure nel medioevo veniva considerato *imperator in regno suo*: non solo egli era *sub Deo*, ma era anche *sub lege*, perché *lex facit regem*. Nel 'dire giustizia' – che era una delle sue prerogative principali – il re applicava la legge consuetudinaria del paese o interpretava la legge naturale: il diritto era applicato o cercato dal sovrano, non creato dalla sua volontà¹⁰.

Appare dunque possibile affermare che gli elementi identificativi dello Stato sovrano compaiono soltanto in epoca moderna, per derivazione, mentre alcuni elementi qualificativi dello Stato stesso, come la sovranità, soltanto a partire dalla stessa epoca risultano definibili.

È dunque con la costituzione dello Stato moderno che si assiste al passaggio dalla politica come pratica di governo, ispirata da ragione e giustizia, affidata al reggitore delle cose comuni, animato dalle virtù della prudenza e della temperanza, alla politica come calcolo razionale a fini di governo, calcolo ispirato dalla necessità di conservare e sviluppare il potere garantendo adeguate condizioni di sicurezza.

L'emergere del valore della 'sicurezza', il sorgere di un concetto di *imperium* sulla società, non più limitato dall'appartenenza di colui che comandava e di coloro che ubbidivano allo stesso ordine sociale, sono stati uno dei primi indici del declino del modello medievale dell'obbligazione politica, basato sulla consuetudine e sul localismo.

È con la nascita degli Stati che inizierà a divaricarsi la distanza fra la sfera politica e quella sociale. Tende ad affermarsi una sfera politica in grado di garantire le condizioni di sicurezza e di mediazione degli interessi che non trovavano degna rappresentazione all'interno delle istituzioni medievali, ma il cui *imperium* non è

⁹ Cfr. la voce *Sovranità*, in *Dizionario di filosofia Treccani*, 2009.

¹⁰ *Ibidem*.

mitigato né legittimato dall'appartenenza sociale dei sudditi, né mediato da una struttura inferiore immutabile. Il potere del sovrano non è più derivato da Dio, ma è originario; il re può quindi disfarsi anche delle strutture legate all'ordine dell'universo e ispirate quindi all'ordine del creato¹¹.

Le istituzioni iniziano a sopravvivere alle persone fisiche che le rappresentano. La creazione della sovranità come potere svincolato dal destino mortale dell'uomo distrugge la centralità tradizionale delle 'virtù' del *principe*, operanti sul piano istituzionale ma saldamente radicate nella sua persona fisica¹². La *persona moralis*, invece, è immaginata in quanto espressione dell'istituzionalizzazione e della continuità di esistenza della sfera politica: un soggetto che calcola, prevede e organizza. Una figura immortale che governa, con significati e modalità che già si avvicinano a quelli moderni. La tendenza a costruire l'obbligazione politica, i poteri d'*imperium* e i doveri di obbedienza in senso impersonale e formalizzato, vera e propria costante aspirazione della storia politica e costituzionale europea, trova, soprattutto a partire dal XVI secolo, importanti momenti di verifica, di conferma e di sviluppo.

¹¹ Cfr. E. KANTOROWICZ, *I due corpi del re*, cit., in particolare alle caratteristiche della regalità antropocentrica, pp. 387-425.

¹² Sulla continuità della corona che non rimane mai vacante, cfr. *Ivi*, cfr. pp. 269 e ss.

I. 2 Bodin: la definizione del campo teorico

Il campo teorico della sovranità all'interno dello Stato venne delimitato per primo dal filosofo francese Jean Bodin che, nella sua opera *I sei libri dello Stato*¹³, edita nel 1576, pone la sovranità come fondamento all'interno del discorso sulla legittimazione statale¹⁴. Il concetto si pone in aperto contrasto con le teorie medievali, che vedevano il potere come derivazione divina, subordinando la città terrena all'autorità superiore della Chiesa. Lo Stato moderno realizza la concentrazione e l'unificazione del potere e detiene il monopolio della forza su una popolazione e un territorio circoscritti, mentre, il concetto di sovranità gli fornisce la legittimazione giuridica, escludendo dall'esercizio della funzione pubblica suprema ogni altro potere pari o superiore a quello dello Stato.

Lo Stato, inserito all'interno della sua realtà di diritto, veniva identificando con il re¹⁵. La sovranità, identificata con il potere del re (e quindi con lo Stato), non aveva limiti al suo esercizio, se non quelli stabiliti dalle leggi di Dio e di natura. In quest'ottica, il sovrano, responsabile delle sue azioni davanti a Dio e all'umanità intera, sarebbe stato ispirato naturalmente al buon governo grazie alla sua discendenza reale¹⁶, differenziandosi ulteriormente dal principe di Machiavelli le cui

¹³ Cfr. J. BODIN, *I sei libri dello Stato*, vol. I, cit., in particolare il capitolo VIII, *Della sovranità*, pp. 345-406.

¹⁴ Cfr. *Ivi*, Per non incorrere in errori occorre a questo punto precisare che nel 1500, epoca in cui scriveva Bodin, il corrispettivo francese dell'italiano "Stato" era il termine *Republique* che dà il titolo all'opera. Con il termine *états* si indicavano, infatti, le assemblee e gli organismi di potere degli ordini in cui la società francese era allora divisa.

¹⁵ Va tenuto presente che il punto di riferimento delle teorie di Bodin era la Francia della sua epoca dove la monarchia sembrava essere l'unico sistema politico credibile.

¹⁶ Riguardo alla convinzione della superiorità dell'appartenenza a una stirpe reale, Kantorowicz descrive come, nel periodo medioevale, la discendenza ereditaria della corona derivava dalla credenza

virtù erano stabilite dal successo, principalmente dalle vittorie in guerra, a prescindere dai mezzi utilizzati per ottenerlo e la cui unica misura delle capacità era data dal mantenimento del potere¹⁷:

Per sovranità s'intende quel potere assoluto e perpetuo ch'è proprio dello Stato. Essa è chiamata dai latini *maiestas*, dai greci *arkà exousia*, *kyria arké politeuma*, dagli italiani *signoria*, parola che essi usano tanto parlando di privati quanto di coloro che maneggiano gli affari di Stato; gli Ebrei la chiamano *tomech sebet*, ossia supremo comando¹⁸.

Prerogativa peculiare del potere sovrano è la funzione legislativa, che questi esercita in maniera totale, non solo attraverso l'emanazione delle leggi, ma anche garantendone l'applicazione e l'interpretazione in nome dell'intera comunità, assumendo in sé anche il potere esecutivo e giudiziario. Il potere del sovrano non si limita 'soltanto' all'esercizio dei tre poteri; può infatti decretare la guerra e la pace con gli altri Stati, fissare e riscuotere le imposte, decidere sulla politica monetaria e militare. In breve, nel pensiero di Bodin, il sovrano diviene il supremo garante dell'ordine istituzionale, l'autorità assoluta (*legibus solutus*) al quale ogni corpo dello Stato, compresi i poteri religiosi, si deve attenere in nome del principio giuridico della soggezione alla legge. Solo colui che soggiace al potere sovrano, perpetuo, illimitato, indivisibile ed inalienabile, può divenire cittadino della nuova macchina statale: egli è un suddito libero che dipende dalla sovranità altrui.

Analizzando la definizione di sovranità, appena presentata, non si può prescindere dall'analizzare le due caratteristiche che identificano per Bodin il potere sovrano: l'assolutezza e la perpetuità.

Il potere della sovranità è *assoluto* in quanto lo Stato sovrano viene considerato come una struttura impersonale, sciolta da vincoli di condizionamento da

che la nascita stessa di un erede potesse essere data solo da Cristo. Lo Spirito Santo, storicamente presente nel volto degli elettori del pontefice, si insediava all'interno dello stesso sangue reale trasformandolo, creando una specie umana regale. In particolare in Francia le dottrine, per giustificare il principio dinastico, diedero il via alla credenza che la dinastia regia, discendente da Carlo Magno, fosse una stirpe eletta, un real casato a cui Dio aveva dato l'olio celeste per la consacrazione dei suoi re. Cfr. E. KANTOROWICZ, *I due corpi del re*, cit., pp. 272-288.

¹⁷ Cfr. N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, cit.

¹⁸ J. BODIN, *I sei libri dello stato*, vol. I, cit., p.345. Per un'introduzione e un'illustrazione specifica sulla visione di Bodin della giustizia armonica, della sovranità e della monarchia si rimanda, tra gli altri, alla lettura di D. MAROCCO STUARDI, *La république di Jean Bodin. Sovranità, governo, giustizia*, Franco Angeli, Roma 2006.

parte dei corpi sociali e dai singoli cittadini. Il potere assoluto della sovranità incontra un unico limite, il rispetto delle leggi di Dio e di natura:

La sovranità conferita a un principe con certi obblighi e a certe condizioni non è propriamente sovranità né potere assoluto, a meno che tali condizioni non siano le leggi di Dio e della natura¹⁹.

Inoltre per l'autore francese, la sovranità deve essere riconoscibile e chi la esercita deve essere posto al vertice di ogni catena di comando:

Chi è sovrano, insomma, non deve essere in alcun modo soggetto al comando altrui, e deve poter dare la legge ai sudditi, e cancellare o annullare le parole inutili in essa per sostituirne altre, cosa che non può fare chi è soggetto alle leggi o a persone che esercitino potere su di lui. Per questo la legge dice che il principe non è soggetto all'autorità delle leggi; e anche in latino la parola legge significa il comando di chi ha il potere sovrano. [...]

Se dunque il principe sovrano è per legge esente dalle leggi dei predecessori, ancor meno egli sarà obbligato a osservare le leggi e le ordinanze fatte da lui stesso: si può ben ricevere la legge da altri, ma non è possibile comandare a se stesso, così come non ci si può imporre da sé una cosa che dipende dalla propria volontà, come dice la legge: *nulla obligatio consistere potest, quae a voluntate promittentis statum capit*; ragione necessaria che dimostra in maniera evidente come il re non possa essere soggetto alla legge. [...]

Quanto però alle leggi naturali e divine, tutti i principi della terra vi sono soggetti, né è in loro potere trasgredirle, se non vogliono rendersi colpevoli di lesa maestà divina, mettendosi in guerra contro quel Dio alla cui maestà tutti i principi della terra devono sottostare chinando la testa con assoluto timore e piena reverenza. Insomma, il potere assoluto dei principi e delle signorie sovrane non si estende in alcun modo alle leggi di Dio e della natura²⁰

Inoltre, il potere del sovrano è *perpetuo* perché la caratteristica di questo potere è la sua durata continua ed ininterrotta del suo esercizio:

Ho detto che tale potere è perpetuo. Può succedere infatti che ad una o più persone venga conferito il potere assoluto per un periodo determinato, scaduto il quale essi ridivengono nient'altro che sudditi: ora, durante il periodo in cui tengono il potere, non si può dar loro il nome di principi sovrani, perché di tale potere essi non sono in realtà che custodi e depositari fino a che al popolo o al principe, che in effetti è sempre rimasto signore, non piaccia di revocarlo²¹.

¹⁹ J. BODIN, *I sei libri dello stato*, vol. I, cit., 1964, p. 354.

²⁰ *Ivi*, pp. 358-362.

²¹ *Ivi*, p. 345.

Bodin descrive il potere sovrano come perpetuo e assoluto, ma i meriti della sua teoria non si limitano a questo. È stato anche il primo a intuire la necessità di separare in maniera del tutto originale il concetto di Stato da quello di Governo. Fino a quest'epoca, infatti, ciò che aveva caratterizzato gli studi orientati alla politica erano le analisi delle differenti forme di governo. Bodin, invece, proprio nella descrizione della sovranità, argomenta la necessità di effettuare una disgiunzione fra i due concetti in quanto lo Stato, esercitando il suo potere di sovranità, costituisce il sostegno principale necessario a garantire ordine e sicurezza alla comunità mentre le forme di governo producono la strumentazione legislativa e amministrativa che permette allo Stato l'effettivo esercizio della sovranità.

I. 3 La ricerca della sicurezza come legittimazione della sovranità

Un nodo che appare cruciale nell'elaborazione del concetto di sovranità è quello della sua legittimazione. Tutte le differenti teorie succedutesi sul tema hanno avuto come filo conduttore il tentativo di dare risposta a tale questione. Non appare possibile, infatti, approcciare la sovranità senza porsi una domanda: come, quando e perché l'uomo decide di privarsi di alcune libertà individuali e decide di rispettare le leggi di uno Stato riconoscendogli il monopolio della sanzione nei confronti dei comportamenti contrari alle regole stesse?

Per cercare di rispondere a questi interrogativi è necessario allargare il campo di indagine, superare la visione dei poteri d'*imperium* legati all'esercizio della sovranità, centrali in autori come Bodin, per arrivare a osservarli non più solo dal punto di vista della titolarità e dei modi di esercizio, ma anche e soprattutto dal decisivo punto di vista della legittimazione.

Bisogna accantonare definitivamente lo studio del governo, delle rispettive titolarità assegnate e delle competenze, per porre l'attenzione sul problema del potere, dello Stato in un determinato modo costituito e in un certo senso rappresentativo del corpo sociale. Scandagliare e spiegare proprio il modo in cui lo Stato è costituito, e in che senso è rappresentativo del corpo sociale. Le risposte a questi interrogativi appaiono ancora oggi attuali, pensando alla crisi della democrazia e a quella della rappresentanza, in tutte le democrazie moderne. Bisogna dunque discutere prima di tutto di Stato, centrando la riflessione sulle condizioni stesse di esistenza dell'obbligazione politica che evidentemente non possono più essere date per scontate, e non possono più essere rinviate all'immagine del corpo politico e sociale che si compone o gerarchizza in modo naturale in base ad un ordine stabilito sul quale fondare i poteri stessi del "sovrano".

Alcune trattazioni come quella di Johannes Althusius, criticando lo stesso Bodin, pongono alla base dei poteri di sovranità un vero e proprio patto con il *popolo*²², con i ceti e le parti sociali, individuate come le componenti essenziali del corpo dello Stato. In conformità a questa impostazione i poteri di sovranità si legittimano all'interno di quel 'popolo' che non esaurisce il suo essere politico nell'istituzione del sovrano o dello Stato, ma rimane vigile e può esercitare, nel caso in cui l'equilibrio degli interessi di cui il sovrano era depositario e garante sia minacciato, il diritto di resistenza.

Ma, per istituire e pensare un sistema propriamente moderno, c'era il bisogno di affrancare l'idea di popolo per come era intesa nel medioevo, composta da ceti sociali e ordini. Solo considerando il popolo come un insieme di individui si sarebbe potuto astrarre dalla sfera sociale quella politica, affidandole un compito che non fosse solo quella della mediazione finalizzata a garantire l'equilibrio dato.

²² Cfr. J. ALTHUSIUS, *La politica: elaborata organicamente con metodo e illustrata con esempi sacri e profani*, a cura di C. Malandrino, Claudiana, Torino 2009. L'opera è considerata l'atto di nascita del diritto pubblico moderno.

Sul tema del superamento della concezione medievale del popolo come su quello dell'indagine sulla fondazione del potere, un contributo essenziale è stato dato da Thomas Hobbes. Per il filosofo inglese, la base di partenza delle sue riflessioni sulla sovranità e soprattutto sulla sua legittimazione erano i risultati della cosiddetta nuova antropologia, che egli stesso descrive all'interno della prima parte del *Leviatano*²³. Gli uomini, destinatari naturali di una serie infinita di poteri, sono portati ad interessarsi e a fare parte della vita politica soltanto da un insieme di calcoli razionali. Infatti, l'uomo, finché rimane all'interno dello stato di natura, ha come unico discrimine fra il bene e il male la misurazione indotta dai propri appetiti personali. Ma, dato che questa realtà non può essere mantenuta, perché permarrebbe uno stato di insopportabile insicurezza in cui la vita e la proprietà di tutti gli uomini è in costante pericolo, tutti accettano il contratto, cioè che a stabilire che cosa è giusto e che cosa è sbagliato sia la legge. Queste leggi però non sono eterne. Contrariamente a quanto affermava Kant, non essendo date da una lettura oggettiva della realtà, ma derivate dal movimento alla base di ogni universo fisico senza alcuna finalità ultima, esse rimangono in vita fino al momento in cui è valido il patto che le ha generate²⁴:

Il giusto e l'equo, l'ingiusto e l'iniquo cioè le cause della giustizia, le leggi, le convenzioni, sono cose che abbiamo fatto noi stessi²⁵.

L'uomo non è in grado di cambiare la sua natura dopo l'ingresso all'interno di una *comunitas*. Le sue passioni, i suoi desideri e le sue pulsioni rimangono inalterati e tendono sempre al desiderio del potere. L'unica cosa che può sconfiggere tale desiderio, permettendo la vita comune, è una pulsione altrettanto forte: il desiderio della sopravvivenza.

Proprio in nome della sopravvivenza gli uomini cedono in forma contrattuale una parte di questi poteri, in cambio della tutela della loro vita e anche di un incremento dei propri personali interessi. Un *homo politicus*, precursore del moderno

²³ In particolare si veda T.HOBBS, *Leviatano*, cit., capitoli I - XVI.

²⁴ Ne *La critica della ragion pratica*, il punto di partenza dell'etica di Kant è la convinzione della presenza nell'uomo di una legge morale con valore universale e necessario. Convinzione parallela a quella circa il valore universale e necessario delle leggi della fisica newtoniana, che stava alla base de *La critica della ragion pura*.

²⁵ T. HOBBS, *Leviatano*, cit., p. 591.

homo economicus, che pone la politica al centro del suo agire. La politica inizia a svolgere una funzione imprescindibile nel ruolo di mediatrice degli interessi diffusi, a partire dalla sicurezza. È definitivamente sancita, attraverso il concetto di sovranità, la necessità di ordine e viene individuato nel potere politico lo strumento risolutivo per affrontare e superare le crisi.

Gli uomini cedono la sovranità a un rappresentante perché così facendo ottengono protezione, sicurezza e una vita più soddisfacente, uscendo da quella condizione di guerra, strettamente connessa alla natura stessa degli uomini quando non c'è un potere visibile a tenerli in soggezione, a legarli, con il timore della punizione, all'adempimento dei loro patti e all'osservanza delle leggi di natura. A tenere unita la *civitas* hobbesiana sono la spada del sovrano che garantisce il rispetto delle leggi e la trama di passioni e interessi dei singoli membri della comunità. Non a caso, Carl Schmitt, nella sua analisi del pensiero di Hobbes, focalizza la sua attenzione sull'immagine del Leviatano che occupa il frontespizio della prima edizione inglese del 1750. Sormontata dal titolo e dalla frase: "Non c'è potere sulla terra che può essergli comparato", tratta dal libro di Giobbe (41,24)²⁶, appare l'incisione di un uomo gigantesco, composto da tanti piccoli uomini, che porta nella mano destra una spada e nell'altra un pastorale, in gesto protettivo sopra una città pacifica²⁷. La comunità risulta, così, una costruzione artificiale e limitata nel tempo, mortale, in cui il venire meno della forza o dell'autorità della spada del sovrano o l'esplosione delle passioni fra i cittadini, che smettono di rispettare le regole, possono stabilirne la fine.

In una società in cui nessun uomo sarebbe mai disposto ad ammettere la propria inferiorità rispetto a un altro, senza legge si potrebbe uccidere senza problema, ma nessuno si sentirebbe al sicuro dall'essere ucciso. Senza la rinuncia di ogni singolo individuo all'uso della violenza, nessuno potrebbe sentirsi al sicuro, né potrebbe difendere ciò che è suo. La decisione è motivata essenzialmente dal desiderio di conservare la propria vita e il risultato del proprio lavoro. Il contratto, quindi, non è sociale, ma individuale, dettato non dal desiderio della pace come bene supremo, ma da un calcolo utilitaristico dei singoli membri della comunità.

²⁶ Nel testo C. SCHMITT, *Sul Leviatano*, cit., p. 51 il motto tratto dal libro di Giobbe è riportato in latino: "non est potestas super terram quae comparatur ei".

²⁷ L'immagine del frontespizio cui qui si fa riferimento è riportata da C. Schmitt, *Ivi*, p. 64.

La principale legittimazione all'istituzione della sovranità appare dunque una "delega" da parte dei singoli uomini che in nome di un calcolo di interessi personali, in nome della sicurezza, sottoscrivono un patto con cui si affida il monopolio della violenza allo Stato, che lo esercita per garantirgli la sopravvivenza. L'esercizio della sovranità si manifesta, dunque, con la codificazione delle regole, e la violenza esercitabile dal sovrano diviene la base del meccanismo sanzionatorio in virtù del quale si ottiene il rispetto delle leggi stesse.

I. 4 La nascita delle leggi. Fra stato di natura ed orda primordiale

In *Totem e Tabù*²⁸, Sigmund Freud rende comprensibile la necessità della nascita delle regole e del meccanismo sanzionatorio che soggiace al loro rispetto. Con la fine dell'"orda primordiale", dopo l'omicidio del padre per mano del "clan dei fratelli", solo l'imposizione dei tabù permise all'embrione di società costituitasi, di sopravvivere senza degenerare in una guerra civile²⁹. L'omicidio primordiale descritto da Freud è, infatti, un atto fondativo, l'atto iniziale di una società a gestione condivisa, in cui si abbandonano la tirannide e il dispotismo del padre; si segna, così, il passaggio dalla società del "padre-despota" a quella "dei fratelli"³⁰.

Ma come era la società primordiale? Prendendo spunto dall'idea di Charles Darwin dell'orda primordiale, prima forma di organizzazione umana, Freud tracciò

²⁸ Cfr. S. FREUD, *Totem e tabù*, Mondadori, Milano 1993.

²⁹ Cfr. *Ivi*, pp. 165 e ss.

³⁰ *Ivi*, pp. 165-172.

la sua idea sulla vita dell'uomo primitivo³¹. Durante l'epoca dell'uomo cacciatore, il capo branco, con al suo seguito i maschi più forti e abili, partiva per la caccia che poteva occupare periodi anche lunghi. In questo tempo lasciava, come simbolo della sua legge-potere:

- Un totem del clan, simbolo che appartiene a tutto il gruppo e che è trasmesso ereditariamente;
- Un totem del sesso, simbolo valido per tutti, maschi e femmine del clan, ricordo della proibizione di accoppiarsi e sposarsi fra loro;
- Un totem soggettivo, simbolo di quanto il clan si aspetta dai singoli componenti.

Al ritorno dalla caccia, il Capo, in segno di supremazia verso gli altri maschi, esercitava il proprio diritto di possedere tutte le femmine e di punire chi avesse tentato di occupare il suo posto ignorando il totem del sesso, accoppiandosi con qualche femmina. La *punizione*, in genere, prevedeva l'esilio dei maschi *troppo attivi*, ma poteva anche arrivare alla *castrazione*. Quando l'esercizio del potere punitivo del padre era messo in discussione, si arrivava ad una "ribellione". La capacità di continuare a comandare da parte del vecchio capo era messa alla prova e si arrivava spesso ad una lotta che culminava con l'omicidio. Se a morire era il giovane non cambiava nulla, ma se si arrivava all'uccisione del capo-branco, l'uccisore compiva il "pasto rituale", ne mangiava il corpo per appropriarsi simbolicamente delle sue qualità, capacità, potenzialità.

Un giorno i fratelli scacciati si riunirono, uccisero e mangiarono il padre, ponendo così fine alla di lui oppressione. I figli, spinti da un progresso culturale o avendo una nuova arma in grado di dare loro una sensazione di superiorità, affrontarono il simbolo delle proibizioni ed assieme riuscirono a portare a termine l'omicidio del padre, impossibile per il singolo. Secondo Freud, il violento progenitore assassinato era stato il riferimento odiato e temuto da tutti gli appartenenti alla schiera dei fratelli che, nell'atto di divorarlo, realizzarono

³¹ Nella concezione darwiniana dell'orda primordiale non rientra ovviamente la spiegazione delle origini del totemismo. Essa non contempla altro che un padre potente, geloso, che tiene per sé tutte le donne e scaccia i figli divenuti adulti. *Ivi*, p. 172.

l'identificazione col defunto, appropriandosi, simbolicamente, ognuno di una parte della sua forza. Nessuno però aveva le caratteristiche e la statura del padre e nessuno ne occupò il posto. Il pasto totemico, forse la prima festa dell'umanità, sarebbe la ripetizione e la commemorazione di questo memorabile evento criminoso, che segnò l'inizio dell'organizzazione sociale, delle restrizioni etiche e della religione. Dopo averlo soppresso, dopo aver soddisfatto il proprio odio e appagato il loro desiderio di identificarsi in lui, furono presi dal rimorso. Freud stesso ipotizza che questo atteggiamento affettivo fu favorito certamente anche dal fatto che l'impresa non poteva dare piena soddisfazione a nessuno dei suoi esecutori. Nessuno dei figli poteva, infatti, realizzare il desiderio originario di prendere il posto del padre. Sorse dunque la consapevolezza della colpa, che in questo caso coincideva con il rimorso provato collettivamente, con la conseguenza che il morto divenne ancora più forte di quanto fosse stato da vivo. Ciò che prima egli aveva impedito con la sua "legge", con la sua presenza, i figli stessi se lo vietarono da soli, finendo per trovarsi nella condizione dell'obbedienza posteriore.

Essi ricordarono la loro azione, dichiarando proibita l'uccisione del sostituto paterno, il totem, e rinunciarono ai suoi frutti, negandosi le donne divenute disponibili. Questi sono i due tabù con i quali comincia la moralità degli uomini. Nonostante siano psicologicamente di uguale valore, soltanto la salvaguardia dell'animale totemico, si basa del tutto su motivi affettivi: il padre era infatti soppresso e nella realtà non c'era più modo di riparare. L'altro tabù, il divieto dell'incesto, aveva invece una forte ragione pratica. I fratelli che si erano alleati per sopraffare il padre sarebbero divenuti rivali fra loro nel tentativo di accoppiarsi con le donne del villaggio. Ognuno avrebbe voluto averle tutte per sé, proprio come il padre, e si sarebbe generata la lotta di tutti contro tutti finché solo uno avrebbe ucciso tutti gli altri e la nuova organizzazione sociale sarebbe andata a fondo, offrendo le stesse caratteristiche di incertezza e paura che caratterizzavano lo stato di natura tanto temuto da Hobbes. Nessuno dei fratelli era tanto più forte degli altri da poter assumere il ruolo del padre; nessuno voleva correre il rischio di essere assassinato come il padre. Non rimase che erigere il divieto dell'incesto, con il quale tutti allo stesso modo rinunciavano alle donne che desideravano e per le quali avevano ucciso

il padre. Le tendenze che hanno spinto alla messa a morte del genitore hanno avuto la vittoria. Dopo l'orda primordiale, come sostiene Freud:

I sentimenti fraterni di socialità, sui quali è fondato il grande rivolgimento, per lungo tempo mantengono il più profondo influsso sullo sviluppo della società. Essi trovano espressione nella santificazione del sangue comune, nell'accentuazione della solidarietà fra coloro che vivono nello stesso clan. Garantendosi in tal modo reciprocamente la vita, i fratelli affermano che nessuno di loro verrà trattato da un altro come il padre è stato trattato da tutti i fratelli riuniti insieme. Essi escludono la ripetizione del destino del padre. Si fonda ora il divieto, fondato sul riconoscimento sociale di non uccidere il fratello³².

Dovrà passare ancora molto tempo prima che il comandamento cessi di essere limitato ai membri del clan e sia espresso nella più generale formula *non ammazzare*.

Per il momento, al posto dell'orda paterna, è subentrato il clan dei fratelli, che si è garantito la vita mediante il legame di sangue. La società ora si fonda sulla condivisione della colpa per il delitto commesso.

Il rispetto dei tabù, la cui violazione comporta l'omicidio, l'esilio e altre forme di allontanamento dalla vita della comunità, come il rispetto della legge all'interno dello Stato garantito attraverso la minaccia della violenza, garantisce la sicurezza di tutti. Sicurezza come fine per raggiungere il quale i singoli si pongono regole e divieti per non incorrere in guerre fratricide.

Il porre dei tabù, delle regole deriva da una necessità indotta dal riconoscimento dell'uguaglianza. Ognuno può uccidere ogni altro, pertanto ciascuno è per ogni altro nemico e concorrente. Così come i fratelli si privano da soli, per il meccanismo dell'obbedienza posteriore, delle donne, allo stesso modo gli uomini divenuti comunità si limitano nella sovranità individuale, accettando che sia vietato tentare di possedere ciò che è di un altro uomo sopraffacendolo, evitando così di essere a loro volta sopraffatti e depredati. Il passaggio dallo stato di natura a quello civile porta all'aver assicurata l'esistenza fisica: nello stato regnano pace, sicurezza e ordine. Come rileva Schmitt³³, avviene il passaggio dall'uomo lupo per ogni suo

³² *Ivi* pp. 171-172.

³³ Carl Schmitt nel suo saggio su Hobbes sostiene: «è sorprendente che Hobbes per connotare questa condizione di pace ottenuta grazie alla polizia, riprenda la formula di Bacone da Verulamio e affermi che ora l'uomo si fa Dio per l'altro uomo – *homo homini deus* – dopo che nello stato di natura l'uomo era lupo per l'altro uomo – *homo homini lupus* -. Il terrore dello stato di natura fa riunire gli individui pieni di paura; la loro paura sale all'estremo: scocca una scintilla della *ratio* e improvvisamente davanti a noi si erge il nuovo Dio». C. SCHMITT, *Sul Leviatano*, cit. p. 65.

simile all'uomo che si fa Dio per l'altro uomo³⁴. Dunque, lo Stato (e l'uomo che lo rappresenta) diviene onnipotente come un Dio per gli altri uomini. Ma che senso ha definire lo Stato come un Dio? Di certo il Dio mortale che definisce Hobbes non ha una dimensione univoca³⁵. Da un lato troviamo l'immagine mitica del Leviatano, Dio, uomo, animale e macchina; dall'altro c'è il trasferimento della concezione cartesiana dell'uomo, che diviene un meccanismo animato da adattare al "grande uomo", allo Stato, macchina animata dalla persona che in quel momento la rappresenta, il sovrano. Infine (ed è l'aspetto probabilmente più importante rispetto al ragionamento iniziale, quello che vedeva come necessaria una risposta alle domande inerenti la metodologia di formazione della sovranità), c'è la spiegazione giuridica del patto, del suo formarsi che porta alla luce come la persona sovrana sia costituita attraverso la rappresentanza. In questa costruzione, un elemento decisivo è dato dal fatto che la nascita della rappresentanza e del patto che sottende non avviene all'interno di una comunità già data, ma si costituisce nel patto, ripetiamo individualistico, che viene a formarsi. Esistono solo uomini chiusi nel loro individualismo, atomizzati all'interno di un territorio. Uomini costretti a ritrovarsi nelle loro paure fino a quell'illuminazione data dall'intelletto, simile a quella che spinse i fratelli a non combattere e a fissare i sentimenti che avevano portato all'uccisione del padre, in base alla quale si sottomettono volontariamente a un potere più forte che loro stessi creano per ottenere quella sicurezza che non riuscirebbero ad avere altrimenti.

Il sovrano diviene quindi una sorta di Dio, un uomo superiore agli altri per volontà degli stessi "inferiori". Lo Stato diviene un Dio che non è *defensor pacis* in senso divino, ma un *creator pacis* in senso terreno. Non stiamo parlando di un Dio divino, che in quanto onnipotente ha potere sulla terra, ma di un potere onnipotente sulla terra, che quindi diventa divino. Come sostiene Schmitt, assistiamo a un vero e proprio rovesciamento dei ragionamenti che sostengono il diritto divino³⁶.

³⁴ Cfr. *Ivi*, pp. 65 e ss.

³⁵ Per Hobbes il Leviatano è mortale, potrebbe essere "ucciso" da una guerra civile o dalla perdita di autorevolezza del sovrano stesso. Potremmo arrivare a dire che la storia degli stati è un cimitero di Leviatani. Cfr. *Ibidem*.

³⁶ Cfr. C. SCHMITT, *Sul Leviatano*, cit., p. 67.

I. 5 Il sovrano come Dio: ordinamento giuridico e ordinamento divino

I riferimenti che Thomas Hobbes fa a Dio sono stati più volte oggetto di riflessione. Quello che traspare è che il Dio-Stato appare soprattutto come potenza superiore agli altri uomini, autorità che può punire o premiare per i comportamenti tenuti, non essendo sottomessa a nessuna altra istituzione. In quanto meccanismo che anima la macchina dello Stato, il sovrano appare come un luogotenente di Dio sulla terra. Una tale definizione, adoperata da Hobbes per confutare ogni possibile tentativo di sottomissione del sovrano e quindi dello Stato alla potenza del Papa³⁷, lascia trasparire un elemento fortemente caratterizzante la storia del potere dal medioevo: “La teologizzazione della sovranità”.

Un’affermazione che ha profonde radici storiche; infatti, descrivendo la dottrina giuridica inglese dei due corpi del re, Ernst Kantorowicz prova a spiegare come per armonizzare il diritto medioevale con quello moderno, e per sancire l’assoluta continuità del Sovrano (inteso come figura sovrana rappresentativa), i giuristi inglesi, ricorsero, nel medioevo (ma anche in epoca moderna), a una finzione mistica, quella della *corporation sole*, che racchiudeva due persone nel corpo di una, istituendo la duplicità della figura del re³⁸. Da un lato si trovava il re figura “divina” e immortale, dall’altro si trovava il re uomo lontano dalla perfezione divina e soggetto alle angherie del tempo e alla morte, tralasciando in questo contesto la

³⁷ Ancora in C. SCHMITT, *Sul Leviatano*, cit., viene sostenuta la tesi che se il sovrano non fosse Stato luogotenente di Dio sulla terra – locuzione di derivazione cristiana medioevale – sarebbe divenuto il luogotenente del Papa sulla terra che amministrava.

³⁸ In E. KANTOROWICZ, *I due corpi del re*, cit., all’interno dell’introduzione viene descritta la nascita e l’evoluzione della *corporation sole* all’interno del diritto britannico.

spiegazione sull'evoluzione delle differenti tipologie di regalità³⁹. Quella macchina non poteva avere difetti, a cominciare da quello principale degli esseri umani, la loro mortalità, per cui aveva il potere di sanare anche i difetti portati dal corpo fisico. I difetti del corpo naturale del re, come ad esempio gli atti compiuti quando era ancora minorenne, oppure il possesso con altri di alcune proprietà, erano sanati attraverso interpretazioni del diritto impostati dalla convinzione giuridica che il corpo non umano del re non aveva difetti, quindi non poteva subire le limitazioni date dal corpo mortale:

John Fortescue dimostra quanto strettamente la speculazione giuridica fosse legata al pensiero teologico, o per essere più precisi, all'idea medievale del *character angelicus* del re. Il corpo politico della regalità sembra concepito a somiglianza dei "santi spiriti ed angeli" perché come gli angeli, è una rappresentazione dell'Immutabile attraverso il Tempo⁴⁰.

Secondo questo principio, tutti gli atti imperfetti compiuti dal corpo mortale del re erano sanati dalla perfezione del suo corpo politico. Anche la morte era vista come una debolezza del corpo naturale. La sovranità del corpo politico, come quella dei moderni ordinamenti giuridici, non poteva subire un'interruzione fra la morte di un re e l'incoronazione del suo successore. Il corpo politico non muore mai: le sue membra sono i sudditi con i quali forma la *corporation*, e la sua morte naturale non è chiamata dai giuristi inglesi "la morte del re", ma la sua *demise*⁴¹. Quello della *demise*, della migrazione dell'anima dal corpo politico del re dal vecchio monarca al nuovo, non ha cessato di essere valida. Questo principio rendeva il corpo politico del re in grado di correggere le imperfezioni di quello naturale, e consentiva al sovrano di essere immortale in quanto re. Il monarca diveniva un'essenza eterna che si tramandava da re a re, a testimonianza del carattere divino del sovrano⁴².

L'importanza di accennare all'opera di Kantorowicz è data proprio dal richiamo alla *demise*. Il principio dell'immortalità del re può, infatti, essere ancora

³⁹ Kantorowicz descrive tre tipi di regalità: cristocentrica, giuridico-centrica e antropo-centrica che hanno caratterizzato l'evoluzione del corpo politico del sovrano durante il medioevo. Cfr. E. KANTOROWICZ, *I due corpi del re*, cit.

⁴⁰ *Ivi*, p. 8.

⁴¹ Questo termine si adopera normalmente per indicare il trasferimento o la cessione di un diritto, ivi compreso la dignità regale da un sovrano ad un altro, sia che essa avvenga per morte, deposizione o abdicazione. Per questo viene adoperato come significato traslato di morte del re. Cfr. *Ivi*, p. 12.

⁴² *Ivi*, pp. 13 e ss.

parificato a quello della continuità nell'ordinamento giuridico di uno Stato. La necessità che il corpo politico migri dentro un altro corpo fisico per garantire la continuità è necessaria, ad esempio, anche in un regime democratico per garantire continuità al momento del cambio di un governo. Del resto se il patto alla base della legittimazione della sovranità serve a creare la macchina dello Stato e non ad evocare l'uomo che la animerà, si suppone che l'uomo possa essere sostituito, mentre la macchina resta immutata a garanzia del patto siglato dai sudditi. In questo senso, possiamo intendere l'ordinamento giuridico alla base dei moderni Stati democratici come una sorta di ordinamento divino, immutabile nel tempo come il corpo politico del re. Anzi, arrivando ad identificare gli Stati con gli ordinamenti giuridici, sono proprio questi ad avere questa parvenza di divinità.

I. 6 L'ordinamento giuridico e lo Stato: la teologia politica

L'identificazione degli Stati con gli ordinamenti giuridici porta con sé un insieme di problemi per nulla secondari. Il primo a sottolinearli è stato Carl Schmitt, che nelle sue analisi ha posto come punto di partenza una constatazione:

La conciliazione del potere supremo di fatto e di diritto costituisce il problema di fondo del concetto di sovranità. Da qui sorgono tutte le difficoltà, e allora si tratta di trovare una definizione che descriva questo concetto fondamentale nella giurisprudenza non con predicati generali o tautologici, bensì attraverso la precisazione di ciò che è giuridicamente essenziale⁴³.

⁴³ C. SCHMITT, *Le categorie del 'politico'*, cit., p. 44. Su Kelsen e la sua interpretazione della sovranità, vedi *infra* (I. 6. 1 Il concetto di sovranità di Hans Kelsen).

Se come hanno considerato pensatori del così detto diritto positivo, capeggiati da Hans Kelsen, lo Stato trova la sua legittimazione all'interno dell'ordinamento giuridico o la sua esistenza coincide completamente con esso, nella contemporaneità non possiamo più parlare di una legittimità tradizionale nella formazione dello Stato. Si pensi ad un esempio riportato dallo stesso Schmitt nella Premessa all'edizione italiana de *Le categorie del politico* datata 1971⁴⁴. La costituzione di Weimar aveva mirato a un onorevole compromesso, su fondamento liberal-democratico, fra destra e sinistra. Tale compromesso, per la grave crisi economica e democratica che colpì la Germania, venne a cadere a seguito di una legge di modificazione costituzionale che permise, dopo l'incendio del Parlamento, l'attribuzione di poteri immensi all'allora cancelliere Hitler, dando vita di fatto alla dittatura Nazista⁴⁵. Questo processo di stravolgimento dell'ordinamento giuridico in Germania, come fa notare lo stesso Schmitt, fu considerato del tutto legale sia all'interno dello Stato tedesco che in campo internazionale. Tutto era stato fatto con una norma giuridicamente valida, con un meccanismo riconosciuto all'interno dell'ordinamento giuridico esistente per cui nessuno ebbe nulla da ridire⁴⁶.

Quella che Schmitt definisce *teologia politica* è l'unica possibilità di comprensione dello sviluppo subito dalle idee della filosofia politica dal Seicento⁴⁷.

⁴⁴ *Ivi*, cit., pp. 21-31.

⁴⁵ La legge, votata il 23 Marzo del 1933, fu approvata dal Governo già il 28 Febbraio dello stesso anno, 24 ore dopo l'incendio del Parlamento Tedesco. Viene comunemente indicata come *Decreto per l'incendio del Reichstag*. Il vero nome della legge è *Decreto del presidente del Reich per la protezione della popolazione e dello Stato*, si basava sull'articolo 48 sezione 2 della costituzione di Weimar, che prevedeva: "Il presidente del *Reich* può, quando la sicurezza pubblica e l'ordine siano gravemente disturbati o minacciati, prendere le decisioni necessarie per il ristabilimento della sicurezza pubblica, in caso di bisogno con l'ausilio delle forze armate. A questo scopo può provvisoriamente sospendere i diritti fondamentali contenuti negli articoli 114, 115, 117, 118, 123, 124 e 153. Con questo decreto furono legalmente sospese le principali libertà civili (con la limitazione delle libertà di parola, espressione, stampa, opinioni politiche), fu istituita la pena di morte allargata a moltissimi reati e veniva permesso al governo di bloccare i poteri statali concentrandoli nelle mani del Cancelliere. Lo stato d'eccezione che fu proclamato più volte durante la Repubblica di Weimar arrivò a durare fino a cinque mesi. Di fatto, dopo l'avvento di Hitler fu tenuto in vigore per 12 anni, fino alla caduta del terzo *Reich*. A riguardo Cfr. SCHMITT, *Le categorie del politico*, cit. pp. 21-26 e G. AGAMBEN, *Stato d'eccezione, Homo sacer II,1*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 10 e 11, in cui l'autore evidenzia la relazione fra lo stato d'eccezione e la cosiddetta guerra civile legale.

⁴⁶ Giorgio Agamben, nel suo testo *Homo sacer*, fa notare come questo decreto, fondato da un punto di vista giuridico sull'articolo 48 della costituzione allora vigente, presentava un'importante novità rispetto alla prassi consolidata precedente, infatti, pur equivalendo alla proclamazione dello stato di eccezione, non conteneva all'interno del suo testo la parola *Ausnahmezustand* (stato d'eccezione). Cfr. G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, pp. 186-188.

⁴⁷ *Ibidem*.

Sostenendo l'identificazione fra Stato e ordinamento giuridico, bisogna spingersi necessariamente in una riflessione attinente non all'ordinario, ma al caso straordinario, come quello che permise la salita al potere da parte di Hitler.

Gli ordinamenti giuridici e le norme sono valide all'interno di uno stato che possiamo definire di normalità, in cui vige il rispetto delle leggi. Ciò lascerebbe presupporre che esista o sia esistito uno stato d'eccezione in cui l'ordinamento giuridico stesso non ha o non ha avuto più validità. Parlare di stato d'eccezione significa andare a toccare un aspetto estremamente delicato e discusso, ma di cui ancora oggi manca una teoria nel diritto pubblico, in quanto giuristi e pubblicisti sembrano considerare il problema più come una *quaestio facti* che come un genuino problema giuridico⁴⁸.

Quest'assenza è dovuta principalmente a due motivazioni: la facile confusione che si genera fra la sfera giuridica e il diritto pubblico e l'essere una categoria limite che non può essere posta facilmente né all'interno né all'esterno dell'ordinamento giuridico. Schmitt, che descriveva il fenomeno come raro ed eccezionale al punto da rappresentare per un ordinamento giuridico ciò che nella teologia è il miracolo⁴⁹, metteva in guardia circa la difficoltà di inquadrare il problema dello stato d'eccezione e le sue fattispecie:

Lo stato d'eccezione, il caso non descritto dall'ordinamento giuridico vigente, può al massimo essere indicato come caso di emergenza esterna, come pericolo per l'esistenza dello Stato o qualcosa di simile, ma non può essere descritto con riferimento alla situazione di fatto⁵⁰.

Non se ne può ignorare la conclusione logica: ogni ordinamento giuridico non si fonda su di una norma, ma su di una decisione, riflessione che richiama in parte un concetto già espresso da Hobbes: *Auctoritas, non veritas facit legem*⁵¹.

È in questa precisa fattispecie che per Schmitt si pone il problema della sovranità. Infatti, se tutto viene stabilito per norma, si conosce sempre come si deve decidere, ma non chi deve farlo. Nel momento in cui non si rispettano più le leggi (lo stato d'eccezione), chi decide?

⁴⁸ Cfr. G. AGAMBEN, *Stato di eccezione*, cit., p. 9.

⁴⁹ Cfr. C. SCHMITT, *Le categorie del politico*, cit., p. 61.

⁵⁰ *Ivi*, p. 34.

⁵¹ Traducibile in: "l'autorità, non la verità fanno la legge".

Ecco il concetto della sovranità, che per Schmitt si racchiude nella risposta a questa domanda, riassunta in una sua celebre affermazione: “il sovrano è colui che decide nello stato di eccezione”⁵². Chi decide cosa fare in uno Stato nel momento in cui vengono a mancare le norme e le consuetudini è chi ha realmente la sovranità, il potere.

Tutti i concetti più pregnanti della dottrina moderna dello Stato sono concetti teologici secolarizzati. Non solo in base al loro sviluppo storico, poiché essi sono passati alla dottrina dello Stato dalla teologia, come ad esempio il Dio onnipotente che è divenuto l’onnipotente legislatore, ma anche nella loro struttura sistematica, la cui conoscenza è necessaria per una considerazione sociologica di questi concetti⁵³.

Il centro della teologia politica, termine coniato da Schmitt stesso, è il tentativo di spiegare la sovranità, intesa nel senso di chi ha il potere di decidere, e l’importanza teologica che l’uomo dà al potere stesso. Per provare questa spiegazione Schmitt compie indagini sulle analogie tra teologia e costituzione dello Stato di diritto. Se accettiamo il ragionamento di Hobbes, per cui l’interesse statale corrisponde agli interessi dei singoli che delegano la loro protezione allo Stato, appare chiaro come a reggere lo Stato siano le leggi e la capacità estrema da parte del Leviatano (lo Stato) di mettere a morte senza divenire assassino chi violasse le regole. Ne deriva che l’ordinamento giuridico nasce come superamento della violenza dell’orda descritta da Freud. La capacità da parte di un ordinamento (e quindi di uno Stato) di dare la morte conduce inevitabilmente a un discorso sull’idea di giustizia, a una volontà superiore grazie alla quale lo Stato sopravvive nel conflitto e al conflitto degli interessi che lo fondano. La forza, vero elemento reggente l’ordinamento giuridico, ricorre dunque a forme teologiche per avere la certezza di consolidare l’idea di *volontà superiore* alla base della sua legittimazione.

Se come ha descritto Kantorowicz, il diritto è plasmato a partire dalla teologia, al punto che l’amministrazione della cosa pubblica è sempre più osservata come riflesso dell’economia celeste, allora la forma giuridica ha davanti a sé una sfida decisiva: affrancarsi dal trascendente. È come se la posta in gioco diventasse la legittimazione dell’ordinamento giuridico e l’amministrazione in quanto possibilità

⁵² Cfr. C. SCHMITT, *Le categorie del ‘politico*, cit. p. 33.

⁵³ Cfr. *Ivi*, pp. 61 e ss.

di realizzare un interesse della comunità. Schmitt inquadra il problema nel momento in cui la sovranità appalesa il suo tratto più peculiare, la capacità di decidere in una situazione eccezionale, quando il diritto è sospeso:

Infatti la decisione intorno all'eccezione è decisione in senso eminente, poiché una norma generale, contenuta nell'articolo di legge normalmente vigente, non può mai comprendere un'eccezione assoluta. Solo questo caso rende attuale la questione relativa al soggetto della sovranità, che è poi la questione della sovranità stessa⁵⁴.

Schmitt si occupa del problema essenzialmente in due dei suoi testi: *La Dittatura* del 1921 e *Teologia politica* del 1922⁵⁵. In entrambi i libri egli lo utilizza per dare alla sovranità una forza indiscutibile, capace di mantenere una situazione di ordine, e, quindi, per evitare l'anarchia e il caos, percepito come il peggiore dei mali possibili:

Non esiste nessuna norma che sia applicabile ad un caos, prima deve essere ristabilito l'ordine: solo allora ha senso l'ordinamento giuridico. Bisogna creare una situazione normale e sovrano è colui che decide in modo definitivo se questo stato di normalità regna davvero⁵⁶.

Il *telos* della teoria schmittiana è proprio quello di cercare di rendere possibile la convivenza fra lo stato di eccezione e l'ordine giuridico, anche rischiando di cadere nel paradosso di cercare di inserire nel diritto un elemento a esso inconciliabile come la sospensione dell'ordinamento giuridico⁵⁷.

Soltanto una capacità indiscussa e indiscutibile di decidere sullo stato d'eccezione permetterebbe di mantenere un ordine nel momento in cui l'ordinamento giuridico stesso è messo in discussione. *Un'estrema ratio*, un potere che vada oltre le norme, un'arma i cui effetti non siano facilmente prevedibili. Per Schmitt, quello che appare realmente importante non è il mantenimento dell'ordinamento costituzionale, ma il mantenimento di un ordine. La capacità di decidere nello stato di necessità

⁵⁴ *Ivi*, p. 33.

⁵⁵ Cfr. C. SCHMITT, *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità, alla lotta di classe proletaria*, a cura di F. Valentini, Laterza, Roma-Bari 1975 e ID, *Teologia politica*, cit., le cui edizioni originali, in lingua tedesca, ricordiamo essere datate rispettivamente 1921 e 1922.

⁵⁶ C. SCHMITT, *Le categorie del 'politico'*, cit, p. 39.

⁵⁷ A riguardo per un approfondimento sull'argomento, e, in particolare, sugli strumenti di cui Schmitt si serve per compiere lo sforzo intellettuale di conciliazione fra elementi fra loro apparentemente così distanti si veda G. AGAMBEN, *Signatura rerum*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

potrebbe non portare al ripristino dell'ordinamento precedente, aprendo di fatto le porte ad un potenziale abuso del potere decisionale con l'istaurarsi di una vera e propria dittatura.

Lo stesso Schmitt descriverà relazioni fra l'utilizzo degli strumenti derivati dallo stato d'eccezione ancorandoli al diritto, come avviene ad esempio nel testo la dittatura⁵⁸.

La dichiarazione dello stato d'eccezione porta con sé la possibilità di generare decisioni che siano oltre i confini della legge, imporre obblighi e limiti non previsti dall'ordinamento, ma non produrre norme giuridiche permanenti, né instaurare un nuovo ordinamento. Per Schmitt, queste sono le caratteristiche di quella che definisce come dittatura commissaria⁵⁹. Questo tipo di dittatura presuppone un suo essere contemplata all'interno del quadro dell'ordinamento giuridico e vede la sua possibilità di agire finalizzata alla difesa e al ripristino della legalità costituita. Dunque, un potere, quello conferito al dittatore commissario, che mira, essenzialmente, al raggiungimento di un risultato concreto, oltrepassando il diritto, ma al solo fine di ristabilire la norma del diritto il prima possibile⁶⁰. Un concetto avvicicabile a quello presente all'interno del diritto romano, rinvenibile nella figura del *dictator* della Roma repubblicana, in cui l'essenza della dittatura commissaria consisteva nel realizzare ciò che di volta in volta è reso necessario dalle circostanze in nome dell'interesse generale⁶¹.

Del tutto differente è invece la dittatura sovrana. Questa non ha la funzione di conservare e ripristinare una costituzione come la dittatura commissaria, ma è certa di impiantare un assetto giuridico nuovo, completamente differente dal precedente.

⁵⁸ Cfr. C. SCHMITT, *La Dittatura*, cit.

⁵⁹ *Ivi*, pp. 148 e ss.

⁶⁰ *Ivi*, pp. 9 e ss.

⁶¹ *Ivi*, p. 51. Per una maggiore chiarezza circa la paragonabilità della figura del dittatore commissario di Schmitt e il *dictator* romano, basta esplicitare alcune delle caratteristiche di quest'ultimo:

- Era previsto dall'ordinamento come gli altri poteri della repubblica
- Era concepita come figura eccezionale
- disponeva dell'*imperium maximum*, ovvero della possibilità che nessuno potesse interferire con le sue prerogative
- aveva dei poteri superiori agli altri consoli i cui pareri non lo vincolavano nelle decisioni
- non era soggetto al veto dei tribuni.
- La sua investitura avveniva esclusivamente in situazioni di estrema emergenza, come per risollevare le sorti di una guerra dall'andamento poco tranquillizzante.
- La carica del *dictator* era ammessa soltanto fino all'adempimento delle sue funzioni e comunque non oltre i sei mesi.

Schmitt, per evitare *vuoti*, prevede anche questa forma di dittatura, legandola alla dimensione giuridica attraverso la distinzione fra potere costituente e quello costituito:

Il potere costituente [...] ha con ogni costituzione vigente un nesso tale da apparire come potere fondante [...] un nesso tale da non poter essere negato neppure nel caso che la costituzione vigente lo neghi⁶².

La dittatura sovrana mira quindi alla rimozione dell'ordinamento vigente e alla sua sostituzione con uno nuovo. Anche in questo caso c'è un punto di riferimento storico: la costituzione della dittatura del proletariato dopo la rivoluzione secondo la dottrina marxista-leninista. La dittatura sovrana crea un temporaneo "vuoto giuridico", in cui il dittatore agisce come sovrano esercitando un informale "potere costituente"⁶³.

Nell'analisi delle due forme di dittatura effettuata da Schmitt sembra venire alla luce un elemento chiave che scaturisce dallo stato d'eccezione: il contrasto fra la norma e la sua stessa applicazione. La dittatura commissaria rappresenta in questo senso la possibilità paradossale che una legge formalmente in vigore non venga applicata. Nella dittatura sovrana la vecchia costituzione è abolita e la nuova è presente ancora soltanto nella forma "minima" del potere costituente, per cui la norma è applicata anche se formalmente non è in vigore⁶⁴. Il concetto viene modificato da Schmitt successivamente. All'interno del testo *Teologia politica*, il dispositivo che utilizza per introdurre lo stato d'eccezione nell'ordinamento giuridico è quello della differenza fra decisione e norma. Secondo Schmitt, questi due elementi fra loro sono in posizione dialettica. In una situazione ordinaria la norma coesiste con la decisione con il momento di quest'ultima ridotta a livelli marginali. Con lo stato d'eccezione invece, l'equilibrio si rompe. La norma si separa dalla decisione che così acquista piena autonomia⁶⁵. Nello stato di eccezione viene a crearsi una separazione

⁶² C. SCHMITT, *La dittatura*, cit., p. 46.

⁶³ Ancora una volta per un maggiore chiarimento sugli strumenti e le argomentazioni che Schmitt utilizza per stabilire una seppur debole relazione fra stato d'eccezione diritto, vedi G. AGAMBEN, *Stato d'eccezione*, cit. pp. 45 e ss.

⁶⁴ G. AGAMBEN, *Stato d'eccezione*, cit. pp. 48-49.

⁶⁵ C. SCHMITT sostiene: «La decisione si rende libera da ogni vincolo normativo e diventa assoluta in senso proprio. Nel caso d'eccezione lo stato sospende il diritto in virtù, come si dice, di un diritto di autoconservazione. I due elementi del concetto di ordinamento giuridico vengono qui in

netta fra il corpo scritto della legge e la sua capacità di essere applicata. Viene a mancare quella che Jaques Derrida definisce “forza di legge”, a vantaggio di atti che ne ereditano la forza effettiva e che possono essere compiuti tanto dall’autorità statale, nel caso della dittatura commissaria, che da una organizzazione rivoluzionaria nella dittatura sovrana⁶⁶.

Ma la relazione che appare come vera posta in gioco nelle riflessioni sullo stato d’eccezione è quella fra diritto e violenza. La situazione d’emergenza rende possibile infatti che il sovrano – non inteso qui come monarca, ma come “decisore”, come colui che detiene la sovranità nel senso inteso da Carl Schmitt – in una situazione di sospensione del diritto possa esercitare violenza senza essere punito, anzi, senza essere giudicato, in quanto, le decisioni prese durante l’emergenza sono private di qualunque rapporto con l’ordinamento giuridico.

Gli aspetti legati in particolar modo alla possibilità di violare il diritto internazionale e quelli legati all’assolutezza del potere sovrano, in particolare nello stato d’eccezione, sono stati alla base della diatriba scientifica che ha coinvolto Schmitt con un altro giurista e filosofo del diritto, l’austriaco Hans Kelsen, del cui pensiero occorre qui accennare.

contrapposizione e trovano la loro rispettiva autonomia concettuale. Come in caso di normalità il momento autonomo della decisione può essere ridotto ad un minimo, allo stesso modo in caso d’eccezione viene annullata la norma. Tuttavia, anche il caso d’eccezione resta accessibile alla conoscenza giuridica, poiché entrambi gli elementi, la norma come la decisione, permangono nell’ambito giuridico». C. SCHMITT, *Teologia politica*, cit. p. 39.

⁶⁶ Sulla definizione di “forza di legge” cfr. J. DERRIDA, *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell’autorità»*, a cura di F. Garritano, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

I. 6. 1 Il concetto di Sovranità di Hans Kelsen

Le principali critiche all'idea schmittiana di sovranità sono mosse, senza alcun dubbio da Hans Kelsen.

Kelsen propone una dottrina “pura” del diritto, depurata da ogni ideologia politica e da ogni elemento scientifico-naturalistico⁶⁷:

Eliminare [...] tutto ciò che non appartiene all'oggetto esattamente determinato come diritto⁶⁸.

Il diritto diviene una specifica tecnica sociale riguardante l'uso della forza per raggiungere un qualunque tipo di stato sociale desiderato, cessando di essere considerato il depositario di qualche tipo di ordine divino o di una morale che trae la sua origine dalla natura, concezioni legate alla lettura giusnaturalistica imperante.

Se ne ricava una dottrina del diritto ‘pura’ che pone come centrale le nozioni di “norma” e di “ordinamento”. In base a questa idea di diritto, Kelsen riconsidera anche la categoria della sovranità, costruzione artificiosa, sistematizzata accanto allo sviluppo delle teorie dello Stato moderno, col metodo induttivo proprio delle scienze naturali.

Anche il concetto di sovranità va inquadrato ed analizzato come concetto giuridico, ricercandone l'essenza all'interno della norma stessa:

Sottoposti nel senso di obblighi si è sempre solo alla norma, e al volere di un uomo solo in quanto una norma lo sancisce [...]. Il comando di quest'uomo è solo il riempimento di una norma in bianco; egli è infatti autorità solo in forza della norma, sovrano è quest'uomo che comanda, solo nella misura in cui si presuppone la norma come suprema⁶⁹.

⁶⁷ H. KELSEN, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, tr. it. di R. Treves, Einaudi, Torino 2000, p. 1.

⁶⁸ *Ivi*, p. 4.

⁶⁹ H. KELSEN, *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale*, cit., p. 15.

Pertanto, la sovranità, non è una qualità dello Stato in senso materiale, ma una qualità dell'ordinamento giuridico in senso formale. Questa ipotesi, come quasi tutto il pensiero kelseniano, appare orientata alla spersonalizzazione del sovrano, e sull'identificazione fra lo Stato e diritto: l'ordinamento giuridico coincide con lo Stato (non esiste diritto all'infuori dello Stato), ma non esiste neanche Stato all'infuori del diritto, per cui:

Lo Stato è norma o ordinamento e come tale si identifica col diritto⁷⁰.

Lo Stato esiste solo in quanto sistema di norme; non sembra possibile una sua riduzione ad un fatto sociale e neppure una sua origine all'interno di una dimensione spaziale orientata politicamente.

Il sistema normativo pensato da Kelsen è un sistema circolare, chiuso, da cui non è possibile fuoriuscire e in cui non è ipotizzabile lo stato d'eccezione; circolare e chiuso in cui la categoria di Stato e diritto assumono un valore universale.

Per Kelsen il concetto di sovranità, non è incompatibile con la dottrina dello stato di diritto, qualora si abbandonino alcune delle idee alla base della concezione del potere sovrano per come l'abbiamo conosciuto: il primo punto da rivedere è l'idea che la sovranità abbia come base concettuale il potere assoluto e illimitato del soggetto statale:

Lo Stato, secondo la sua essenza più profonda è in se ordinamento, limite e limitazione. Uno Stato senza limiti e illimitabile sarebbe ordinamento senza ordine, limite non limitato⁷¹.

Il secondo concetto da abbandonare per permettere alla sovranità di fare parte della visione di Kelsen dell'ordinamento giuridico è la sua originarietà. La sovranità, nel contesto della visione di uno Stato di diritto in cui il diritto coincida con l'ordinamento giuridico interpretato come un insieme di norme, sarebbe espressione di un ordinamento che non è ricompreso in nessun altro ordinamento⁷². Non si

⁷⁰ *Ivi*, p. 108.

⁷¹ *Ivi*, p. 65.

⁷² Cfr. *Ivi*, p. 22.

tratterebbe di una qualità attribuibile ad una persona fisica, ma di un presupposto, di una condizione per la conoscibilità dello Stato e del diritto. Sarebbe la metafora di una determinata qualificazione logica dell'ordinamento⁷³. In questo quadro non esisterebbe una *summa potestas*; sovrana sarebbe soltanto la norma, presupposta come suprema e originaria in quanto non ulteriormente derivabile. Assegnata ad una norma primitiva l'originarietà, per derivazione questo attributo viene tolto alla sovranità. Per la concezione kelseniana il potere del 'sovrano' non può esistere se non contenuto all'interno di una norma, per cui, diviene un potere derivato⁷⁴.

Un altro concetto portante del potere sovrano che Kelsen mette in discussione è quello dell'assolutezza. La concezione di Kelsen, parte dall'abolizione della distinzione classica fra *sovranità interna* e *sovranità esterna*, fra diritto nazionale e diritto internazionale. Questo aspetto della sua dottrina rientra nella cosiddetta concezione monistica della sovranità, che coincide direttamente con il diritto.

Se il diritto è unico e universale e la sovranità è un attributo dello Stato che coincide col diritto, non è possibile avere due ordinamenti egualmente sovrani. Inoltre se esiste una norma originaria, viene a cadere anche la distinzione fra diritto interno e diritto internazionale. La teoria del diritto puro fa riferimento ad un unico ordine, concepito universalmente. La presenza di quest'ordine universale non permette la presenza di 'ordini parziali', come i diritti dei singoli stati, che potrebbero essere potenzialmente in contrasto fra loro. La logica universale del diritto è unica, quindi, la questione attiene soltanto alla sistemazione gerarchica dei diversi ordinamenti. Detto con altre parole, il diritto internazionale contiene il diritto interno degli Stati nazionali e forma con essi un unico ordinamento giuridico.

Appare una struttura vera e propria del diritto, suddiviso in fondamentale e derivato, secondo uno schema "ad albero" nelle cui radici giace la "norma fondamentale" o *Grundnorm*.

Da questa interpretazione viene di molto limitato il concetto di sovranità. Sovrano rimane in quest'ottica qualunque ordinamento statale (quindi parziale) rispetto al quale gli altri ordinamenti sono gerarchicamente ad un livello più basso rispetto al suo. La sovranità perde, quindi, il suo significato politico, per diventare invece una relazione logico-formale.

⁷³ Cfr. *Ivi*, p. 15.

⁷⁴ Cfr. *Ivi*, p. 65.

Il *summum imperium*, caratteristica identificatrice dello Stato nazione, viene considerato da questo punto di vista una vera e propria mistificazione, un falso storico, in quanto in un sistema di norme gerarchizzato non esiste una forza individuale, soggettiva in grado di esercitare da sola, in modo isolato, un *imperium* su un territorio delimitato⁷⁵:

Nessuno Stato può essere sovrano se ogni Stato, anche la grande potenza politicamente più forte, non è né libero né indipendente, ma determinato da altri in ogni aspetto della sua vita economica⁷⁶.

Diritto interno e diritto internazionale devono, secondo Kelsen, integrarsi l'un l'altro in modo da costituire un'unità logica. Appare dunque una inesattezza affermare che il diritto statale regolerebbe i rapporti tra gli individui, mentre il diritto internazionale i rapporti tra gli stati. Si incorrerebbe in quello che Kelsen cerca di combattere, ovvero l'antropomorfizzazione del diritto. Infatti, in questo caso, gli stati sarebbero considerati come gli individui nel pensiero di Hobbes, in scala più grande, dove l'arena internazionale sarebbe una sorta di luogo in cui si vengono a determinare le medesime condizioni dello stato di natura. Questo significherebbe l'esistenza di rapporti, relazioni e controversie che gli individui si darebbero a priori e che il diritto dovrebbe regolare e dirimere a posteriori; per Kelsen ciò è un *non sense*. Per l'autore austriaco, infatti, la stessa relazione sociale è possibile solo grazie al diritto, nel senso che non sarebbe ammissibile alcun rapporto se esso non fosse già mediato a livello conoscitivo, se non ci fosse un elemento di riferimento di terzietà che rendesse concepibile l'idea stessa del mettersi in rapporto.

Come non esiste uno stato di natura *interno*, allo stesso modo, non esiste lo stato di natura *esterno*, come voleva Hobbes. Pertanto, non ha nessun senso cercare una separazione tra diritto statale e diritto internazionale e tanto meno definirne due oggetti di regolazione diversi, gli individui per il primo e gli stati per il secondo. L'oggetto sarà il medesimo, come medesimo è l'ordinamento giuridico a cui appartengono. Per Kelsen la visione monista del diritto e la possibilità che il diritto interno sia integrato col diritto esterno offrono una possibilità di superamento della guerra. La costituzione di un ordine giuridico universale sovraordinato a quello dei

⁷⁵ Cfr. *Ivi*, p. 109.

⁷⁶ *Ivi*, p. 13.

singoli Stati, nei cui confronti tutti gli Stati, gli uomini politici, i singoli sono chiamati a rispondere e ad essere da esso sanzionati, porrebbe fine all'anarchia dell'ordine internazionale, ai combattimenti che vengono scatenati dalle sovranità:

Non esiste la possibilità di un sostanziale progresso sociale finché non sia istituita una organizzazione internazionale tale da impedire effettivamente la guerra fra le nazioni della terra...Finché non è possibile togliere agli Stati interessati la prerogativa di risolvere la questione di diritto e trasferirla una volta per tutte ad un'autorità imparziale, cioè ad una corte internazionale, ogni ulteriore progresso sulla strada della pacificazione del mondo è del tutto esclusa⁷⁷.

Per la costruzione di una siffatta organizzazione, però, c'è bisogno di un passo in avanti decisivo contro quello che secondo Kelsen è il nemico principale della pace: lo Stato sovrano e, quindi, con esso la sovranità:

Per lo Stato sovrano, per lo Stato unico sovrano, non ci sono limiti giuridici oggettivi all'estensione, a sua discrezione, sia del suo ambito territoriale di validità sia di quello materiale...senza dubbio il concetto di sovranità deve essere radicalmente rimosso⁷⁸.

Tuttavia, sembra affidarne il superamento alla via giuridica, all'esistenza di una *civitas maxima*, di un oggettivo ordinamento giuridico internazionale, più esattamente universale, al di sopra dei singoli Stati e che non dipenda da nessun 'riconoscimento'.

⁷⁷ H. KELSEN, *La pace attraverso il diritto*, tr. it. L. Ciaurro, Giappichelli, Torino 1990, p. 90.

⁷⁸ H. KELSEN, *il problema della sovranità*, cit. p. 469. Sostenendo che il concetto di sovranità dovesse essere messo da parte, Kelsen fa parte di un'ampia e diversificata 'scuola' che individua nello scontro delle sovranità indipendenti e nell'anarchia delle relazioni internazionali la causa fondamentale di guerra. Osserva in merito L. Robbins in uno studio sulle cause economiche della guerra: «La condizione ultima che dà origine a quei cozzi d'interessi economici nazionali i quali conducono alla guerra internazionale, è l'esistenza delle sovranità nazionali indipendenti. Non il capitalismo, ma l'organizzazione politica anarchica del mondo è il male principale della nostra civiltà... l'esistenza degli stati sovrani indipendenti dovrebbe essere giustamente considerata come la causa fondamentale dei conflitti», L. ROBBINS, *Le cause economiche della guerra*, tr. it. di E. Rossi, Einaudi, Torino 1944, pp. 95 e 100 In A. CASSESE, *I diritti umani oggi*, Laterza, Roma 2005, L'autore presenta la comunità internazionale come anarchica affermando: «Finché gli Stati non limiteranno drasticamente la loro sovranità, finché non si riuscirà a creare un'autorità sovraordinata e centralizzata (ma operante secondo regole democratiche), non si potrà essere certi di poter assicurare un minimo di rispetto universale per la dignità umana». *Ivi*, p. 233.

I. 7 Si può ancora parlare di ‘sovranità’

Esauritasi nel secondo dopoguerra l'esperienza dei regimi autoritari europei, anche di quelli sopravvissuti alla sconfitta militare del fascismo e del nazismo, in tutta Europa si ristabilisce la tradizione liberale dello Stato di diritto, che tende a svilupparsi nel senso dello Stato costituzionale e del *Welfare State*. Di conseguenza, per molti autori tutte le teorie attinenti al concetto di sovranità, come requisito sia interno che esterno dell'autorità dello Stato nazionale, finiscono per essere viste come ingombranti pagine di un libro di storia, del tutto inconciliabili con i nuovi paradigmi dello Stato di diritto e, a maggior ragione, dello Stato costituzionale.

Queste teorie hanno spinto illustri autori a sostenere che esiste un'antinomia irriducibile fra il concetto di sovranità e il diritto moderno. La sovranità “assoluta” di Schmitt esprimeva la possibilità di sospendere il diritto per salvaguardarlo, la concreta realizzazione di un potere che diveniva libero da qualunque regola giuridica, nel tentativo ultimo di ristabilire l'ordine entro il quale il diritto poteva essere applicato.

Dopo la seconda guerra mondiale, si è assistito ad un ritorno generale, consapevole o meno alle teorie kelseniane, in cui il diritto, basato su una norma generale universalmente riconosciuta, diviene un sistema normativo che ha come finalità primaria la subordinazione del potere a regole formali e sostanziali.

Queste teorie si sono maggiormente rafforzate alla luce della comprovata crisi dello Stato nazionale a seguito delle spinte alla localizzazione e all'internazionalizzazione; politiche che fanno seguito ai processi di globalizzazione economica⁷⁹. Infatti, secondo la tesi sostenuta ad esempio dal giurista Ferrajoli, non

⁷⁹ Rispetto alla ormai sconfinata bibliografia sul tema della globalizzazione su tutti Cfr. Z. BAUMANN, *Modernità liquida*, cit., Id, *Vite di Scarto*, cit. Vedi anche U. BECK, *Che cos'è la globalizzazione*, cit.

solo oggi il paradigma dello Stato nazione appare obsoleto, ma lo stesso Stato nazionale finisce per avere sempre una dimensione inadeguata: troppo piccolo per le cose grandi e troppo grande per le cose piccole⁸⁰.

Secondo numerosi autori la tendenza era quella di uno sviluppo in termini 'inclusivi' del diritto internazionale, nel senso che l'interferenza delle normative internazionali con gli ordinamenti giuridici degli Stati potrebbe dilatare e rendere più concreta la capacità dei cittadini di ottenere il rispetto dei propri diritti attraverso il ricorso ad autorità giudiziarie dotate di una sovranità sovranazionale⁸¹.

Per questi autori, che ispirano il loro pensiero ad una delle principali opere di Kelsen, *Peace through law* (1944), una delle strade percorribili per scongiurare la guerra è la costituzione di un Superstato o Stato mondiale, dotato di una sovranità universale (anche se non illimitata)⁸².

Ciò che rende inevitabile l'uso della forza militare sul piano internazionale, così come intendeva Kelsen, era il comportamento hobbesiano degli stati che, in mancanza di un'autorità superiore in grado di dirimerne le controversie, cercano di imporre le proprie ragioni con l'uso della forza.

Il ragionamento alla base di questa teoria è lo stesso che ha spinto gli uomini a dotarsi di uno Stato: per passare dallo stato di natura alla società politica, gli individui hanno dovuto rinunciare alla forza, delegandone l'esercizio ad un potere centralizzato; così gli Stati, per lo stato di guerra permanente, devono trasferire il loro potere di adoperare la forza contro un altro Stato a un organismo nuovo, che

⁸⁰ Cfr. L. FERRAJOLI, *La sovranità nel mondo moderno. Nascita e crisi dello Stato nazionale*, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 49. In particolare secondo l'autore, lo Stato risulterebbe "troppo grande" a fronte delle sue attuali funzioni di tipo amministrativo, le quali richiederebbero forme di autonomia o addirittura di organizzazione federale (in contrasto con i modelli centralistici). Nel secondo, invece, lo Stato sarebbe "troppo piccolo", nel senso della sua incapacità a governare i processi di internazionalizzazione dell'economia e le interdipendenze globali.

⁸¹ All'interno della sterminata bibliografia in merito si citano a titolo di riferimento N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990, in cui l'autore fa riferimento al rilievo che ha assunto nel secondo dopoguerra la tutela internazionale dei diritti umani, quando: «si sono andati sempre più rafforzando [...] tre processi di evoluzione nella storia dei diritti dell'uomo [...]: positivizzazione, generalizzazione, internazionalizzazione». *Ivi*, pp. 45 e 46. Vedi anche L. FERRAJOLI, *Diritti fondamentali e democrazia costituzionale*, in «Analisi e diritto», 2002-2003, pp. 331-350; ID, *La sovranità nel mondo moderno*, La Terza, Roma 1997, A. CASSESE, *il diritto internazionale nel mondo contemporaneo*, Il Mulino, Bologna 1984, in particolare le pp. 27-29, in cui l'autore sottolinea l'importanza che ha assunto la dottrina kelseniana nell'affermare l'idea del primato del diritto internazionale e, con essa, della convinzione che gli organi dello Stato debbano rispettare i precetti internazionali, facendo prevalere i precetti internazionali sui valori nazionali.

⁸² H. KELSEN, *La pace attraverso il diritto* cit.

abbia nei confronti degli Stati nazionali lo stesso monopolio della forza che lo Stato ha nei confronti dei singoli individui.

Le Nazioni Unite possono rappresentare in quest'ottica un embrione di questo Stato mondiale, in grado in futuro di garantire stabilmente ed universalmente la pace.

Questa prospettiva non è, ovviamente, condivisa da tutti. Secondo un'altra scuola di pensiero, analizzando fino in fondo la questione della sovranità, soprattutto di fronte alla crisi dello stato nazionale e alle spinte all'internazionalizzazione indotte dalla globalizzazione economica, ci si rende conto di come sia una questione ancora aperta e di come la questione dello stato d'eccezione non possa essere limitata solo alle esperienze dei regimi totalitari e dittatoriali della prima metà del Novecento, ma riguardi anche la democrazia.

Giorgio Agamben è uno di loro. Nel suo testo *Stato di eccezione*⁸³, per sciogliere le aporie da cui le moderne teorie dello stato d'eccezione non riescono a fuoriuscire, ricorre ad un istituto del vecchio diritto romano: lo *Iustitium*. Il termine, costruito come *sol-stitium*, significa letteralmente "arresto, sospensione del diritto". Questa sospensione del diritto poteva essere proclamata nel caso di tumulti all'interno della città ed aveva come unica funzione quella della produzione di un vuoto giuridico finalizzato al ristabilimento dell'ordine. Un istituto paradossale capace di promuovere provvedimenti giuridici che non possono rientrare sul piano del diritto o nella sua normale applicazione. Una situazione paragonabile allo stato di eccezione. Una realtà che:

Ha continuato a funzionare quasi senza interruzione a partire dalla prima guerra mondiale, attraverso fascismo e nazionalsocialismo, fino ai nostri giorni. Lo stato di eccezione ha anzi raggiunto oggi il suo massimo dispiegamento planetario⁸⁴.

Dopo la prima guerra mondiale, lo stato di eccezione è diventato permanente in molti paesi belligeranti. Per Agamben, la Grande Guerra non è solo il luogo di emergenza della guerra totale, ma anche l'evento a partire dal quale la legislazione eccezionale per via di decreto governativo (che ci è oggi perfettamente familiare) diventa una pratica corrente nelle democrazie. Infatti, lo stato di eccezione non è un ritorno al potere assoluto, neanche ad un modello dittatoriale: è vuoto del diritto,

⁸³ Cfr. G. AGAMBEN, *Stato di eccezione*, cit.

⁸⁴ *Ivi*, p. 111.

come l'esempio dello *Iustitium* ci insegna essere sempre stato. Ma, se parliamo di vuoto di diritto, allora al centro dell'analisi giunge un rapporto che non ci si può esimere dal prendere in considerazione, quello fra potere costituente e potere costituito: il secondo presente esclusivamente all'interno dello Stato; il primo situato solo all'esterno.

Una riflessione formulata da Walter Benjamin vede tale rapporto analogo a quello della violenza che crea il diritto e quella che lo conserva. Per il pensatore tedesco, quando in gioco c'è la sopravvivenza dell'ordinamento giuridico, di fronte si verrebbero a trovare due tipi di violenza, una pronta a soppiantare il vecchio Stato e una che cerca di difenderlo; una innovatrice ed una conservatrice. Un'inevitabile alternarsi dialettico che si genera fra la violenza che pone e quella che conserva il diritto, così come descritto da Walter Benjamin nel saggio *Per la critica della violenza*⁸⁵.

Un alternarsi non casuale ma dovuto alla natura duplice della violenza. La violenza conservatrice sarà volta alla restaurazione dell'ordine, quella innovatrice alla modificazione totale dello stato di cose presente, al cambiamento delle regole del vivere collettivo:

La legge di queste oscillazioni si fonda sul fatto che ogni violenza conservatrice indebolisce, a lungo andare, indirettamente, attraverso la repressione delle forze ostili, la violenza creatrice che è rappresentata in essa [...]. Ciò dura fino al momento in cui nuove forze, o quelle prima oppresse, prendono il sopravvento sulla violenza che finora aveva posto il diritto, e fondano così un nuovo diritto destinato alla decadenza⁸⁶.

Sostituire l'ordinamento giuridico vigente con un altro equivarrebbe a sostituire in ultima istanza lo stesso Stato; la storia si ripeterebbe all'infinito. Infatti, secondo Benjamin, la fuoriuscita da questo contrasto, che si svolge all'interno delle diverse forme del diritto, potrebbe essere soltanto una: l'approdo ad una nuova epoca storica in cui in definitiva lo Stato stesso non dovrebbe esserci più⁸⁷.

Per il pensatore tedesco, il diritto è così direttamente collegato alla violenza, che ne costituisce una parte fondante ed una manifestazione:

⁸⁵ Cfr. W. BENJAMIN, *Per la critica della violenza*, in *Angelus novus*, tr.it di R. Solmi, Torino, Einaudi 1995, pp. 5-30.

⁸⁶ *Ivi*, p. 29.

⁸⁷ Cfr. *Ibidem*.

La funzione della violenza nella creazione giuridica è, infatti, duplice, nel senso che la creazione giuridica, mentre persegue ciò che viene instaurato come diritto, come scopo, con la violenza come mezzo, pure – nell’atto di insediare come diritto lo scopo perseguito- non depone affatto la violenza, ma ne fa solo ora in senso stretto, e cioè immediatamente, la violenza creatrice di diritto, in quanto insedia come diritto, col nome di potere, non già uno scopo immune e indipendente dalla violenza, ma intimamente e necessariamente legato ad essa. Creazione di diritto è creazione di potere, e quindi un atto di immediata manifestazione di violenza. Giustizia è il principio di ogni finalità divina, potere il principio di ogni diritto mitico⁸⁸.

Una teoria conclusa con un’affermazione, con un postulato chiaro. L’unica violenza pura, non contaminata in nessun modo dal diritto, è per Benjamin la violenza rivoluzionaria. In base a questa affermazione ogni tentativo di evitare il vuoto anomico, che verrebbe a crearsi con lo stato d’eccezione, non può che essere letto come una vera e propria finzione giuridica (*fictio iuris*), che pretende di salvare o conservare il diritto anche quando esso è sospeso, dunque inefficace. Nell’osservare Schmitt ossessionato dal tentare il collegamento fra stato d’eccezione e diritto, Giorgio Agamben arriva a sostenere che l’intero sviluppo della teoria di Schmitt sullo stato di eccezione può essere riletto come un tentativo di risposta alla teoria di Benjamin:

Mentre la strategia della *Critica della violenza* era volta ad assicurare l’esistenza di una violenza pura e anomica, per Schmitt si tratta invece di ricondurre una tale violenza in un contesto giuridico. Lo stato di eccezione è lo spazio in cui egli cerca di catturare l’idea benjaminiana di una violenza pura e di iscrivere l’anomia nel corpo stesso del *nomos*. Non vi può essere, secondo Schmitt, una violenza pura, cioè assolutamente fuori dal diritto, perché, nello stato di eccezione, essa è inclusa nel diritto attraverso la sua stessa esclusione⁸⁹.

Il quadro complessivo, che emerge, non può comunque tralasciare una considerazione: l’intreccio fra violenza e diritto è talmente stretto e ambiguo da apparire a tratti indistricabile. Se è vero infatti che possiamo portare esempi sull’utilizzo in funzione antiggiuridica della violenza, lo è altrettanto la considerazione che ogni ordinamento giuridico ha soppiantato quello precedente in seguito ad un

⁸⁸ *Ivi*, p. 24. Su questo punto vedi anche F. GENTILONI, *Violenza del diritto*, in: ID., *Violenza della religione*, Gruppo Abele edizioni, Torino 1991, pp. 81-85. E. RESTA, *L’ambiguo diritto*, Franco Angeli, Milano 1984; ID., *La certezza e la speranza. Saggio su diritto e violenza*, La Terza, Roma-Bari 1996.

⁸⁹ G. AGAMBEN, *Stato d’eccezione*, cit. pp. 70 e 71.

episodio violento, rivoluzionario o traumatico. Dunque, come sostenuto da Benjamin, la violenza nella sua relazione con il diritto può avere una funzione duale: creatrice del diritto o conservatrice dello stesso.

Secondo Agamben, nella storia del sistema giuridico occidentale, sono ravvisabili due elementi posti fra loro in un rapporto dialettico costante, uno giuridico e normativo (la *potestas*) e uno metagiuridico ed anomico (l'*auctoritas*). Fra di loro questi elementi, nonostante siano estremamente differenti, appaiono strettamente correlati.

Dalle difficoltà legate ad una definizione univoca dell'*auctoritas*, emerge chiaramente una sua caratteristica fondamentale: appartiene alle qualità della persona fisica che la detiene, quindi appare basata su di un potere di tipo carismatico naturale e non coercitivo, in quanto tale è legata al corpo fisico di chi la detiene⁹⁰.

Al contrario la *potestas* è svincolata dalla persona fisica di chi detiene l'incarico, non segue il destino personale di chi occupa temporaneamente l'incarico, può agire soltanto in modo coercitivo ed ha bisogno dell'*auctoritas* per avere una legittimazione:

L'elemento normativo ha bisogno di quello anomico per potersi applicare, ma, d'altra parte, l'*auctoritas* può affermarsi solo in una relazione di validazione o di sospensione della *potestas*⁹¹.

Secondo Agamben, il diritto che nasce dalla dialettica fra questi due elementi, risulta vulnerabile.

Lo stato d'eccezione ha quindi una funzione specifica: connettere *auctoritas* e *potestas*, cioè anomia e norma all'interno di uno stesso contesto:

Il dispositivo dello stato di eccezione si fonda sulla finzione per cui l'elemento anomico dell'*auctoritas* è pensato in relazione con l'ordine giuridico e il potere di decidere la sospensione della norma è ancora ancorato alle vicende legate alla vita vera finché i due elementi permangono correlati, ma concettualmente, temporalmente e soggettivamente distinti – come nella Roma repubblicana nella contrapposizione fra senato e popolo o nell'Europa medievale in quella fra potere spirituale e potere temporale – la loro dialettica – ancorché fondata su una finzione – può tuttavia in qualche modo funzionare. Ma quando essi tendono a coincidere in

⁹⁰ Sulle difficoltà legate alla definizione della *potestas* nella storia giuridica e all'individuare le caratteristiche principali, rimandiamo a G. AGAMBEN, *Stato d'eccezione*, cit., p. 95 e ss.

⁹¹ *Ivi*, pp. 109-110.

una sola persona, quando lo stato di eccezione, in cui essi si legano e si indeterminano, diventano la regola, allora il sistema giuridico-politico si trasforma in una macchina letale⁹².

Dunque, per Agamben, lo stato d'eccezione rappresenta il limite estremo della tensione fra la violenza creatrice del diritto e quella conservatrice.

Lo spazio all'interno del quale queste forze si muovono è uno spazio vuoto in cui convivono un'azione umana (la *potestas*), che non ha più legami con il diritto, e una norma giuridica ormai sospesa, che non ha più rapporto con la vita.

Per l'autore, lo strumento dello stato d'eccezione si è evoluto al punto da divenire regola, a scapito del diritto e della sua capacità di regolare l'esercizio della violenza e garantire la sicurezza degli uomini. In questo senso il diritto sembra venire meno alle sue stesse motivazioni fondanti:

L'aspetto normativo del diritto può essere così impunemente obliterato e contraddetto da una violenza governamentale, che, ignorando, all'esterno, il diritto internazionale e producendo, all'interno, uno stato d'eccezione permanente, pretende tuttavia di stare ancora applicando il diritto⁹³.

Gli esempi concreti dello stato di eccezione permanente non mancano; esiste, al contrario, una figura, concreta e concettuale assieme, che permette l'identificazione del sorgere dell'eccezione: *il campo*.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ *Ivi*, p. 111.

I. 8 Lo spazio dell'eccezione

Il campo è per Agamben il *nomos* del moderno. Esso nasce con lo stato di eccezione quando questo inizia a confondersi con la norma e perde, come sua caratteristica identificativa, il suo sorgere dall'emergenza, come risposta ad una situazione di pericolo, reale o fittizia⁹⁴; quando l'eccezione diviene regola. Il campo ha un ruolo fondamentale nella storia dello stato di eccezione, perché gli fornisce una dimensione spaziale, concreta. Attraverso la nascita di un campo, il sovrano non decide solo sull'eccezione nei termini teorici del diritto sancendone la sospensione, ma genera anche una situazione di fatto localizzata anche in termini territoriali:

Il campo è un ibrido di diritto e di fatto, in cui i due termini sono diventati indiscernibili⁹⁵.

Il campo diviene materializzazione fisica, assetto spaziale permanente dello stato di eccezione, conservando di questo, al contempo, anche la dimensione del diritto⁹⁶. Uno spazio all'interno del quale la nuda vita e la norma si compenetrano e non sono più distinguibili⁹⁷:

⁹⁴ Cfr. G. AGAMBEN, *Homo sacer*, cit., in cui l'autore parlando dell'eccezione e descrivendo il campo sostiene: «il campo è lo spazio che si apre quando lo stato d'eccezione comincia a diventare la regola». *Ivi*, p. 188.

⁹⁵ *Ivi*, p. 190.

⁹⁶ Cfr. *Ivi*, p. 188.

⁹⁷ Come evidenzia lo stesso Agamben, gli esempi storici sui campi non mancano: uno è sicuramente il campo provvisorio istituito nel 1991 nello 'stadio della Vittoria' di Bari, in Puglia, quando la polizia su ordine del ministero dell'interno per far fronte all'emergenza degli sbarchi sulle coste pugliesi, vi rinchiuso una massa consistente di albanesi in attesa di essere rimpatriati. Un altro dai contenuti ben più drammatici è rappresentato dal velodromo in cui il governo di Vichy ammassò gli ebrei francesi prima di consegnarli ai nazisti. Cfr. *Ibidem*.

Un luogo apparentemente anodino delimita in realtà uno spazio in cui l'ordinamento normale è di fatto sospeso e in cui che si commettano o meno delle atrocità non dipende dal diritto, ma solo dalla civiltà e dal senso etico della polizia che agisce provvisoriamente come sovrana⁹⁸.

La realizzazione del campo come luogo dell'emergenza divenuta normalità prescinde, dunque, dall'eventualità che all'interno del campo non siano commesse atrocità e non si verificano episodi truculenti, caratteristiche sintomatiche, ma non costitutive di questi luoghi della modernità:

Il campo è il paradigma di riferimento del sistema politico dell'Occidente. Un Occidente che non ha mai abbandonato le dinamiche tipiche della sua modernità basate sull'esclusione che non si sono modificate molto rispetto alla prima metà del novecento. Anche gli strumenti non sono cambiati. Fascismo e nazismo utilizzavano le politiche della messa al bando del diverso attraverso politiche impiegate sulla proclamazione dello stato d'eccezione che permettevano di istituzionalizzare e legittimare le logiche della dicotomia inclusione/esclusione. Ma se la modernità dunque trova nel campo il suo paradigma biopolitico, lo stato d'eccezione ne segna l'origine governamentale⁹⁹.

I campi divengono i luoghi visibili in cui rinchiudere persone che rappresentano figure sociali altrettanto eccezionali. Essi rappresentano la manifestazione concreta, reale della sospensione del diritto da parte dell'eccezione. La legittimazione è data come sempre dalla necessità di ripristinare un qualche ordine nel caos, giuridico o sociale che sia, generatosi a seguito del sorgere di uno stato di emergenza.

Nelle riflessioni di Agamben, l'istituto dello Stato d'emergenza appare ormai permanente¹⁰⁰, come permanente diventa la risposta emergenziale, sia che segua ad un evento traumatico come un attacco terroristico, sia che si concretizzi come risposta ad una crisi economica. La situazione è divenuta ancora più evidente in seguito agli attentati dell'XI Settembre del 2001. In risposta all'emergenza terrorismo, il Presidente degli Stati Uniti emanò *The military order*, emblema dello stato di eccezione. L'*ordine* di Bush nasceva in un contesto di chiara emergenza dovuta ad un attacco dall'esterno e inaspriva alcune misure eccezionali già previste

⁹⁸ *Ivi*, p. 195.

⁹⁹ Cfr. G. AGAMBEN, *Stato di eccezione*, cit., p. 11.

¹⁰⁰ *Ivi*, pp. 10 e ss.

all'interno di un decreto approvato dal senato all'indomani degli attentati: l' *USA patriot act*. All'interno di questo decreto era, infatti, prevista la possibilità di prendere in custodia i cittadini non americani sospettati di attività potenzialmente pericolose per la sicurezza nazionale degli Stati Uniti d'America. Queste limitazioni alla libertà avevano però un limite temporale: dopo una settimana lo straniero in custodia doveva essere accusato di qualche violazione della legge oppure doveva essere espulso dal suolo statunitense. Il *military order*, semplicemente, rimuoveva anche questi limiti temporali. La libertà personale degli individui poteva essere negata senza alcun controllo, senza la possibilità di ricorrere alle normali procedure da detenuto, senza garanzia del rispetto dei diritti umani, senza registri atti a segnalare l'ingresso, il processo o la condanna di chi era nei campi di prigionia:

La novità dell'«ordine» del presidente Bush è di cancellare radicalmente ogni statuto giuridico di un individuo, producendo così un essere giuridicamente innominabile e inclassificabile. I talebani catturati in Afghanistan non solo non godono dello statuto di POW secondo la convenzione di Ginevra, ma nemmeno quello di imputato di un qualsiasi diritto secondo le leggi americane. Non prigionieri né accusati, ma soltanto *detainees*, essi sono oggetto di una pura signoria di fatto, di una detenzione indefinita non solo in senso temporale, ma quanto alla sua stessa natura, poiché del tutto sottratta alla legge e al controllo giudiziario¹⁰¹.

La figura storica che più si avvicina a quella appena descritta è incarnata dai detenuti nei campi di concentramento nazisti. Con la perdita della cittadinanza, costoro venivano privati dell'identità giuridica, nonché dei loro diritti. Tutto sommato, però, mantenevano almeno una classificazione, anche se relativa al motivo della detenzione, per cui quei detenuti erano ebrei, oppositori politici o altro. Nel campo di prigionia di Guantánamo, invece, la nuda vita raggiunge il limite massimo dell'indeterminatezza¹⁰².

Analizzando le possibili implicazioni che scaturiscono dall'esistenza di un campo come realizzazione dell'eccezione, pare profilarsi anche un quesito circa la posizione del territorio su cui uno spazio così fatto sorge e l'ordinamento giuridico di riferimento. Problema per nulla irrilevante considerato che proprio l'uniforme applicazione delle leggi stabilite dallo Stato all'interno del suo territorio di riferimento è uno dei pilastri del concetto di Stato Nazione.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 12.

¹⁰² *Ivi*, pp. 12-13.

Rispetto a questo, il campo, per come si delinea all'interno del pensiero di Agamben, appare a prima vista come una porzione di territorio "esonerata" dal rispetto delle regole, posta fuori dall'ordinamento giuridico. Ma, ad una più attenta analisi, appare evidente come si posizioni in una linea di confine indistinta in cui può svilupparsi una dialettica fra l'essere dentro e l'essere fuori. Essere fuori dall'ordinamento giuridico, all'interno di uno spazio in cui la sovranità, nei termini decisori della definizione schmittiana, trova la sua dimensione spaziale. Ma questo, per certi versi, significa essere dentro l'ordinamento giuridico se lo stato di eccezione ne fa parte.

Il campo delineato da Agamben, che sembra ricondurre a questo punto al dibattito giuridico, durato oltre un secolo, basato sulla possibilità di prevedere all'interno dell'ordinamento giuridico lo stato di eccezione, grazie alla sua natura può rappresentarne un superamento spostando il piano della discussione. Non si tratta più di dibattere se lo stato d'eccezione rientri nell'ordinamento giuridico come limite estremo o sull'opportunità di prevedere nelle costituzioni una situazione di fatto in base alla quale dichiarare o meno lo stato d'eccezione; con il campo si genera direttamente la situazione di fatto come conseguenza della decisione sull'eccezione.

Essendo il campo un ibrido fra situazione di fatto e di diritto, quella che si genera è una condizione nuova in cui la *quaestio facti* e la *quaestio iuris* non appaiono più distinguibili, facendo decadere come prive di senso le domande che sorgono circa la legalità e l'illegalità delle azioni che avvengono all'interno dei campi stessi. I campi divengono degli spazi di eccezione all'interno dei quali la legge è sospesa e in cui fatto e diritto non sono distinguibili.

Così inteso, il campo diverrebbe lo spazio politico della modernità in cui si eclisserebbe in maniera definitiva il vecchio concetto di stato-nazione:

Il nuovo sistema politico che ne deriva e che caratterizza l'occidente non ordina più forme di vita e norme giuridiche in uno spazio determinato, ma contiene al suo interno una localizzazione dislocante che lo eccede, in cui ogni forma di vita e ogni norma possono virtualmente essere prese¹⁰³.

All'interno dei campi regna, dunque, la totale indistinzione fra esterno e interno, eccezione e regola, lecito ed illecito.

¹⁰³ G. AGAMBEN, *Homo sacer*, cit., p. 197.

La dimensione del campo, però, non sembra essere l'unica manifestazione concreta dello stato di eccezione. Non occorre di fatto neanche che siano presenti delle delimitazioni fisiche come i muri di recinzione e il divieto assoluto di ingresso ai non addetti ai lavori come per CIE¹⁰⁴:

Se l'essenza del campo consiste nella materializzazione dello stato di eccezione e nella conseguente creazione di uno spazio in cui la nuda vita e la norma entrano in una soglia di indistinzione, dovremo ammettere, allora che ci troviamo virtualmente in presenza di un campo ogni volta che viene creata una tale struttura, indipendentemente dalla natura dei crimini che vi sono commessi e qualunque ne siano la denominazione e la specifica topografica¹⁰⁵.

Se i campi sono gli spazi all'interno dei quali viene sospesa la legge, in cui appare la nuda vita, sembrerebbero rientrare all'interno della stessa definizione anche i quartieri senza legge e senza stato italiani e i ghetti delle grandi città americane. Luoghi in cui lo Stato riconosce l'esistenza dell'eccezione, dove non riesce a mantenere il monopolio della violenza ed un territorio pienamente sotto la propria giurisdizione garantendo il rispetto della legge.

Territori perduti. Strade e quartieri in cui l'ordinamento giuridico è sospeso e dove, salvo episodi eclatanti, lo Stato non dimora. Ignora. Ecco anche in casi come questo l'ordinamento giuridico non è in vigore e la non decisione, il non affrontare il problema, diviene il tacito riconoscimento dell'esistenza di una zona "fuori il controllo della legge" in cui vige lo Stato d'eccezione.

Chiunque in Italia sa quello che avviene, ad esempio, nel quartiere di Scampia a Napoli. Tutti sono a conoscenza degli omicidi, del mercato della droga, dei tossici-cavia cui viene regalata l'eroina appena tagliata per vedere se il nuovo prodotto è letale o può ancora andare. Ebbene, nonostante sia tutto di dominio

¹⁰⁴ I centri di identificazione ed espulsione (CIE) sono stati introdotti all'interno della legislazione italiana con un altro nome, centri di permanenza temporanea (CPT), dalla legge 40/1998, chiamata comunemente legge Turco-Napolitano. All'art. 12 di tale legge veniva prevista l'istituzione dei centri di permanenza temporanea per la detenzione degli stranieri privi di permesso di soggiorno, qualora ci fossero degli impedimenti ostativi alla loro espulsione immediata. Dopo il fermo dello straniero, il Questore inoltra al Pretore gli atti e questi in base ai tempi stabiliti decreta l'espulsione del detenuto. Col decreto legge 92/2008 intitolato misure urgenti in materia di sicurezza pubblica, convertito dal Parlamento nella legge 125/2008, i centri di permanenza temporanea sono stati rinominati centri di identificazione ed espulsione, quelli attualmente in funzione sono 13 per una capienza complessiva di 1901 posti disponibili. Per ulteriori e più dettagliate informazioni sulla normativa vigente, si rimanda alla lettura dei testi integralmente disponibili sul sito ufficiale della camera dei deputati www.camera.it.

¹⁰⁵ G. AGAMBEN, *Homo sacer*, cit., p. 195.

pubblico, lo Stato non può nulla per arginare la situazione. Quando c'è una guerra di Camorra, nel momento in cui la situazione raggiunge una visibilità troppo alta, un numero incredibile di uomini dell'esercito vengono messi per strada a controllare gli spostamenti a presidiare il territorio. Almeno in apparenza, per un periodo limitato di tempo viene ridata un'idea di ordine. Allo spegnersi delle telecamere, al cessare dell'eco dell'ennesimo episodio di violenza o dell'ultima vittima illustre, tutto torna come prima.

È come se tacitamente lo Stato accettasse che i problemi sono troppi e troppo grandi anche se chiusi all'interno di un territorio "piccolo". Quella zona, quel campo, non può essere amministrato attraverso le procedure comuni e la legge non può essere fatta rispettare attraverso gli strumenti normalmente previsti dall'ordinamento. Eppure anche in zone che paiono così considerate si risponde solo quando c'è il caos, quando manca l'ordine. Normalmente, il caos non c'è. Ci sono semplicemente altre regole dettate da chi può garantirne il rispetto attraverso la minaccia della sanzione.

Chi nel caos riporta l'ordine stabilisce le regole e le fa rispettare è in quello spazio il sovrano. L'emergenza, dovuta alla necessità di porre rimedio ad una situazione sociale altamente esplosiva, induce in qualche modo a tollerare l'esistenza di uno stato di eccezione permanente. La legge, l'ordinamento giuridico, tutte quelle che sono le regole e le sanzioni sono in quello spazio di fatto sospese.

Sembrano esistere dunque campi che non sono delimitati da barriere fisiche dove esiste di fatto lo stato di eccezione permanente. Dove c'è chi stabilisce regole non scritte e chi è costretto suo malgrado a rispettarle. Uomini e donne che vengono privati di qualunque elementare diritto, colpevoli solo di vivere in un territorio in cui la morte può essere data per motivi difficilmente comprensibili. Ancora una volta dei *deteneers*, non classificabili come prigionieri perché nessuno li ha dichiarati tali, non come cittadini perché senza diritti, ma nuda vita consegnata nelle mani di chi è sovrano.

Ma non è soltanto il campo la dimensione all'interno della quale si manifesta l'eccezione. Nonostante Agamben sembri considerare lo stato di eccezione in relazione alla dimensione statale, ci sono segnali evidenti di come questo vada affermandosi come paradigma di funzionamento del potere decisionale anche all'interno delle istituzioni sovranazionali. Con la crisi della dimensione statale,

entra in crisi anche il riferimento spaziale della sovranità; non sembra più possibile identificare con lo Stato nazione il detentore del monopolio della decisione politica e dell'uso della forza legittima. La cessione parziale della sovranità a istituzioni di carattere sovra-nazionale come l'Unione Europea pone la necessità di affrontare il problema della sovranità, e con esso quello dell'eccezione, dall'angolazione trans-nazionale. Chi decide a livello europeo? Le decisioni degli Stati sono prese come decisioni sovrane? L'unione Europea è democraticamente legittimata nel prendere le decisioni che le competono?

I. 9 L'eccezione come unica forma di governo: L'Unione Europea, la finanza e il deficit democratico

Nel 1993 l'ex Comunità Economica del Carbone e dell'Acciaio, nota in Italia con l'acronimo di CECA, divenuta successivamente CEE, Comunità Economica Europea, provava a divenire Unione Europea. Le parole, fondamentali per la definizione di qualsiasi fenomeno, rivestono un'importanza ancora maggiore nel tentativo di specificare qualcosa che non si è mai verificato prima nella storia degli Stati nazionali: la rinuncia ad una parte della propria sovranità, finalizzata alla nascita di una organizzazione regionale sovrastatale. Per questo si decise di sostituire con "Unione Europea" tutti i riferimenti, precedenti alla "comunità economica", presenti negli atti che avevano caratterizzato gli accordi sottoscritti dagli Stati Europei a partire dal dopoguerra¹⁰⁶.

¹⁰⁶ L'Articolo 2, comma 2, sez. A del *Trattato di Lisbona che modifica il trattato sull'Unione europea e il trattato che istituisce la Comunità europea, firmato a Lisbona il 13 dicembre 2007*, pubblicato sulla Gazzetta Ufficiale dell'Unione europea C 306 del 17/11/2007, recita: " Nell'intero trattato: a) i

Al di là del contenuto teorico di tali accordi, l'Unione non ha mai perso la sua caratterizzazione principale, ossia quella di comunità economica, al punto da spingere Hans Magnus Enzensberger ad affermare che lo slogan principale della campagna elettorale che ha portato alla prima elezione a Presidente degli Stati Uniti d'America di Bill Clinton, "*it's the economy, stupid!*", potrebbe campeggiare sulla facciata del consiglio europeo, in cui l'economia ha rappresentato, rappresenta e rappresenterà anche in futuro il motore immobile delle decisioni che vi vengono prese¹⁰⁷:

Agli occhi dei suoi sostenitori il destino non è fatto, come ancora riteneva Napoleone, dalla politica, bensì dall'economia. Essa si pone come autorità superiore che nulla, tantomeno le tradizioni secolari, le mentalità e le costituzioni dei paesi europei sono in grado di intralciare. Questi accidenti vengono considerati semplici ostacoli da superare, proprio perché le multiformi culture di questo continente si oppongono ostinatamente alla propria standardizzazione¹⁰⁸.

L'importanza dell'economia e la prevalenza di questa rispetto alla politica non sono elementi emersi di recente all'interno della storia dell'Unione Europea. Il "metodo Monnet", quello a cui si fa continuamente riferimento in merito all'impalcatura e ai criteri con cui l'UE e le sigle che l'hanno preceduta sono venute alla luce, prevedeva in maniera esplicita che i futuri "Stati Uniti d'Europa" sarebbero sorti proprio a partire dagli accordi economici e da decisioni delle *élite* del continente. La teoria funzionalista prevedeva, come unica strada percorribile per la costruzione dell'Unione Europea, un processo basato sulla costruzione di accordi di natura economica e commerciale. La CECA ha rappresentato per i funzionalisti un manifesto pratico della reale possibilità da parte degli Stati europei di trovare una convergenza economica, cui avrebbero poi fatto seguito accordi sulla materia monetaria. Attraverso le comunità economiche si sarebbe arrivati ad una graduale

termini «la Comunità» o «la Comunità europea» sono sostituiti da «l'Unione», i termini «delle Comunità europee» o «della CEE» sono sostituiti da «dell'Unione europea» l'aggettivo "comunitario", comunque declinato, è sostituito da "dell'Unione", salvo che all'articolo 299, paragrafo 6, lettera c), diventato articolo 311bis, paragrafo 5, lettera c). Per quanto riguarda l'articolo 136, primo comma, la modifica si applica solo al termine «La Comunità».

¹⁰⁷ Cfr. H. M. ENZENSBERGER, *Il mostro buono di Bruxelles. Ovvero l'Europa sotto tutela*, tr. it. di P. Severi, Einaudi, Torino 2013, pp. 56 e ss.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 56.

unificazione del continente europeo¹⁰⁹. L'adozione del modello funzionalista ha portato con sé anche un problema forse imprevisto, di sicuro sottovalutato: l'adozione degli accordi e dei trattati ha determinato la cessione di una quota sempre crescente di sovranità da parte degli Stati, creando quello che viene comunemente chiamato "deficit democratico"¹¹⁰. Alla base dell'esistenza del deficit democratico c'è la palese differenza fra gli istituti, i meccanismi e i congegni, che hanno costituito e sviluppato la democrazia all'interno dei singoli Stati aderenti, e la realtà stridente delle istituzioni europee, dove non è presente una reale divisione dei poteri, fattore considerato fondamentale nella costituzione di qualunque ordinamento giuridico democratico¹¹¹.

¹⁰⁹ Sulle necessità che spingevano all'unità europea e sulle modalità di unificazione dell'Europa alternative ai quelle dei funzionalisti, vedi A. SPINELLI, *Il modello costituzionale americano e i tentativi di Unità europea*, in L. BOLIS (a cura di), *La nascita degli Stati Uniti d'America*, Milano 1957.

¹¹⁰ Il deficit democratico, ormai riconosciuto anche a livello comunitario, trova una sua definizione anche all'interno di europa.eu, il sito ufficiale dell'Unione Europea. All'interno del portale telematico, nel glossario dell'area dove sono rinvenibili le sintesi della legislazione europea si trova questa definizione: «Il deficit democratico è una nozione invocata principalmente per sostenere che l'Unione europea e le sue istanze soffrono di una mancanza di legittimità democratica e che sembrano inaccessibili al cittadino a causa della complessità del loro funzionamento. Ad ogni tappa che ha segnato l'integrazione europea, la questione della legittimità democratica si è imposta all'attenzione in modo sempre più forte. I trattati di Maastricht, Amsterdam e Nizza hanno contribuito a migliorare la legittimità democratica del sistema istituzionale, rafforzando i poteri del Parlamento in materia di designazione e controllo della Commissione, nonché ampliando gradualmente il campo di applicazione della procedura di codecisione.

Il trattato di Lisbona prosegue su questa strada. Da un lato, rafforza i poteri del Parlamento europeo in campo legislativo e di bilancio permettendogli di esercitare un controllo politico più efficace sulla Commissione europea attraverso la procedura di designazione del presidente della Commissione. Dall'altro lato, cerca di migliorare la partecipazione dei cittadini alla vita democratica dell'Unione istituendo un diritto d'iniziativa dei cittadini e riconoscendo l'importanza del dialogo tra le istituzioni europee e la società civile. Il trattato prevede inoltre che le sessioni del Consiglio dei ministri diventino pubbliche al fine di favorire la trasparenza e l'informazione dei cittadini europei». Sull'argomento, in particolare sulle differenze democratiche esistenti nelle Istituzioni europee e all'interno dei paesi aderenti, differenze che hanno spinto alle diverse posizioni dei cosiddetti sostenitori del deficit democratico cfr. C. PINELLI, *Che fine ha fatto il deficit democratico?* in S. GAMBINO (a cura di), *Trattato che adotta una costituzione per l'Europa, costituzioni nazionali, diritti fondamentali*, Giuffrè, Milano 2006, pp. 255-265, in particolare pp. 255-257. Sulle argomentazioni contrarie al riconoscimento del deficit democratico vedi S. CASSESE, *Democrazia ed Unione Europea*, in *Giornale di Storia Costituzionale*, 2002, n. 3, 9, in cui l'autore, sottolineando l'esistenza di un vero e proprio esecutivo, sminuisce la portata del deficit democratico, attribuendo all'U.E. una duplice legittimazione democratica, seppur diversa da quella degli Stati: legittimazione diretta, data dall'elezione del Parlamento Europeo da parte dei cittadini; legittimazione indiretta, data dalla partecipazione degli Stati ai consigli.

¹¹¹ Non potendo approfondire la relazione esistente fra ordinamento democratico e separazione dei poteri, si rimanda alla lettura di A. D'ATENA, *La liberal democrazia* in ID, *Lezioni di Diritto Costituzionale*, Gappichelli, Torino 2012, pp. 43-60.

Il potere legislativo e quello esecutivo all'interno dell'Unione Europea non sono separati¹¹², ma vengono detenuti di fatto dalla sola Commissione Europea, organismo non eletto e non revocabile. Gli altri organi, che dovrebbero bilanciarne i poteri, appaiono, quantomeno, insufficienti. Il Parlamento, unico organismo eletto direttamente dai cittadini europei, non ha iniziativa legislativa (riservata in maniera quasi esclusiva alla Commissione), se non in materia di bilancio, dove può essere, comunque, facilmente controllato; è sufficiente, infatti, che un solo membro del Consiglio esprima un parere contrario per bloccare le decisioni del Parlamento. L'unica funzione che ha il Parlamento Europeo, detenuta, tra l'altro, congiuntamente al Consiglio, è quella dell'approvazione delle leggi proposte dalla Commissione in base all'articolo 311 del Trattato dell'Unione Europea (TUE)¹¹³.

Il Consiglio svolge, essenzialmente, compiti riferiti alla rettifica dei trattati. La tripartizione fra Consiglio, Commissione e Parlamento è, pertanto, fittizia e la tripartizione dei poteri al suo interno è abolita.

Si tratta, insomma, di un'organizzazione composta da Stati democratici, organismo che non ha seguito l'iter di formazione delle istituzioni democratiche, e, pertanto, non è costruita democraticamente¹¹⁴. Nonostante il problema del deficit democratico sia stato avvertito e si sia cercato, all'interno del Trattato di Lisbona, di rafforzare il ruolo del Parlamento Europeo, la Commissione appare ancora in possesso di un potere incontrastato. Ad essa sono attribuiti poteri di preparazione, attuazione e controllo della legislazione europea: l'iniziativa legislativa e il potere esecutivo.

¹¹² Parlando del principio democratico, il giurista Blanco Valdes afferma che esso può essere reso operativo nel contesto europeo soltanto attraverso la sovranità popolare, la divisione, il coordinamento dei poteri e la partecipazione politica espressa con il voto, garantita da un sistema di partiti europeo. Cfr. R. L. BLANCO VALDES, *Dov'è la democrazia?* in M. SCUDIERO (a cura di), *Il diritto costituzionale comune europeo. Principi e diritti fondamentali*, Jovene, Napoli 2002, pp. 30 e ss.

¹¹³ La procedura legislativa ordinaria, affidata congiuntamente a Parlamento e Consiglio, realizza il contenuto degli articoli 14 e 16 del Trattato dell'Unione Europea. Se sul piano della funzione legislativa la parità risulta pressoché assoluta, non altrettanto si può dire per le altre funzioni come ad esempio quelli della nomina del Presidente della Commissione, oppure dei vertici monocratici, in cui il ruolo parlamentare è limitato alla votazione. Per una sintetica panoramica sull'argomento, vedi E. TRIGGIANI, *Gli equilibri politici interistituzionali dopo la riforma di Lisbona*, in *Studi sull'integrazione europea*, Laterza, Bari 2010, pp. 16 e ss.

¹¹⁴ Sull'argomento cfr. R. L. BLANCO VALDES, *Dov'è la democrazia?*, cit., p. 5 e ss. Per una argomentazione approfondita sul deficit democratico vedi anche C. DI LELLO, *Il principio democratico nell'ordinamento europeo*, in S. MANGIAMELI (a cura di), *L'ordinamento Europeo, i principi dell'Unione*, Giuffrè, Milano 2006, pp. 195-234.

Questo comporta che le decisioni continuano ad essere prese con una scarsa legittimazione democratica, permettendo alla Commissione Europea, che regola gli ambiti più disparati, di estendere sempre più le sue competenze. Uno degli effetti di questo modo di procedere delle istituzioni europee è la scarsa popolarità di cui godono le decisioni assunte, impopolarità manifestata dalla bocciatura che queste hanno subito quando sono state sottoposte a referendum popolari a partire dalla carta di Nizza. A segnare ulteriormente la distanza fra le istituzioni europee e i cittadini è anche il costante calo dell'affluenza alle urne in occasione delle elezioni europee dal 1979, anno delle prime elezioni europee¹¹⁵.

Come se non avessero bisogno di una reale legittimazione da parte dei cittadini europei, le strutture comunitarie, invece di individuare rimedi al deficit democratico e studiare forme di coinvolgimento e partecipazione dei cittadini al governo europeo, producono analisi orientate ad individuare responsabilità, attribuendo le colpe agli strani meccanismi della legge elettorale e alla proporzionalità utilizzata nei meccanismi elettivi.

Decidere di privare le principali democrazie europee della sovranità monetaria, senza consultare i cittadini interessati, nonché di ridurre le possibilità degli stati di ricorrere agli istituti referendari non sembra andare nella direzione della presa di coscienza del problema e di un tentativo di risoluzione dello stesso.

¹¹⁵ Alle ultime consultazioni elettorali europee, l'affluenza è stata del 43%. Fonte: www.europarl.europa.eu.

I. 10 Le risposte alla crisi: lo stato di eccezione europeo.

Il problema del deficit democratico è peggiorato con la crisi finanziaria che ha colpito l'Europa a partire dal 2008, ponendo, alla luce del crescente ruolo nelle decisioni di politica economica dei singoli Stati dell'Unione della Banca Centrale Europea, del Fondo Monetario Internazionale e della Commissione Europea, nuovi quesiti su chi sia realmente a decidere in una situazione d'emergenza, su chi sia veramente in grado di esercitare la sovranità. Pur senza addentrarsi sul terreno scivoloso della spiegazione delle origini della crisi finanziaria, prima, ed economica, poi, che caratterizza l'attuale fase storica, appare necessario analizzare, seppur brevemente e senza pretesa di esaustività, i motivi che hanno portato al coinvolgimento dell'Unione Europea e in che modo questa abbia cercato, in collaborazione con gli Stati membri, di porvi rimedio.

L'UE, che si è sempre contraddistinta per la sua missione di integrazione economica, ha visto affiorare, al proprio interno, problemi nel campo dell'economia e dell'integrazione economica fra gli Stati. La decisione di accogliere un numero sempre maggiore di nuovi Stati al suo interno ha, inevitabilmente, condotto di fronte alla necessità di rendere più elastici i limiti fissati all'interno del Patto di stabilità e crescita in vigore dal 1997. Due dei criteri portanti di tale Patto, ovvero che il debito pubblico non superasse il 60% e il disavanzo il 3% del PIL, non furono osservati con particolare rigidità sin dall'inizio. Di fatti, già due paesi fondatori, Italia e Belgio, al momento della verifica del 1999, risultarono per il 1997 (anno di riferimento) con un debito pubblico superiore al 120% del PIL.

L'elasticità reale di criteri formalmente rigidi ha permesso col tempo che anche paesi molto più deboli come la Grecia, la Romania e la Bulgaria entrassero a far parte dell'Unione e che i paesi definiti "traino" dell'economia europea, Francia e

Germania, adattassero le intenzioni dei trattati alle proprie esigenze¹¹⁶. La “disattenzione” ha provocato l’apertura di crepe nei bilanci di alcuni paesi aderenti al trattato di Maastricht, in particolare il governo greco si è distinto nel tempo per la capacità di gonfiare i propri conti, senza che nessuno all’Eurostat si accorgesse di nulla. Questa sorta di dissimulazione del reale stato dei conti è stata perpetrata fino a quando l’intero Stato non si è ritrovato sull’orlo del fallimento¹¹⁷. Dopo l’esplosione del caso greco, l’Europa decise di intervenire in prima persona, soprattutto per tutelare le banche tedesche, enormemente più esposte degli altri istituti europei nell’acquisto di titoli statali ellenici. La *troika*, composta da Unione Europea, Fondo Monetario Internazionale e Banca Centrale Europea, in cambio di una sequela infinita di manovre altamente restrittive e impopolari, stabilite durante una serie di riunioni programmate con emissari del governo greco, valutato lo stato di applicazione e l’efficacia dei provvedimenti precedenti, stabilisce di volta in volta se erogare, e in cambio di quale tassa o manovra, i prestiti necessari alla sopravvivenza economica del paese. In una crisi che ha visto cadere il governo eletto, fallire quello tecnico e procedere a due consultazioni elettorali, la *troika* decide tutto: la politica fiscale, i licenziamenti dei lavoratori pubblici, i tagli al welfare, le tasse per risanare il deficit, introdotte all’interno delle utenze domestiche. Un governo greco esiste; e tuttavia, la domanda che ci si pone è questa: esso detiene la sovranità? In altri termini: le decisioni che prende sono in nome del popolo sovrano o del ricatto economico? Le manovre adottate dal governo greco di fatto sono decise lontano, dai commissari dell’Unione Europea, del Fondo Monetario Internazionale (FMI) e dalla Banca Centrale Europea (BCE), organismi non eletti, ma che hanno derivato la loro legittimità dallo stato di emergenza sfruttando, altresì, la loro capacità di concedere prestiti “umanitari”.

Un altro caso in cui l’Europa è intervenuta direttamente, assieme al Fmi, è rappresentato dal dissesto del governo di Cipro. In cambio del prestito di 10 miliardi di euro – somma necessaria per evitare il fallimento del paese – è stato richiesto al

¹¹⁶ Riguardo all’elasticità non prevista del Patto di stabilità basti pensare che «già per il 2010, la commissione prevedeva che fra i sedici paesi dell’eurozona, uno soltanto si sarebbe attenuto ai criteri del cosiddetto Patto di stabilità: il Lussemburgo. Per dodici membri l’indebitamento statale superava il 60 per cento, con punte del 140 per cento» H. M. ENZENSBERGER, *Il mostro di Bruxelles*, cit., p. 60.

¹¹⁷ Secondo Enzensberger, «il governo di Atene si è particolarmente distinto per aver comunicato dati statistici smaccatamente falsi, dai quali Eurostat, l’Ufficio statistico dell’Unione, già fondato in Lussemburgo ai tempi della CECA sotto Jean Monnet, si è lasciato per anni abbindolare», *ivi*, p. 58.

governo cipriota un prelievo su tutti i conti correnti presenti nelle banche dell'isola. Dopo una lunga trattativa e dodici giorni di chiusura di tutte le banche del territorio interessato, al fine di evitare il panico dei risparmiatori e il conseguente assalto agli sportelli bancari, è stato imposto un prelievo coatto del 37,5 % sui conti correnti di importo superiore a 100.000 euro. Per evitare le fughe di capitale all'estero, questa misura è stata affiancata dall'inserimento di controlli rigorosi sull'esportazione di capitali e sul prelievo di contante¹¹⁸.

Ma i problemi veri sono arrivati per l'Unione Europea solo in seguito alla crisi greca, quando gli speculatori, intravedendo possibili spiragli di guadagno, hanno iniziato a "scommettere" sull'eventuale fallimento delle banche spagnole e sulla sempre crescente situazione debitoria italiana. Nell'Agosto del 2011, l'Italia si è trovata sul punto di non riuscire a far fronte al suo debito pubblico. I Buoni Ordinari del Tesoro (BOT), titoli di Stato italiani, erano divenuti all'improvviso incollocabili sul mercato, se non a fronte di un interesse spropositato:

Se si deve credere ai politici, responsabile di questa iattura è esclusivamente la speculazione. Dell'increscioso fenomeno essi parlano come di una faccenda difficile da spiegare e ancora più difficile da esorcizzare. Mentre essa è invece la transazione di ogni transizione capitalistica. Gli speculatori sondano i punti deboli del mercato; reagiscono alla crescita dell'indebitamento statale provocato dalla politica; valutano le sperequazioni economiche conseguenti alle falle dell'Unione economica e monetaria; e analizzano le forze centrifughe che tutto questo produce¹¹⁹.

Non solo l'Italia ma l'Europa intera e la sua moneta unica furono all'improvviso sull'orlo del baratro. L'emergenza ha portato ancora una volta alla proclamazione dello stato di eccezione: il Presidente della Repubblica decise, in aperta violazione della costituzione, che indire nuove elezioni non fosse opportuno. La speculazione non avrebbe accettato i costi di una campagna elettorale. Di fatto fu sospeso il dettato costituzionale.

¹¹⁸ Per evitare cospicui prelievi di contante e un probabile crack delle banche, i correntisti non potevano prelevare somme di contanti superiori ai 300 euro, non potevano trasferire all'estero tramite altre operazioni somme superiori ai 5000 euro mensili e, per chi partiva all'estero, il limite di denaro contante trasportabile era fissato a 1000 euro. A seguito del buon esito dell'operazione, l'Unione sta pensando di inserire lo strumento fra quelli utilizzabili in caso fosse necessario effettuare altri prestiti di "solidarietà" agli Stati.

¹¹⁹ H. M. ENZENSBERGER, *Il mostro di Bruxelles*, cit., p. 65.

I cittadini, detentori del potere sovrano¹²⁰, avrebbero potuto scegliere un proprio governo, ma furono ignorati e Mario Monti, un tecnico non eletto neanche in Parlamento, venne nominato senatore a vita e, successivamente, Presidente del Consiglio. Nacque un governo non eletto, ma che in Parlamento ha ottenuto la più grande maggioranza della storia repubblicana italiana¹²¹. Forte di questa maggioranza, d'accordo con il capo dello Stato, i ministri di tale governo sottoscrissero un accordo europeo (rifiutato da Gran Bretagna e Repubblica Ceca), che prevede l'obbligo di introdurre all'interno della costituzione il pareggio annuale di bilancio e impone, di fatto, l'impossibilità di effettuare politiche economiche espansive, evento che segna la fine di tutti gli istituti di *welfare state*¹²². Nello stesso

¹²⁰ L'art. 1 della Costituzione Italiana recita: «L'Italia è una Repubblica fondata sul lavoro. La Sovranità appartiene al popolo, che la esercita nelle forme e nei limiti della Costituzione».

¹²¹ Il governo Monti, secondo governo tecnico della storia della Repubblica Italiana dopo quello Dini del 1995-1996, il 17 novembre 2011 ha ottenuto la fiducia al Senato con 281 voti favorevoli e 25 contrari, alla Camera con 556 voti favorevoli e 61 contrari. Nessuna delle due votazioni ha contato astenuti. L'unico gruppo parlamentare a votare contro il Governo Monti alla Camera e al Senato è stato quello della Lega Nord, a cui, in un secondo momento, si è affiancato quello dell'Italia dei Valori.

¹²² Il disegno di legge costituzionale recante l'introduzione di tale principio nella Carta costituzionale è stato definitivamente approvato il 18 aprile 2012. È divenuto la legge costituzionale 1/2012. Nell'approvazione della legge essendo stato raggiunto il *quorum* dei due terzi dei componenti nella seconda votazione, sia alla Camera, sia al Senato, la modifica costituzionale, entrata in vigore dal 1° gennaio 2014, non è stata sottoposta a referendum popolare. Appare interessante come sul sito internet della camera dei deputati www.camera.it, nell'area dedicata a questa legge costituzionale, sia presente un quadro informativo iniziale che spiega come mai è stata fatta questa legge: «Nel corso della seconda parte della XVI legislatura, in concomitanza con l'acuirsi delle tensioni sui debiti sovrani dell'area dell'Euro, è emersa a livello comunitario l'esigenza di prevedere negli ordinamenti nazionali ulteriori e più stringenti regole per il consolidamento fiscale e, in particolare, di introdurre, preferibilmente con norme di rango costituzionale, la "regola aurea" del pareggio di bilancio. Con legge costituzionale 20 aprile. 2012, n. 1 è stato pertanto introdotto nella Costituzione, in coerenza anche con quanto disposto da accordi internazionali quali il c.d. Fiscal compact, il principio dell'equilibrio strutturale delle entrate e delle spese del bilancio». Per capire le possibili conseguenze negative che scaturiscono dall'introduzione del vincolo di bilancio all'interno delle costituzioni, si rimanda alla lettura dell'appello al presidente USA Obama, rilasciato sul sito Keynesblog.com e firmato da Kennet Arrow (premio Nobel per l'economia 1972), Peter Diamond (premio Nobel per l'economia 2010) William Sharpe (premio Nobel per l'economia 1990) Charles Schultze (consigliere economico di J. F. Kennedy e Lindon Johnson, animatore della Great Society Agenda) Alan Blinder (direttore del Centro per le ricerche economiche della Princeton University) Eric Maskin (premio Nobel per l'economia 2007) Robert Solow (premio Nobel per l'economia 1987) Laura Tyson, (ex direttrice del National Economic Council). Sullo stesso argomento appare importante anche rivedere le dichiarazioni rilasciate da un altro premio nobel Paul Krugman, che sostiene come il pareggio di bilancio all'interno della costituzione porti alla realizzazione di uno dei principali obiettivi ideologici dei repubblicani: la demolizione del welfare state.

periodo è stato modificato lo Statuto dei lavoratori¹²³, innalzato il limite dell'età pensionabile e bloccati gli adeguamenti delle pensioni e degli stipendi per 5 anni.

Il domino della dimensione finanziaria sembra non lasciare alla politica alcun margine di azione al di fuori della risposta all'emergenza. Quando gli operatori finanziari hanno bisogno di aumentare i guadagni e le banche di vedere aumentate le possibilità di riscossione di titoli di Stato spazzatura, allora e solo allora chiedono l'intervento della dimensione politica, cui non resta altro che provare a ripristinare un ordine attraverso lo stato di eccezione, che appare sempre più spesso utilizzato dai governanti, ma dichiarato, verosimilmente, da un settore, quello finanziario, che, oltre a non avere alcun legame con la democrazia, ne utilizza la sospensione per realizzare profitti ancora maggiori.

L'Unione Europea, rispetto agli Stati che la compongono, pone un problema duplice, che riguarda, da un lato, la sua stessa legittimità e, dall'altro, la capacità di incidere dei cittadini, non solo rispetto alle determinazioni politiche sovranazionali, ma anche in relazione all'esercizio della sovranità all'interno di quello che resta dello Stato nazione. La domanda: "chi decide nello Stato d'eccezione", centrale nella definizione schmittiana della sovranità, sembra essere ancora oggi essenziale per dare una risposta al tentativo di comprendere chi è il detentore del potere sovrano.

L'affermarsi di Stati sovranazionali come l'Unione Europea, con la loro scarsa propensione all'utilizzo degli strumenti democratici, sembra accentuare lo spostamento dell'esercizio della sovranità dal popolo ad un'oligarchia. Il Leviatano pare essere stato sostituito da un'*élite* che, in nome dell'emergenza, riesce a condizionare i governi nelle sue decisioni più dei cittadini, investiti formalmente, nelle costituzioni, dell'esercizio del potere sovrano. Lo stato d'eccezione, fino ad ora associato prevalentemente alla dimensione dello stato nazionale, sembra oggi allargare i suoi orizzonti di applicabilità, investendo anche la dimensione europea.

L'utilizzo permanente di una misura nata come eccezionale non è da ricercarsi soltanto all'interno del processo di integrazione europea e nei problemi di democrazia presenti nelle sue istituzioni. Del resto, Agamben dimostra come lo stato di eccezione sia perfettamente in grado di convivere all'interno degli Stati basati su

¹²³ In base alle modifiche avvenute, nel caso in cui ricorra la fattispecie del licenziamento senza giusta causa, si dà la possibilità al giudice di stabilire come alternativa al reintegro sul posto di lavoro, prima della riforma obbligatoria, il pagamento di una somma in denaro, rendendoli di fatto più agevoli.

solidi principi democratici. Esso è, piuttosto, il sintomo più evidente della crisi del principale soggetto politico della modernità: lo Stato.

Nelle risposte che gli Stati europei hanno dato alla crisi, quando ne sono stati investiti, le decisioni sono state prese in nome dell'emergenza. Si sono adottate misure eccezionali; sono state ignorate le procedure previste dagli ordinamenti giuridici. Governi non eletti sono stati legittimati a governare appalesando l'inconsistenza della sovranità popolare. Le istituzioni sovranazionali sembrano rispondere anch'esse, senza una reale legittimazione, all'emergenza. Poteri come quello della speculazione finanziaria sembrano in grado di dominare le istituzioni politiche, di imporre il ricorso alle soluzioni di emergenza e alla decretazione d'urgenza; in breve, sembrano essere le uniche in grado di imporre le decisioni divenendo *élites* sovrane. Le novità introdotte dai trattati europei dal '93 in poi sembrano ancora insufficienti; gli scarsi effetti che hanno generato in termini di divisione dei poteri e di rafforzamento della legittimazione democratica sono un manifesto dell'incompletezza del percorso faticosamente intrapreso.

L'impressione che se ne ricava è che soltanto un ripensamento complessivo del sistema politico europeo, ponendo nuovamente la cittadinanza al centro della riflessione, potrebbe fungere da antidoto alla generale crisi della democrazia evitandone l'eclissi definitiva.

I. 11 Democrazia oligarchica. Ovvero la crisi degli istituti democratici

In definitiva, la definizione della sovranità data da Carl Schmitt non sembra facilmente accantonabile perché lo stato di eccezione non fa parte del passato. Se quotidianamente è possibile registrare all'interno delle democrazie occidentali una situazione in cui viene sospesa di fatto la costituzione, in cui al popolo sovrano è impedito di esprimersi, se è possibile l'insediamento di un governo non eletto, si modifica la costituzione e vengono imposti, agitando lo spauracchio della finanza, sacrifici alle fasce più deboli della popolazione, si assiste all'affermazione dello stato di eccezione come vero e proprio paradigma ordinario di tecnica di governo.

Per arrivare a questo punto, l'istituto dello stato d'eccezione ha subito una lenta trasformazione risultante da un processo evolutivo di lungo corso a partire dalla sua teorizzazione nel periodo fra le due guerre, pensata come risposta fallita alla crisi della democrazia. A causa dei totalitarismi alla fine della seconda guerra mondiale, i concetti di stato di eccezione e di sovranità apparivano ormai come privi di forza e sembravano dover essere definitivamente accantonati in nome dell'incompatibilità fra gli ordinamenti democratici costituzionali e il potere sovrano. Nelle costituzioni dell'era postbellica venivano enunciati principi di conservazione dell'ordinamento, norme e principi immutabili, al punto da apparire esse stesse come detentrici della sovranità, se possibile anche più del popolo, in esse indicato come titolare¹²⁴.

Dopo un'attenta analisi, sembra, invece, che non sia così. Anzi, tutte le teorie connesse alla sovranità cosiddetta assoluta nate a partire dalle elaborazioni di Hobbes

¹²⁴ A titolo d'esempio basta ricordare l'articolo 1 della Costituzione della Repubblica italiana che, dopo aver sancito che la Repubblica italiana è fondata sul lavoro, stabilisce: «La sovranità appartiene al popolo che la esercita nelle forme e nei limiti della costituzione stessa». La costituzione, pur indicando in maniera inequivocabile il popolo come titolare della sovranità, pone dei limiti all'esercizio del potere della sovranità, quelli stabiliti dalla costituzione stessa che si autotutela.

e Bodin, che hanno trovato espressione nella celebre definizione schmittiana del sovrano come colui che decide sullo stato di eccezione, sembrano ritrovare vigore, rafforzandosi in quantità ed in intensità, nell'epoca contemporanea, in cui lo stato di eccezione e i campi che ne rappresentano la dimensione spaziale sono diventati un vero e proprio paradigma di governo.

L'esplosione degli effetti connessi alla globalizzazione economica, l'affacciarsi nella dimensione pubblica e politica della guerra al terrorismo globale e delle sue implicazioni contingenti e le crisi economiche indotte dalle grandi dinamiche speculative hanno creato uno stato di necessità costante, perpetuo. Questi fenomeni finiscono per amplificare la situazione di crisi degli istituti giuridici tradizionali, soprattutto quelli maggiormente esposti al cambiamento: la forma dello stato nazione, le funzioni del potere parlamentare-legislativo e la tradizionale distinzione col potere esecutivo, la cittadinanza come strumento di esclusione invece che di riconoscimento di diritti.

Abbandonare ogni riflessione sulla sovranità e su chi la detiene, considerare una norma come guida di una comunità, tralasciando di chiedersi chi nel caso concreto di un'emergenza è in grado di decidere se sospendere la norma per tutelarla, sembra decidere di non utilizzare uno strumento fondamentale per la lettura del mondo contemporaneo.

Porsi queste domande potrebbe contribuire ad analizzare i meccanismi che soggiacciono alle decisioni che condizionano la vita dei cittadini, teoricamente detentori del potere sovrano, praticamente in balia delle *élites* che governano. Questo significa indicare l'esistenza di un vero e proprio fossato che oggi tende sempre più a divaricarsi fra i principi democratici indicati all'interno delle costituzioni formali e le realtà oligarchiche che regnano e governano, mandando in crisi gli istituti democratici.

II. Cittadinanza, amicizia, ospitalità

II. 1 Sovranità e cittadinanza, un rapporto da esplorare

Il problema della sovranità, fino a questo punto analizzato attraverso il filtro della dimensione giuridica esterna e delle sue relative trasformazioni in ambito postmoderno, dovrebbe essere affrontato anche dal punto di vista della legittimazione interna, dalla “sovranità politica”, ovvero, la fonte di legittimazione del potere che Rousseau nel *Contrat social* aveva chiaramente evidenziato parlando del “corpo politico”.

Il tema della sovranità popolare è quindi intimamente legato al discorso sulla natura della “repubblica”, comunque essa venga intesa: *polis*, Stato o nuovi modelli di *governance* come l’Unione europea. Affrontare gli aspetti della sovranità legati alla cittadinanza è una priorità per il nostro periodo storico. Tanto più che si tratta di questioni già al centro del dibattito scientifico. Sembra quasi che la cittadinanza possa contenere la soluzione a tutti i mali della società contemporanea. Ma che cos’è la cittadinanza? Dove nasce? Che relazione ha con la democrazia? E soprattutto, che tipo di struttura la sostiene: inclusiva o esclusiva?

Riuscire a dare risposta a questi interrogativi non è facile, anche per la difficoltà legata all’analisi di un termine che sottintende insieme di diritti e modalità di acquisizione che variano di paese in paese, a seconda delle tradizioni politiche e culturali.

La sua stessa nascita appare complessa. Infatti, sebbene come istituto giuridico la cittadinanza sia fatta risalire alla modernità, in particolare alla rivoluzione francese, essa non è il prodotto di un’intuizione seguita alla presa della Bastiglia, ma l’esito dello sviluppo, non sempre lineare, di una teorizzazione che inizia nei tempi antichi. Nata in Grecia nelle città stato, tale teoria ha trovato la sua

piena realizzazione, come fenomeno universale ed omogeneo, soltanto all'interno dell'impero romano. Analizzare il suo sviluppo, permetterà di focalizzare l'attenzione sull'evoluzione che, con essa, hanno subito alcuni termini ineludibili per la comprensione della società contemporanea: straniero, nemico, ospite e territorio. Appare, dunque, opportuno cercare di dare una risposta alle domande che possono essere formulate intorno al concetto di cittadinanza, evidenziando il suo ruolo all'interno delle società di diritto in cui si è affermata. In tal modo si potranno mettere in rilievo tanto le caratteristiche odierne dell'istituto giuridico quanto il ruolo che svolge in una società come quella contemporanea, che sembra dominata dallo stato di eccezione permanente.

II. 2 La storia della cittadinanza: il periodo greco

Il concetto di cittadinanza, nonostante sia stato sviluppato in maniera efficace solo nella Roma imperiale, nasce all'interno delle *polis* greche. Il termine corrispondente a quello di cittadinanza, era *politeia* e poteva assumere un duplice significato: uno passivo che indicava legalmente la condizione di appartenenza alla *polis*¹²⁵ e un altro attivo, di carattere sociale, concernente il contributo di un

¹²⁵ Il termine variava di significato in base alla figura cui faceva riferimento, per cui oltre ad indicare la cittadinanza se accostato al singolo individuo, poteva avere il significato di Stato, corpo politico, repubblica, costituzione o di popolo se riferito alla comunità dei cittadini. Sull'argomento Cfr. M. LOMBARDO, *La Polis: società e istituzioni*, in E. GRECO (a cura di), *La città greca. Istituzioni, società e forme urbane*, La Terza, Roma 1999, pp. 14 e ss; cfr. anche P. B. MANVILLE, *Il cittadino e la polis, Le origini della cittadinanza nell'Atene antica*, tr. it. di M. A. Bogdanović, ECIG, Genova 1999, p. 24.

individuo alla vita della città¹²⁶. Il compito di tracciare con chiarezza una separazione netta tra i due significati è assai complesso:

La *politeia*, infatti, compare nei testi con il significato di “la condizione e i diritti del cittadino”, ma anche con quello di “la vita quotidiana del cittadino”, ed entrambi i significati sono spesso implicati nello stesso momento¹²⁷.

Risulta particolarmente ostica l'individuazione di un significato puramente passivo della *politeia* perché, nell'antica Grecia, essa non esisteva come una condizione legale astratta, ma veniva definita dalla partecipazione del cittadino alla vita pubblica¹²⁸. Lo Stato – termine traducibile anche come *politeia*, allo stesso modo di *polis* – veniva identificato con i suoi cittadini e non era possibile separare i concetti:

Per dirla brevemente, la cittadinanza era l'appartenenza alla *polis* ateniese, con tutte le conseguenze che ne discendevano: lo statuto legale, certo, ma anche aspetti meno concreti della vita del cittadino collegati a tale condizione. Si trattava di una totalità composta di obblighi formali e privilegi, uniti a comportamenti, sensazioni e atteggiamenti comuni in stretta relazione con questi. Essere un cittadino ateniese voleva dire, come si sarebbe espresso uno di loro, *metechitespoleos*, essere un individuo che “ha parte nella città”¹²⁹.

Aristotele, descrivendo cosa significasse essere cittadino ad Atene, sottolineava l'importanza della partecipazione al governo della *polis*, attraverso la presenza nelle assemblee e contribuendo in alla sua difesa¹³⁰.

Il pieno possesso del diritto ad essere cittadino, significava avere accesso all'esercizio dei diritti elettorali attivi e passivi e alle cariche pubbliche come quelle legate all'amministrazione della giustizia:

Una volta raggiunto il godimento dei diritti politici, il cittadino poteva sentirsi in diritto di esercitare – e ci si aspettava che lo facesse – un gran numero di prerogative: partecipare ai culti, alle celebrazioni pubbliche e alle cerimonie ateniesi; partecipare, prendere la parola e votare nell'assemblea pubblica (*ekklesia*); servire (dopo i trent'anni) in qualità di giurato nei tribunali (*dikasteria*); votare (e a seconda dell'età e dell'eleggibilità) proporsi per cariche pubbliche (*archai*) elettive o assegnate per

¹²⁶ Cfr. P. B. MANVILLE, *Il cittadino e la polis*, cit., pp. 21 – 25.

¹²⁷ *Ivi*, p. 24.

¹²⁸ Cfr. *Ibidem*.

¹²⁹ *Ivi*, p. 25.

¹³⁰ Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, 1253.

sorteggio; ottenere riparazione e ricevere protezione dalla legge; possedere terra e altre proprietà in Attica; ricevere denaro pubblico vuoi per i servizi resi alla collettività, vuoi a titolo di distribuzione straordinaria, vuoi infine come aiuto prestato ai bisognosi¹³¹

Per non perdere i privilegi connessi all'esercizio della cittadinanza, i cittadini dovevano rispettare le leggi e adempiere agli obblighi previsti dallo status ad essi riconosciuto, come svolgere il servizio militare e pagare le imposte in base al proprio censo. Sebbene alcuni requisiti come l'essere di sesso maschile, avere i genitori cittadini, l'essere nato libero, risiedere all'interno della città erano discriminanti rispetto alla possibilità di poter partecipare alla vita pubblica, tali principi potevano non essere gli unici indispensabili. Infatti, oltre a questi criteri di natura generale, nell'antica Grecia non esistevano leggi o costituzioni che uniformassero i requisiti richiesti in ogni *polis*, quindi, ogni città possedeva una propria regolamentazione e l'accesso ai diritti di cittadinanza risultava differente. Ad esempio, per essere cittadino ateniese, bastava divenire maggiorenni e possedere i requisiti generali per partecipare attivamente alla vita pubblica. A Sparta, invece, occorreva sottoporsi ad un rigido addestramento militare e non svolgere nessun'altra attività che non la guerra¹³².

Aristotele fornisce una descrizione anche dei criteri da soddisfare per l'accesso alla cittadinanza in base ai quali, il cittadino deve essere un maschio adulto, al vertice della sua famiglia, in possesso di virtù da esercitare assieme agli altri cittadini in maniera paritaria, libero da preoccupazioni di tipo lavorativo o servile (mansioni che venivano affidate a figure socialmente inferiori come gli schiavi¹³³). Nonostante le differenze, è possibile individuare alcuni criteri generali di acquisizione della cittadinanza: essere figli maschi di due cittadini, essere nati liberi

¹³¹ P. B. MANVILLE, *Il cittadino e la polis*, cit. p. 27.

¹³² C. MOSSÈ, *Il cittadino nella Grecia antica*, tr. it di R. Palmisciano Armando, Roma 1998., p.36. Il cittadino ateniese, per divenire tale, doveva essere anche registrato nella stessa circoscrizione rurale dell'Attica in cui erano registrati i genitori. Tale registrazione prevedeva, inoltre un lungo iter: i candidati venivano controllati per avere la certezza che avessero compiuto realmente i diciotto anni, che i genitori fossero entrambi ateniesi, che i genitori fossero legittimamente sposati. Se il candidato veniva respinto si poteva ricorrere in tribunale, nei casi dubbi, invece, era richiesto un riesame del caso al consiglio democratico. Cfr. P. B. MANVILLE, *Il cittadino e la polis*, cit., pp. 26 e 27.

¹³³ A riguardo Cfr. P. COSTA, *Cittadinanza*, La Terza, Roma-Bari 2005, p. 10.

e, spesso, essere ricchi possidenti¹³⁴. Ne consegue che alcune categorie come le donne, gli schiavi e gli stranieri, non erano considerati degni di partecipare alla vita civile¹³⁵.

La condizione del cittadino ad Atene, sebbene con delle piccole differenze negli obblighi e nei privilegi legati alla diversa situazione censitaria, permetteva la chiara individuazione di una condizione legale¹³⁶. Questa condizione e i limiti che essa demarcava diventano ancora più evidenti se confrontati con lo statuto concesso ai vari gruppi di non cittadini presenti all'interno dello stesso territorio.

Oltre ai cittadini, nell'Attica dell'epoca classica, le leggi dividevano la popolazione dei non cittadini, distinguendo gli stranieri *tout court* che erano chiamati *xenoi* dagli stranieri residenti detti *metoikoi* e dagli schiavi (*douloi*)¹³⁷.

Lo *xenos*, non godeva dei privilegi dei cittadini ed aveva limiti relativi alla proprietà e ai matrimoni. Questi, infatti, non poteva contrarre matrimonio con una donna ateniese, possedere terre nella regione, non poteva accedere in nessun modo alle cariche pubbliche, se avesse voluto dedicarsi al commercio, sarebbe stato costretto ad una tassa lui riservata, la *xenika*. Inoltre, i diritti concessi agli stranieri, compreso quello che offriva la possibilità di avvalersi di un tribunale, erano estremamente limitati.

Qualora uno *xenos* avesse voluto stabilirsi stabilmente in Attica, questi

¹³⁴ In alcune città, era richiesto un livello minimo di ricchezza per accedere alla cittadinanza. Questo avveniva a Marsiglia, Teo, Reggio, Corinto e senza dubbio in altri luoghi. Anche ad Atene accadrà lo stesso, dopo la sconfitta inflitta loro dai Macedoni nel 322. C. MOSSÈ (1992), , *Il cittadino nella Grecia antica*, cit, p. 37.

¹³⁵ M. Lombardo sostiene che la polis, come forma di organizzazione politica (e istituzionale), sia di interesse solo per i politici-cittadini, maschi, adulti e dotati di pieni diritti politici. Sono, infatti, i cittadini che ne rappresentano contemporaneamente gli «attori» e insieme i «beneficiari» primari. Cfr. M. LOMBARDO, *La polis: società e istituzioni*, cit., p. 14. Sullo stesso argomento cfr. C. AMPOLLO, *Il sistema delle polis. Elementi costitutivi e origini della città greca*, in *Paestum*, 1998, pp. 29-38.

¹³⁶ Nonostante una certa uniformità garantita dalla legge, alcune differenze nell'usufruire dei privilegi e nell'adempire i doveri connessi allo *status* di cittadino erano evidenti ed erano legate alla ricchezza personale. Infatti, i *thetes* che erano gli appartenenti all'ordine sociale più basso e prestavano servizio militare, volontariamente, nella marina, tutti i cittadini erano tenuti farlo come cavalieri oppure come opliti, provvedendo, a proprie spese, all'acquisto del costoso equipaggiamento. I cittadini ricchi che avevano la responsabilità del comando e del mantenimento delle navi da guerra, ed erano tenuti a finanziare le cerimonie pubbliche della polis. Inoltre, sebbene la tassazione ad Atene fosse di tipo indiretto (principalmente diritti portuali e dazi sulle importazioni) e quindi pagata da tutti, qualora fosse stata necessaria l'imposizione di una tassa diretta, questa sarebbe stata pagata soltanto dai cittadini al di sopra di un livello minimo di ricchezza. Cfr. P. B. MANVILLE, *Il cittadino e la polis*, cit., pp. 28 – 29.

¹³⁷ Cfr. *Ivi*, p. 29.

avrebbe dovuto trovare un cittadino disposto a presentarlo, e si sarebbe vincolato al pagamento di una “tassa di residenza” obbligatoria e legata alla sua condizione inferiore rispetto al cittadino. Adempiuto a tutto questo, lo *xenos* non era più tale ma, una volta registrato, diveniva *metoikos*:

Il nome stesso ha in greco un significato preciso il meteco è colui che «abita con» o che «abita fra». E ad Atene, in epoca classica, è così che si chiama lo straniero – greco o non greco – che risiede nel territorio della città e viene, per questo motivo, sottoposto ad alcune obbligazioni, pur beneficiando forse – ma la cosa non è sicura – di certi vantaggi rispetto allo straniero di passaggio¹³⁸.

Ciò che maggiormente separava il *metoikos* dal cittadino erano l'assenza di diritti e doveri politici, l'esclusione dalla partecipazione alle decisioni che impegnavano la comunità, come la guerra¹³⁹. Ma le differenze non si limitavano a questo. Il *metoikos*, sebbene obbligato verso la comunità ad adempiere al servizio militare e, se abbastanza ricco, a contribuire alla realizzazione delle liturgie della *polis* e al pagamento delle eventuali tasse dirette, non aveva gli stessi diritti dei cittadini di fronte alla legge e non poteva contrarre matrimonio con le donne ateniesi:

Di fronte al tribunale, il *metoikos* si trovava in notevole svantaggio nei confronti dei cittadini a pieno titolo: oltre a certe limitazioni procedurali (ad esempio quella di non poter svolgere il ruolo dell'accusa nei processi pubblici, o *graphai*) i *metoikoi* potevano patire ciò che nessun cittadino doveva temere, la tortura al fine di ottenere una testimonianza giudiziale¹⁴⁰.

Nonostante queste limitazioni, il ruolo che ebbero i meteci nella vita economica delle *polis* fu fondamentale al loro sviluppo. Non potendo possedere la terra, essi si dedicavano principalmente ad attività di tipo artigiano o commerciale, spesso disdegnate o vietate ai cittadini che dovevano dedicare il loro tempo alla vita pubblica¹⁴¹. Nonostante gli accordi possibili con i cittadini e il lavoro che gli stranieri stanziali potevano svolgere all'interno della *polis*, gli stranieri, in particolar modo i non greci, definiti *barbaròs*, non erano ben visti dai cittadini. A dimostrarlo, oltre al nome dispregiativo utilizzato, si possono citare alcuni istituti giuridici

¹³⁸ C. MOSSÈ, *I meteci ad Atene*, in C. MOSSÉ (a cura di), *La Grecia antica*, tr. it. A. Paradiso, Edizioni Dedalo, Bari 1992, p. 340.

¹³⁹ Cfr. *Ivi*, p. 5 e ss.

¹⁴⁰ P. B. MANVILLE, *Il cittadino e la polis*, cit., p. 30.

¹⁴¹ Cfr. C. MOSSÈ, *I meteci ad Atene*, cit., pp. 340 e ss.

previsti dalle città e riservati ai cittadini. Fra queste prerogative spicca senz'altro il diritto di rappresaglia, esercitando il quale lo straniero poteva essere considerato un nemico contro il quale potersi rivalere con qualunque mezzo e in qualunque momento¹⁴².

Oltre ai cittadini, ai *metoikoi* e agli *xenos*, l'altra figura giuridica presente nell'antica Grecia erano gli schiavi o *douloi*. Ad essi non spettava nessuno dei diritti connessi all'istituto della cittadinanza perché non in possesso di due requisiti fondamentali. Erano, infatti, stranieri e non liberi¹⁴³.

Gli schiavi potevano essere torturati al fine di ottenere una testimonianza, e, come qualunque oggetto di proprietà, potevano essere venduti, comprati, affrancati, prestati e regalati da parte dei loro padroni. Inoltre, essi non possedevano una propria identità giuridica distinta e delle loro azioni, da un punto di vista legale, rispondevano i proprietari¹⁴⁴.

Questa distinzione di carattere legale si basava sull'importanza conferita nell'antica Grecia ai cittadini, considerati indispensabili, con il loro ruolo, per la sopravvivenza della *polis*. Per questo motivo la cittadinanza era considerata come una cosa preziosa, da custodire attraverso gli adempimenti previsti, per questo la legge tutelava maggiormente la vita di un cittadino rispetto a quella degli altri uomini. Infatti, mentre l'assassinio di un cittadino prevedeva il processo da parte dell'*Areopago* e sanzioni che arrivavano fino alla pena di morte, l'omicidio di un *metoikos*, di uno *xenos* o di un *doulos*, veniva giudicato da un tribunale minore, il *Palladio*, e poteva essere punito con pene minori che potevano arrivare al massimo all'esilio¹⁴⁵.

Merita almeno un accenno anche il ruolo delle donne e dei minori non ancora cittadini all'interno della *polis*. Per queste figure appare fondamentale il ruolo del *kyros*:

¹⁴² Nell'antichità il diritto di rappresaglia costituiva il mezzo per un'efficace difesa, secondo tale principio lo straniero poteva venire considerato un nemico dal quale ciascun cittadino poteva ottenere, con ogni mezzo, il riconoscimento dei propri diritti, vedi PAOLI, *Asilia (diritto greco)*, in *Voce, Nuovissimo Digesto Italiano*, vol. I, Torino, 1958, p. 1035 ss.

¹⁴³ In alcuni casi eccezionali, come la scoperta del non possesso dei requisiti per accedere alla cittadinanza (come il non essere figlio di due cittadini liberi) oppure la violazione delle regole e delle leggi della città, anche un cittadino greco poteva essere privato della cittadinanza e nei casi estremi essere retrocesso al rango di schiavo. Cfr. P. B. MANVILLE, *Il cittadino e la polis*, cit., pp. 21 e ss.

¹⁴⁴ Cfr. *Ivi*, p. 30.

¹⁴⁵ Cfr. *Ivi*, p. 31.

Le donne ateniesi facevano parte della comunità ateniese, ma appartenevano alla polis soltanto in maniera indiretta – attraverso la dipendenza di un padre, marito o altro membro maschio della famiglia, il quale agiva in qualità di loro capo e custode (*kyros*) in tutti gli affari importanti¹⁴⁶.

Le donne non potevano possedere proprietà, stipulare contratti validi o decidere autonomamente di contrarre matrimonio o divorziare; nonostante ciò, grazie al loro *kyros*, potevano godere delle stesse tutele legali dei cittadini. Anche per i minori le regole erano le stesse, per esercitare tutte le loro prerogative legali, erano in tutto dipendenti dal loro *kyros*, in genere il padre¹⁴⁷.

Appare fondamentale all'interno del quadro che si intende tracciare porre in evidenza due delle caratteristiche della cittadinanza, per come era concepita nell'antica Grecia: il suo carattere comunitario (l'esercizio dei diritti o, meglio, dei doveri dell'essere cittadino era diviso fra i membri della città), e il suo non essere legata al territorio, alla terra, ma alla comunità. Per Aristotele, infatti, il primo requisito della *polis* è che essa incorpori una comunità di luogo, ossia che i cittadini condividano uno spazio geografico. Inoltre, egli mette in chiaro che una *polis* non deve necessariamente essere legata in modo esclusivo ad una determinata località. La mobilità, infatti, è un fattore intrinseco nella concezione della *polis*. Tale caratteristica discende dagli aspetti umani della comunità implicati dal concetto di "comunità di luogo", ossia che i cittadini condividano la vita all'interno di uno spazio geografico non necessariamente legato ad una specifica località e solo a quella¹⁴⁸. Nella *polis*, infatti, la volontà dei cittadini era determinante anche nel decidere un eventuale trasferimento da un sito all'altro. Foceo e Teo, ad esempio, avevano cambiato località alla loro *polis* spostandola rispettivamente ad Elea (nel territorio italiano) e ad Abdera (in Tracia), per sfuggire alla dominazione del re persiano Ciro. Anche Atene, nel 480, durante la battaglia di Salamina, di fronte alla possibilità dell'avvicinarsi del campo di battaglia sulle coste dell'Attica, minacciò di trasferirsi. Temistocle fu sul punto di ritirare le navi dall'esercito alleato e di utilizzarle per imbarcare i cittadini dirigendole a Siri, in Italia. Questa minaccia bastò a convincere

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 32.

¹⁴⁷ Cfr. *ibidem*.

¹⁴⁸ ARISTOTELE, *La Politica*, I, tr. it. F. Gabrieli, Rizzoli, Milano p. 51 – 57.

gli spartani a continuare a combattere i Persiani a Salamina ¹⁴⁹.

Da queste testimonianze storiche emerge con ancora maggiore forza come l'esistenza della *polis* fosse indissolubilmente legata a quella dei suoi cittadini. Tale condizione implicava la duplice necessità di confini spaziali per la *polis* e confini giuridici per identificarne gli abitanti:

Il territorio della *polis* doveva possedere dei limiti definibili che lo separavano dal territorio non facente parte dello Stato. Allo stesso modo, la popolazione di una comunità, doveva essere delimitata nella sua identità: la *polis* dei cittadini richiedeva l'esistenza di un canone formale per distinguere chi vi appartiene e chi no; in altre parole, se nella *polis* mancano i criteri stabiliti si appartenenza la *polis* stessa manca di identità¹⁵⁰.

Aristotele, cercando una definizione di cittadinanza, arrivava a concludere che il cittadino di una *polis* si distingue dal poter disporre del diritto di prendere parte alla funzione deliberativa o giudiziaria della *polis*¹⁵¹. Questa definizione, adattabile anche ad altre forme di governo purché basate sulla capacità da parte dei cittadini di prendere parte al potere decisionale, implica un corollario: le regole che segnano l'appartenenza o meno alla cittadinanza devono essere stabilite chiaramente perché è da esse che si determina chi può partecipare o meno nelle decisioni legislative e giudiziarie.

¹⁴⁹ Cfr. P. B. MANVILLE, *Il Cittadino e la polis*, cit., p. 59.

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 60.

¹⁵¹ Cfr. ARISTOTELE, *La Politica, libro terzo*, 1274 a 22 – 1275 b 6.

II. 3 La *civitas*

La cittadinanza trova - come moltissimi istituti politici contemporanei - la sua origine nell'antica Grecia. Nonostante questo, è a Roma, in particolar modo nel periodo imperiale, che tale categoria subisce la sua evoluzione decisiva:

I Romani hanno elaborato – si potrebbe dire ‘inventato’ – la cittadinanza come status legale, un’istituzione corrispondente, dal punto di vista funzionale, alla nostra attuale nozione di cittadinanza come meccanismo di integrazione (o inclusione) politica. Una costruzione radicalmente divergente dall’idea di *politeia*, così come essa – fra VI e IV secolo a. C. – fu definita nel laboratorio costituzionale greco dalla riflessione filosofica e dai diversi attori della lotta politica¹⁵².

Senza tenere presente questa considerazione sarebbe difficile comprendere l’acquisizione di tutte le sfaccettature che l’istituto giuridico della cittadinanza possiede nell’epoca contemporanea. Allo stesso modo, sarebbe complesso comprendere alcuni aspetti della democrazia, senza fare cenno alle *polis*.

Il concetto di *civitas*, che sostituisce a Roma quello di *politeia*, adoperato in Grecia, non ha quasi nulla in comune con il suo equivalente ellenico. La loro frequente comunanza è stata dovuta perlopiù alla storia e alla pervasività della cultura greca nel mondo latino. Il termine greco *polis* assumeva il significato di "cittadina, fortezza"; quello latino *civitas* indica invece “l’insieme dei cittadini”. Da tale differenza consegue che il rapporto esistente fra *civitas* e *cives* risulta rovesciato rispetto a quanto succedeva nella penisola ellenica fra *polis* e *politeia*¹⁵³:

In Grecia il ‘cittadino’ nasce dalla ‘città’, per la città e nella città, mentre a Roma vale il contrario, è dal cittadino e per il cittadino che nasce la città¹⁵⁴.

Il concetto di cittadinanza non subisce una evoluzione immediata nel

¹⁵² V. MAROTTA, *La cittadinanza romana in età imperiale (secoli I – III)*, Giappichelli, Torino 2009, pp. 20 – 21.

¹⁵³ Cfr. E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee I. Economia, parentela e società*, tr. it. M. Liborio, Einaudi, Torino 1976, pp. 257 e ss.

¹⁵⁴ G. CRIFÒ, *Civis. La cittadinanza tra antico e moderno*, Editori Laterza, Roma-Bari 2005, p. 25.

passaggio dall'ordinamento greco a quello romano, ma si differenzia gradualmente. Possono, infatti, identificarsi due fasi evolutive distinte per la *civitas*: un primo periodo, che si può circoscrivere al periodo repubblicano, in cui vi sono molti punti di vicinanza con il concetto greco di *politeia*; un secondo periodo in cui, invece, l'evoluzione è più decisa, che può sovrapporsi, di fatto, al periodo storico della fase imperiale.

Nella prima parte della sua storia, per circa quattro secoli Roma non ha elaborato un modello di cittadinanza di molto differente da quello greco, nonostante un insieme di modifiche indotte dalle profonde differenze di composizione sociale, di elaborazione politico-costituzionale e di dimensione urbana¹⁵⁵.

Dal IV secolo a. C. al 90 a. C., mentre era alle prese con l'espansione della propria egemonia all'interno della penisola italiana, Roma adottò un ordinamento giuridico definito "scalare", così denominato per via delle diverse condizioni giuridiche che si erano create in base alla posizione che veniva assegnata alle singole città¹⁵⁶. Queste erano divise in colonie romane, colonie latine, *municipia cum suffragio*, *municipia sine suffragio* e alleati (*socii o foederati*)¹⁵⁷.

Le colonie romane furono insediate – già a partire dal IV secolo a. C. -- lungo le coste dell'Italia tirrenica. I coloni che le abitavano erano *cives* romani a tutti gli effetti, in quanto, erano inviati in queste città allo scopo di difendere le coste italiane da improvvisi attacchi nemici, oppure per coltivare un appezzamento di terreno loro assegnato.

Differente, invece era la posizione di chi abitava all'interno delle colonie latine. Queste, sorte principalmente in punti considerati strategici per la sicurezza delle principali vie di comunicazione nella penisola e per il controllo delle provincie più restie alla sottomissione a Roma, erano popolate principalmente da cittadini romani, che, però, una volta stabilitisi in queste colonie, perdevano il loro status divenendo *latini*.

Particolarmente importante ai fini del paragone con le *polis* greche, era la condizione dei *municipia*. Per la maggioranza dei casi, erano comunità politiche interamente assorbite da Roma nel corso della sua espansione:

¹⁵⁵ Cfr. V. MAROTTA, *La cittadinanza romana in età imperiale*, cit., p. 22.

¹⁵⁶ Sull'argomento si rimanda *ivi*, p. 17 e ss.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

Se si volesse impiegare un anacronismo, si potrebbe affermare che queste città [i *municipia*], cessavano di esistere in quanto ‘stati sovrani’, mentre, allo stesso tempo, i loro cittadini assumevano la condizione di *cives Romani*. Questi cittadini ebbero, talvolta, parità di diritti oltre che di doveri (*municeps* deriva appunto da *munia capio*, ossia, mi assumo gli obblighi) con gli altri *cives* e, perciò, anche il *ius suffragii* (diritto elettorale attivo e passivo). In altre occasioni, tuttavia, agli abitanti di taluni *municipia* questo diritto non fu concesso, per rimarcare in tal modo la loro deteriore condizione giuridica: in conseguenza essi furono detti *sine suffragio*¹⁵⁸.

Accanto alle colonie, romane e latine, e ai *municipia*, c’erano le comunità politiche che, pur cadute sotto l’egemonia di Roma, almeno formalmente, mantennero la propria indipendenza diventando alleati (*socii*). Lo status di alleati veniva sancito attraverso un *foedus* (un trattato) con cui venivano stabiliti gli obblighi da adempiere nei confronti di Roma, su tutti, quello di fornire su richiesta un contingente militare dalle dimensioni stabilite nell’accordo¹⁵⁹.

Ma la situazione non rimase a lungo inalterata. A seguito della guerra sociale e della legislazione che ne seguì (la *lex Iulia* del 90 a. C. la *lex Calpurnia* dell’89 a. C., la *lex Plautia Papiria* sempre dell’80 a. C.) andò affermandosi una legislazione che portò ad una vera e propria municipalizzazione dell’Italia che si concluse nel 42 a. C. con l’abolizione della provincia della Gallia Cisalpina¹⁶⁰. A questa municipalizzazione fece seguito l’estensione degli istituti del diritto romano ai *municipia*, contestualmente all’estensione dei diritti di cittadinanza ai *cives* italici. Soltanto ad alcune *polis* di origine magnogreca, come Napoli, fu concesso, una volta divenuta municipio romano, di continuare a mantenere i nomi di derivazione ellenica delle istituzioni e delle magistrature, ma, a parte queste piccole differenze, venne adottato un ordinamento omogeneo su tutto il territorio italico. Questa omogeneizzazione permise la frequente concessione alle *civitas* dello *ius italicum*, un unico blocco di diritti che realizzò la completa assimilazione fra i loro *cives* e i *cives Romani*:

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 18.

¹⁵⁹ I *foedera* non erano tutti uguali, è possibile identificarne almeno due tipi: il *foedus aequum*, concesso ai Latini e alle città di origine greca di Napoli e di Eraclea, che prevedeva una posizione di favore rispetto agli altri alleati; e il *foedus iniquum*, che obbligava chi era costretto a contrarlo a riconoscere ed onorare la maiestas populi Romani. Cfr. *Ibidem*.

¹⁶⁰ Fino al primo secolo a. C. e all’affermazione definitiva di Ottaviano continuarono a formarsi e ad esistere solo le colonie romane, per il resto l’Italia fu disseminata di municipi, alcuni nacquero in seguito all’assorbimento delle comunità dei *socii*, altri erano dalla trasformazione in vere e proprie *civitas* degli antichi insediamenti pre-urbani (prefetture, conciliaboli etc.) Cfr. *Ivi*, pp. 18-19.

Ora, perché sia possibile distinguere, per così dire, il dentro e il fuori, sembrerà ovvio che si presupponga una nozione, di cittadinanza e di città, politica. Il che non potrebbe non richiedere il dato dell'esistenza di frontiere in qualche modo fissate e comunque quello di una comunità civica da cui ci si possa distaccare o alla quale ci si possa aggregare. La nozione, insomma, deve corrispondere a una realtà effettivamente costruita. Ma, se è possibile affermare che quelle nozioni sono già formate a Roma fin dall'epoca regia, lo storico sa bene che l'organizzazione sociale del tempo è pur sempre un'organizzazione di tipo gentilizio, che l'elemento politico a Roma non è situato solo (quando lo sarà) nello Stato, ma anche nella famiglia, nel rapporto di clientela, nel valore vincolante della tradizione: una realtà, per di più, che continua a essere attiva in età repubblicana e oltre¹⁶¹.

Nonostante la rapida espansione territoriale che allontanava la realtà romana da un'ipotetica adattabilità al modello greco, i principali istituti legati alla *politeia*, vengono soltanto parzialmente modificati. L'identità del *civis* era definita principalmente dalla possibilità che questi aveva di difendere la propria *libertas* attraverso la *provocatio*, cioè, la possibilità di ricorrere in giudizio per difendere la propria vita, l'integrità fisica e, nel caso di irrogazione di *multae*, la propria situazione patrimoniale. La *civitas* non è soltanto un richiamo retrospettivo alla nascita dello Stato che, come teorizzato da Hobbes, attraverso la detenzione della violenza, garantiva la sicurezza dei cittadini dalla sopraffazione di altri uomini; essa si configura anche come un insieme di diritti politici e civili. Rivestono in questo senso particolare importanza il diritto attivo e passivo di voto, il diritto ad esercitare il commercio e il diritto di famiglia. Come accadeva in Grecia, le tutele giuridiche e i diritti non riguardavano tutta la collettività, ma, proteggevano soltanto i cittadini¹⁶². Rispetto alla *politeia*, la partecipazione alla vita politica attiva era però tenuta meno in considerazione, a causa dell'espansione dell'egemonia romana nei territori della penisola. Soltanto quando Roma territorialmente corrispondeva, più o meno, alla città, era rinvenibile una figura simile a quella del cittadino virtuoso, meritevole in quanto tale di servire la Repubblica su cui era imperniata la cittadinanza ateniese¹⁶³; chi abitava nella *civitas*, nelle colonie romane e nei *municipia cum suffragio*, a differenza di tutti gli altri, era un *cives optimo iure* e, in quanto tale, godeva di una piena capacità giuridica. Già con la successiva espansione della cittadinanza ai

¹⁶¹ G. CRIFÒ, *Civis*, p. 25.

¹⁶² Sull'importanza della *libertas* nell'epoca romana, cfr. C. WIRSZUBSKI, *Libertas, il concetto politico di libertà a Roma tra Repubblica e Impero*, tr. it. G. Mosca, La Terza, Bari 1957.

¹⁶³ Cfr. F. CASSOLA, L. LABRUNA, *Linee di una storia delle istituzioni repubblicane*, Napoli, 1991.

popoli e alle comunità della penisola italiana, a causa del territorio vastissimo cui si faceva riferimento, gran parte dei nuovi *cives* fu esclusa, praticamente, dalla vita politica¹⁶⁴. Da questo momento in poi, la cittadinanza romana, che concerneva circa un milione di persone, perderà sempre di più la sua connotazione relativa alla partecipazione politica e si declinerà sempre di più come uno statuto comune a tutti i *cives*, con il suo corredo di guarentigie e privilegi¹⁶⁵.

La *civitas* dell'età imperiale si caratterizzò ancora di più in questa direzione. Se la *polis* greca appare come un legame fra individui, l'insieme dei *politai* e non identifica il territorio come un suo elemento costitutivo, lo Stato romano non è costituito dai romani ma dalla *res publica*, *res populi*, una idea più astratta rispetto al vincolo personale che univa i Greci. A Roma, specialmente nell'età imperiale, il territorio è basilare per lo Stato, elemento su cui basare l'accesso e l'esclusione agli istituti giuridici a partire dalla cittadinanza. La dimensione territoriale della città di Roma e dell'impero hanno portato ad un necessario adeguamento e ad una altrettanto importante innovazione degli istituti giuridici, pensati fino ad allora per rispondere alle esigenze di piccole comunità. Il pragmatismo del diritto romano, ha permesso di prevedere l'estensione degli istituti giuridici dei *cives* alle nuove esigenze territoriali. La concessione della cittadinanza fuori di confini della città -- agli abitanti del territorio italico e a quelli delle colonie -- segna la distanza che sussiste fra la cittadinanza romana e l'istituto nato in Grecia. La cittadinanza delle comunità greche fondata sui legami dei pochi cittadini residenti, risulta essere, infatti, troppo distante da quella della Roma imperiale che è diventata una città il cui territorio è il mondo e le cui regole sono universali¹⁶⁶.

In particolare appare completamente differente la partecipazione alla vita della comunità ed il ruolo che questa ricopre rispetto alla concessione della cittadinanza. In Grecia, essere cittadino era quasi un titolo onorifico legato alla propria attività all'interno della *polis*. A Roma era differente:

¹⁶⁴ V. MAROTTA, *La cittadinanza romana in età imperiale*, cit. p. 28-29. Sullo stesso argomento, G. CRIFÒ, durante una riflessione sulla storia semantica delle parole, sostiene che *civitas*, termine che all'inizio indicava la qualità propria del cittadino, simile a quella presente in Grecia, successivamente ha designato l'insieme dei cittadini, finendo per indicare propriamente la città Cfr. G. CRIFÒ, *Civis*, cit. p. 26.

¹⁶⁵ Cfr. *Ibidem*.

¹⁶⁶ Sulla difficoltà a comparare per dimensione ed organizzazione di Roma con le *polis* greche già a partire dalla metà del III secolo a.c. vedi V. MAROTTA, *La cittadinanza romana in età imperiale*, cit., pp. 31-38.

Per quanto si enfatizzi, così come la storiografia contemporanea sovente a tentato di fare, ogni traccia di partecipazione alla vita politica che emerge dalle fonti, la cittadinanza romana è, prima di ogni altra cosa, uno statuto personale comune a tutti i *cives*¹⁶⁷.

A differenza di quanto accadeva in Grecia, dove i cittadini erano legati fra loro dalla comune appartenenza alla “religione della città”, il *populus Romanus* fondava la sua costituzione sulla partecipazione al medesimo diritto, la *communio iuris*¹⁶⁸. L’apertura di Roma verso l’esterno le permise di dotarsi di un altro quadro giuridico e di presupposti completamente differenti rispetto a quelli greci. La concessione della cittadinanza ad un numero sempre crescente di individui ha consentito il consolidamento di una base demografica ampia, elemento che risulterà fondamentale nella formazione dell’esercito.

II. 4 Il *Corpus mysticum* alle origini dello Stato

Nell’età tardo-imperiale romana, con la diffusione del cristianesimo, andò creandosi una vera e propria frattura. Da una parte la libertà legata al diritto naturale, ispirata alla religione cattolica. Dall’altra la libertà riconosciuta da ciò che rimaneva del diritto romano, che presupponeva la sottomissione alle sue leggi. Col cristianesimo, proliferò una nuova idea di libertà naturale, cui potevano tendere tutti gli uomini in quanto tali. Essere cattolici implicava l’uguaglianza davanti a Dio di

¹⁶⁷ *Ivi*, p. 31.

¹⁶⁸ Cfr. *Ivi*, pp. 34-35.

tutta la comunità dei credenti: nella vita ultraterrena tutti sarebbero stati uguali. Ma nella vita quotidiana questa uguaglianza poteva rappresentare una minaccia per l'ordine gerarchico cui erano soggetti. I cristiani divennero stranieri sulla terra, una comunità di credenti separata da quella politica.

Cambiarono alla base i paradigmi della cittadinanza: la distinzione tra cittadino e straniero veniva soppiantata da quella fra cittadinanza religiosa e cittadinanza politica:

Nel Medioevo la cittadinanza politica si confonde, almeno fino al XII secolo, con una generica cittadinanza escatologica. La *civitas* rimane essenzialmente la *civitas Dei*, mentre la connotazione dell'umano si confonde con la connotazione del cristiano. Cittadinanza è una generica appartenenza religiosa, suggellata da una fratellanza e uguaglianza che si realizzeranno nell'altra vita e, quindi, attraverso la morte del corpo e che, proprio per questo, non rende l'umano soggetto di diritti. Egli è solo, nel migliore dei casi, suddito, concentrato sulle modalità dell'osservanza e dell'ossequio. Non è nemmeno soggetto di doveri: politicamente è colui che serve e segue privo di soggettività e personalità autonome¹⁶⁹.

Col definitivo crollo dell'impero romano scomparve la società centralizzata. Alla magnificenza di Roma e dei suoi commerci si sostituì, nel primo periodo feudale, una società parcellizzata, fortemente localizzata, in cui il concetto di suddito prevalse su quello di cittadino. Il cittadino cristiano era un suddito incapace di darsi una legge o di avere personalità autonome perché il diritto, come ogni altro potere, era dato da Dio. La cittadinanza era universale ma ultraterrena e non aveva alcun legame tangibile con il corpo e la volontà dei fedeli.

L'evoluzione del concetto di regalità nel periodo medievale, per come viene descritto da Ernst Kantorowicz, aiuta a comprendere quale è stato il ruolo delle istituzioni legate al mondo della cristianità all'interno della sfera politica. In particolare la concezione di tipo teologico-politico nell'investitura del re nel primo medioevo, la natura divina del potere regale, consentono di comprendere a pieno la legittimazione che i sovrani hanno avuto nei confronti di una cittadinanza muta, incapace di reagire ad un potere "alto" e altro rispetto alle cose terrene, il cui rispetto poteva garantire l'accesso e l'esclusione dalla vita vera, quella eterna, per

¹⁶⁹ M. FORCINA, *Soggette. Corpo, politica, filosofia: percorsi nella differenza*, Franco Angeli, Milano 2000, pp. 118-119.

raggiungere la quale bisognava soffrire nel passaggio terreno¹⁷⁰.

L'autore, analizzando i documenti legali dell'epoca medievale nel regno inglese, servendosi della descrizione degli effetti della consacrazione su vescovi e re rinvenuti all'interno di un trattato anonimo dell'epoca tudor: *De consecratione pontificum et regum*, mette in relazione la figura dei sovrani del primo medioevo inglese con i re del Nuovo testamento¹⁷¹. I re della Nuova Alleanza incapaci di adombrare Cristo, come avevano provato a fare i re "unti" del Vecchio testamento, vivevano nel tentativo di imitare Cristo:

Il sovrano cristiano divenne il *christomimētēs*, alla lettera l'«attore», «l'impersonificatore» di Cristo, che, sul palcoscenico terreno, rappresentava l'immagine vivente del Dio dalla duplice natura, anche riguardo le due nature distinte. Si riteneva che grande fosse la somiglianza fra il prototipo divino ed il suo vicario visibile, in quanto si presupponeva che l'uno fosse il riflesso dell'altro¹⁷².

Cristo era Re e *Christus* per sua stessa natura. Il suo rappresentante terreno, nato uomo, diveniva tale per la concessione della grazia che lo rende diverso dagli altri uomini ma lo lascia mortale¹⁷³. Proprio la mortalità del re terreno, deificato dalla grazia, e l'immortalità di Cristo, re per natura, sancivano una differenza insuperabile che, tuttavia, non rendeva il potere del re e quello di Cristo differenti. Il re, beneficiario di un potere di derivazione divina, era il vicario di Cristo: nell'esercizio del suo ufficio era l'immagine e il simbolo di Cristo e di Dio. Il re, come Cristo incarnato, diveniva per consacrazione uomo e Dio, *gemina persona*¹⁷⁴.

La concezione del sovrano *crustomimētēs*, che ha raggiunto la sua massima espressione nel periodo compreso fra il 900 e il 1100, all'interno della cattolicissima Europa, generava nelle società dell'epoca una totale obbedienza alle leggi ed una cieca subordinazione nei confronti della gerarchia sociale, fenomeni giustificati e sostenuti dalla dottrina religiosa. Il re si poneva in questa visione come un mediatore fra Dio e il popolo. Unto dal signore, quindi, in continuità con il divino, governava i

¹⁷⁰ Il riferimento è alla descrizione della regalità cristocentrica in E. KANTOROWICZ, *I due corpi del re*, cit., pp. 39-75.

¹⁷¹ Cfr. *Ivi*, p. 42.

¹⁷² *Ivi*, p.43.

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ Anche rispetto all'utilizzo dell'espressione *gemina persona* cfr. *Ivi*, pp. 45 e ss.

suoi sudditi timorosi di Dio e rispettosi, in maniera conseguente, del potere del re¹⁷⁵.

La totale sottomissione al sovrano, sommata alla frammentazione politica presente nell'Europa dell'epoca, ha contribuito a rafforzare l'identificazione del cittadino con il suddito. Tale equazione ha caratterizzato l'intero periodo medioevale, anche quando l'assimilazione fra il re e Cristo ha ceduto il passo ad altri appellativi.

La relazione puramente potenziale fra un re dotato di due corpi e le due nature del Cristo venne accantonata progressivamente, sostituita da quella con Dio. Con il declinare dell'alto medioevo, gli appellativi *rex imago Christi* e *rex vicarius Christi* lasciarono il passo a quelli di *rex imago Dei* e di *rex vicarius Dei*¹⁷⁶. La differenza fra i due appellativi non è stata sempre chiara, ma divenne storicamente significativa quando il vicariato di Cristo venne rivendicato in via esclusiva dalla gerarchia ecclesiastica e divenne monopolio del pontefice romano¹⁷⁷. Accanto alla figura del papa *Cristus in terris*, si formò gradualmente una figura imperiale come *deus in terris*. La regalità, vissuta nell'Alto medioevo come una mediazione della doppia natura umana e divina, scompare ed è sostituita, nell'accezione tardomedievale, da un'idea di governo incentrata sull'idea tecnocratica-divina del diritto e non più su quella sacerdotale e sacramentale della regalità cristocentrica:

In altre parole: in quanto opposta alla precedente regalità «liturgica», la regalità tardomedievale per «diritto divino» prendeva a proprio modello il Padre dei cieli piuttosto che il Figlio sull'altare e faceva centro su una filosofia del diritto piuttosto che su una – per quanto antica – fisiologia del Mediatore dalla doppia natura¹⁷⁸.

La dualità nel corpo del re rimase, comunque, inalterata: il legame del sovrano con il diritto e la giustizia soppiantò quello precedente con la sacralità dell'altare e del sacramento che si materializzavano nell'unzione. Il re, abbandonati i panni di incarnazione di Cristo, iniziò a sostituire gli aspetti “giuridici” a quelli liturgici, divenendo incarnazione del diritto ed immagine dell'equità -- in un appellativo: “*rex imago aequitatis*”. La volontà del re divenne legge. Il re, padre

¹⁷⁵ Cfr. *Ivi*, pp. 77 e 78.

¹⁷⁶ Cfr. *Ivi*, p. 78.

¹⁷⁷ È in particolare con i decretali di papa Innocenzo III che la figura del *vicarius Christi* fuoriuscendo dal linguaggio comune, entrò all'interno del diritto canonico. Da allora in poi, studiosi del diritto canonico e teologi dedicarono la loro attenzione sull'interpretazione del significato di *vicarius Christi* identificato soltanto nell'accezione papale. Cfr. *Ivi*, p. 79.

¹⁷⁸ *Ivi*, p. 81.

della patria e dei suoi sudditi, dettava le regole della convivenza all'interno dello Stato che amministrava ispirato da Dio, per volontà del quale regnava¹⁷⁹. È su questo aspetto che sorgono i primi problemi. Il re, persona pubblica, immagine di equità e incarnazione del diritto è *legibus solutus*, è libero dai vincoli della legge. Dal sovrano che, ispirato direttamente da Dio, detta le leggi, ci si aspetta che agisca quotidianamente in nome della *res publica*, e non della *privata voluntas*. Allo stesso modo, quando si tratta di amministrare la giustizia ci si aspetta che il sovrano si comporti secondo l'*aequitas* che incarna, quindi che doni la morte solo in nome del bene pubblico e non personale¹⁸⁰. La dualità nella figura del re, dunque, non si gioca nella distinzione fra persona pubblica e privata. È all'interno dell'esercizio del suo *officio* che egli è contemporaneamente *legibus solutus e legibus alligatus, imago aequitatis e servus aequitatis*. Il sovrano diviene l'idea stessa di Giustizia, vincolata alla legge ma per sua natura sopra la legge in quanto ideale a cui la legge stessa aspira.

Il problema relativo alla posizione del sovrano nei confronti della legge, evidenziato da Kantorowicz nel XII e XIII secolo con la trasformazione della regalità cristocentrica in senso giuricentrico, non si è però esaurito col periodo medioevale, ma ha caratterizzato le riflessioni della dottrina giuridica fino all'epoca contemporanea¹⁸¹.

Lo stretto legame fra lo sviluppo dell'autorità feudale e di quella religiosa, visibile a partire dall'influenza terminologica e nelle definizioni giuridiche dell'epoca medievale non permettono ancora alla cittadinanza di formarsi in senso moderno. Il vivere passivamente come sudditi al cospetto di un re investito d'autorità in quanto Cristo incarnato ha lasciato il posto ad un'obbedienza indirizzata a un re divenuto incarnazione del diritto di ispirazione divina, che non mancava di un proprio misticismo.

Inizia però in questo periodo la trasformazione che porterà lentamente lo Stato ad affrancarsi dalla chiesa e il diritto ad avvicinarsi a quello moderno:

Nell'epoca della giurisprudenza lo Stato sovrano aveva raggiunto una santificazione della propria essenza indipendente dalla chiesa, sebbene parallela ad essa, ed assunto

¹⁷⁹ Cfr. *Ivi*, p.84.

¹⁸⁰ Cfr. *Ivi* p. 83.

¹⁸¹ Sulle caratteristiche della regalità di tipo giuricentrica cfr. *Ivi* pp.76-165.

su di sé l'eternità dell'impero romano diventando il re un «imperatore nel proprio regno»¹⁸².

Ma ancora questo sviluppo della sovranità non era completo e sarebbe rimasto tale se, a partire dal XIV secolo, lo Stato non fosse stato equiparato nella sua strutturazione alla chiesa e ai suoi caratteri corporativi, come quello secolare del *corpus mysticum*. È soltanto in questa fase, dominata da una regalità che Kantorowicz definisce politocentrica, che si afferma il concetto di comunità politica che, con o senza un re alla sua testa, si porrà al centro del dibattito politico:

[...] il problema corporativo cominciò nel tardo Medioevo ad oscurare la preponderanza della questione giuridica e la «tirannia della legge» del precedente periodo. Ciò non implica che quello del rapporto tra re e diritto fosse divenuto un problema senza importanza: esso venne piuttosto assorbito o incluso nell'assai più ampia questione delle relazioni tra il re e una comunità politica che essa stessa si identificava nel diritto e che, per un interno sviluppo, avrebbe dato origine ad un proprio codice etico e semireligioso indipendente da quello della Chiesa¹⁸³.

Per secoli, la chiesa aveva adoperato il termine *corpus mysticum* per indicare l'eucarestia. Per i teologi fino al XII secolo, infatti, era fondamentale effettuare una divisione fra il corpo umano e mortale di Cristo che si era consacrato nella sua chiesa, e il corpo mistico e simbolico che era quello che aveva dato in offerta ai suoi apostoli durante l'ultima cena e che veniva ritualmente ripreso attraverso la funzione eucaristica della transustanziazione¹⁸⁴. Questi significati però vennero presto rovesciati. In seguito al sorgere delle prime eresie che mettevano in discussione la presenza spirituale del corpo di Cristo, la chiesa sentì il bisogno di sancirne la presenza reale e fisica. Per questo, il *corpus Christi* iniziò ad indicare non più il corpo della chiesa ma l'ostia consacrata. Di converso il *corpus mysticum* che aveva indicato il sacramento della comunione, venne lentamente adottato per indicare la Chiesa come corpo organizzato della società cristiana unita nel sacramento dell'altare. Il mutare dell'utilizzo della nozione del corpo mistico, spostatasi da un significato sacramentale ad uno di tipo sociologico, fece nascere e sviluppare l'idea secolarizzata della chiesa nei suoi aspetti istituzionali ed ecclesiologici¹⁸⁵.

¹⁸² *Ivi*, p. 165.

¹⁸³ *Ivi*, p. 199.

¹⁸⁴ Cfr. *Ivi*, pp. 166-168.

¹⁸⁵ Cfr. *Ivi*, pp. 168-174.

La chiesa, adoperando la nuova nozione di corpo mistico, poteva essere facilmente assimilata ad un qualunque corpo giuridico laico, ad un corpo che aveva il suo capo nel Papa. Il pontefice diventava, per quanto riguarda l'esercizio del potere, un re come un altro all'interno del suo regno.

La continua contaminazione fra il mondo laico e quello cattolico fece sì che mentre la chiesa diveniva simile ad un qualunque regno, i sovrani laici iniziassero a servirsi con sempre maggiore frequenza del *corpus mysticum* per indicarsi come capi dei corpi sociali che governavano. Anzi, il termine diventato spendibile da parte dei giuristi, permise la sua applicazione ad altri enti secolari come il popolo. Accanto a *corpus mysticum*, si andarono affermando anche altri corpus, come ad esempio il *corpus* morale e politico dello Stato, frequentemente contrapposto al *corpus mysticum ecclesiae*. Proprio la separazione fra il corpo della chiesa e il corpo dello Stato, aveva spinto la chiesa a provare ad affermare la propria supremazia rispetto ai corpi politici.

A Papa Bonifacio VIII, il grande nemico di Dante, va dato atto di aver profuso, attraverso la bolla *Unam Sanctam*, tutti i suoi sforzi nel tentativo di riconoscere tutti i corpi politici all'interno dell'unico *corpus mysticum Christi*: la Chiesa Santa Cattolica e Apostolica. Il principio che guidava questo tentativo era quello gerarchico, in base al quale gli Stati erano solo una parte funzionale all'universale corpo della Chiesa che aveva come suo unico capo Cristo e come guida visibile il suo vicario, il pontefice romano.

La trasformazione in atto e l'affrancamento degli Stati dalla chiesa, favorirono, nel tardo Medio Evo, la riappropriazione della condizione di cittadini da parte degli abitanti dei comuni¹⁸⁶. Questa fase terminò soltanto con le rivoluzioni del XVIII secolo, in particolar modo, in seguito alla Rivoluzione Francese. Dopo il 1789, l'idea medievale della cittadinanza caratterizzata dalla sua provenienza divina e dalla sua forma verticale e personale, cessa con il sorgere del moderno Stato. Una prima evoluzione si avrà però già nel tardo medioevo. Infatti a partire dal XVI secolo, la cittadinanza, che secondo Bodin era una delle caratteristiche della sovranità statale, permetteva alla monarchia di imporre un potere di tipo unitario, capace di soppiantare il potere della chiesa e di sottrarre autorità ai legami imposti nel periodo

¹⁸⁶ Cfr. W. ULLMANN, *Individuo e società nel Medioevo*, tr. it. Roncaglia Cherubini, Laterza, Bari 1983, pp. 2 ss.

medievale dai Signori locali¹⁸⁷. Attraverso la cittadinanza, si costituiva un rapporto senza mediazione tra Sovrano e cittadino. Secondo Bodin il rapporto che si instaurava fra re e suddito era biunivoco: da un lato, il cittadino doveva obbedienza al suo Sovrano; dall'altro, quest'ultimo doveva considerarsi debitore nei confronti del cittadino garantendogli giustizia e protezione¹⁸⁸.

Le garanzie offerte dal sovrano non erano universali ma riservate ai "sudditi liberi", cioè ai *pater familias* che, pur esercitando la propria sovranità nell'ambito domestico e negli incontri con i loro pari, sono sottomessi ad una sovranità più grande, quella del monarca che regna su tutto lo Stato. Chi non era suddito libero, come i servi, pur restando sottomessi più del loro stesso padrone al potere del re, non potevano essere in nessun modo cittadini e non contavano niente dal punto di vista legale¹⁸⁹.

Anche gli stranieri, come gli schiavi, non avevano nessuna garanzia legale perché, trovandosi a vivere sotto la signoria altrui, non erano ammessi a partecipare dei diritti e dei privilegi propri della cittadinanza. Erano esclusi dal pieno esercizio della cittadinanza anche le donne e i bambini. Pur essendo la loro condizione differente da quella degli stranieri e degli schiavi, in quanto liberi da servitù e signorie, non avevano il diritto, la libertà e la facoltà di disporre pienamente dei loro beni perché sottomessi, in maniera simile a quanto accadeva per le donne e i figli dei cittadini romani, al potere domestico¹⁹⁰:

Perciò si può dire che ogni cittadino è anche suddito, perché la sua libertà è in parte diminuita dalla sovranità di colui cui egli deve obbedienza; ma non ogni suddito è anche cittadino¹⁹¹.

Le monarchie assolute riabilitarono, parzialmente, l'istituto della cittadinanza per garantirsi l'obbedienza all'autorità regia di coloro che potevano godere a pieno delle tutele che ne derivavano. Solo con la rivoluzione francese si arriverà a

¹⁸⁷ Sulla descrizione delle caratteristiche della cittadinanza nel XVI secolo, vedi J. BODIN, *I sei libri dello Stato*, cit., in particolare *Libro I, Capitolo VI*, pp. 265-316.

¹⁸⁸ Cfr. *Ibidem*.

¹⁸⁹ Cfr. *Ibidem*.

¹⁹⁰ Quando potere domestico, Bodin fa riferimento all'amministrazione domestica, intesa come vero e proprio governo della famiglia, il cui esercizio è esercitata dal *pater familias* che stabilisce le sue regole e a cui è dovuta l'obbedienza l'autore francese sostiene che la famiglia quando è ben governata è la vera immagine dello Stato. All'interno delle mura domestiche, infatti, per il pensatore francese, il potere esercitato dal capo famiglia somiglia al potere che il sovrano esercita verso i suoi sudditi. cfr. *Ivi*, Libro I cap. II, pp. 88 e ss.

¹⁹¹ *Ivi*, p. 290.

rovesciare completamente il senso della cittadinanza, che perderà la caratteristica dell'essere concessa da un'autorità sovrana, diventando criterio universale per l'esercizio del potere sovrano attribuito al popolo.

II. 5 Il cittadino fra papa e imperatore: la visione di Dante Alighieri

Con la caduta dell'impero romano, il potere temporale si frammentò. Le libertà prima riconosciute dal re a tutti i suoi sudditi, venivano concesse solo per volontà di chi governava le città, i castelli o i borghi, creando una situazione di privilegi e diritti estremamente limitati territorialmente e privati di qualunque aspirazione all'uniformità. La frammentazione politica, l'arbitrarietà giudiziaria e la sete di potere dei signori locali, ebbero come conseguenza, per tutto il periodo medioevale, la creazione di una situazione di guerra diffusa e generalizzata. Alcuni dei principali pensatori dell'epoca, dinanzi alla realtà che li circondava, cercarono di misurarsi con la necessità di concepire un modello politico capace di far tornare il mondo alla pace. Anche Dante Alighieri, pensatore politico oltre che apprezzato poeta, fu uno di questi¹⁹². Probabilmente in contemporanea con la stesura del

¹⁹² Nonostante vengano spesso sottovalutate ed indicate come "reazionarie" le posizioni politiche di Dante non sono facilmente classificabili. Kantorowicz, a riguardo sostiene: "Non è mai stato posto in dubbio che il Dante filosofo della politica, al par del Dante poeta, abbia pienamente assimilato le dottrine politiche dominanti del suo secolo. In effetti Dante ebbe una posizione chiave nelle

Purgatorio, seconda parte della *Commedia*, scrisse la sua opera politica più celebre: *De Monarchia*¹⁹³. L'opera, finalizzata a sancire la necessità dell'indipendenza fra Papato ed Impero, è strutturata a partire dall'analisi dei bisogni principali dell'uomo, con lo scopo di individuarne uno supremo. Secondo la visione di Dante Alighieri, il bisogno irrinunciabile voluto da Dio per gli uomini è la pace:

Quindi è chiaro che la pace universale è la migliore delle cose che sono state ordinate alla nostra beatitudine. Perciò dall'alto è stato detto ai pastori né ricchezze, né piaceri, né onori, né lunga vita né salute né forza, né bellezza, ma pace; disse infatti la celeste milizia: «Gloria a Dio nell'alto dei cieli, e pace in terra agli uomini di buona volontà»¹⁹⁴.

Ma se la pace è il bene supremo, la domanda che sembra trasparire da tutto il primo libro del trattato dantesco è: come è possibile portare la pace? Esiste una forma di governo indispensabile per il raggiungimento di questo obiettivo?

Non sembra possibile condurre una riflessione su quale fosse il modello da preferire senza prima aver preso atto della realtà delle sue storture e delle cause che le avevano prodotte, a cominciare dalla scomparsa del concetto di cittadinanza dalla scena politica. Il potere non più esercitato da un principe faceva sì che malversazioni ed ingiustizie fossero estremamente diffusi. Difatti, con la caduta dell'Impero romano d'occidente, si erose completamente il concetto "universale" di cittadinanza, fino ad allora concepita come appartenenza dell'individuo alla comunità politica imperiale. Il legame fideistico che il *civis* aveva nei confronti dell'Imperatore si era scomposto in una molteplicità di soggezioni alle diverse potestà che tendevano a sostituire, nei territori, l'*auctoritas* che fu dell'Impero romano e la *potestas* dei suoi imperatori. Le città, con le loro signorie, avevano acquisito il ruolo riconosciuto di garantire dagli arbitrî dei signori feudali, sebbene non fossero in grado di garantire un equilibrio politico o di garantire la pace, in quanto, frequentemente, si generavano

discussioni politiche ed intellettuali attorno al 1300 e se superficialmente il suo atteggiamento è stato spesso etichettato come reazionario, è solo la prevalenza dell'idea imperiale – per quanto differente fosse essa da quella dei secoli precedenti – ad aver oscurato i caratteri assolutamente non convenzionali delle sue vedute politico-morali." Cfr. E. KANTOROWICZ, *I due corpi del re*, cit., p. 387.

¹⁹³ La cronologia con cui è stato scritto il poema dantesco è stata lungamente dibattuta. Oggi si è arrivati a stimare l'inizio dell'Inferno attorno al 1307, il Purgatorio terminato prima del 1316 e a far coincidere la stesura del Paradiso fra il 1316 e il 1321. L'opera sulla Monarchia, anch'essa difficilmente databile, è fatta risalire dall'opinione prevalente all'arrivo in Italia di Arrigo VII quindi fra il 1310 e il 1313. A riguardo cfr. DANTE, *Monarchia*, tr. it F. Sanguineti, Garzanti, Milano 2011, pp VIII-XIV.

¹⁹⁴ *Ivi*, p. 11.

conflitti armati tra le città, oltre che fra queste e i proprietari terrieri aristocratici. I cittadini non possedevano uno status generalmente riconosciuto, come accadeva nell'antica Grecia; il loro riconoscimento era legato al territorio di residenza ed essi non costituivano neanche un ceto distinto: erano, assieme ai contadini, coloro che non appartenevano né all'aristocrazia né al ceto ecclesiale.

Per queste ragioni, appare difficile, descrivendo questo periodo storico, parlare di cittadinanza facendo riferimento al modello romano della *civitas*. Semplicemente i cittadini erano residenti che avevano dei doveri nei confronti della città, per la protezione che esse garantivano dagli arbitri del potere feudale. Gli obblighi come quello della difesa del territorio delle città o di far parte dell'esercito in caso di guerra esterna, rimpiazzarono progressivamente i doveri nei confronti del signore. Come nelle città-Stato greche, le regole d'accesso allo status di cittadino, come i doveri ad esso connessi, erano dettati da regole locali e specifiche. Per via di questa frammentazione del potere politico e della delimitazione territoriale, appaiono identificabili soltanto pochi elementi sufficientemente diffusi che garantivano l'accesso alla cittadinanza: l'essere possessore di terra e risiedere nella città. Inoltre si ravvisava una distinzione abbastanza comune all'interno delle città tra cittadini, residenti e ospiti.

In una realtà simile, costellata da divisioni locali, appariva necessario dirimere i contenziosi che andavano nascendo fra le diverse città. Per farlo, secondo Alighieri, era necessaria l'esistenza di una terza persona in grado di dirimere un'eventuale controversia. Questo era possibile, nella visione dantesca, soltanto attraverso la restaurazione del potere di una monarchia temporale (impero) capace di ricondurre il quadro politico ad una unità generale:

E dovunque può sorgere una controversia, lì deve esistere la possibilità di un giudizio; altrimenti avremmo una cosa imperfetta priva del suo mezzo di perfezionamento: e questo è impossibile, dal momento che Dio e la natura non possono mancare nelle cose necessarie. Così fra due principi, ciascuno dei quali non sia soggetto all'altro, può sorgere una controversia sia per responsabilità propria che per responsabilità dei propri sudditi – e questo è di per se evidente – : dunque fra questi due deve esistere la possibilità di un giudizio. E poiché nessuno dei due può giudicare l'altro, non essendo l'uno soggetto all'altro – perché pari su pari non ha potere – è necessario che esista un terzo principe di più ampia giurisdizione, che nel suo ambito giuridico abbia potere su entrambi¹⁹⁵.

¹⁹⁵ *Ivi*, p. 19.

Soltanto con un uomo capace di essere monarca, senza possibilità di scontrarsi con un parigrado, era pertanto possibile evitare conflitti e consentire agli uomini di vivere in pace, *conditio sine qua non* per la realizzazione degli uomini.

Se la presenza di un monarca è necessaria per affermare la pace, se la pace è il bene supremo dell'uomo, allora, per Dante, l'umanità non può fare a meno di monarca temporale.

La giustizia è sovrana nel mondo quando si trova in un soggetto dotato di volontà e poteri assoluti; un soggetto di questo genere è solo il Monarca: dunque solo nella persona del Monarca la giustizia è sovrana del mondo¹⁹⁶.

Se in una famiglia non c'è un unico *pater familias*, in una contrada un uomo che prende le decisioni o in una città un solo governo, queste cessano di esistere in quanto tali¹⁹⁷. Allo stesso modo, se l'umanità che è orientata ad un unico fine, è necessaria la presenza di un unico uomo che regoli e governi gli uomini. Per questo la monarchia è necessaria al bene del mondo¹⁹⁸. Un imperatore come Augusto sarebbe in quest'ottica, l'unica possibilità di raggiungere la pace in terra. Non a caso, il poeta fiorentino ricorda che, come testimoniano gli storici, i poeti illustri come Virgilio e persino San Paolo, con il regno del divo Augusto, realizzatasi la monarchia perfetta, il genere umano sia stato felice nella tranquillità della pace universale¹⁹⁹.

Questa dovuta premessa sulla necessità di un principe per riportare la pace nel mondo, appare necessaria per comprendere l'idea di umanità e l'utopia di cittadinanza che traspare dal testo dantesco. Allo stesso modo, un approfondimento sulla separazione che Dante ipotizza fra *humanitas* e *christianitas*, fra uomo in quanto tale e uomo in quanto cristiano, può chiarire come fu un imperatore pagano, Augusto, a guidare il mondo nella condizione migliore e spingere Cristo a farsi uomo sotto il suo regno.

¹⁹⁶ *Ivi*, p.19.

¹⁹⁷ Cfr. *Ivi*, p.13. Dante, parlando della necessità di un unico uomo a comandare all'interno della famiglia, per esplicitare meglio il concetto, ricorda la proverbiale maledizione "possa tu avere un eguale nella tua casa", cfr. *ibidem*.

¹⁹⁸ Cfr. *ibidem*.

¹⁹⁹ Cfr. *Ivi*, p. 39.

L'universalismo, che la Chiesa affermava in quel periodo, si scontrava sempre di più con lo stato di frammentazione della concezione politica della cittadinanza, dovuta alla dissoluzione dell'Impero romano.

Allo stesso modo in cui è necessario che ogni città sia parte di un tutto, anche l'uomo è parte di un tutto, l'umanità. Se si vuole raggiungere la perfezione bisogna somigliare a Dio, quindi essere uno:

Dunque il genere umano si trova in uno stato di benessere e di felicità quando, nei limiti delle possibilità, è simile a Dio. Ma il genere umano è assolutamente simile a Dio quando è assolutamente uno: infatti, la vera natura dell'uno è in Dio soltanto [...] ²⁰⁰.

Così come esiste una "cittadinanza religiosa" che segna l'appartenenza alla chiesa, in cui il Papa è il sovrano che governa e amministra le anime dei fedeli; allo stesso modo il Monarca deve governare in maniera incontrastata la cittadinanza temporale. Non possono più esistere divisioni basate sul censo o sulla residenza in un dato spazio fisico perché il genere umano è un tutto rispetto ad alcune parti, ed è una parte rispetto ad un tutto. È infatti un tutto rispetto ai regni particolari e ai popoli ed è una parte rispetto al tutto universale creato da Dio. In questa visione d'insieme, l'umanità pare essere composta da tutti gli uomini. Così i cittadini dell'Impero divengono tutti, anche coloro che non sono cittadini dello Stato spirituale retto dal Papa:

Il «separatismo» di Dante portò alla creazione di differenti strati sociologici. La sua *humana universitas* abbracciava non solo i cristiani o i membri della chiesa romana, ma era concepita come la comunità universale di tutti gli uomini, cristiani o no ²⁰¹.

La netta separazione fra umano e cristiano – probabilmente il risultato principale raggiunto da Dante nel campo della teologia politica – permise a eroi pagani, ebrei o musulmani di far parte del corpo dello Stato e della comunità umana che egli immaginava, pur senza l'appartenenza al *corpus mysticum* di Cristo. Così si

²⁰⁰ *Ivi*, p. 17.

²⁰¹ E. KANTOROWICZ, *I due corpi del re*, cit. p. 399.

spiega anche come fosse stato possibile per Dante sostenere come condizione migliore del mondo, quella del regno del pagano Augusto²⁰².

Il criterio che pare divenire determinante è che l'uomo in quanto tale è dotato di una propria *dignitas* che gli permette di far parte dell'*humana civilitas*. Quest'ultima, grazie alla guida dell'*imperator*/monarca e alle virtù cardinali, avrebbe raggiunto la propria autorealizzazione e con essa la pace, la libertà, la giustizia e la concordia universale. Per realizzare questa visione, il monarca – colui che è meglio disposto a comandare – deve cercare di somigliare a Dio, cercando di muoversi secondo giustizia, rimanendo totalmente insensibile alla cupidigia e gli altri mali che hanno corrotto gli uomini²⁰³. Facendolo diviene il servitore di tutti gli uomini:

Infatti non esistono i cittadini in funzione dei consoli né il popolo in funzione del re, ma al contrario i consoli per i cittadini e il re per il popolo; e come il governo non è formato in vista delle leggi, ma al contrario le leggi in vista del governo, così coloro che vivono secondo la legge non sono ordinati in vista del legislatore, ma piuttosto questo in vista di quelli²⁰⁴.

Appare dunque evidente come sebbene i principi e il monarca in particolare abbiano un potere incontrastato rispetto alla scelta e all'indicazione del percorso da seguire, essi stessi sono in realtà sottomessi all'umanità che governano rispetto allo scopo delle leggi. In quest'ottica, il monarca risulterebbe essere il servitore di tutto il genere umano²⁰⁵.

Si creerebbe così un governo giusto che tende alla giustizia e alla libertà in cui i cittadini, esistono, in quanto tali, in virtù di se stessi, in una visione forse utopica, ma in grado di far conciliare l'esistenza di due monarchi dotati di uguali poteri ma in ambiti differenti: il Papa e l'Imperatore. La distanza fra i due regnanti sembra appalesarsi partendo dalla considerazione che il Papa, successore di Pietro, non può non seguire gli insegnamenti di Cristo, il quale davanti a Pilato ha rifiutato il potere temporale affermando che il suo regno è quello dei cieli. La chiesa deve, in

²⁰² Cfr. *Ibidem*. Inoltre l'autore sottolinea come: “ San Paolo aveva definito il momento dell'incarnazione di Cristo la «pienezza dei tempi» intendendo riferirsi esclusivamente a Cristo. Dante riferì invece questa espressione anche a Augusto, in quanto chiamò «pienezza dei tempi» quel momento provvidenziale in cui *sia* Cristo che Augusto calpestarono il suolo di questa terra «di modo che nessun ministero della nostra felicità mancava del proprio ministro» *Ivi*, p. 400.

²⁰³ Cfr. DANTE, *Monarchia*, cit., p. 29.

²⁰⁴ *Ivi*, p.29

²⁰⁵ Cfr. *ibidem*.

virtù della sua stessa essenza, della sua stessa natura ripetere le parole di Cristo, per cui, non le è data la facoltà di conferire autorità al potere temporale. L'autorità del monarca, non ha bisogno di alcuna legittimazione in quanto discende direttamente da Dio²⁰⁶. L'uomo, in quanto unico essere intermedio fra la corruttibilità del corpo e l'incorruttibilità dell'anima, ha un duplice fine affidatogli dalla provvidenza: la felicità nella vita terrena, raffigurata dal paradiso terrestre; la felicità eterna data dal poter godere della visione di Dio, raffigurabile come il Paradiso celeste²⁰⁷. Per raggiungere queste due mete, l'uomo ha bisogno di due guide: l'imperatore che attraverso gli insegnamenti filosofici ci conduce alla felicità terrena permettendoci di vivere secondo le regole delle virtù morali ed intellettuali; il papa che attraverso la fede, la carità e la speranza guida l'umanità verso la vita eterna. L'uomo, nella sua parte corruttibile, è provato dalla cupidigia e dai peccati; solo in pochi riescono a vivere secondo gli insegnamenti filosofici e quindi a raggiungere la felicità temporale. Il compito dell'Imperatore deve essere pertanto quello di far vivere gli uomini nella tranquillità della pace²⁰⁸. Per raggiungere questo scopo, il monarca, tutore del mondo terreno, deve ispirarsi al tutore del cielo, Dio, che ha creato il mondo a immagine delle sfere celesti. Dio stesso, per mantenere l'ordine nel creato, elegge chi deve reggere il mondo: l'autorità mondana è già legittimata da colui che non ha pari. Secondo Dante, coloro che si vengono erroneamente chiamati elettori non sono altro che "araldi della divina provvidenza"²⁰⁹.

In questa prospettiva, un'umanità frammentata e suddivisa in parti, conserva comunque un fine in sé: raggiungere la pace attraverso la guida dell'*imperator*²¹⁰. L'impero era dotato, dunque, di un proprio carattere secolare, il che lo rendeva completamente indipendente dalla chiesa. Se questa aveva trovato il suo fondamento in Cristo, l'impero aveva le sue radici all'interno delle leggi umane²¹¹. Attraverso la separazione fra umano e cristiano, Dante opera in realtà un'altra distinzione, di matrice più filosofica, quella fra anima ed intelletto. Egli adoperò questa distinzione per ricondurre l'umanità ad un unico corpo di cui ogni uomo è parte.

²⁰⁶ Cfr. *Ivi*, pp. 141 e 142.

²⁰⁷ Cfr. *Ivi*, p. 143.

²⁰⁸ Cfr. *Ivi*, p. 145.

²⁰⁹ Cfr. *Ibidem*.

²¹⁰ Cfr. E. KANTOROWICZ, *I due corpi del re*, cit., p. 397.

²¹¹ Cfr. *Ibidem*.

Questa posizione implica già il nucleo ideale di una cittadinanza universale. Se per raggiungere il paradiso è necessario che ogni uomo si salvi attraverso la fede, gli insegnamenti e la guida della chiesa, il paradiso terrestre è alla portata dell'autorealizzazione di tutti gli uomini. Le strade che tracciavano il papa e l'imperatore, erano percorribili soltanto grazie ai due tipi di virtù, quelle che Dante divide, ritornando ad uno degli insegnamenti della filosofia scolastica, in *virtutes intellectuales* o *acquisitae* e *virtutes infusae* o *divinitus infusae*²¹².

Il paradiso terrestre poteva essere raggiunto attraverso l'esercizio delle virtù cardinali, quelle acquisibili, vale a dire Prudenza, Fortezza, Temperanza e Giustizia; non facilmente comprese ed adoperate da tutti gli uomini, che infatti hanno bisogno di essere guidati dall'imperatore. Le altre virtù, invece, non erano acquisibili da tutti, erano innate, ovvero conferite per infusione da Dio, per cui appartenevano soltanto ai cristiani, ed erano Fede, Carità e Speranza. Le virtù infuse erano ritenute dai filosofi scolastici le uniche degne di esistere, in quanto capaci di condurre alla salvezza eterna dell'uomo. Dante si discosta da questa concezione, ritenendo le azioni dettate dalle virtù *acquisitae* buone di per sé e conferendo loro un valore pari a quelle infuse, sebbene di natura differente²¹³. Tutti gli uomini, se correttamente guidati nell'esercizio delle virtù intellettuali, possono raggiungere la beatitudine terrena, senza eccezioni dettate dall'appartenenza alla chiesa o all'esercizio delle virtù infuse²¹⁴. Così l'*humanitas*, che qualitativamente rappresenta il comportamento umano, indicherà da un punto di vista quantitativo l'intera razza umana²¹⁵. Secondo la visione dantesca, per ottenere un comportamento umano irreprensibile, l'*humanitas*, intesa in senso quantitativo, dovrebbe apparire come un unico corpo, un solo intelletto che tutti comprendeva. Dante si riferiva a questa idea di consorzio umano con l'espressione *humana universitas* o *humana civilitas*:

Mentre *universitas* era il tradizionale termine tecnico giuridico per indicare i corpi collettivi, *civilitas* (sebbene fosse termine non ignoto al linguaggio giuridico) aveva alcune sfumature ulteriori: significava cittadinanza universale dell'uomo, il suo pensiero civico, la sua civiltà e forse anche educazione²¹⁶.

²¹² Cfr. *Ivi*, pp. 401-402.

²¹³ Cfr. *Ivi*, pp. 402 e 403.

²¹⁴ Cfr. *Ibidem*.

²¹⁵ Cfr. *Ivi*, p. 401.

²¹⁶ *Ibidem*.

Una differenza significativa. L'*humana civilitas* indicava un consorzio accomunato non solo dalla comune appartenenza alla specie e al genere umano, ma unito universalmente da vincoli civili, culturali, intellettuali ed educativi. Un *corpus mysticum* con a capo un *imperator* che deve condurlo nel paradiso terrestre. L'intelletto unisce tutti gli uomini, li accomuna in una universalità più grande di quella cristiana. Un intelletto universale guida il corpo universale dell'umanità²¹⁷.

Nonostante il viaggio della *Commedia* rappresenti forse la dichiarazione più convincente della possibilità della redenzione per un singolo uomo – elemento che appare fondamentale per affermare la necessità di un monarca universale alla guida di un popolo – Dante sottolinea la necessità di un agire collettivo per il raggiungimento della perfezione dell'*universitas* umana. Quest'ultima è infatti un'entità trascendente la somma dei singoli elementi che la compongono:

Inoltre, il genere umano è un tutto rispetto ad alcune parti ed è una parte rispetto ad un tutto. È infatti un tutto rispetto ai regni particolari e ai popoli, [...] ed è una parte rispetto ad un tutto universale²¹⁸

Elaborando questo concetto, Dante prefigura la cittadinanza universale come un'entità collettiva dotata di intelletto universale e pertanto capace di muoversi, decidere ed agire come un unico corpo:

Egli aveva in mente un intelletto universale immanente e non separato dagli individui umani che lo costituivano, anche se trascendeva ciascuno di essi e poteva attualizzarsi solo in un'*universitas* agente come un solo uomo, come un individuo collettivo.

Alla luce di questa visione, appare evidente come per Dante la cittadinanza fosse da considerare come un valore universale ed indivisibile, una visione che rifugge sia la cieca ubbidienza verso chi comanda che si era diffusa assieme al

²¹⁷ Nella teoria politica di Dante c'è un influsso molto marcato delle opere del filosofo arabo Averroè, uno dei più importanti interpreti di Aristotele nel medioevo. L'intelletto universale è una delle prove di questo influsso. Dante, cercando la ragione ultima della specie umana, il significato alla base della creazione, sostiene che l'attività apice di ciò che è in potere all'uomo è la conoscenza che l'uomo possiede in virtù dell'intelletto possibile. Le possibilità offerte da questa conoscenza possono essere sfruttate soltanto se a farlo è la totalità degli uomini. Dante, facendo riferimento ad Averroè, cercava di legare la dottrina dell'intelletto possibile, all'agire e all'operare dell'uomo. Cfr. K. FLASCH, , *Introduzione alla filosofia medievale*, tr. it. M. Cassisa Einaudi, Torino 2002, pp.179-182. In merito alla concezione averroista dell'intelletto all'interno della filosofia medioevale, cfr. *Ivi* pp. 155-161.

²¹⁸ DANTE, *Monarchia*, cit. p. 15.

cristianesimo, sia l'utilizzo strumentale e guerrafondaio che era stato perpetrato in nome dell'appartenenza alla cittadinanza.

L'idea dell'appartenenza necessaria a un'*universitas* indivisibile non morirà con la fine del conflitto fa potere spirituale e potere temporale e con il periodo medioevale. Quasi mezzo millennio dopo, nel 1789, le concezioni illuministe sull'essere cittadino del mondo porteranno alla dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino. La mutilazione che deriverà dalla divisione dell'*universitas* – con la conseguente trasformazione dell'appartenenza ad una *civilitas* (basata sui legami intellettuali, culturali ed educativi) in un altro tipo di *universitas* chiamata “patria” – renderà problematica l'applicazione di quella stessa dichiarazione. Tale passaggio costituisce una dimostrazione inconfutabile dell'utilizzo squisitamente strumentale che gli Stati hanno fatto della cittadinanza moderna, non intesa in chiave universale (come avrebbe voluto Dante), ma definitivamente divisa in un'ottica spaziale, nazionale e guerrafondaia.

II. 6 Dall'*hostis* all'*hospes*

La prima riflessione sulla cittadinanza nasce da un'osservazione che può apparire ingenua, ma che merita quanto meno di essere esplicitata: perché due esseri umani, pur vivendo nello stesso territorio, possono avere o meno diritti e doveri, in base a dove sono nati? Perché chi è cittadino gode di diritti che ad altri sono negati e come mai un contratto di lavoro può modificare la situazione? Parlando di cittadinanza, si dà troppo spesso per scontato il suo aspetto inclusivo, quello che

permette al cittadino di appartenere a pieno ad una comunità. Ma ci si dimentica del suo aspetto esclusivo, che marchia i non appartenenti alla comunità privandoli dei diritti e dei doveri che dalla cittadinanza scaturiscono.

Per comprendere il perché di questa duplicità è necessario risalire alla genealogia del termine, giungendo ad analizzare la figura del *civis* romano. La parola latina *civis* non ha una traduzione univoca e può assumere i significati di città, cittadino e cittadinanza²¹⁹. Questi termini, nonostante siano accomunati dalla stessa radice etimologica ed esprimano un'evidente correlazione, nascondono in realtà interessanti differenze.

Un aiuto nell'individuazione di queste differenze ci arriva dagli studi del linguista Emile Benveniste. Secondo l'autore francese, bisogna considerare insieme il termine greco *pòlis* e il latino *civitas*²²⁰. Nonostante tali sostantivi non abbiano niente in comune da un punto di vista strettamente linguistico, la storia ha provveduto a creare un'associazione, prima nella formazione della cultura romana (in cui è fondamentale l'influsso greco), successivamente nel processo di costituzione della civiltà occidentale moderna. Nella ricostruzione storica e terminologica di Benveniste, il termine *pòlis* assume il senso di 'fortezza, cittadella'. Questo era il significato preistorico della parola. Un termine importantissimo nella tradizione politica indoeuropea, che ha assunto nella lingua greca il significato di città prima e di Stato poi. In latino, invece il termine identificativo per la città è *urbs*, la cui origine è sconosciuta. Secondo la ricostruzione di Benveniste però il termine *urbs*, designando la 'città,' non è correlativo del greco *pòlis* ma di *astu*. Il corrispondente latino al greco *polis* è il termine secondario *civitas*, che indica alla lettera l'insieme dei *cives* 'concittadini'.

In ciò che può sembrare una pura digressione etimologica, si nasconde in realtà una differenza fondamentale. Il rapporto che il latino stabilisce fra *cives* e *civitas* – la città in quanto insieme dei cittadini – è l'inverso di quello che mostra il greco tra *polis* e *polites* – in cui i cittadini sono gli abitanti della città²²¹. Non a caso i Greci vincolarono la cittadinanza al privilegio di servire la città. Il cittadino era figlio

²¹⁹ In particolare sulla traduzione del termine Cfr. la voce *civis*, in L. CASTIGLIONI, S. MARIOTTI, *Vocabolario della lingua latina*, Loescher, Torino 2010.

²²⁰ Cfr. E. Benveniste, *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, pp. 280 e ss.

²²¹ Cfr. *Ivi*, p. 281 in cui l'autore parla dell'origine di *civitas* e *polis*.

di cittadini, maschio, libero, maggiorenne e partecipava attivamente alla vita della città²²². Nell'impero romano invece, il concetto subì un'evoluzione: perse il legame con la città e venne esteso, con i privilegi che discendevano dall'essere cittadino romano, a gran parte del mondo allora conosciuto. L'evoluzione del concetto, ovviamente, non fu immediata. È infatti solo con il periodo imperiale, a partire dalla *Constitutio Antoniana*, che la cittadinanza romana, prima riservata soltanto agli italici e alle colonie dell'impero, venne allargata a tutto il territorio italiano e ai sudditi delle Province²²³.

Prima di Roma, tutte le città [...] erano città chiuse, non accessibili agli stranieri, [...] Anche la cittadinanza era delimitata da mura. Chi non era nato tra esse, non ne diventava cittadino. [...] Roma invece divenne ciò che nessun'altra città era mai stata. Essa era strutturata per interfacciarsi con tutto lo spazio esterno, fino ai limiti del mondo allora conosciuto e per organizzare l'incontro e l'interazione dei popoli

²²⁴

Dall'emanazione del decreto dell'imperatore Caracalla, fu sancita l'espansione del diritto romano che stabiliva le norme d'appartenenza al *populus romanus*, in cui continuavano a persistere alcune importanti differenze fra liberi e schiavi, fra *civis* e *hostis*, fra *civis* e *peregrinus*.

Per comprendere queste distinzioni, ancora una volta sembra essere necessario ricorrere allo studio sulle origini delle istituzioni indoeuropee di Benveniste e, in particolare, all'attenzione che lo studioso ha dedicato al significato che ha avuto la parola latina *hostis*, che indicava lo straniero, ovvero il non cittadino.

Un *hostis* non è uno straniero in generale. A differenza del *peregrinus* che abita al di fuori del territorio, *hostis* è lo straniero in quanto gli si riconoscono dei diritti uguali a quelli dei cittadini romani. Questo riconoscimento dei diritti implica un certo rapporto di reciprocità, presuppone una convenzione: non è chiamato *hostis* chiunque non sia romano. Un legame di uguaglianza e reciprocità si stabilisce fra questo straniero e il cittadino di Roma, ciò che può condurre ad una nozione

²²² A confermare il legame inscindibile fra cittadinanza e partecipazione alla vita della città, ci sono le riflessioni di Aristotele, per il quale soltanto chi partecipava alla vita politica della *polis* e apparteneva ad una comunità etico-culturale, poteva essere considerato cittadino.

²²³ La *Constitutio Antoniana* fu emanata dall'Imperatore Antonio Caracalla nel 212 d.c. L'editto nasceva da un'esigenza di tipo fiscale, aveva come scopo quello di rendere i cittadini uguali davanti al fisco, incrementando le entrate di denaro nelle casse dell'impero.

²²⁴ A. TAMBURRINO, I romani, la tecnologia e un futuro possibile, MachinaTecnologia dell'antica Roma, Roma 2009, p. 47. Sullo stesso tema cfr. V. MAROTTA, *La cittadinanza romana in età imperiale (secoli i-iii). Una sintesi*, Torino, 2009, pp 109 e ss. Si segnala anche G. PURPURA, *Editoriale*, in *Iuri Antiqui historia. An international journal of ancient law*, 5/2013, Pisa-Roma 2013.

specifica di ospitalità. Partendo da questa rappresentazione, *hostis* significherà ‘colui che è in relazione di compenso; ciò che è proprio il fondamento dell’istituzione dell’ospitalità²²⁵’.

Sempre secondo l’autore francese, l’ospitalità come relazione instauratasi tra individui o gruppi evoca inevitabilmente il concetto di *potlatch*. Questo concetto definisce una cerimonia rituale basata su una serie di doni e contro-doni. Per le popolazioni indiane del Nord-Ovest dell’America, in cui questo sistema era utilizzato, un dono crea sempre l’obbligo nel partner di un dono maggiore, come per effetto di una forza irresistibile. Il *potlatch* è una figura indispensabile per la comprensione dei legami che sussistono tra persone, famiglie e tribù delle popolazioni che lo adoperano. Il “debito d’ospitalità”, infatti, è un legame economico: una sorta di promessa talmente inscindibile da diventare ereditaria. I figli risulteranno obbligati a ricambiare con un dono maggiore di quello ricevuto dal genitore defunto:

L’ospitalità si chiarisce con il riferimento al *potlatch* di cui è una forma attenuata. Essa si basa sull’idea che un uomo è legato a un altro (*hostis* ha sempre un valore reciproco) dall’obbligo di compensare una certa prestazione di cui è stato il beneficiario. La stessa istituzione esiste nel mondo greco sotto un altro nome: *xénos* indica delle relazioni dello stesso tipo tra uomini legati da un patto che implica degli obblighi precisi che si estendono anche ai discendenti. La *xénia*, posta sotto la protezione di Giove *xenio*, comporta scambio di doni tra i contraenti che dichiarano la loro intenzione di legare i loro discendenti con questo patto²²⁶.

Una delle espressioni indeuropee di queste istituzioni è proprio il termine latino *hostis*. In epoca storica, quando esistevano ancora i clan, l’*hostis*, inteso come legame obbligatorio con l’ospite, aveva preso forza nel mondo romano. Ma l’evolversi della legislazione e il tipo legame che presupponeva fra gli individui, resero l’*hostis* incompatibile con gli ordinamenti successivi. Soltanto la distinzione fra ciò che è esterno e ciò che è interno alla *civitas* diventerà fondamentale. A seguito di un cambiamento semantico di cui non conosciamo le condizioni precise, la parola *hostis* ha finito con l’assumere un’accezione assai vicina al significato di “ostile” – attributo che si applica esclusivamente al “nemico”:

²²⁵ E. BENVENISTE, *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, cit., p. 275.

²²⁶ *Ibidem*.

Di conseguenza, la nozione di ospitalità è stata espressa da un termine diverso dove sussiste tuttavia l'antico *hostis*, ma composto con *pot(i)s*: è *hospes* > hospite/hot-s. in greco l'ospite (accolto) è lo *xénos* è quello che riceve lo *xenodòkos* in sanscrito *atithi*-“ospite (accolto) ha per correlato *atithi-pati* “colui che riceve”: la formazione è parallela a quella del latino *hospes*²²⁷.

L'uomo libero diviene così un *ingenuus*, ovvero un uomo che è nato nella ristretta cerchia di società che può godere pienamente dei suoi diritti; di contro, tutti coloro che non appartengono a questa parte di società non sono liberi, pertanto diventano stranieri senza diritti. Eppure, oltre alla schiera degli esclusi dai diritti, c'è anche una figura destinata ad una vita peggiore: lo schiavo²²⁸. Questa condizione non appartiene soltanto all'uomo non nato libero, poiché poteva diventare schiavo anche uno straniero catturato o venduto in quanto bottino di guerra.²²⁹

A differenza di quello che accade nelle società contemporanee, la nozione di straniero non poteva essere delimitata in maniera troppo netta nelle civiltà antiche, in quanto non esistevano criteri validi *erga omnes*²³⁰. Per fare un esempio: un individuo nato in un altro paese poteva non essere completamente escluso dalla condizione di cittadino romano, magari a differenza di altri individui dello stesso paese di provenienza. Queste differenze non erano né casuali né basate su privilegi arbitrari, bensì rispettavano alcune convenzioni. Secondo la ricostruzione di Benveniste, l'esistenza di queste differenze è confermata a livello linguistico dall'esistenza di alcuni termini come il greco *xénos* che significava ‘straniero’ e ‘ospite’²³¹. Lo *xénos* poteva usufruire delle leggi dell'ospitalità. Ma le definizioni non sono solo quelle analizzate fino ad ora. Sempre all'interno del *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee* troviamo altre due definizioni per intendere la stessa figura, quella descritta oggi dalla parola straniero, nella lingua latina: se intendiamo per straniero 'colui che viene dal di fuori', il termine latino che lo indicava era *aduena*; volendo invece intendere ‘colui che è al di fuori dei limiti della comunità’, troviamo la figura del *peregrinus*²³².

Dall'esistenza di ben quattro termini indicanti lo straniero, sembrerebbe facile

²²⁷ *Ivi*, p. 275.

²²⁸ *Ivi*, p. 276.

²²⁹ Cfr. *Ibidem*.

²³⁰ Cfr. *Ibidem*.

²³¹ Cfr. *Ibidem*.

²³² Cfr. *Ibidem*.

trarre due conclusioni provvisorie:

- Nell'antichità non esistevano 'stranieri' in sé: le nozioni differenti di *hostis*, *peregrinus*, *xénos* e *advena* devono la loro esistenza al fatto che lo straniero è poteva essere sottoposto sempre ad un regime particolare.
- Nozioni che nella società contemporanea sono distinte giuridicamente e semanticamente come quelle di nemico, di straniero e di ospite, nelle lingue antiche – in particolare nel greco e nel latino – erano caratterizzate da strette connessioni²³³.

Questa seconda conclusione sembra essere il punto di partenza fondamentale per una genealogia del concetto di cittadinanza che tenga conto di come, nella società contemporanea, si è arrivati a considerare lo straniero necessariamente come un nemico e, di conseguenza, il nemico come uno straniero.

La cittadinanza degli antichi aveva dunque una funzione determinante di dominio e di esclusione, nonostante presupponesse anche l'esistenza di alcuni stati ibridi capaci di interrompere, almeno in apparenza, la situazione permanente di interostilità che regnava tra i popoli o le città. Senza questo strumento, si sarebbero identificati gli stranieri e i nemici con enormi difficoltà. Se dunque inquadrassimo la cittadinanza esclusivamente in questi termini – l'importanza di tracciare una netta differenza fra amici/concittadini e nemici/stranieri – sarebbe necessario approfondire l'analisi verso una dimensione rimasta finora sotto-traccia: quella spaziale e territoriale. In particolare, sembra necessario rivolgere lo sguardo alla dimensione nazionale, che si è definitivamente affermata soltanto dopo fine della rivoluzione francese. Senza considerare l'emergere della questione territoriale in questo fondamentale punto di snodo sulla modernità, ogni discorso critico sulla cittadinanza rischia di perdere tutta la sua efficacia.

²³³ Cfr. *Ivi*, pp. 276 – 277.

II. 7 Il *nomos* della terra

Per dare una convincente spiegazione di come lo spazio sia una dimensione indispensabile della sfera politica, l'autore cui rivolgersi è ancora una volta Carl Schmitt. L'argomento è affrontato all'interno di quella che viene considerata la sua opera principale, almeno sul tema delle relazioni politiche internazionali, ovvero *Il nomos della terra*²³⁴. In questo testo, il pensatore tedesco sottolinea il profondo legame che sussiste fra l'ordinamento giuridico e la terra, definita come la madre del diritto in virtù dei legami profondi che intercorrono fra l'elemento terrestre e il corpo delle leggi:

Così la terra risulta legata al diritto in un triplice modo. Essa lo serba dentro di sé, come ricompensa del lavoro; lo mostra in sé, come confine netto; infine lo reca su di sé, quale contrassegno pubblico dell'ordinamento²³⁵.

Attraverso l'occupazione di un territorio, la fondazione di una città o la creazione di una colonia, l'uomo si "colloca storicamente", nel senso che esibisce il *nomos* attraverso cui una tribù o un seguito o un popolo, in un momento storico, divengono stanziali²³⁶.

²³⁴ C. SCHMITT, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello "jus publicum europaeum"*, Adelphi, Milano 1991.

²³⁵ *Ivi*, p.20. L'autore prosegue la sua descrizione differenziando il mare dalla terra e specificando come il mare sia libero. In esso infatti non è possibile tracciare linee di confine. Per Schmitt il mare non ha carattere, nel senso greco del termine *charassein* che significava scavare, incidere, imprimere, tutti verbi indicanti attività infattibili in acqua.

²³⁶ Cfr. *Ivi*, p. 59.

La conquista dello spazio – libero oppure sottratto ad un legittimo possessore – è l’atto primordiale che secondo Schmitt ‘fonda’ la storia e con essa il diritto²³⁷. *Nomos* è la misura che divide e distribuisce il terreno e il suolo dando forma compiuta e definita a qualsiasi ordinamento di tipo sociale, politico o religioso²³⁸. Ora, il discorso di Schmitt si colloca in un contesto storico-giuridico il cui principio fondamentale consiste nel collegare qualunque ordinamento al suo atto costitutivo, evitando gli errori concettuali dei giuristi del XIX secolo, che inficiavano la discussione sul significato originario di *nomos*²³⁹.

Nelle coordinate di Schmitt, l’occupazione della terra diviene inequivocabilmente l’atto inaugurale ed imprescindibile per la creazione di una comunità, la fusione in un unico gesto della localizzazione in uno spazio (in tedesco: *ortung*) e la creazione di un ordinamento (in tedesco: *ordnung*). L’esistenza di qualunque altra regolamentazione, legge o istituzione sarà sempre una conseguenza dell’acquisizione originaria della terra, e della simultanea divisione del suolo. Da ciò consegue che il radicamento al territorio diviene un elemento essenziale per la storia di ogni comunità particolare, dunque per la storia dell’umanità in generale.

Schmitt svolge la sua analisi di tipo storico-giuridico alla ricerca di una nuova fondazione del politico, che superi lo *jus publicum europaeum*²⁴⁰. Dalla fine della seconda guerra mondiale, le categorie tradizionali sono entrate definitivamente in crisi. Schmitt si sofferma sulla categoria di Stato nazione, che ha caratterizzato la

²³⁷ Sia sotto il profilo interno (della propria comunità) che sotto il profilo esterno, l’occupazione di terra rappresenta il primo titolo giuridico che sta a fondamento dell’intero diritto successivo. Verso l’esterno, l’acquisto di una porzione di suolo che sia libero o sottratto al possessore e padrone riconosciuto fino a quel momento, fonda egualmente il diritto successivo. Di sicuro, ammette Schmitt, l’occupazione di una frazione di territorio ancora considerata libera genera un problema giuridico differente, di più semplice soluzione rispetto a quella di un territorio oggetto di possesso riconosciuto. Cfr. *Ivi.*, p. 24.

²³⁸ *Ibidem.*

²³⁹ Cfr. *Ivi.*, p. 60, in cui l’autore evidenzia come la maggior parte dei giuristi suoi contemporanei, parlavano ancora con il linguaggio del XIX secolo e influenzando di conseguenza i filosofi e i filologi. La parola legge, finisce per diventare, una sorta di manifesto di questo errore, proiettando significati, termini e concetti della situazione contemporanea sul significato originario della parola *nomos*.

²⁴⁰ Lo *jus publicum aeternum* alla cui ricostruzione Schmitt dedica a partire dagli anni 20 la sua ricerca, è, secondo l’autore, la prima espressione del diritto internazionale interstatale. Questo ordinamento, eurocentrico ed etnocentrico, riconoscendo quella europea come l’unica civiltà, implicava la creazione di una gerarchia fra i popoli del vecchio continente e tutti gli altri. I territori non europei venivano considerati liberi e da occupare, non in nome di un dio o di un’etica particolare, come era stato nel medio evo, ma dalla capacità, da parte dei paesi europei, di occuparli. Sul punto di vista dell’autore sull’argomento, cfr. *Ivi.*, pp 263 e ss.

riflessione politica nell'epoca moderna e che rappresenta il centro del diritto interstatale. Per arrivare a una messa in questione radicale di questo principio, bisogna risalire all'atto fondante della dimensione del politico, che nella prospettiva di Schmitt corrisponde alla nascita degli ordinamenti giuridici. Occorre dunque ripartire dalle definizioni originali dei termini, cominciando da *nomos* che, nella tradizione giuridica positivista occidentale, ha acquisito una serie di riferimenti a categorie normative che sono estranee al significato originario del verbo greco *nemein*:

Nomos viene da *nemein*, una parola che significa tanto dividere quanto pascolare. Il *nomos* è pertanto la forma immediata nella quale si rende spazialmente visibile l'ordinamento politico e sociale di un popolo, la prima misurazione e divisione del pascolo, vale a dire l'occupazione di terra e l'ordinamento concreto che in essa è contenuto [...] *Nomos* è la misura che distribuisce il terreno e il suolo della terra collocandolo in un determinato ordinamento, e la forma con ciò data dell'ordinamento politico, sociale e religioso²⁴¹.

Il termine *nomos* deve essere ricondotto etimologicamente al suo significato greco originario legato alla misurazione e alla divisione della terra. In quest'accezione, il *nomos* può essere assimilato al tedesco *nehmen*, traducibile in prendere, che è a sua volta riconducibile al greco *nemein* (dividere, pascolare). Attraverso questa ricostruzione, secondo Schmitt, è possibile cogliere un collegamento diretto tra la parola "norma" (che, a partire dalla rivoluzione francese e in tutti gli Stati nazionali, ha acquisito un significato teorico connesso al diritto), e il suo senso originario (che, invece, segnava la sua appartenenza concreta alla terra, alla dimensione spaziale)²⁴²:

Il termine *nomos* è per noi utilizzabile perché è in grado di preservare cognizioni che sorgono dalla problematica mondiale odierna da una confusione di tipo legal-positivistico, in particolare dal pericolo di essere scambiate con termini e concetti appartenenti alla scienza giuridica dello Stato del secolo XIX. E' quindi necessario ricordare il senso originario e la sua connessione con la prima occupazione di terra²⁴³.

²⁴¹ C. SCHMITT, *Il nomos della terra*, cit. p. 59.

²⁴² Schmitt fornirà un'ulteriore chiarimento circa il significato del termine *nomos* in C. Schmitt, *Appropriazione/divisione/produzione: un tentativo di fissare correttamente i fondamenti di ogni ordinamento economico-sociale, a partire dal «nomos»*, in Italia pubblicato all'interno di C. SCHMITT, *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna 1972. Sul significato di *nomos* vedi *ivi*, pp. 297-299 e pp. 309-314.

²⁴³ C. SCHMITT, *il nomos della terra*, cit., p. 57.

La divisione territoriale, fondamentale nella concezione schmittiana per la comprensione dello stato nazione, è legata in maniera indissolubile con il processo di conquista e divisione della terra. Ad un'analisi approfondita, questo processo si presenta come l'aspetto caratterizzante ogni epoca storica, in quanto capace di dare una localizzazione agli ordinamenti e alle strutture entro cui si organizzava la convivenza dei popoli²⁴⁴.

Gli ordinamenti precedenti la fine della seconda guerra mondiale, che Schmitt definisce "preglobali", erano essenzialmente terranei – anche se comprendevano domini marittimi e talassocrazie – e i loro domini si stabilivano in base all'alternanza fra la dimensione legata alla terra occupata e quella "ordinata", ma naturalmente libera, del mare²⁴⁵.

La prima vera evoluzione degli ordinamenti è avvenuta con le scoperte geografiche – in particolar modo con la scoperta delle Americhe, che, secondo l'autore tedesco, ha dato il via alla modernità:

Il mondo originariamente terraneo venne trasformato nell'epoca delle scoperte geografiche, quando la terra fu per la prima volta compresa e misurata dalla coscienza globale dei popoli europei. Nacque con ciò il primo *nomos* della terra. Esso si fondava su un determinato rapporto fra l'ordinamento spaziale della terraferma e l'ordinamento spaziale del mare libero, e fu portatore, per quattrocento anni, di un diritto internazionale eurocentrico, lo *ius publicum Europaeum*²⁴⁶.

In altre parole, le grandi scoperte geografiche diedero ai popoli europei la possibilità di misurare e avere coscienza della dimensione dell'intero pianeta. Nei governi di questi popoli si diffuse la convinzione, rafforzata dal diritto internazionale europeo, secondo cui qualunque territorio esterno all'Europa sarebbe presto stato di pertinenza di uno Stato europeo, se non era già una sua colonia. Del resto gli Stati

²⁴⁴ Cfr. *Ibidem*.

²⁴⁵ Mentre la terra restituisce a chi la lavora dei frutti in base alla proporzione semina – lavoro – raccolto, per quanto sia rischioso e faticoso il lavoro dei pescatori, la proporzione non sarà mai uguale a quella della terra in quanto in mare non è possibile coltivare i pesci né trovare una corrispondenza fra lavoro e raccolto. Il pescato non dipende dal lavoro dei pescatori, ma da elementi naturali non controllabili dall'uomo. Non a caso il mare, prima degli imperi marittimi, era sancito come libero e la parola pirata che deriva dal greco *peiran* e significa tentare, provare, osare, ancora non indicava dei semplici criminali, ma, uomini coraggiosi che rischiavano e conquistavano una preda nella zona libera, il mare. Con la regolamentazione e la conseguente nascita delle talassocrazie anche il mare fu, parzialmente regolato e i pirati divennero criminali comuni. Cfr. *ibidem*, pp 19 – 21.

²⁴⁶ *Ivi*, p.29.

europei si ritenevano gli unici detentori della civiltà, per cui si attribuivano la missione di occupare nuovi territori per espandere la civilizzazione, o, semplicemente, di incrementare il proprio dominio su territori non civili.

Il diritto internazionale tra il XVI e il XX secolo considerava le nazioni cristiane europee come le portatrici dell'unico ordinamento giusto, applicabile in tutto il mondo, anche nella parte non europea²⁴⁷. Dopo il 1492, dopo la scoperta del nuovo mondo, nel momento in cui la visione eurocentrica del mondo avrebbe potuto subire un duro colpo, iniziarono invece le prime “linee globali”: presero forma i primi tentativi di divisione della terra secondo il diritto internazionale – o meglio: interstatale – con una visione geografica complessiva²⁴⁸.

Alla creazione delle prime carte e dei primi modelli con la terra rappresentata come un globo, vennero tracciate anche le prime linee globali di divisione e ripartizione della terra ad opera degli Stati europei. Ne consegue che, come qualunque altro ordinamento, anche il diritto internazionale sorge da un'occupazione e da una divisione della terra. Il nuovo mondo non si presentava come un nemico da combattere; assumeva, invece, la forma di un immenso territorio da occupare e da civilizzare per favorire l'espansione europea²⁴⁹.

A partire dalla modernità, con la fine del periodo medievale e con la scoperta dell'America, mutano anche i paradigmi di riferimento per la dimensione politica, la quale ne risulterà stravolta. Le relazioni fra gli Stati, dominate per secoli dalla *potestas spiritualis* dei teologi, a partire dal XVI secolo saranno governate, in nome della sovranità dello Stato, dai giuristi al servizio di un governo. Questo cambiamento, oltre a favorire la secolarizzazione di alcuni concetti teologici, rimasti nel lessico utilizzato dai nuovi giuristi e a far risorgere una parte del diritto romano, ebbe una prima, immediata conseguenza:

²⁴⁷ Cfr. *Ivi*, p. 82.

²⁴⁸ Le linee globali erano dei traccianti immaginari che dividevano la terra. La prima in assoluto fu stabilita da papa Alessandro VI all'interno dell'editto *inter caetera divinae* emanato nel 1494. Questa linea divideva il mondo in due, univa polo nord e polo sud due giorni di navigazione (100 miglia) a Ovest di Capo verde e del meridiano delle Azzorre. Alla linea papale fece seguito quella fissata un mese dopo (7 giugno 1494) all'interno dell'accordo ispano – portoghese di *Tordesillas*, con cui le due nazioni cattoliche, spostando la linea di 370 miglia a Ovest di Capo verde, si dividevano i nuovi territori scoperti, agli Spagnoli quelli ad Ovest della linea, ai portoghesi quelli ad Est. Altri esempi del pensiero per linee globali che tanto interesse ha suscitato all'interno delle discussioni sullo sviluppo del diritto internazionale, sono la linea roya degli Spagnoli situata nel pacifico e le *amity lines* anglo francesi. Cfr. *Ivi*, pp. 86 e ss.

²⁴⁹ Cfr. *Ivi*, p. 83.

Il diritto internazionale europeo-continentale, lo *jus publicum europaeum*, fu essenzialmente – dal secolo XVI in poi – un diritto *interstatale* tra sovrani europei e determinò, partendo da questo nucleo europeo, il *nomos* del resto della terra²⁵⁰.

La scoperta del nuovo mondo, che sembra contribuire alla formazione dello *jus publicum europaeum*, contribuisce in maniera determinante anche all'affermazione dei nuovi ordinamenti spaziali che andavano formandosi in Europa. Si tratta degli Stati che si sfidano nella conquista del nuovo mondo: potenze europee private definitivamente degli aggettivi che un tempo ne specificavano l'appartenenza religiosa o quella imperiale. In questo senso, la Francia è la potenza europea che per prima affronta tipo di trasformazione, superando ben prima della rivoluzione la guerra civile latente fra le diverse fazioni religiose, attraverso l'unione dell'intera nazione sotto la corona – ovvero grazie al concetto di sovranità del re²⁵¹.

La corona francese, prima di lasciare il posto al governo rivoluzionario, divenne l'emblema di una mutazione nel concetto stesso di sovranità: la corona si trasforma da simbolo del comando divino ad emblema del diritto di governare uno Stato sovrano.

Ma lo *specificum* storico dello stato non si limita a sancire la fine del medioevo e dei suoi retaggi. Il concetto di Stato moderno va oltre, la sua legittimazione è nella secolarizzazione della vita, in quella che Schmitt definisce una triplice intesa²⁵²:

- in primo luogo, lo Stato affida l'amministrazione, la giurisdizione e la legislazione – prima sottoposti a signori feudali, ecclesiastici e esponenti di alcuni ceti sociali – ad un'amministrazione centralizzata;
- in secondo luogo, lo Stato pacifica le guerre fra le fazioni religiose e politiche all'interno del suo territorio attraverso l'imposizione di un'unità politica centralizzata²⁵³;

²⁵⁰ *Ivi*, p. 142.

²⁵¹ Cfr. *Ivi*, p. 143.

²⁵² *Ibidem*.

²⁵³ Riguardo a quest'aspetto, Carl Schmitt sostiene che la formula tedesca *cuius regio, eius religio*, esprime con cruda chiarezza la nuova relazione che intercorre tra confessione religiosa e ordinamento statale, ovvero, un ordinamento spaziale di un'entità territoriale chiusa. Cfr. *Ibidem*.

- infine, lo Stato ha le fondamenta poste all'interno di una superficie territoriale chiusa, dai confini ben definiti, capace di gestire le relazioni con gli altri ordinamenti territoriali, organizzati in maniera simile.

Lo Stato nasce attraverso la sua definizione spaziale. Si afferma in Europa come spazio chiuso, all'interno del quale esiste un diritto omogeneo. A partire dalla scoperta del nuovo mondo, ogni Stato si relaziona in quanto entità spaziale con i suoi simili, in base a un diritto internazionale – lo *jus publicum europaeum* – di derivazione romana, che diviene, per via di questa peculiarità, un diritto interstatale.

In base all'analisi di Schmitt appare dunque difficile, se non impossibile, disconoscere, all'interno della formazione degli Stati-nazione europei, il legame fra l'ordinamento giuridico e la sua dimensione territoriale.

È lo spazio a stabilire quali sono i confini di validità di un ordinamento, e fino a dove possono giungere gli orientamenti politici. Ma, a sua volta, lo spazio non rimane una semplice delimitazione geografica: da semplice territorio vuoto, viene riempito di contenuti politici e regole di comportamento che orientano le forme di vita al suo interno. Andando oltre l'analisi delle semplici relazioni esistenti fra spazio e dimensione politica, il territorio appare come il presupposto irrinunciabile dell'ordinamento politico, il manifesto del radicamento di un corpo di leggi nel territorio. Da esso è desumibile il principio di comando, quindi la sovranità:

Misura, ordinamento e forma costituiscono qui una concreta unità spaziale. Nell'occupazione di terra, nella fondazione di una città o di una colonia si rende visibile il *nomos* con cui una tribù è un seguito o un popolo si fa stanziale, vale a dire si colloca storicamente e innalza una parte della terra a campo di forza di un ordinamento²⁵⁴.

Parafrasando l'inizio del *Manifesto del partito comunista* di Marx ed Engels, potremmo affermare che, per Schmitt, la storia di ogni società esistita fino a questo momento è la storia dei *nomoi* che si sono succeduti nel tempo. Ciascuna grande rivoluzione della storia può e deve essere riletta alla luce dei mutamenti o degli stravolgimenti di carattere geopolitico che hanno sconvolto il precedente paradigma politico. La scoperta e la conquista dell'America, di un immenso spazio chiamato il

²⁵⁴ Cfr. C. SCHMITT, *Il nomos della terra* p. 57

“nuovo mondo”, ha causato il sovvertimento di categorie giuspolitiche che avevano ormai assunto un carattere metafisico, cioè rappresentavano strutture del pensiero politico. A ciascuno dei *nomoi* che si sono succeduti è corrisposta una frattura, una “rivoluzione spaziale” che ha condotto a un ordinamento giuridico che rispondesse a nuove definizioni territoriali. E del resto, anche le relazioni internazionali, pacifiche o di guerra, sono state caratterizzate dal loro legame concreto con la terra e il suo possesso. Lo stesso diritto internazionale, in quest’ottica, appare inscindibile dalla sua componente spaziale. Esso nasce, infatti, dalla necessità di regolamentare i rapporti fra gli Stati sovrani, ovvero fra gli ordinamenti giuridici che nascono dall’occupazione territoriale ed operano su determinate coordinate spaziali. La lettura che Schmitt dà della dimensione politica risente senz’altro di questa influenza. La chiave interpretativa offerta dalla dimensione spaziale, intesa in questo senso, permette di rileggere le categorie che hanno definito la struttura e la forma dello Stato. A partire dal rapporto fra identità ed alterità da cui sembra nascere ed affermarsi l’idea di cittadinanza²⁵⁵.

L’essere cittadino nell’epoca moderna risponde, infatti, ad una duplice esigenza irrinunciabile dello Stato: da una parte, l’identificazione degli stranieri e dei cittadini in tempo di pace per decidere l’allocazione delle risorse e l’orientamento della tassazione. Dall’altra, l’identificazione dell’amico e del nemico in tempo di guerra. Alla luce dell’interpretazione schmittiana, in cui la divisione delle terre, l’occupazione e la difesa del territorio sono i fattori fondanti dell’ordinamento giuridico e dello Stato, emerge con ancora maggiore chiarezza la necessità di comprendere quali soggetti facciano parte del corpo dello Stato e chi ne sia invece escluso.

L’affrancamento moderno degli Stati dalla volontà papale e la necessità di imporre una guida politica unica, basata sull’idea di sovranità, segnano la fine delle guerre di fazione religiosa del medioevo e pone fine alle crociate. Le guerre moderne non saranno combattute più in nome di Dio e con la benedizione del rappresentante di Cristo sulla terra, ma per la difesa del territorio dello Stato sotto la guida di un re e successivamente di governi che rappresentano lo Stato sovrano. E tuttavia, all’interno del processo di affermazione dello Stato moderno, occorre mettere a

²⁵⁵ C. SCHMITT, *Il concetto del ‘politico’*, in *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 87-208.

fuoco alcune figure che ne percorrono lo spazio, come quelle di nemico e ospite, categorie concettuali non perfettamente equivalenti, ma che possono riferirsi allo stesso soggetto.

Sin dalla premessa del *Concetto del politico* Schmitt afferma che la posta del suo lavoro consiste nell'esplorare, all'interno un quadro di natura teorica, un problema incommensurabile che soggiace proprio all'ambivalenza fra le categorie di nemico e ospite. Queste due dimensioni sono innegabilmente legate alla natura territoriale degli Stati, da cui un'analisi dell'agire politico non può prescindere²⁵⁶. Ed è proprio la dimensione del politico a dover essere definita. Ne vanno comprese le categorie estreme per poterne tracciare i confini, come per l'estetica fanno il bello e il brutto:

La specifica distinzione politica alla quale è possibile ricondurre le azioni e i motivi politici è la distinzione di amico (*Freund*) e nemico (*Feind*). Essa offre una definizione concettuale, cioè un criterio, non una definizione esaustiva o una spiegazione del contenuto. Nella misura in cui non è derivabile da altri criteri, essa corrisponde, per la politica, ai criteri relativamente autonomi delle altre contrapposizioni: buono e cattivo per la morale, bello e brutto per l'estetica e così via. In ogni caso essa è autonoma non nel senso che costituisce un nuovo settore concreto particolare, ma nel senso che non è fondata né su una né su alcune delle altre antitesi, né è riconducibile ad esse²⁵⁷.

La distinzione concettuale fra amico e nemico appare come la condizione fondamentale per definire ed identificare la dimensione politica. Amico e nemico sono categorie concettuali indicanti i poli opposti, l'unione o la separazione, in una relazione fra due individui. Se applicate ad una dimensione più ampia come quella politica, tali categorie indicano il grado di prossimità o distanza in una relazione di tale natura²⁵⁸. Gli altri attributi sono di natura psicologica, non è detto che il nemico viva nella turpitudine morale, che sia brutto o che sia cattivo, magari potrebbe essere anche vantaggioso concludere affari con lui. Vale ovviamente anche il discorso opposto, può essere amico anche colui che compie gesti ripugnanti:

Egli è semplicemente l'altro, lo straniero (*der Fremde*) e basta alla sua essenza che

²⁵⁶ Cfr. a riguardo la rilettura critica del rapporto amico/nemico come fondamento della dimensione del "politico" di Schmitt in J. DERRIDA, *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1995, p. 137 e ss.

²⁵⁷ C. SCHMITT, *il concetto del 'politico'*, cit., pp. 108-109.

²⁵⁸ *Ivi*, p. 109.

egli sia esistenzialmente, in un senso particolarmente intensivo, qualcosa d'altro e di straniero, per modo che, nel caso estremo, siano possibili per lui conflitti che non possano venir decisi né attraverso un sistema di norme prestabilite né mediante l'intervento di un terzo «disimpegnato» e perciò «imparziale»²⁵⁹.

I concetti di nemico e di amico vanno adottati, puntualizza Schmitt, nel loro significato concreto, reale ed essenziale, non come categorie astratte, metafore o simboli²⁶⁰. In particolare, il nemico come concetto puro non può essere attenuato da giustificazioni di tipo economico, morale, estetico.

La distinzione fra amico e nemico costituisce una parte innegabile della storia dei popoli, caratterizzata dal raggrupparsi degli uomini in comunità proprio in base a tale discriminazione. Questa funzione di aggregazione pare essere ancora più evidente a partire dall'epoca moderna, quando la distinzione amico-nemico diventa una dimensione essenziale per il l'auto-riconoscimento di popolo dotato di esistenza politica, quindi per lo Stato.

Gli Stati sovrani, unici soggetti politici su cui si fonda lo *jus publicum europaeum*, hanno la necessità di riconoscersi e relazionarsi positivamente o negativamente, generando pace con gli amici e guerre con i nemici. In questo reciproco riconoscersi e relazionarsi con altri raggruppamenti umani organizzati similmente, ciascuna comunità politica si riconosce in quanto tale. Tale presa di coscienza di se stessa da parte della comunità avviene attraverso lo specchiarsi nell'altro, nel nemico come nell'amico. Questo, ovviamente, è vero solo nella misura in cui il nemico è il nemico pubblico, un raggruppamento, un intero popolo che combatte, non un semplice avversario o concorrente²⁶¹.

Solo il riconoscimento di un nemico pubblico (o di un amico) permette a una comunità di acquisire la consapevolezza di sé. È anche per la sua difesa contro il nemico che una comunità rispetta le sue regole e riconosce la propria sovranità come entità Stato, legittimando l'unità dell'azione politica.

In base a quanto detto fino ad ora, sembrano cadere tutti i paradigmi legati all'analisi della dimensione del 'politico'. La domanda di partenza, non è più: che cos'è la politica? Oppure: qual è la dimensione del politico? A partire da Schmitt,

²⁵⁹ Cfr. *Ivi*, p. 109.

²⁶⁰ Cfr. *Ivi*, p. 110.

²⁶¹ Per una più approfondita disamina della distinzione fra nemico pubblico e nemico privato cfr. *Ivi*, pp. 111 e ss.

l'attenzione di chi vuole analizzare la realtà politica vira su un'altra questione: chi è il nemico?

La risposta a questa domanda permetterebbe di comprendere non solo le relazioni di amicizia e inimicizia all'interno del quadro internazionale, ma anche gli interessi, il territorio di riferimento e i diritti connessi all'appartenenza alla comunità statale.

Porre la questione della dimensione politica in questi termini non è un'azione priva di conseguenze. Se l'occupazione e la divisione delle terre sono il momento fondante l'ordinamento giuridico, se il nemico aiuta la comprensione, l'identificazione e la presa di coscienza dell'essere collettivo all'interno di uno Stato, cosa succederebbe se uno Stato decidesse di fare amicizia con tutti o scegliesse autonomamente di disarmarsi? Esisterebbe ancora la comunità politica?

Schmitt, ponendosi domande simili, nega la possibilità che questo possa avvenire, o meglio: sostiene che qualora uno Stato compia una scelta simile, vista l'impossibilità di sopravvivere senza nemici all'interno della dimensione politica che vive del contrasto, troverebbe un altro Stato più grande che si assumerebbe la responsabilità della dimensione politica. Sarà dunque questo nuovo Stato più grande a scegliere il nemico e a fare da 'protettore', a gestire il dominio politico, a dettare le regole in nome del rapporto fra protezione ed ubbidienza.

Data la natura della dimensione politica, al mondo non potrà mai esserci un solo Stato capace di comprendere tutta l'umanità. Tutti i concetti, i termini e le espressioni politiche hanno un senso polemico²⁶², sono legati ad una situazione concreta, immersi in una discussione caratterizzata da una conflittualità altrettanto concreta. La conseguenza di questa conflittualità – quindi per induzione del 'politico' – può essere solo il raggruppamento amico-nemico. Termini come sovranità, Stato, Repubblica, società, classe e ordinamento giuridico diventerebbero astrazioni vuote al venir meno del conflitto con un nemico²⁶³. Anche nel caso fosse possibile giungere ad uno Stato senza nemico, alla morte della dimensione del 'politico', si passerebbe

²⁶² Schmitt sostiene che: "il carattere polemico domina soprattutto l'impiego linguistico dello stesso termine 'politico', sia che si qualifichi l'avversario come 'non politico' (nel senso estraneo al mondo, carente sul piano concreto) sia invece che lo si voglia al contrario denunciare e squalificare come 'politico', al fine di sollevare poi sé stessi sopra di lui come 'non politici' (nel senso di puramente concreti, puramente scientifici, puramente morali, puramente giuridici, puramente estetici, puramente economici, o sulla base di analoghe purezze polemiche). *Ivi*, pp. 113-114.

²⁶³ Cfr. *Ivi*, p. 113.

alla dimensione della ‘politica’, quella interna, quella per Schmitt, minore. I protagonisti diventerebbero i partiti con le loro differenti posizioni, non ci sarebbe più ad una guerra fra nazioni organizzate in Stati o in imperi, ma ad una fra fazioni in lotta. Una situazione del genere, portata alle sue estreme conseguenze, porterebbe alla guerra civile. Lo Stato, indebolito dall’assenza di un nemico esterno, sarebbe costretto a compiti di pacificazione interna, facendo sorgere un nuovo nemico, interno:

Se i diversi popoli, religioni, classi e altri gruppi umani della terra fossero così uniti da rendere impossibile e impensabile una guerra fra di loro, se la stessa guerra civile, anche all’interno di un impero comprendente tutto il mondo, non venisse più presa in considerazione, per sempre, neppure a semplice possibilità, se cadesse perfino la distinzione di amico e nemico, anche come pura eventualità, allora esisterebbe soltanto una concezione del mondo, una cultura, una civiltà, un’economia, una morale, un diritto, un’arte, uno svago ecc. non contaminate dalla politica ma non vi sarebbe più né politica né Stato. Se e quando tale «stato» del mondo e dell’umanità sorgerà, non so²⁶⁴.

Una prospettiva del genere però sarebbe, agli occhi di Schmitt, soltanto una finzione disonesta, come quella di non riconoscere che gli uomini si aggregano in base alla distinzione amici-nemici o come fingere che non esistano più nemici. La lotta contro il nemico, e in un certo senso la sua stessa presenza, sono indispensabili per la vita e la sopravvivenza dello Stato e della comunità. La scomparsa del nemico avrebbe come conseguenza la fine del ‘politico’. Il pluralismo del mondo degli Stati è condiziona, dunque, il concetto stesso di ‘politico’ che nega la possibilità di creare uno stato “mondiale” e che garantisce all’umanità la vita all’interno di un pluriverso e non in un universo.

Da un concetto di ‘politico’ come quello esposto, un’importanza non trascurabile viene rivestita dalla lotta, condizione necessaria per affrontare il nemico. Perciò occorre pensarne le caratteristiche ed evidenziarne le conseguenze:

Come il termine nemico anche quello di lotta dev’essere inteso nel senso di un’originarietà assoluta. Esso non significa concorrenza, non la lotta «puramente spirituale» della discussione, non il simbolico «lottare» che alla fine ogni uomo in qualche modo compie sempre, poiché in realtà l’intera vita umana è una «lotta» ed ogni uomo un «combattente». I concetti di amico, nemico e lotta acquistano il loro significato reale dal fatto che si riferiscono in modo specifico alla possibilità della

²⁶⁴ *Ivi*, p. 139.

reale uccisione fisica²⁶⁵.

La lotta è concreta ed in essa si cela la possibilità della messa a morte. L'altro, colui che è diverso, colui che non fa parte della comunità, il non cittadino dunque lo straniero (*der Fremde*), sono nemici che vanno combattuti fino all'eliminazione fisica. Anche la divisione fra amico e nemico diventa più concreta, se riferita alla possibilità della lotta e della messa a morte. La possibilità, anche solo paventata, di giungere all'eliminazione fisica consente di identificare il nemico come un uomo pronto ad uccidere e da cui è vitale difendersi. La lotta è da intendersi sempre come armata, fra unità politiche organizzate, oppure – nel caso della guerra civile – all'interno della stessa unità politica. Nonostante la palese diversità fra i due tipi di guerra, nella visione schmittiana risalta la possibilità di uccidere il nemico tanto nella dimensione della lotta interna quanto in quella del 'politico'.

Uccidere in guerra non è un crimine. Un crimine di guerra nella visione di Schmitt corrisponde a qualcos'altro, come la violazione del diritto di guerra o del diritto che regola la vita delle persone all'interno delle comunità²⁶⁶. La messa a morte di un individuo, durante la guerra, non è né una morte naturale – il nemico deve essere ucciso con le armi, non muore della sua morte biologica – né un assassinio²⁶⁷. È quasi come se esistesse una terza opzione connessa alla natura antropologica: ciascun uomo, abitando in uno Stato organizzato, deve essere pronto non solo a morire ma anche a dare la morte. Individuato il nemico, gli Stati cercheranno di combatterlo e contrastarlo in ogni modo, compresa la guerra. I cittadini, che di quello Stato sono il braccio, saranno costretti a divenire soldati. Schmitt non da scelta agli

²⁶⁵ *Ivi*, p. 115 e 116.

²⁶⁶ Jaques Derrida riguardo la messa a morte nella visione di Schmitt sostiene: «ritorniamo a Schmitt, che al di là di ogni equivoco parla di questa messa a morte, vedendovi il senso dell'originalità ontologica [...] che bisogna riconoscere nelle parole "nemico" e "lotta", ma innanzitutto e sullo sfondo di un'antropologia fondamentale o di un'ontologia della "vita umana": essa è un "combattimento" (*Kampf*) e ogni uomo è un "combattente" (*Kämpfer*), dice Schmitt, mettendo le virgolette necessarie per la distinzione ontologica di questa definizione. Il che significa, come minimo, che l'essere per la morte di questa vita umana non si separa dall'essere per la messa a morte o per la morte in combattimento. Se ne può inferire tanto la naturalità di questa determinazione (è il destino di tutte le "bestie" che non sono in grado di conoscere la legge e si mangiano, da una specie all'altra) quanto l'indispensabile rottura con la naturalità (legge di guerra e rispetto non cannibale per gli individui della stessa specie)». *Ivi*, pp. 149 e 150.

²⁶⁷ A tal proposito e sulla lettura che il filosofo offre della dimensione del politico di Carl Schmitt e della dimensione amico-nemico ad essa correlata, cfr. J. DERRIDA, *Politiche dell'amicizia*, cit. pp. 135-162.

uomini che abitano in un territorio. Dal momento in cui scelgono di vivere all'interno di una comunità politica, devono essere pronti a dare la morte. L'uomo, mortale, deve anche uccidere. Se non lo facesse sarebbe come intrappolato in un elemento primordiale, si limiterebbe a seguire la sua biologia, limitandosi al suo essere per la morte, senza divenire un essere capace della messa a morte. Il 'politico' sembra servirsi dei cittadini, gli uomini che vivono nello Stato, per realizzare i propri scopi di guerra. E gli uomini obbediscono – in nome della difesa della loro terra e del loro ordinamento – per tutelare se stessi, evitando la sopraffazione del proprio Stato per mano di un'altra organizzazione collettiva organizzata similmente.

Come già per Hobbes il *Leviathan* nasceva per la paura degli uomini di essere sopraffatti da altri uomini per via di una inclinazione antropologica dell'uomo alla sopraffazione, così la dimensione sovrana e belligerante del 'politico' di Schmitt appare come l'espressione dei timori di una collettività di persone organizzate che temono di essere sopraffatti dal nemico che riconoscono come simile a loro. Anche in questo caso, la motivazione alla base del timore riguarda la biologia, questa volta non dell'uomo, ma delle organizzazioni umani strutturate (gli Stati), che non possono prescindere dalla lotta per evitare la sopraffazione dei propri simili.

La dimensione del 'politico' non esisterebbe senza la lotta, quindi senza la possibilità, almeno paventata, della messa a morte. Perciò è dalla difesa della vita della comunità che, in ultima analisi, sembrano dipendere il rispetto delle leggi, l'essere sottoposti ad un ordinamento e a una sovranità. In breve, tutte condizioni irrinunciabili alla sopravvivenza di una collettività.

La possibilità della lotta – la chiave di volta del politico – consente alla comunità di identificarsi e ai suoi membri di riconoscersi come amici soltanto dopo il riconoscimento del nemico. Il rispetto delle leggi diviene un elemento imprescindibile per il mantenimento dell'unità all'interno della comunità che diviene politica.

I concetti fino a qui esposti disegnano dunque una situazione in cui una comunità si riconosce, si unisce e identifica gli amici solo grazie alla presenza di un nemico. Tale situazione genera timori perché il nemico può appropriarsi delle terre e distruggere la comunità. I timori portano alla formazione della dimensione politica, che si identifica in uno Stato che garantisce la comunità dalla sopraffazione

attraverso la lotta, quindi attraverso la possibilità della messa a morte del nemico.

L'intero processo sembrerebbe destinato ad un'unica soluzione: la guerra. Ma non è necessariamente così. Infatti, sebbene la guerra in quest'ottica non si escluda come possibilità concreta dell'agire politico, resta un'*estrema ratio*:

La guerra consegue dall'ostilità poiché questa è la negazione assoluta di ogni altro essere. La guerra è solo la realizzazione estrema dell'ostilità. Essa non ha bisogno di essere qualcosa di quotidiano o di normale, e neppure di essere vista come qualcosa di ideale o di desiderabile: essa deve però esistere come possibilità reale, perché il concetto di nemico possa mantenere il suo significato. Tutto ciò non vuol però assolutamente dire che l'essenza del 'politico' non sia altro che guerra sanguinosa e che ogni trattativa politica debba essere battaglia militare, né che ogni popolo sia ininterrottamente posto, di fronte ad ogni altro, nell'alternativa di amico o nemico, e che la corretta scelta politica non possa consistere proprio nell'evitare la guerra²⁶⁸.

La guerra deve apparire come una possibilità reale, una minaccia concreta, ma la sua realizzazione, il combattimento, non appare come indispensabile e neanche come la soluzione migliore sempre e comunque. La lotta armata fra organizzazioni simili, come gli Stati dell'ottocento e del novecento, è una realtà potenziale che però non resta priva di alternative. La guerra, se persegue l'annientamento fisico del nemico, non è una dimensione neanche auspicabile. Se le comunità organizzate hanno come elemento costituente la loro identità e il loro agire, la presenza del *nemico* appare fondamentale alla dimensione del 'politico'. In questo senso, sembrerebbe emergere una domanda: *è davvero preferibile perseguirne l'annientamento fisico del nemico o conviene mantenerlo in vita in quanto indispensabile alla sopravvivenza dello Stato*²⁶⁹?

Data l'importanza che rivestono per la comunità, il nemico deve essere sempre presente e la lotta apparire come una minaccia potenziale. Ma da evitare, in quanto la sua manifestazione porterebbe all'annientamento del nemico. Con esso *scomparirebbero anche la comunità, l'unità politica, le regole, il rispetto delle leggi*, in breve lo Stato o qualsivoglia organizzazione della comunità politica. Lo stesso ruolo dello Stato, in particolare quello del "sovrano", diventa quello di mantenere o creare il nemico per garantire l'unità politica e la difesa dell'ordinamento. In questo senso, Derrida ha fatto notare che l'effetto del nemico è più importante del nemico

²⁶⁸ C. SCHMITT, *Le categorie del politico*, cit., p. 116.

²⁶⁹ Cfr. J. DERRIDA, *Politiche dell'amicizia*, cit., p. 104.

stesso:

L'invenzione del nemico: è questa l'urgenza e l'angoscia, questo il successo da inseguire, insomma, per ripoliticizzare, per mettere fine alla spoliticizzazione; laddove il nemico principale, laddove l'avversario "strutturante" sembra introvabile, laddove non si può più identificarlo, e dunque non è più affidabile, la stessa *fobia* proietta una mobile molteplicità di potenziali nemici, sostituibili, metonimici e segretamente alleati tra di loro: la congiura²⁷⁰.

Bisogna garantire l'esistenza del nemico esterno per evitare la guerra civile e, in casi estremi, identificare il nemico pubblico interno per ripristinare l'ordine. Il nemico può diventare potenziale o fittizio, restare esterno o divenire interno. Ciò che appare come davvero importante per chi governa è il garantire la sua esistenza. La guerra, che può annientare tutti gli sforzi fatti per l'«invenzione del nemico», deve esistere come potenzialità concreta. Ma dev'essere al tempo stesso evitata nella sua concretezza, perché potenzialmente letale anche all'organizzazione politica superstite, che senza nemico si condannerebbe paradossalmente a morte.

Ma se il concetto del nemico è utilizzato per garantire l'ordine interno attraverso il rispetto delle norme, quindi la vita politica della comunità, allora questo concetto è lo strumento perfetto per garantire l'esercizio effettivo della sovranità. La stessa dichiarazione dello stato di eccezione ha bisogno dell'esistenza di un nemico da combattere. Davanti al nemico la dimensione del 'politico' che si lega inestricabilmente allo stato di eccezione permanente, per eludere il rischio della morte della comunità politica. L'emergenza chiama tutti i cittadini all'unità, al rispetto delle regole, al riconoscersi come amici contro il pericolo che le vite di tutti, e le leggi che le regolano, vengano stravolte o annientate.

Ma se le teorizzazioni di Schmitt partono dall'esigenza di identificare una nuova dimensione del 'politico', che sorpassasse quella degli Stati nazione considerati ormai in crisi irreversibile, allora tutte queste considerazioni devono fare riferimento alla contemporaneità.

Con l'inizio dell'epoca moderna, i nascenti Stati nazionali affiancavano al concetto di cittadinanza, quasi sostituendolo, quello di nazionalità:

²⁷⁰ *Ibidem.*

Nella formulazione del nucleo dei principi dell'Ottantanove, il riferimento alla comunità politica si avvale dell'idea di "nazione". Quest'ultima è l'unica identità collettiva che sia riconosciuta compatibile con la facoltà di scelta dei cittadini. In quanto membri di pari dignità della comunità politica che è definita territorialmente dall'appartenenza alla nazione, gli individui partecipano direttamente, o attraverso rappresentanti, alla definizione della "volontà generale". La volontà generale non è indipendente dalle scelte e dalle volizioni individuali²⁷¹.

In caso di minacce alla volontà generale, nemici esterni e traditori venivano condannati a morte, in difesa del popolo e della comunità politica. Dopo la seconda guerra mondiale – il momento storico in cui si raggiunge l'apice dei nazionalismi riconducibili all'Ottantanove e in cui l'identificazione degli individui con gli Stati di appartenenza corrispondeva ad una vera e propria costruzione identitaria collettiva – cambia la dimensione delle strutture organizzate di riferimento. Ma non sembra modificarsi il loro metodo d'azione. Ogni qualvolta emerge la dimensione del 'politico' all'interno di comunità organizzate, più grandi o più piccole dello Stato nazione, si governa, normalmente, in nome dell'eccezione.

Ciò comporta inevitabilmente lo svilimento della dimensione normativa e di quella costituzionale rispetto al conferimento della sovranità. Ancora una volta, la cittadinanza, che, a partire dal 1789, dovrebbe essere la detentrica e il segno tangibile del potere sovrano, pare essere funzionale all'esercizio della sovranità del decisore politico, del sovrano dell'ultima istanza. Uno strumento utile a chi governa ma non a chi, nella realtà, subisce le decisioni in nome dell'emergenza e non si può opporsi o ribellarsi per non pregiudicare la sopravvivenza della comunità politica di cui fa parte.

Ancora una volta, emerge con una certa chiarezza come la sovranità e lo stato di eccezione siano le dimensioni reali dell'agire politico e come la cittadinanza, quantomeno dall'epoca moderna, sia stata soprattutto uno strumento nella mani del sovrano. In una curiosa interpretazione del detto latino *dividi et impera*, la cittadinanza sembra permettere la fondamentale divisione dei sudditi/cittadini/amici dagli stranieri/non-cittadini/nemici. L'emergenza che spinge i sudditi/cittadini/amici all'obbedienza per non perdere il loro *status* e non vedere soccombere la propria comunità politica, permette al sovrano di *imperare*. Questa funzione divisoria propria

²⁷¹ S. VECA, *Cittadinanza: riflessioni filosofiche sull'idea di emancipazione*, Feltrinelli, Milano 1990, p.34.

della cittadinanza non torna utile soltanto in tempo di guerra, ma lo è anche in tempo di pace, in quanto può consentire l'identificazione dei differenti trattamenti giuridici e fiscali, esercitati in base al possesso dello *status* di cittadino.

La cittadinanza appare come uno strumento giuridico indispensabile per garantire l'identificazione, all'interno di una comunità politica, del "popolo sovrano" come soggetto composto da amici/cittadini. Conseguentemente, tutti coloro non ne fanno parte divengono non-amici/stranieri. Questa divisione identificativa per gli Stati ha un costo, sebbene irrisorio, che consiste nella concessione di alcuni diritti, il cui esercizio – o la cui privazione – non fa altro che segnare l'appartenenza ad uno dei due schieramenti.

II. 8 Dalla cittadinanza universale alla cittadinanza discriminante. Il 1789

Nel XVI secolo i cittadini erano paragonabili a sudditi, liberi ed uguali soltanto nella loro sottomissione ad un potere sovrano, alle norme che esso emanava, quindi, in ultima istanza, ad un altro uomo depositario del potere, chiamato Principe o Leviatano. , Ciò traspare chiaramente dall'analisi dei testi di pensatori politici del calibro di Jean Bodin e Thomas Hobbes. Durante i secoli XVI-XVIII, con il sopraggiungere prima della Riforma protestante e in seguito dell'Illuminismo – fenomeni che devono sommarsi alla nascita della borghesia – si diffuse un clima di rapidi cambiamenti economici, protagonismo e desiderio di cambiamento. Si tratta di

istanze che difficilmente potevano convivere con le monarchie assolute e con la frammentazione sociale che caratterizzavano queste forme di governo²⁷².

Nella teoria politica, alcune riflessioni portarono a considerare il superamento del potere assoluto come elemento indispensabile per la creazione di una società in cui fosse abolita la divisione medievale fra sovrano e sudditi. Tale presupposto sarebbe stato sostituito, in nome dell'uguaglianza davanti alla legge, da un modello differente, fondato su rapporti fra pari (governanti e cittadini). Le riflessioni del filosofo inglese John Locke furono profondamente influenzate dal clima generato nel suo paese dalla rivoluzione antimonarchica, nel corso della quale venne promulgata la *Bill of right*, e dal diffondersi di minoranze sociali non più disposte a tollerare il dispotismo statale. Occorreva ridefinire le condizioni alla base del "patto sociale", costruendo una riflessione che mettesse in discussione l'intera visione hobbesiana dello Stato di natura. Nel modello lockiano, la società naturale non è più un luogo sanguinario popolato da uomini violenti, ma lo spazio in cui ciascun individuo poteva disporre di se stesso e della sua proprietà. Nonostante lo stato di natura teorizzato da Locke non fosse caratterizzato, come invece aveva sostenuto Hobbes, dalla sopraffazione del più forte e dalla conseguente insicurezza, l'assenza di un diritto universalmente riconosciuto rendeva solo potenziale o parziale la possibilità di esercitare i diritti naturali. Allora gli uomini, per avere la garanzia dell'esercizio dei diritti naturali, soprattutto quelli legati all'esercizio della proprietà, avvertirono la necessità di associarsi creando uno "stato civile".

Una visione differente dello stato di natura permetterebbe di non delegare diritti ad un Leviatano, ma di creare delle istituzioni col compito di emanare le leggi

²⁷² L'illuminismo proponeva un'ottica di emancipazione e di autodeterminazione dell'uomo, che, attraverso l'uso dell'intelletto, doveva superare riflettere autonomamente sul mondo. Kant, in un suo celebre saggio, sosteneva che "L'illuminismo è dunque l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso. Minorità è l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro, Imputabile a se stesso questa minorità, se la causa di essa non dipende da difetto d'intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di far uso del proprio intelletto senza essere guidati da un altro. Sapere aude! Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! È questo il motto dell'Illuminismo. I. KANT, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto di Immanuel Kant*, a cura di N. Bobbio, L. Firpo e V. Mathieu, Torino, UTET, 1965, p. 141. Appare chiaro come questo concetto sia assolutamente inconciliabile con l'esistenza di un monarca, incarnante la figura della guida necessaria degli uomini sulla terra, che trovava come unica legittimazione al suo potere la sua discendenza per guida autoritaria o divina.

(potere primario) e di garantirne l'applicazione (potere secondario)²⁷³. Le funzioni principali dello stato di cultura dovevano essere l'esercizio del potere legislativo e di quello esecutivo, che andavano scissi, e che dovevano garantire la difesa della proprietà, l'eliminazione della discrezionalità nell'esercizio del diritto e la sottomissione di tutti i cittadini alla legge. Le funzioni dello Stato non sono più incarnabili in un despota che deve guidare i suoi sudditi sottomettendoli con la minaccia della violenza. Il sovrano diviene un "tutore" dei diritti di natura, le cui funzioni fondamentali sono riferite alla tutela della libertà, dell'uguaglianza e della proprietà dell'individuo.

Per Locke gli individui, riuniti nello stato di cultura, sono in grado di creare istituzioni basate sul consenso, come quella parlamentare, generando un potere che per la sua stessa costituzione non è mai assoluto né può diventarlo:

Il potere paterno non sussiste che quando la minorità rende il figlio incapace di amministrare la sua proprietà, il politico quando gli uomini possono disporre della loro proprietà e il dispotico su coloro che non hanno proprietà alcuna²⁷⁴.

Il potere dispotico, che Locke assimila alla monarchia assoluta, nasce dal timore della sopraffazione. Esso diventa l'unica fonte del diritto: è *supra legem*, quindi ancora fermo allo stato di natura, quindi inconciliabile con l'autodeterminazione degli individui, con il loro essere proprietari e con il diritto naturale che gli uomini unendosi vogliono tutelare. Il potere politico che, invece, viene originato dal consenso e si sviluppa attraverso la libera associazione degli uomini, viene esercitato da governanti sottomessi alle leggi come tutti i governati. Esso è l'unica forma di potere legittimato a crearsi nel passaggio dallo stato di natura a quello di cultura²⁷⁵. Un potere che trae fondamento e legittimità dal consenso e dalla necessità della salvaguardia della proprietà degli individui, al venire meno dei

²⁷³ Secondo Norberto Bobbio, il modello proposto da Locke, paragonato a quelli di Hobbes e di Rousseau, è quello che prevede una minore rinuncia in termini di libertà. Nel passaggio dallo stato di natura, infatti, gli uomini rinunciano al diritto di farsi giustizia da soli, ma tendono a rafforzare tutti gli altri, a partire da quello di proprietà che può essere visto come la sommatoria di tutti gli altri diritti individuali. Cfr. N. BOBBIO, M. BOVERO, *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, Il Saggiatore, Milano 1979, pp. 68-70.

²⁷⁴ J. LOCKE, *Due trattati sul governo*, a cura di L. Pareyson, Utet, Torino 1960, p. 383. Sull'argomento vedi anche N. BOBBIO, M. BOVERO, *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, cit..

²⁷⁵ Cfr. J. LOCKE, *Due trattati sul governo*, cit., pp. 379-83.

suoi elementi costitutivi (ovvero nel caso in cui fossero violati i diritti e le libertà dei singoli), spingerebbe gli uomini a rovesciare il sovrano (potere esecutivo) e il parlamento (potere legislativo)²⁷⁶. Di fronte ad una tirannia, la società avrebbe il potere di tornare, in ultima istanza allo stato di natura che l'ha preceduta, da cui ricreare nuovamente lo stato di cultura attraverso un nuovo patto sociale. Le teorie di Locke dimostrano come fra il XVII e l'inizio del XVIII secolo inizi a diffondersi, in Inghilterra e in Europa, l'idea che il patto sociale su cui si basavano i governi dovesse fondarsi sull'uguaglianza davanti al diritto. Questo assunto portava ad una riconsiderazione della monarchia assoluta, portatrice di interessi di censo, nel senso che faceva della disuguaglianza una forma di governo. In Inghilterra, con il *Bill of right*²⁷⁷, si affermava la monarchia parlamentare, che introduceva una forma di legittimazione del potere differente da quella ereditaria. Il consenso, la volontà della società, soppiantava definitivamente il potere indotto divinamente. È in questo periodo storico che si sviluppano le principali riflessioni sulla legittimità del potere che avranno come corollario la caduta delle monarchie assolute in tutta Europa. Anche Rousseau si soffermerà su questo nodo teorico ed in particolare su quale fosse la fonte legittima del potere:

E' mia intenzione ricercare se, nell'ordine civile, può esservi qualche regola d'amministrazione legittima e certa, prendendo gli uomini quali sono e le leggi quali possono essere. Mi sforzerò, in questa mia ricerca, di collegare sempre ciò che il diritto permette con ciò che l'interesse prescrive, in modo che la giustizia e l'utilità non si trovino separate²⁷⁸

Sin da queste affermazioni che aprono il primo libro del *Contratto Sociale*, si intuisce come anche per Rousseau gli interessi siano il collante della società e come la ricerca della giustizia, dunque dell'uguaglianza, non potesse prescindere dagli stessi. L'interesse che "prescrive", in un sistema in cui l'utilità non può essere separata dalla giustizia, diviene contemporaneamente fonte e limite del diritto. L'interesse degli uomini, legato ai beni materiali, alla possibilità di possedere, come

²⁷⁶ Nelle teorizzazioni di Locke, il potere legislativo viene indicato come il potere più importante, ad esso era affidato anche il potere di revocare chi deteneva il potere esecutivo se avesse violato le leggi o la libertà degli individui, cfr. *Ivi*, pp. 288 e ss. e 326 e ss.

²⁷⁷ Con il *Bill of right* si separava il potere esecutivo spettante al re, da quello legislativo spettante al Parlamento.

²⁷⁸ J. J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, tr. it G Barni, Rizzoli, Milano 1996, p. 51.

la capacità di tutelare con la forza comune il possesso, rappresentano il *fundamentum regni*. Al di fuori di questa opportunità, l'uomo resterebbe nello stato di natura, privo di qualunque stimolo ad associarsi con gli altri uomini²⁷⁹:

Trovare una forma di associazione che difende e protegga le persone e i beni degli associati sfruttando al massimo la forza comune, associazione nella quale ogni uomo, pur unendosi a tutti gli altri, non obbedisca che a se stesso e resti libero come prima. Questo è il problema fondamentale di cui il contratto sociale offre la soluzione²⁸⁰.

Il potere legittimo è tale se scaturisce all'interno di una società nata per la difesa degli interessi dei suoi componenti, capace di trasformare la tutela degli interessi privati nell'interesse generale da perseguire, in cui non vi sia differenza fra il corpo da cui provengono i governanti e quello da cui provengono i governati. Non può esservi un sovrano sovraordinato e dei sudditi sottoposti, ma deve esserci una totale identificazione negli interessi del sovrano e quelli dei sudditi. Tale combinazione è irrealizzabile in un sistema monarchico. Essa è possibile soltanto all'interno di un sistema democratico, poiché se ciascun associato dona tutto se stesso e tutti i suoi diritti alla comunità, ne deriva che questa è composta da uguali e non può esistere un associato su cui ciascuno non acquisti lo stesso diritto che egli cede:

Se dunque si leva al patto sociale ciò che non gli è essenziale, si troverà che lo si può ridurre ai seguenti termini: «Ciascuno di noi mette in comune la propria persona e ogni potere sotto la suprema direzione della volontà generale; noi riceviamo ogni membro come parte indivisibile del tutto»²⁸¹.

La volontà generale si determinerebbe così all'interno di un'assemblea composta da tutti coloro che hanno diritto al voto. Un organismo assembleare, come quello pensato da Rousseau, non dovrebbe più identificarsi soltanto con la città e con il nome *polis*, ma, con quello di repubblica – chiamata dai suoi membri Stato se in

²⁷⁹ L'autore sostiene che: «le clausole di questo contratto sono talmente determinate dalla natura dell'atto, che la minima modificazione le renderebbe vane e di nessun effetto, sicché, anche se tali clausole non fossero mai state formalmente enunciate, esse sono dovunque le stesse, dovunque tacitamente ammesse e riconosciute, fino a quando – nel caso in cui il patto sociale venisse violato – ciascuno rientri nei suoi diritti originali e riprenda la propria libertà naturale, perdendo quella libertà contrattuale per la quale aveva rinunciato alla prima». *Ivi*, p. 63.

²⁸⁰ *Ibidem*.

²⁸¹ *Ivi*, p. 64.

posizione attiva, Sovrano in quella passiva e Potenza nei rapporti con i suoi simili – e gli associati prenderebbero il nome di cittadini. I cittadini collettivamente prenderebbero il nome di popolo e sarebbero contemporaneamente membri attivi della repubblica in quanto partecipi dell'autorità sovrana e passivi in quanto sottoposti alle leggi dello Stato²⁸².

Con il XVIII secolo, in particolar modo con la rivoluzione francese del 1789, il concetto di cittadinanza così teorizzato troverà anche un'applicazione pratica. Molti studiosi, fra i quali il filosofo italiano Salvatore Veca, fanno risalire al 1789 le radici del concetto di cittadinanza più utile per interpretare i fenomeni del presente:

La storia “dei cittadini e delle cittadine”, che è pertinente nella prospettiva dell'emancipazione, è una storia recente, inaugurata nel lessico politico e morale dai vocabolari e dai termini della modernità. Questo, naturalmente, con tutta l'eco e la traccia di vocabolari, descrizioni e trattamenti, più remoti nel tempo, nella catena di eventi che usiamo, per vari scopi e in vari modi e in virtù di varie circostanze e contesti e abbiamo di mira differenti uditori, chiamare “storia”²⁸³.

Nonostante il mondo odierno sia ormai distante dalla rivoluzione francese, è innegabile che le strutture statuali e i diritti individuali di cui godiamo siano costitutivi della realtà che essa ha inaugurato. Il definitivo superamento della figura del suddito, sostituita da quella del cittadino, con tutte le conseguenze che questo ha provocato in termini di questioni sociali e di diritti individuali segna l'inizio della modernità, la nascita degli Stati contemporanei e la diffusione dei diritti individuali²⁸⁴. È con la rivoluzione francese che i cittadini iniziano a percepirsi come uguali fra loro; da questo punto nasce e si sviluppa l'idea dell'importanza delle decisioni collettive sull'agire individuale. È sempre dal 1789 che si diffonde il principio della rappresentanza politica, il rapporto lineare fra *auctoritas*, Stato (istituzioni sovrane, *potestas*) e cittadini su cui hanno effetto le decisioni collettive²⁸⁵. L'insieme di questi aspetti sembra sancire in maniera definitiva la nascita di una comunità politica di liberi ed uguali, concetto fondamentale per lo

²⁸² Cfr. *Ibidem*.

²⁸³ S. VECA, *Cittadinanza: riflessioni filosofiche sull'idea di emancipazione*, cit., p. 21.

²⁸⁴ Salvatore Veca, analizzando il volto *bourgeois* e quello del *citoyen* della cittadinanza sostiene, che è a partire dalla trasformazione di sudditi in cittadini che si svilupperà la questione sociale della nostra parte del mondo. È, infatti, a partire dalla dimensione di uguaglianza fra i cittadini che si genera un'inevitabile tensione con le inuguaglianze di tipo naturale e sociale all'interno delle diverse opportunità fra uomini e donne. Cfr. *Ivi*, p. 28.

²⁸⁵ Cfr. *Ivi*, p. 34.

sviluppo delle moderne democrazie e dell'idea di libertà che viene normalmente affiancata a questa forma di governo. Tutto ciò traspare da un documento storico imprescindibile per la comprensione dello sviluppo dello Stato moderno e della posizione che ricoprono i singoli individui al suo interno: la "Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino" del 1789²⁸⁶.

L'importanza delle scelte collettive, del rispetto delle leggi, dell'uguaglianza degli uomini (in particolare davanti alla legge), sono rintracciabili fra le righe sin dal preambolo della stessa dichiarazione:

I rappresentanti del Popolo Francese, costituiti in Assemblea Nazionale, considerando che l'ignoranza, la dimenticanza o il disprezzo dei diritti dell'uomo sono le sole cause delle sventure pubbliche e della corruzione dei governi, hanno stabilito di esporre, in una Dichiarazione solenne, i diritti naturali, inalienabili e sacri dell'uomo, affinché questa Dichiarazione, costantemente presente a tutti i membri del corpo sociale, rammenti loro continuamente i loro diritti e i loro doveri; affinché gli atti del Potere legislativo e quelli del Potere esecutivo, potendo essere in ogni momento paragonati con il fine d'ogni istituzione politica, siano più rispettati; affinché i reclami dei cittadini, fondati d'ora in poi su principi semplici e incontestabili, si rivolgano sempre alla conservazione della Costituzione e alla felicità di tutti²⁸⁷.

I rivoluzionari francesi, attraverso questo preambolo, intendevano affermare l'universalità dei diritti elencati nella successiva dichiarazione e l'uguaglianza dei cittadini che, in quanto uomini, sono i depositari dei suddetti diritti. Nel rispetto della sacralità dei diritti umani, qualunque azione di governo avrebbe reso le leggi – emanate dal potere legislativo ed applicate da quello esecutivo – rispettate perché giuste.

Sancendo i diritti astratti dell'uomo, la Dichiarazione stabilisce il fine della società politica e le condizioni di legittimità del potere politico. In quest'ottica, la

²⁸⁶ Pietro Costa, parlando della "Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino", frutto di un acceso dibattito di carattere filosofico e politico, la definiva come "la negazione di un ordine e la prima pietra di un ordine nuovo", cfr. P. COSTA, *Civitas: storia della cittadinanza in Europa, 2. L'età delle rivoluzioni*, Roma 2000, p. 23. Sulla reale origine della Dichiarazione francese del 1789 e sulle influenze che hanno subito i suoi estensori, in particolare su quella della dichiarazione d'indipendenza della rivoluzione americana, si rimanda alla lettura di G. JELLINEC, , *La Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, a cura di G. Bongiovanni, La Terza, Roma-Bari 2002, pp. 3-6. Sulle divisioni che sono scaturite dalla dichiarazione, sulle sue contraddizioni e sulla mancata emancipazione umana in seguito alla rivoluzione francese, si rimanda alla lettura di Cfr. K. MARX, , *Da la questione ebraica, in Scritti filosofici giovanili*, a cura di S. Moravia, Fabbri editore, Milano 1996, pp. 52-75.

²⁸⁷ Preambolo alla Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 26 Agosto 1789, riportata con questa traduzione in JELLINEC, , *La Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, cit. p. 22.

legge diviene il suggello di due legami: un primo tra fenomeni naturali e sociali; un secondo tra uomo e cittadino, in cui libertà 'naturale' diviene la libertà del cittadino²⁸⁸.

Garantire diritti uguali per tutti, costituiva un vero atto rivoluzionario rispetto alla tradizione giuridica delle monarchie assolute, in cui i diritti e le leggi venivano varate a tutela della nobiltà e le violazioni venivano punite in base al censo – in breve, dove la certezza del diritto era subordinata all'arbitrarietà della sua applicazione.

Il modello di cittadinanza che emerge teoricamente dagli articoli della Dichiarazione, in nome dell'universalità affermata come principio astratto, doveva trasformare questo documento in un istituto politico di natura orizzontale ed universale.

In nome della "Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino", dovevano essere abolite le distinzioni di censo e tutte le disuguaglianze, per estensione di quanto dettato dall'art. 1:

Gli uomini nascono e rimangono liberi ed uguali nei diritti. Le distinzioni sociali non possono essere fondate che sull'utilità comune²⁸⁹.

In base a questo enunciato bisognava garantire a tutti gli uomini, almeno teoricamente, la possibilità di esercitare uguali diritti. Questa possibilità poteva essere garantita soltanto dall'accesso alla cittadinanza, all'interno di una Repubblica. Inoltre, posto che i diritti dell'uomo sono universali, anche la Repubblica doveva essere universale. L'ideologia rivoluzionaria, ispiratrice di questa visione del mondo, portava con sé l'idea del superamento delle frontiere nazionali: un elemento capace di sancire, da solo, un'affermazione decisiva del principio dell'uguaglianza in senso universale. Si può presumere che un mondo privo della divisione in nazioni, retto da una democrazia universale basata sulla Dichiarazione del 1789, avrebbe permesso l'attribuzione dei diritti politici a tutti gli individui, prescindendo dalle derivazioni legate alla territorialità.

²⁸⁸ Sull'argomento vedi A. FURIA, *La cittadinanza durante la rivoluzione francese*, in *Scienza & politica*, 27.2002, p. 36.

²⁸⁹ Articolo 1 della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino Riportato in G. JELLINEK, *La Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, cit. p. 19.

Una tale concezione era dettata dalla necessità di segnare una profonda discontinuità rispetto a tutto ciò che aveva rappresentato l'*ancien régime* e di creare una nuova identità collettiva, quella della cittadinanza, capace di legare tutti gli individui in nome dell'uguaglianza, uno dei tre principi guida della rivoluzione:

Gli esclusi dal diritto di rappresentanza/cittadinanza, non potendo concorrere né direttamente, né per il tramite dei loro «*mandataires*», alla determinazione della legge, sono così degradati ad una situazione che li rende non dei cittadini liberi ma dei sudditi sottomessi al volere di una minoranza che dirige il paese, pretendendo abusivamente di parlare a nome della totalità della nazione, di una nuova aristocrazia che si rivela essere la più insopportabile di tutte: «*celle des riches*»²⁹⁰.

Limitare l'accesso ai diritti di cittadinanza, non consentirne l'esercizio a tutti gli uomini sarebbe stato in aperta contraddizione con l'uguaglianza universalistica che aveva ispirato la Dichiarazione del 1789. Infatti, se tutti gli uomini sono uguali e liberi e se, in base all'articolo 2 della medesima dichiarazione²⁹¹, il fine di ogni associazione politica è la salvaguardia dei diritti dell'uomo e quindi anche della loro uguaglianza e se infine, per l'articolo 6²⁹², tutti i cittadini hanno il diritto di concorrere personalmente o tramite i loro delegati alla formazione della legge, allora non può essere posto alcun tipo di ostacolo alla partecipazione di tutto il corpo sociale alla gestione degli affari pubblici²⁹³.

La dignità di cittadino sembrava dover discendere non dalla proprietà, né dal pagamento delle imposte ma dall'impegno concreto, da parte del singolo individuo, alla realizzazione della libertà, dell'uguaglianza e della fraternità, in breve, dall'adesione, senza se e senza ma, a quelli erano stati i principi ispiratori della rivoluzione.

²⁹⁰ E. DI RIENZO, *Uno sguardo sul Settecento. Le ragioni della politica tra antico regime e rivoluzione*, Guida, Napoli 2007, p. 138.

²⁹¹ L'articolo 2 della Dichiarazione dell'uomo e del cittadino recita: «Il fine di ogni associazione politica è la conservazione dei diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo. Questi diritti sono la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all'oppressione». Riportato in G. JELLINEK, *La Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, cit. p. 19.

²⁹² L'articolo 6 della Dichiarazione dell'uomo e del cittadino recita: «la legge è l'espressione della volontà generale. Tutti i cittadini hanno il diritto di concorrere personalmente o per mezzo dei loro rappresentanti alla sua formazione. Essa deve essere la medesima per tutti, sia che protegga, sia che punisca. Tutti i cittadini, essendo uguali ai suoi occhi, sono ugualmente ammissibili a tutte le dignità, posti e impieghi pubblici secondo la loro capacità, e senz'altra distinzione che quella delle loro virtù e dei loro talenti». *Ivi*, p.21.

²⁹³ Cfr. E. DI RIENZO, *Uno sguardo sul Settecento*, cit., p. 138.

Nonostante l'indubbia bontà teorica di questi principi ispiratori, la legge sulla cittadinanza emanata il 22 dicembre del 1789 introduceva una divisione di stampo censitario e classista della società francese. I *bourgeois*, i possidenti e tutti coloro che potevano pagare le tasse contribuendo al mantenimento della Repubblica divennero gli unici che potevano considerarsi pienamente cittadini. Viceversa, coloro che erano esclusi da questa condizione censitaria non potevano in alcun modo accedere allo *status* di cittadini ed erano conseguentemente esclusi anche dal suffragio. Quando, dopo due anni, venne emanata la Costituzione (il 3 Settembre del 1791), nonostante nel preambolo fosse presente un forte richiamo all'uguaglianza dei diritti e alla Dichiarazione del 1789²⁹⁴, al suo interno venivano confermate le divisioni fra chi pagava le tasse e chi non lo faceva, e ne veniva introdotta una ulteriore: quella fra cittadini attivi e fra cittadini passivi:

Per essere cittadino attivo, occorre: – Essere nato o divenuto Francese; – Avere l'età di venticinque anni compiuti; – Essere domiciliato nella città o nel cantone per il tempo determinato dalla legge; – Pagare, in una qualsiasi parte del Regno, un tributo diretto almeno uguale al valore di tre giornate di lavoro, e presentarne la ricevuta; – Non essere in stato di domesticità, cioè di servitore a salario; – Essere iscritto nella municipalità del proprio domicilio nel ruolo delle guardie nazionali; – Aver prestato il giuramento civico²⁹⁵.

La specificazione accurata delle caratteristiche che doveva avere il cittadino attivo era il criterio per determinare il corpo elettorale delle Assemblee Primarie, necessarie per formare l'Assemblea Nazionale Legislativa, organo biennale delle città e dei cantoni²⁹⁶.

²⁹⁴ Il preambolo della Costituzione Francese del 1791 recita: «L'Assemblea Nazionale, volendo stabilire la Costituzione francese sui principi che essa ha riconosciuto e dichiarato, abolisce irrevocabilmente le istituzioni che ferivano la libertà e l'eguaglianza dei diritti. – Non vi è più né nobiltà, né parìa, né distinzioni ereditarie, né distinzione di ordini, né regime feudale, né giustizie patrimoniali, né alcuno dei titoli, denominazioni e prerogative che ne derivavano, né alcun ordine di cavalierato, né alcuna delle corporazioni o decorazioni, per le quali si esigevano prove di nobiltà, o che presupponevano distinzioni di nascita, né alcuna altra superiorità se non quella dei funzionari pubblici nell'esercizio delle loro funzioni. – Non vi è più né venalità, né ereditarietà di alcun ufficio pubblico. – Non vi è più, per alcuna parte della Nazione, né per alcun individuo, alcun privilegio, né eccezione al diritto comune di tutti i Francesi. – Non vi sono più né giurande, né corporazioni di professioni, arti e mestieri. – La legge non riconosce più né voti religiosi, né alcun altro impegno che sia contrario ai diritti naturali, o alla Costituzione».

²⁹⁵ Costituzione Francese del 1791, titolo 3, Sezione 2 – Assemblee primarie nomina degli elettori Articolo 2.

²⁹⁶ Costituzione Francese del 1791, titolo 3, Sezione 2 – Assemblee primarie nomina degli elettori Articolo 1.

Per diventare elettore invece, l'essere cittadino attivo non bastava, bisognava avere anche altri requisiti, principalmente di carattere economico:

Nessuno potrà essere nominato elettore, se alle condizioni necessarie per essere cittadino attivo non riunisce queste: – Nelle città al di sopra delle seimila anime, quella di essere proprietario od usufruttuario di un bene valutato sui ruoli tributari a una rendita eguale al valore locale di duecento giornate di lavoro, o di essere locatario di un'abitazione valutata sui medesimi ruoli a una rendita eguale al valore di centocinquanta giornate di lavoro; – Nelle città al di sotto delle seimila anime, quella di essere proprietario od usufruttuario di un bene valutato sui ruoli tributari a una rendita eguale al valore locale di centocinquanta giornate di lavoro, o di essere locatario di un'abitazione valutata sui medesimi ruoli a una rendita eguale al valore di cento giornate di lavoro; – E nelle campagne, quella di essere proprietario od usufruttuario di un bene valutato sui ruoli tributari a una rendita eguale al valore locale di centocinquanta giornate di lavoro, o di essere fattore o mezzadro di beni valutati sui medesimi ruoli al valore di quattrocento giornate di lavoro; – Quanto a coloro che saranno a un tempo proprietari o usufruttuari da una parte, e locatari, fattori e mezzadri dall'altra, le loro facoltà economiche a questi diversi titoli saranno cumulate sino al tasso necessario a stabilire la loro eleggibilità²⁹⁷.

Le norme che regolavano l'accesso ai diritti politici, sanciti in maniera inequivocabile come universali all'interno della Dichiarazione, sembravano andare in una direzione differente, lontana dai principi richiamati all'interno dei preamboli delle leggi e della Costituzione. Una nuova classe sociale, differente da quella nobiliare dell'*ancien regime*, introduceva il possesso di case, la disponibilità di denaro e il conseguente pagamento dei tributi, come criterio irrinunciabile per l'accesso ai diritti politici in generale e all'elettorato attivo e passivo in particolare. Questa classe è chiaramente la borghesia.

Mentre nella società precedente la rivoluzione non era rinvenibile nessun diritto generale di nazionalità, il che rendeva quest'ultima praticamente inscindibile dalla cittadinanza, con la dichiarazione del 1789 e la successiva costituzione del 1791, si cerca di affermare una nuova, unica identità comune. Questo percorso non era però scevro di contraddizioni. Il clima politico instabile, caratterizzato da un dibattito articolato e ricco di posizioni differenti, aveva portato alla creazione di una differenziazione all'interno dei neonati *citoyens* che corrispondeva a quella esistente fra i diritti: attivi e passivi.

I diritti sanciti all'interno della Dichiarazione del 1789, potevano infatti essere definiti "passivi": erano diritti naturali e civili, come il diritto alla libertà, alla

²⁹⁷ Costituzione Francese del 1791, titolo 3, Sezione 2 – Assemblee primarie nomina degli elettori Articolo 7.

sicurezza, alla proprietà, in breve, quelli per cui si è formata la nuova società²⁹⁸. Questa tipologia di diritti, generali e acquisiti “passivamente” con la nascita, rappresentavano lo scopo per il quale gli uomini si riunivano in una società civile e di diritto. Di altra tipologia erano i diritti sanciti successivamente con la costituzione: soltanto chi contribuiva attivamente alla sua costruzione poteva esserne il soggetto. La rivoluzione aveva affermato che tutti i cittadini facevano parte della nazione con eguali diritti sacri, inalienabili ed inviolabili, ma non garantiva il loro uguale diritto alla partecipazione “attiva”, quindi un loro uguale diritto all’esercizio del voto e alla rappresentanza politica. Lo stesso termine *citoyen*, finiva per indicare differenti categorie di persone: i *citoyens* che erano tali perché francesi, appartenenti alla nazione; i *citoyens* che della nazione erano gli attori protagonisti perché, grazie alla proprietà di una casa, di un fondo, di una rendita e quindi della possibilità di contribuire al sistema fiscale francese, venivano investiti del potere di deciderne le sorti, attraverso l’esercizio del diritto elettorale passivo (voto) o attivo (candidabilità a ricoprire una carica elettiva)²⁹⁹.

L’allargamento generalizzato dei diritti, con la conseguente formazione di una cittadinanza passiva, aveva generato una distinzione di carattere “funzionale”. Si può leggere questo passaggio come un tentativo di favorire l’unità della nazione, rendendo tutti cittadini, ma con alcune differenze – fra cittadino attivo e passivo, fra eleggibili e votanti – ritenute essenziali ai fini della partecipazione³⁰⁰. In sostanza, per dare un’impronta di tipo funzionale al nascente Stato, si ribadiva che i diritti dell’uomo, in quanto libertà essenziali potevano essere concessi a tutti; mentre i diritti di cittadinanza, essendo dei poteri esercitabili, andavano affidati soltanto a quegli uomini meritevoli che avevano le capacità per esercitarli³⁰¹.

In ogni caso, durante tutto il periodo rivoluzionario la visione del cittadino fu resa instabile dagli sconvolgimenti che caratterizzavano la società e mutò a partire dall’egemonia politica dei giacobini. L’11 agosto 1792, il giorno successivo all’insurrezione dei federati e delle sezioni parigine, che aveva prodotto la caduta della monarchia, veniva approvato un decreto che prevedeva, per la partecipazione

²⁹⁸ Cfr. P. COSTA, *Civitas: storia della cittadinanza in Europa*, 2, cit. p. 28.

²⁹⁹ Cfr. A. FURIA, *La cittadinanza durante la rivoluzione francese*, cit. pp. 28 – 29.

³⁰⁰ Cfr. *ibidem*.

³⁰¹ Cfr. *Ibidem*.

alle Assemblee elettive, l'abolizione della differenza fra cittadini attivi. In seguito a tale decreto, le condizioni necessarie divennero: essere francesi, essere residente da un anno all'interno del territorio su cui insisteva l'Assemblea, aver compiuto ventuno anni, vivere di rendita o del proprio lavoro e non essere in condizione servile³⁰².

L'abolizione della distinzione tra cittadini attivi e passivi allargava la base di coloro che potevano esercitare i diritti politici. E tuttavia, nonostante la caduta del criterio del censo e l'abbassamento a ventuno anni dell'età in cui poter godere del diritto al voto, tale intervento non risolveva definitivamente il problema della violazione di uno degli aspetti principali dell'ideologia rivoluzionaria: l'uguaglianza fra tutti i cittadini³⁰³. Persisteva la negazione dell'esercizio dei diritti politici ai tutti i cittadini non economicamente indipendenti, oltre che all'intera popolazione di sesso femminile.

Alcune modalità di acquisto della cittadinanza, specificate nell'articolo 2 del titolo II della Costituzione del 1791 – la predominanza del criterio dello *ius sanguinis* il criterio dello *ius soli* limitato ad alcuni casi, e l'eccezionalità della concessione attraverso la naturalizzazione – anticiparono di qualche secolo le attuali modalità di acquisizione della cittadinanza, anticipando anche ciò che sarebbe diventato uno dei temi principali delle lotte politiche dei tre secoli successivi: l'esclusione delle donne e degli stranieri³⁰⁴.

Ciò accadde nonostante alcune teorizzazioni, come quella di Condorcet, parlassero di una cittadinanza universale, a garanzia la quale non doveva sussistere nessun'altra identità collettiva a partire dalla nazione. Per Condorcet l'essere riconosciuto come membro politico faceva parte della natura stessa dell'individuo, per cui l'appartenenza alla *cit * doveva essere considerata al pari dei diritti inalienabili, da inserire necessariamente all'interno della Costituzione³⁰⁵. Eppure, nella realt  dei fatti, l'esclusione della maggioranza dei cittadini strideva nettamente con il principio dell'uguaglianza: la discriminazione si basava su una concezione che era rinvenibile gi  nella cittadinanza dell'epoca greca, quella della virt . La

³⁰² Cfr. art. 2 decreto 11 agosto 1792.

³⁰³ Cfr. A. FURIA, *La cittadinanza durante la rivoluzione francese*, cit., p. 40.

³⁰⁴ Con riferimento alle modalit  di acquisto della cittadinanza contemporanea, con specifico riferimento alla legislazione italiana sull'argomento, vedi *infra* (III. 7 Cittadinanza italiana e cittadinanza europea).

³⁰⁵ E. GROSSO, *Le vie della cittadinanza. Le grandi radici. I modelli storici di riferimento*, Cedam, Padova, 1997, p. 215.

cittadinanza che durante la rivoluzione sembrava definitivamente instradata verso un riconoscimento puramente giuridico e regolata attraverso i diritti sanciti nella dichiarazioni e nelle costituzioni, era in realtà ancora sottoposta all'influenza dei contesti politici, sottomessa a un'arbitraria concezione di virtù ed incapace di unire i cittadini francesi in un'unica entità. Fu proprio il tema delle virtù a costituire l'argomentazione fondamentale in grado di giustificare la discriminazione in seno al corpo politico francese. Il possedere o meno alcune qualità o alcuni attributi, sostituì – soltanto nella forma, non nella sostanza – la dinamica di inclusione/esclusione che si realizzava in Grecia fra i cittadini e i non cittadini. Sarà in particolare con la figura di Robespierre che la virtù entrerà a far parte del vocabolario politico, diventando un termine associabile alla cittadinanza:

Essa [la cittadinanza], infatti, in modo pregnante nella raffigurazione che ne fecero i Giacobini, e in modo particolare M. Robespierre, venne ben presto a collocarsi in una dimensione etico-morale la cui parola chiave, il cui principio fondante e in grado di trasformare il volto del cittadino, il senso della sua appartenenza e dei suoi diritti e dunque della società, fu, accanto a quello di uguaglianza, affermato con forza e rigore, quello dello della 'virtù', in grado di assorbire, trasfigurare e dare un'inedita valenza al primo proseguendo nella medesima opera di ricostruzione e rifondazione della realtà³⁰⁶.

L'introduzione del tema della virtù, incapace di riportare i cittadini all'uguaglianza, non faceva altro che ricreare le dinamiche di divisione in seno al popolo che erano alla base della differenziazione fra cittadinanza attiva e passiva. Insieme alle virtù del buon cittadino, venivano nuovamente introdotte alcune caratteristiche discriminanti, specificati gli attributi fondamentali che includevano alcuni, escludendo conseguentemente altri, dall'esercizio dei pieni diritti politici. L'utilizzo che i giacobini fecero della cittadinanza, una volta introdotte le virtù, fu dunque discriminatorio. In seguito alla la Convenzione del 25 dicembre 1793, vennero espulsi dal suolo francese tutti gli stranieri considerati cospiratori e nemici della Repubblica. Anche i "cattivi cittadini", coloro che si opponevano alla Repubblica, e i francesi all'estero furono considerati nemici. La divisione di stampo manicheo fra buoni e cattivi cittadini, non faceva altro che aumentare la divisione sociali all'interno della Francia Repubblicana che andava formandosi. Nacque,

³⁰⁶ A. FURIA, *La cittadinanza durante la rivoluzione francese*, cit., p. 42.

infatti, un'idea di popolo come portatore puro delle virtù e, conseguentemente, la divisione pressoché insanabile fra chi possedendo le virtù del cittadino era l'incarnazione del popolo puro, assetato di giustizia e gli altri, corrotti che spesso riuscivano ad impossessarsi delle funzioni pubbliche. In questa divisione della società, il buon cittadino era colui che riusciva ad esercitare la sua virtù civica indipendentemente da chi lo rappresentava, anzi, spesso contrapponendosi ad esso³⁰⁷.

Questa mutazione di rotta fu possibile grazie a due elementi:

- La creazione di uno Stato di eccezione, basato sull'emergenza e il terrore della restaurazione dell'*ancien régime*;
- La rivalutazione dell'idea di "nazione" contenuta nei principi dell'Ottantanove, che portò all'identificazione della cittadinanza col popolo e del popolo con la nazione stessa.

Robespierre, in nome dello stato di necessità legato alla difesa della Repubblica, legittimò la cosiddetta strategia del terrore³⁰⁸. La rivoluzione, baluardo della libertà contro il dispotismo che aveva imperato in Europa, aveva bisogno di dotarsi di un governo straordinario, per sopravvivere all'assedio cui veniva posta dall'esterno dei confini e di cittadini altrettanto straordinari, in grado di rendere possibile un compito così arduo³⁰⁹. Tale governo doveva essere capace di utilizzare qualunque mezzo per la difesa della Repubblica. Difesa che riguardava, come accennato, non soltanto i confini esterni, ma anche l'interno della Francia giacobina, in cui si annidava il nemico più pericoloso, quello che componeva l'esercito invisibile dei controrivoluzionari e degli indifferenti, che, essendo incapaci di scegliere fra il mondo futuro e il passato, fra la giustizia e la corruzione, fra la rivoluzione e la sua antitesi, erano parimenti da sterminare. Tutto questo portò Robespierre ad imporre uno stato di eccezione in cui i principi costituzionali e la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino furono di fatto sospesi, ignorati in nome della necessità. La Costituzione del 1782 fu minacciata, sospesa e quasi

³⁰⁷ Cfr. P. COSTA, *Civitas: storia della cittadinanza in Europa*, cit., pp. 47-49.

³⁰⁸ Cfr. A. FURIA, *La cittadinanza durante la rivoluzione francese*, cit., pp. 44 e ss.

³⁰⁹ Cfr. P. COSTA, *Civitas: storia della cittadinanza in Europa*, cit., pp. 48 e ss.

sostituita dalla Costituzione dell'anno seguente che poi non entrò mai formalmente in vigore.

Il dato che appare chiaramente è che la storia della cittadinanza, a partire dalla modernità, per quanto sia intrecciata con quella dell'uguaglianza e con quella dell'emancipazione del terzo stato, appare indissolubilmente legata con lo stato d'eccezione. Non a caso, Giorgio Agamben fa risalire la nascita del sintagma stesso "stato di eccezione", inteso come sospensione dell'ordine giuridico di cui può definirsi concetto limite o soglia, ad una emancipazione dello stato d'assedio, previsto, inizialmente, nel decreto dell'8 luglio 1791 dall'Assemblea costituente francese³¹⁰. Questo decreto poneva una distinzione fra lo stato di pace (*état de paix*), stato di guerra (*état de guerre*) e stato d'assedio (*état de siège*), distinzione relativa alla divisione dei poteri fra autorità civile e autorità militare. Esso fu pensato inizialmente per garantire la difesa dei porti militari e delle piazzeforti; venne ampliato durante il direttorio a tutte le città dell'interno, quando fu prevista la possibilità che l'autorità militare potesse porre una cittadina in stato d'assedio. Da strumento di guerra, lo stato d'assedio divenne uno strumento straordinario utilizzabile anche dalla polizia interna per fronteggiare rivolte e sedizioni all'interno del territorio nazionale³¹¹. Uno strumento previsto dal diritto come utilizzabile in caso di guerra, per la difesa della rivoluzione e dei diritti da cui nasceva, portava, per la prima volta nella Costituzione del 5 febbraio 1799, all'introduzione nell'ordinamento giuridico della possibilità di sospendere quest'ultima. Lo Stato di eccezione nasceva dalla fine dell'assolutismo come risultato dei processi che avevano condotto alla costituzione di un governo repubblicano e rivoluzionario.

Dopo la caduta della monarchia, con la sovranità teoricamente attribuita al popolo ma di fatto ristretta alla cerchia dei cittadini (prima di quelli "attivi", poi di quelli "buoni"), si assiste all'introduzione dello stato d'assedio come misura straordinaria atta a mantenere l'ordine. *Auctoritas* e *potestas* tornavano ad essere concentrate nelle mani di un sovrano cui spetta la decisione ultima sull'utilizzo dello stato d'eccezione. L'elemento normativo (la *potestas*) e quello apparentemente anomico (l'*acutoritas*), si sommarono nelle mani del Direttorio che, in nome della difesa della rivoluzione e quindi della libertà, sospese, di fatto, i diritti dell'individuo.

³¹⁰ Cfr. G. AGAMBEN, *Stato di eccezione*, cit., pp.13 e 14.

³¹¹ Cfr. *Ibidem*.

Tale sospensione dei diritti aveva lo scopo paradossale di difendere gli stessi diritti e condusse il Direttorio verso la stagione del Terrore³¹².

Tutto questo avveniva nello stesso momento in cui sorgevano gli Stati nazione. Lo sviluppo dell'idea di nazione fu l'altro elemento che influenzò la mutazione di indirizzo della cittadinanza, rafforzandone le divisioni. Nella Dichiarazione del 1789 erano ancora al centro l'idea illuminista dell'essere cittadino del mondo, i principi ispiratori di una repubblica universale e i diritti riconosciuti a tutti gli uomini in quanto tali. Ma, al tempo stesso, si avvertiva la necessità di definire una comunità politica attraverso l'idea di nazione. Quest'ultima risultava essere l'essenziale punto di partenza per la legittimazione di qualunque tipo di sovranità³¹³, ed era l'unica identità collettiva che poteva risultare compatibile con l'idea di cittadinanza basata sulla facoltà di scelta operata dai cittadini:

In quanto membri di pari dignità della comunità politica che è definita territorialmente dall'appartenenza alla nazione, gli individui partecipano direttamente, o attraverso rappresentanti, alla definizione della "volontà generale"³¹⁴.

Grazie alla sua capacità di garantire una definizione territoriale, la nazione rappresentava la dimensione collettiva sulla quale basare un criterio di inclusione e, conseguentemente, di esclusione del concetto di cittadinanza come di quello di sovranità, superando definitivamente ogni altra dimensione intermedia che si era creata con l'*ancien régime* o con la frammentazione gerarchica del mondo medioevale.

³¹² Sul controverso rapporto fra *auctoritas* e *potestas*, sulle conseguenze dello stato d'eccezione e sui possibili effetti letali della somma dei due elementi, trattati nel precedente capitolo, si rimanda alla lettura di G. AGAMBEN, *Stato d'eccezione*, cit., pp. 95 – 110. Particolarmente attinente riguardo l'argomento trattato appare una riflessione dello stesso autore quando sostiene che: «Il dispositivo dello stato di eccezione si fonda sulla finzione per cui l'elemento anomico dell'*auctoritas* è pensato in relazione con l'ordine giuridico e il potere di decidere la sospensione della norma è ancora ancorato alle vicende legate alla vita vera finché i due elementi permangono correlati, ma concettualmente, temporalmente e soggettivamente distinti – come nella Roma repubblicana nella contrapposizione fra senato e popolo o nell'Europa medioevale in quella fra potere spirituale e potere temporale – la loro dialettica – ancorché fondata su una finzione – può tuttavia in qualche modo funzionare. Ma quando essi tendono a coincidere in una sola persona, quando lo stato di eccezione, in cui essi si legano e si indeterminano, diventano la regola, allora il sistema giuridico-politico si trasforma in una macchina letale». Cfr. *Ivi*, pp. 109-110.

³¹³ Il terzo articolo della dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789 recita: Il principio di ogni sovranità risiede essenzialmente nella nazione. Nessun corpo, nessun individuo può esercitare un'autorità che da esso non emani espressamente. G. JELLINEK, *La dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, cit, p. 20.

³¹⁴ S. VECA, *Cittadinanza: riflessioni filosofiche sull'idea di emancipazione*, cit., p. 34.

La nazione divenne un'identità collettiva, l'entità politica cui tutti appartavano e cui tutti dovevano la loro fedeltà, abolendo definitivamente ed esplicitamente altre identità intermedie. Questo concetto appare in linea con quanto viene indicato nel *Contratto sociale* di Jean Jacques Rousseau. Il filosofo ginevrino sostiene che, per ottenere una volontà generale priva di vizi e per evitare che questa venga sostituita dalle volontà degli enti intermedi, è necessaria la totale abolizione delle società intermedie³¹⁵. *Il contratto sociale* mette in evidenza come sia stato proprio lo scontro degli interessi particolari a rendere necessaria la formazione delle società, sicché deve essere salvaguardato l'interesse comune, quello in cui concordano legittimamente gli interessi di tutti. Essendo la sovranità l'esercizio della volontà generale, questa non può essere alienata né esercitata da nessun'altra formazione organizzata che non sia l'intero corpo sovrano³¹⁶.

Il ragionamento di Rousseau si fonda sull'idea che il corpo sovrano sia un corpo collettivo formato da coloro che tutelano la propria volontà attraverso quella generale. Essendo la volontà non trasmissibile ad alcuno – a differenza del potere che potrebbe essere delegato nel suo esercizio – non possono esistere associazioni intermedie rispetto allo stato. Soltanto così ogni cittadino può rappresentare la propria volontà individuale³¹⁷.

La definizione di un territorio, esplicitata attraverso il concetto di nazione, era l'unica entità identificativa e di appartenenza, l'unico corpo collettivo che poteva convivere con la cittadinanza, permettendo agli uomini di identificarsi facilmente come appartenenti allo stesso corpo sovrano. Questo comportava una vera e propria modifica delle identità caratterizzate non più dall'appartenenza ristretta ad una famiglia, un rione, una cittadella, una regione o in base al proprio ceto sociale, ma in quanto facenti parte di una nazione, entità geografica, culturale, politica e sociale.

Karl Marx sostiene che la scelta di abolire ogni entità intermedia condusse alla contemporanea distruzione del rapporto universale dell'individuo nei confronti della totalità dello Stato. Questo comportò che la cosa pubblica, in quanto tale, divenne piuttosto l'affare universale di ciascun individuo, allo stesso modo in cui la funzione politica, ormai completamente distaccata dall'uomo, divenne soltanto la sua funzione

³¹⁵ Cfr. J.J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, tr. it. G. Barni, Rizzoli, Milano 1995, pp. 76 – 78.

³¹⁶ Cfr. *Ivi*, p.73.

³¹⁷ Cfr. *Ibidem*.

universale³¹⁸. La rivoluzione politica, secondo Marx, aveva diviso la società civile dal suo carattere politico:

Essa [la rivoluzione politica] svincolò lo spirito politico, che era parimenti diviso, disgiunto, disperso nei diversi vicoli ciechi della società feudale-, lo raccolse da tale smembramento, lo liberò dalla sua mescolanza con la vita civile e lo costituì come sfera pubblica della comunità, dell'*universale* attività del popolo, in un'ideale indipendenza da quegli elementi *particolari* della vita civile. La *determinata* attività e le determinate condizioni di vita decadde a significato solo individuale³¹⁹.

L'uomo egoista, alla base del sistema feudale, era essenzialmente rimasto se stesso perché la rivoluzione francese non aveva condotto l'uomo ad una sua reale emancipazione. Essa lo aveva posto, grazie al riconoscimento dei diritti civili, a fondamento del nuovo Stato, la cui parte politica rappresenta l'universale azione dei singoli³²⁰. Il concetto di nazione nasce di fronte alla separazione fra funzione civile e politica, all'abolizione di tutte le società intermedie fra il singolo *citoyen*, uomo cui vengono riconosciuti diritti, e lo Stato – dimensione che rappresenta la virtù del cittadino astratto. La nazione divenne il luogo in cui incarnare il corpo collettivo, in cui i singoli potevano identificarsi perché in essa vedevano l'orizzonte di lungo periodo dell'interesse generale e lo sfondo ideale in cui esercitare la facoltà di scelta individuale e collettiva che la fine degli Stati assoluti portava con sé³²¹.

Dall'accettazione da parte dei cittadini di questa nuova identità collettiva e dal riconoscimento della stessa da parte dei governi, nasce lo Stato-nazione, in cui cittadini e governi, superando definitivamente la divisione fra monarca e suddito che aveva caratterizzato il periodo feudale, cercano di contribuire, ognuno in base al proprio ruolo, al progresso della nazione.

Il cittadino francese, come l'abitante della *polis*, riconoscendosi nella nazione, accettandone e rispettandone le leggi, rinunciava ad una parte della sua libertà

³¹⁸ Cfr. K. MARX, *Da la questione ebraica*, cit., Fabbri editore, Milano 1996, pp. 52-75. Per un'esposizione critica sulla posizione che Karl Marx esprime sulla cittadinanza all'interno della sua *questione ebraica*, vedi S. VECA, *Cittadinanza: riflessioni filosofiche sull'idea di emancipazione*, cit., pp. 28-30.

³¹⁹ K. MARX, *Da la questione ebraica*, cit., p. 73.

³²⁰ Marx sostiene che: «solo quando l'uomo reale, individuale riassume in sé il cittadino astratto, e come uomo individuale nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali è divenuto *membro della specie umana*, soltanto quando l'uomo ha riconosciuto e organizzato le sue «*forces propres*» come forze *sociali* e non separa più da sé la forza sociale nella figura della forza *politica*, soltanto allora l'emancipazione umana è compiuta». *Ivi*, p. 75.

³²¹ Cfr. S. VECA, *Cittadinanza: riflessioni filosofiche sull'idea di emancipazione*, cit., pp. 34 – 35.

individuale in cambio dell'appartenenza ad una comunità definita territorialmente e dotata di una volontà collettiva corrispondente alla volontà della maggioranza dei singoli cittadini.

Rispetto alle sue origini greche, la cittadinanza moderna si affrancava dal confronto diretto che i cittadini svolgevano in suo nome, nel loro alternarsi fra governanti e governati. Essa si legava allo spazio geografico. La piccola *polis* veniva sostituita dalla nuova dimensione dello spazio politico. Questo rapporto quasi simbiotico con il territorio, tipico della modernità, creerà una totale identificazione fra le nozioni di cittadinanza e di nazionalità. Questa equivalenza, che traspare sin dai principi dettati dalla Dichiarazione del 1789, rappresenta ancora oggi il paradigma politico su cui si fonda lo Stato repubblicano moderno. Nell'epoca in cui l'istituto dello Stato-nazione sembra entrare definitivamente in crisi, proprio l'equivalenza cittadinanza-nazionalità rappresenta una problematica urgente, di difficile approccio, ma cui appare necessario dare una risposta³²². Inoltre, dall'identificazione fra la cittadinanza e la nazionalità, si legittima l'utilizzo di questo criterio per sancire l'inclusione e l'esclusione rispetto ai diritti del cittadino. Gli Stati europei utilizzeranno la cittadinanza per entrare all'interno delle dinamiche della costruzione dell'identità. Attraverso la legittimazione dell'appartenenza degli individui ad una nazione, la cittadinanza sarà usata come un'arma di pura esclusione, utile a distinguere i cittadini da coloro che risultavano essere "stranieri" in tempo di pace (si pensi alla seconda guerra mondiale) e gli alleati dai "nemici" in tempo di guerra, ponendo interrogativi e problematiche rispetto allo "straniero" che ancora permangono come oggetto di riflessione dei pensatori contemporanei.

³²² A riguardo cfr. E. BALIBAR, *Cittadinanza*, tr. it. F. Grillenzoni, Bollati Biringhieri, Torino 2012, pp. 50-53.

II. 9 Dalle *Origini del totalitarismo* al ruolo della cittadinanza nella biopolitica

La cittadinanza appare legata al *nomos*, all'ordinamento che ne fissa le regole e alla nazionalità. Ne deriva che lo *status* di cittadino, nell'epoca moderna vincolato all'idea di una repubblica universale, in una terra senza frontiere, sia stato definitivamente modificato nella sua stessa natura. Subito dopo la rivoluzione francese, nacque lo Stato nazione, nel caso francese una repubblica nazionale, in cui la cittadinanza, non è più l'elemento capace di unire i popoli e garantire i diritti fondamentali dell'uomo, ma, si rovescia divenendo un elemento fondamentale nel chiasmo amico – nemico, prestando il fianco alla costruzione identitaria dei “soldati” degli stati nazionali³²³.

L'universalità umana, guidata da un principe capace di guidare gli uomini alla *pax in terris*, teorizzata da Dante Alighieri, il concetto illuminista dell'essere cittadino del mondo che soggiaceva alla Dichiarazione dei Diritti dell'uomo e del cittadino del 1789, diventavano vuoti enunciati di principio già nella Francia del 1791. L'affermazione delle identità nazionali, la pretesa di superiorità rispetto al “nemico”, le alleanze strategiche internazionali, la difesa degli imperi coloniali, inflazione e disoccupazione portarono il mondo “civilizzato”, l'Europa, in una dimensione di guerra permanente³²⁴.

La prima guerra mondiale, sembra essere la manifestazione concreta di quanto fino ad ora teorizzato. La lotta per la sopravvivenza dei singoli soggetti politici è garantita dal sacrificio estremo, quello della vita, da parte dei singoli cittadini. La condizione del cittadino/soldato, biologicamente *essere-per-la-morte* e antropologicamente *essere-capace-di-dare-la-morte* sembra divenire manifesta. Con

³²³ Sull'argomento si rimanda nuovamente a J. DERRIDA, *Politiche dell'amicizia*, cit., pp. 149 - 150.

³²⁴ Sulla difficoltà a comprendere e descrivere tutte le cause che hanno condotto allo scoppio della prima guerra mondiale e sulle problematiche che ne sono derivate, in particolare per i popoli sconfitti e per le minoranze si rimanda a H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, tr. it. A. Maragnin, Einaudi, Torino 2004, pp. 372 e ss., in cui l'autrice effettua una disamina sulla crisi dello stato – nazione, collegandola alla fine dei diritti umani. In particolare l'autrice, parlando dello scoppio della prima guerra mondiale, sostiene che non sia stato un evento improvviso, anche se appare effettivamente impossibile descrivere quel che effettivamente avvenne. La prima guerra mondiale non fu, per l'autrice, uno spartiacque fra un vecchio periodo e uno nuovo, ma come il momento l'istante che precede la deflagrazione di un'esplosione. Cfr. *Ivi*, p. 372.

essa si consolida il legame identitario fra il corpo politico, base della nazione e i corpi naturali dei cittadini. La difesa della nazione comportava l'estremo sacrificio, questo faceva parte dell'uomo moderno per una sorta di processo di evoluzione antropologica, allora è innegabile la relazione fra la dimensione politica e quella biologica. La biopolitica lega in maniera indissolubile la dimensione del corpo biologico agli effetti della politica. Lo *status* di cittadino sembra essere lo strumento perfetto per identificare i corpi, destinatari delle decisioni politiche sancendo un legame che terminologicamente è sempre stato presente. Il termine *corpus* ha, difatti, sempre caratterizzato la dimensione giuridico - politica. Basti pensare a quante volte *corpus* sia stato utilizzato come metafora della centralità politica (il *corpus mysticum*, il *corpus cive*, per citare degli esempi). L'utilizzo di queste metafore è una delle possibili prove di come la politica ha sempre mantenuto uno strettissimo legame con il corpo naturale dell'uomo e con la nuda vita³²⁵.

Il Leviatano di Hobbes, del resto era un gigante composto dai corpi, mortali, dei singoli cittadini. L'ubbidienza alle leggi, la decisione di riunirsi in un corpo sociale per la tutela della propria vita, ottiene come paradosso quella di offrirla per la salvaguardia della comunità che si è costituita³²⁶. I corpi politici sono composti dai corpi mortali dei singoli cittadini. Le decisioni della politica agiscono direttamente sui corpi biologici degli uomini che divengono così esseri-per-la-politica. La cittadinanza è l'elemento identificativo cardine che permette l'iscrizione, sin dalla nascita, degli uomini a questa dimensione. Il successivo avvento degli stati totalitari e lo stato di eccezione permanente accentueranno questo compito, giungendo ad identificare nella cittadinanza la soglia limite del riconoscimento dei diritti umani e dello stesso diritto alla vita.

L'avvento degli stati totalitari, segna la nascita del controllo assoluto rispetto alla vita dei cittadini. Dopo il 1917, prima dell'avvento di Stalin, si diffonde nuovamente un'idea di cittadinanza "universale". La conquista del potere da parte dei proletari, con l'abolizione delle classi sociali, dello Stato, sembra suggerire una visione in cui la cittadinanza diviene universale. Anzi, non essendoci più nessuno Stato, la cittadinanza sarebbe divenuto un concetto onnicomprensivo, destinato a

³²⁵ Sulla ricostruzione dell'utilizzo del termine *corpus* e sulla nuda vita come nuovo soggetto politico Cfr. G. AGAMBEN, *Homo sacer*, cit. pp. 135-138.

³²⁶ Cfr. *Ivi*, p. 138.

scompare in quanto connaturato alla natura stessa dell'essere umano. Anche l'utilizzo del termine compagno, esemplificativo dello status di fraternità e uguaglianza a prescindere dalla mansione lavorativa che si svolgeva, andava in questa direzione. Sembra quasi che il termine compagno, sia il sostituto del francese *citoyen*, che non poteva essere più utilizzato, in quanto espressione di una rivoluzione borghese³²⁷.

Tuttavia, nonostante le teorizzazioni sulla rivoluzione permanente e la nascita di un nuovo termine che indicasse lo status di cittadino, dopo la conquista del potere l'abbandono dell'idea della rivoluzione permanente e la necessità di difesa della rivoluzione, portarono ad una nuova restrizione dell'idea di cittadinanza. Nuovamente, la cittadinanza diviene strumento di identificazione con i valori nazionali, status connesso alla difesa della comunità politica di appartenenza. L'art. 62 della Costituzione Sovietica del 1977, prevedeva, infatti, l'obbligo di salvaguardia degli interessi dello Stato sovietico.

Al di là di questo tentativo concettuale di allargamento della cittadinanza, gli Stati totalitari intesero aumentare il controllo sugli aspetti della vita dei residenti nel proprio territorio e la utilizzarono come strumento con la finalità di inclusione o esclusione degli stessi dalla dimensione politica, dal diritto, dalla vita.

Alcuni elementi della dimensione biologica pura, come l'appartenere ad una "razza" divengono determinanti, in particolare con il nazismo, per la dimensione politica e sociale. Il nazismo teorizzò addirittura una "tripla cittadinanza". Nonostante ufficialmente il popolo fosse diviso, in seguito alle leggi di Norimberga, in due grandi categorie i tedeschi, cittadini dotati di pieni diritti (*Reichsbürger*) e gli ebrei tedeschi, cittadini senza diritti politici (*Staatsangehörige*), non si può di fatto ignorare un terzo insieme di cittadini, i progenitori della razza ariana, i selezionatissimi soldati delle SS, che erano posti fuori dal diritto normale³²⁸. Per il

³²⁷ Sui tratti borghesi della rivoluzione francese e, in particolare sulla distinzione che viene a crearsi fra *Bourgeois e citoyen*, Cfr. K. MARX, *Da la questione ebraica*, in *Scritti filosofici giovanili*, cit., in particolare pp. 52-75.

³²⁸ Con le leggi di Norimberga, gli ebrei tedeschi vennero privati dell'esercizio dei diritti politici, classificati come cittadini di secondo ordine. Venivano inoltre vietati i rapporti sessuali e i matrimoni fra ariani ed ebrei. Si creava definitivamente una divisione di razza. Si arrivò ad teorizzare nelle stesse leggi, la possibilità di privare definitivamente gli *Staatsangehörige* della cittadinanza attraverso un semplice decreto. Nonostante detta normativa fosse già nero su bianco, l'inizio delle ostilità ne evitò l'applicazione. Cfr. H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit. p. 399. Per una più esaustiva analisi

loro stesso ruolo ad essi era concesso di violare la fedeltà coniugale, la bigamia e finanche lo stupro purché finalizzati al concepimento e, quindi ad aumentare il numero dei futuri figli di Germania “puri”.

C'erano poi i cittadini normali, la cui vita, sottoposta ad un rigidissimo controllo, veniva pianificata in tutti i suoi aspetti, nell'istruzione, nel lavoro, nel dopo-lavoro. Infine, c'erano i non - cittadini, quelli che potevano anche essere uccisi, perché, qualcuno sostenne, la loro non era una vita che valeva essere vissuta. I non ariani, i diversamente abili, gli ebrei e tutti coloro che non meritavano l'accesso ai normali diritti di cittadinanza, anzi, cui venivano negati anche i diritti fondamentali dell'uomo.

Quello fra diritti umani e cittadinanza è un legame che sorge nel 1789, a partire dal titolo stesso della “Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino”, che, a partire dalla rivoluzione francese, sembra identificare in maniera inequivocabile due fattori che devono la loro stessa esistenza l'uno all'altro:

Nel sistema dello Stato - Nazione, i cosiddetti diritti sacri e inalienabili dell'uomo si mostrano sprovvisti di ogni tutela e di ogni realtà nel momento stesso in cui non sia possibile configurarli come diritti dei cittadini di uno Stato³²⁹.

E i diritti di cittadinanza cosa sarebbero senza il riconoscimento dei diritti umani, spesso garantiti loro attraverso il welfare state pensato solo per i cittadini?

Hanna Arendt, per prima individua il legame fra diritti dell'uomo e Stato nazione, supponendo l'esistenza di un legame implicito fra di loro³³⁰. In particolare i destini delle entità statuali e i diritti dell'uomo, sorto con la loro nascita a partire dalla rivoluzione francese e dalla Dichiarazione del 1789, si appalesa a partire dalla fine della prima guerra mondiale. I conflitti civili che si susseguirono in Europa fra le due guerre, permisero ai vincitori, alle maggioranze, di espellere, privandoli della loro politicità, gli sconfitti. Questa situazione diede il via al diffondersi di un vasto fenomeno migratorio dotato di una caratteristica nuova rispetto al passato, coloro che

delle leggi di Norimberga si rimanda alla lettura di W. BENZ, in AA.VV., *Lager, totalitarismo, modernità*, Mondadori, Milano 2002, pp. 13-26.

³²⁹ G. AGAMBEN, *Homo sacer*, cit. p. 139.

³³⁰ Il capitolo nono della parte dedicata alle riflessioni sull'imperialismo del testo *Le origini del totalitarismo*, si intitola, non a caso *il tramonto dello stato nazionale e la fine dei diritti umani*, cfr. H. ARENDT, *le origini del totalitarismo*, cit. p.372. Sulla connessione fra diritti dell'uomo e biopolitica, in particolare su questa felice intuizione di Hanna Arendt, vedi anche G. AGAMBEN, *Homo sacer*, cit. p. 139.

vennero privati di ogni tutela giuridica dallo Stato di appartenenza, non trovarono nessun paese e nessuna convenzione internazionale ad offrirgli il reintegro delle garanzie di cui erano stati privati:

Una volta lasciata la patria d'origine essi rimasero senza patria, una volta lasciato il loro stato furono condannati all'apolidicità. Privati dei diritti umani garantiti dalla cittadinanza, si trovarono ad essere senza alcun diritto, la schiuma della terra. [...] Per gruppi sempre più numerosi di persone cessarono improvvisamente di aver valore le norme del mondo circostante.

La cosa che appare incredibile è come in nome della stabilità di un mondo che temeva il ritorno della guerra, tutto questo fu considerato normale. Un'eccezione sfortunata a delle regole altrimenti funzionanti. Gli apolidi testimoniano un passaggio fondamentale, l'essere espulsi dal loro paese comportava l'esclusione dal mondo. Con la cittadinanza venivano privati anche della loro identificazione con l'essere uomo, la loro dimensione politica diventava inscindibile da quella naturale.

Alla fine della seconda guerra mondiale, la Lega delle nazioni con il crollo dell'impero Asburgico prese la decisione di riconoscere le minoranze ufficiali all'interno dei nuovi e dei vecchi stati. Le minoranze troppo piccole o troppo divise per essere riconosciute come Stati autonomi furono riconosciute ufficialmente. Le minoranze senza un proprio governo, senza una propria rappresentanza nazionale, in alcuni paesi costituivano fino al 50 per cento della popolazione. Complessivamente a livello europeo, la percentuale degli appartenenti ad una minoranza riconosciuta, si attestava attorno ai 30 punti percentuali³³¹. Tutto questo non poteva essere privo di conseguenze nei rapporti fra i popoli dotati di uno Stato e quelli che, pur venendo riconosciuti come minoranza, non avevano una propria autonomia politica:

Era inevitabile che i popoli che avevano ottenuto la sovranità nazionale a spese degli altri si trovassero fin da principio costretti al ruolo di oppressori, e che, peggio ancora, i gruppi frustrati, animati da ostilità verso un governo loro imposto, si convincessero che la libertà non era possibile senza autodeterminazione e sovranità nazionale, che senza un loro governo erano defraudati dei diritti umani³³².

Si venne a creare un sistema temporaneo, dove i trattati sulle minoranze, andando oltre le intenzioni degli ideatori, erano una soluzione provvisoria di fatto,

³³¹ H. ARENDT, *le origini del totalitarismo*, cit. p. 378.

³³² *Ivi*, pp. 378 – 379.

uno strumento per garantire l'assimilazione negli Stati che ospitavano le minoranze riconosciute³³³. Le rimostranze e le guerre civili in nome dell'autodeterminazione dei popoli sembravano inevitabili per la sopravvivenza stessa delle culture e delle comunità non statuali. Del resto, la rivoluzione francese aveva indicato il possesso di una nazionalità e, quindi, di una cittadinanza, come unica possibilità per la fruizione dei diritti umani.

Ma se le minoranze riconosciute temevano di non avere accesso ai diritti umani pur essendo tutelate dalla legislazione sulle minoranze, qual'era la situazione degli apolidi?

Gli apolidi non rientravano in nessuna minoranza riconosciuta, questo permise alla Lega delle nazioni di ignorarli, il problema semplicemente non esisteva, almeno ufficialmente. Da un punto di vista legislativo non c'era nessun accordo internazionale. Tutto era affidato alla buona volontà dei governi. Da questo vuoto normativo fu possibile compiere incredibili violazioni ai danni di uomini e donne cui non erano riconosciuti i diritti umani. I silenzi e le ambiguità mantenute dagli Stati rispetto all'esistenza di soggetti privati dell'appartenenza a qualsivoglia ordinamento giuridico, la non accoglienza o il disinteresse verso il fenomeno come unica risposta, crearono un sistema fallace. Questo permise ai governanti degli Stati europei, in particolare durante la seconda guerra mondiale di utilizzare a proprio vantaggio il vuoto normativo che circondava chi veniva privato della cittadinanza. Gli ebrei tedeschi, ad esempio, venivano privati automaticamente della cittadinanza, una volta abbandonato il suolo nazionale. Poco importava se questo avveniva in seguito ad una deportazione coatta in un campo di prigionia polacco³³⁴. Hitler dichiarò in più occasioni che l'unica legge esistente nel Reich era quella da cui traeva beneficio il popolo tedesco, disconoscendo anche le tutele riservate alle minoranze, a partire da quella ebraica.

³³³ Hanna Arendt, identifica come responsabili della diffusa "guerra civile" in Europa, la scarsa fiducia delle minoranze verso la lega delle nazioni e la lettura interpretativa che venne data ai trattati sulle minoranze, sostenendo che "non c'era motivo perché le minoranze avessero più fiducia nella Lega delle nazioni. Questa era dopotutto formata da statisti le cui simpatie andavano agli infelici nuovi governi, ostacolati e avversati dal 25-50 per cento dei loro cittadini. Perciò gli autori dei trattati furono presto costretti a dare un'interpretazione restrittiva alle loro intenzioni insistendo sui «doveri» dei gruppi allogeni verso i rispettivi stati; ora risultò che i trattati erano stati concepiti semplicemente come un metodo umano, indolore di assimilazione, un'interpretazione che naturalmente mandò su tutte le furie le minoranze". *Ivi*, p. 379.

³³⁴ *Ivi*, pp. 287 – 288.

Si commetterebbe però un errore a considerare ormai sorpassato il problema dell'apolidicità. Per quanto la privazione della cittadinanza attraverso una legge o una sentenza, fu una caratteristica utilizzata frequentemente da tutti gli Stati fra le due guerre, dai regimi totalitari durante la seconda guerra mondiale, non si limitò al periodo delimitato dallo scoppio della prima guerra mondiale e dalla fine della seconda. Successivamente, infatti, è stata pensata o adottata dagli Stati democratici come risposta alle minacce interne. Negli Stati Uniti, durante la guerra fredda, fu studiata una legge, poi non presentata, che prevedeva la privazione della cittadinanza come pena per tutti i membri del partito comunista americano. Successivamente allo scoppio di rivoluzioni o di guerre civili furono moltissimi gli esuli e gli espulsi da vari paesi, in particolare nell'America del Sud e nei paesi del cosiddetto terzo mondo, che pur mantenendo formalmente lo *status* di cittadino, erano apolidi *de facto*. Situazione che sembra essere ricalcata dalle centinaia di migliaia di persone provenienti dall'Afganistan, in seguito alla guerra civile permanente rimasta dalla fine dell'invasione dell'esercito statunitense, dagli Stati nord-africani in seguito alle guerre civili e ai regimi che vanno costituendosi a partire dalla cosiddetta primavera araba e dal centr'Africa a seguito delle continue guerre civili ed epidemie.

Osservando il fenomeno migratorio attuale e le risposte che ad esso vengono date dagli stati di destinazione e dall'Unione Europea, il problema del mancato riconoscimento del diritto alla vita, diritto umano per eccellenza pare essere ancora attualissimo. Nonostante le intenzioni che mossero verso la sua stesura, la Dichiarazione dei diritti dell'uomo del 1948, sembra essere rimasta una dichiarazione di buone intenzioni. I diritti dell'uomo sembrano connessi soltanto con la cittadinanza dei paesi economicamente avanzati, quando essi stessi non la violano³³⁵. Hanna Arendt, occupandosi dei rifugiati e degli apolidi, nella sua analisi

³³⁵ Si pensi alle violazioni del diritto ad un giusto processo effettuate politicamente all'interno dei campi di detenzione, seguite al *military order* di Bush, alla scoperta della tortura praticata sistematicamente nel carcere di *Abu Graib* dalla CIA, al sussistere della pena di morte nel codice penale di molti stati americani. Marco Bertotto, presidente della sezione italiana di Amnesty International, in un'intervista pubblicata in G. FOSSÀ, *La terza torre, libertà, sicurezza, diritti civili e terrorismo dopo l'11 Settembre*, Fazi Editore, Roma 2002, sostiene che: «L'America ha una democrazia con tante contraddizioni. Da un lato combatte per i diritti umani e dall'altro li viola al suo interno. È questa asimmetria, per cui i diritti umani vanno tutelati soltanto in politica estera, al di fuori dei propri confini, a volte soltanto compatibilmente con gli interessi economici, come nel caso per esempio dei rapporti con la Cina, è un elemento che fa riflettere sulla buona fede dell'amministrazione americana in questa circostanza, come in altre.» Cfr. *Ivi*, p.56. Sugli stessi argomenti, vedi N. CHOMSKY, *Egemonia americana e «stati fuorilegge»*, tr. it V. Segreto, Dedalo, Bari 2001, in cui

ancora attualissima, sembra identificare, anche se non esplicitamente due elementi che appaiono come cruciali rispetto al tema della cittadinanza:

- la cittadinanza è strettamente connessa alla biopolitica;
- il campo come il luogo dell'apolidicità.

Se si parte dal presupposto che essere cittadini è l'unica possibilità di esercizio dei diritti umani, non si può non concludere che senza lo *status* giuridico della cittadinanza non si viene riconosciuti come uomini, o, meglio, che anche l'appartenenza ad una specie animale, quella umana è sancita dal possesso della cittadinanza. Privati di una dimensione politica, gli uomini non sono considerati neanche come tali.

Manifesto di questa realtà è la situazione vissuta da una categoria spesso assimilata a quella degli apolidi: i profughi. Tutti i tentativi effettuati dai filosofi del diritto e dai giuristi di creare una distinzione netta fra le due figure è infatti naufragata di fronte alla realtà. Sostenere tesi come quelle che ritengono gli apolidi come privati della cittadinanza e i profughi uomini senza protezione diplomatica del paese d'origine, sono in netto contrasto con realtà dove i profughi vengono trattati allo stesso modo degli apolidi e vengono anche privati delle stesse tutele. Per questo, ci si riferisce ai profughi come a degli apolidi *de facto*. Essere privati della cittadinanza *de iure* o come accade sempre più frequentemente *de facto* è un'esperienza che pone gli uomini, che subiscono tale decisione, "fuori-legge".

Il fatto stesso di non fare parte della triade Stato-popolo-territorio, li pone al di fuori delle regole, oltre le leggi, oltre ogni riconoscimento giuridico, ponendoli nella condizione di essere i "fuori-legge" per eccellenza.

Le possibili soluzioni che si prospettano innanzi ai paesi ospitanti per affrontare il problema dei "senza-legge" sono due: l'espulsione oppure la naturalizzazione. Il problema, sottolineava Anna Harendt, non era però risolvibile

l'autore sostiene che gli Stati Uniti, unica superpotenza a livello planetario, hanno individuato i *rogue states*, gli stati fuorilegge in base ad alcuni criteri fra i quali proprio il mancato rispetto dei diritti umani. Chomsky nel testo evidenzia come anche nel contesto internazionale gli Stati Uniti siano mossi in realtà da interessi di tipo economico, trascurando le loro stesse omissioni rispetto ai diritti umani e al diritto internazionale. Tutto questo porta l'autore a definire gli Usa come l'unico stato democratico a poter legittimamente essere definito «stato fuorilegge».

con nessuna delle due opzioni³³⁶. Anzi, proprio le difficoltà legate all'espulsione e alla naturalizzazione aumentarono i problemi.

La prima opzione esaminata alla fine della seconda guerra mondiale fu quella dell'espulsione. Opzione ancora oggi valida di fronte ai profughi, in particolare durante i periodi di crisi economica. La moderna dimensione economica e finanziaria, infatti, lega e identifica sempre di più gli uomini con una variabile dipendente del ciclo di produzione. Quando l'economia è florida c'è bisogno di manodopera a basso costo e si cerca di attrarre gli stranieri, durante la crisi bisogna espellerli. Il problema è riuscire a capire dove:

Le misure di rimpatrio fallirono quando non si trovò un paese dove mandare questa gente. Ciò non per riguardo verso gli apolidi [...] né per spirito umanitario da parte dei paesi inondati di profughi, ma per la riluttanza del paese d'origine e di ogni altro ad accettarli³³⁷.

Un problema di difficilissima soluzione. Gli apolidi erano un'anomalia che non trovava uno spazio adeguato all'interno del diritto. Questo comportò prima, durante e dopo il secondo conflitto mondiale una serie di illegalità da parte degli stessi Stati che si trovavano ad affrontare il problema. Spesso la polizia, che in nome dell'eccezione si vedeva demandata la questione, cercava di risolvere il problema attraverso deportazioni illegali verso i paesi confinanti. Ovviamente il risultato era praticamente nullo. Il paese confinante, infatti, era portato a fare lo stesso³³⁸. L'unica cosa che ottennero gli Stati che agirono così, fu qualche scontro fra le polizie di confine; i profughi ottennero, invece, un accumulo di pene detentive grazie al passaggio forzato dalla polizia, da un paese all'altro. Ogni singola volta che un profugo era costretto a passare nel confine di un altro Stato, violava le norme sull'accesso legale in quel territorio, poteva essere condannato, poi, scontata la pena veniva nuovamente espulso clandestinamente e il suo itinerare proseguiva³³⁹.

Solo di fronte ad alcuni casi limite la polizia, nei paesi non totalitari, evitava l'espulsione nel paese di origine, da cui, comunque, si poteva essere nuovamente espulsi clandestinamente.

³³⁶ Cfr. H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 393-402.

³³⁷ *Ivi*, p. 393.

³³⁸ Cfr. *Ivi*, pp. 393-394.

³³⁹ Cfr. *Ibidem*.

L'altra strada percorribile era quella della naturalizzazione, ma anche questa di dimostrò agli occhi degli Stati ospitanti, sterile ed impercorribile:

D'altronde, anche la naturalizzazione si rivelò un fallimento, per le stesse ragioni che avevano fatto relegare in soffitta il diritto di asilo. Essa era essenzialmente un'appendice della legislazione nazionale, che riguardava soltanto persone nate sul suo territorio, cittadini di nascita. Occorreva in casi eccezionali, per singoli individui che le circostanze avevano cacciato in un territorio straniero. L'intero procedimento venne meno di fronte alla prospettiva di massa di decine di migliaia, centinaia di migliaia, di milioni di persone da naturalizzare: anche dal punto di vista puramente amministrativo, nessun apparato statale europeo sarebbe stato all'altezza del problema³⁴⁰.

Davanti alla prospettiva che la naturalizzazione poteva attrarre ulteriori profughi con la stessa origine dei vecchi naturalizzati, molti stati europei, iniziarono a "snaturalizzare" le vecchie comunità residenti sul proprio territorio. Questo annientava le speranze di poter condurre una vita normale dei profughi³⁴¹. Legislazioni come quella francese, tendevano ad operare restrizioni allo status di naturalizzato, privandoli dei diritti politici, della possibilità di svolgere alcuni tipi di lavoro e molti diritti civili³⁴². Il risultato fu che diminuirono le richieste di naturalizzazione ed aumentarono quelli che oggi non esiteremmo a definire, con un termine purtroppo sempre più utilizzato "clandestini". Con le nuove restrizioni normative fra l'essere apolide e l'essere naturalizzato, caddero quasi tutte le differenze. Senza diritto al lavoro, senza diritti politici, costretti a delinquere per vivere, la vita dei naturalizzati si legava alla fragilità del loro riconoscimento, continuamente minacciato. La condizione era simile a quella dei semplici stranieri residenti sul territorio, con la differenza che i naturalizzati avevano già perso una volta la cittadinanza e temevano di dover rivivere nuovamente l'esperienza. La riflessione sulla naturalizzazione, portò ad un peggioramento della realtà giuridica di dei vecchi naturalizzati, e ad una pericolosa indistinzione fra i naturalizzati e gli stranieri residenti. Questi ultimi, di fronte alla minaccia di essere rimpatriati approfittarono spesso di questa situazione di frammistione per invocare l'apolidicità, cercando di sfruttarne i vantaggi:

³⁴⁰ H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 395.

³⁴¹ Cfr. *Ivi*, pp. 395 e ss.

³⁴² *Ibidem*

Dopo il 1935, l'anno del rimpatri di massa disposto dal governo Laval con l'unica eccezione degli apolidi, i cosiddetti «immigrati economici» e gli altri gruppi di più vecchia origine – balcanici, italiani, polacchi e spagnoli – si mescolarono alle ondate di profughi creando un groviglio inestricabile³⁴³.

La situazione che venne a crearsi nel tentativo di individuare una soluzione al problema degli apolidi *de iure* e *de facto*, portò dunque soltanto ad un loro aumento e ad un peggioramento delle condizioni di vita degli stessi.

Non riuscire in alcun modo ad arginare il problema, peggiorò la situazione anche da un punto di vista di sicurezza interna agli stati. L'apolide era fuori dalla legge. Privo del diritto di residenza, privo del diritto al lavoro, poteva essere quotidianamente sottoposto agli arbitri della polizia ed essere espulso clandestinamente. Per il solo fatto di vivere commetteva un reato. Paradossalmente, l'unica possibilità di essere riconosciuto come un cittadino e come un uomo che può esercitare i suoi diritti, gli veniva offerta dal commettere un crimine:

Come delinquente l'apolide non sarà trattato peggio di un altro delinquente, cioè sarà trattato alla stregua di qualunque altra persona. Solo come violatore della legge può ottenere protezione da essa. Finché durano il processo e la pena, è al sicuro contro l'arbitrio poliziesco contro il quale non ci sono né avvocati né ricorsi³⁴⁴

Non possedere lo status di cittadino, sembra comportare per gli apolidi, gli indesiderabili gli extracomunitari o i clandestini, la costrizione a vivere, nella migliore delle ipotesi, nell'illegalità. Milioni di persone nel mondo esclusi dalla loro dimensione politica divengono meno che animali, accolti, scaricati o rimpatriati in base alla convenienza economica degli Stati. Uomini e donne posti fuori dal diritto, fuori-legge per eccellenza, la cui condizione pare poter migliorare soltanto commettendo reati. Dinanzi ad un giudice diventano condannati, hanno diritto alle tutele che rendono la legge uguali per tutti come il diritto ad un processo equo, ad un avvocato difensore e, in caso di condanna, alla sanità, alla salute, al cibo. Una frazione consistente di umanità costretta a sopravvivere clandestinamente, nell'illegalità privata del diritto al lavoro, al sostentamento, alla libertà, uomini cui non viene riconosciuto il diritto umano fondamentale, quello alla vita. La stessa persona che rischiava l'internamento in un campo solo perché aveva cercato di

³⁴³ *Ivi*, p. 397.

³⁴⁴ *Ibidem*.

guadagnarsi da vivere, che non aveva alcun diritto, che non avrebbe mai avuto un avvocato, compiendo un crimine, vedeva la sua posizione migliorata. Diveniva un “prigioniero rispettabile”, con diritto al cibo, ad una cella, ad un processo e ad un avvocato³⁴⁵.

Fallite le uniche due strade che venivano intraviste come possibili soluzioni per porre fine alla questione, non fu possibile neanche fu colmare il vuoto giuridico attraverso un riconoscimento internazionale. Tutte le conferenze internazionali indette sul tema fallirono. Nessuno *status* giuridico riconosciuto internazionalmente allo straniero poteva trasformarsi per lo Stato ospitante in uno spazio fisico, in un territorio in cui espellere gli indesiderati.

Così i campi divennero i luoghi deputati ad affrontare la questione. Quelli che Giorgio Agamben identifica come i luoghi dell’eccezione permanente e simboli della modernità³⁴⁶, sin dal loro sorgere hanno avuto l’aspetto di patria senza diritti per coloro che erano posti fuori dal diritto. Anche Hannah Arendt si occupa dei campi identificandoli come strumento del totalitarismo e del dominio sull’uomo:

I campi di concentramento e di sterminio servono al regime totalitario come laboratori per la verifica della sua pretesa di dominio assoluto sull’uomo. [...]. Il dominio totale, che mira ad organizzare gli uomini nella loro pluralità e diversità come se tutti insieme costituissero un unico individuo, è possibile soltanto se ogni persona viene ridotta a un’immutabile identità di reazioni, in modo che ciascuno di questi fasci di reazioni possa essere scambiato con qualsiasi altro. Si tratta di fabbricare qualcosa che non esiste, cioè un tipo umano simile agli animali, la cui unica «libertà» consisterebbe nel «preservare la specie»³⁴⁷.

Per autrice tedesca, la volontà politica di raggiungere il dominio totale, veniva perseguita attraverso la realizzazione del campo di concentramento che privava gli uomini di ogni status, oltre quello di facente parte della razza umana. Ma, alla luce dell’evoluzione che ha avuto successivamente la dimensione politica, il percorso compiuto dal mondo appare essere diametralmente l’opposto. Quello che Hanna Arendt definisce “dominio totale” è il mezzo, non il fine. Uno strumento

³⁴⁵ Hanna Arendt sostiene che un apolide, commettendo un crimine : “ non è più schiuma della terra ma tanto importante da venir informato di tutti i particolari della legge in base alla quale si svolge il suo processo. È divenuto una persona rispettabile”. Cfr. *Ivi*, p. 398.

³⁴⁶ Cfr. G. AGAMBEN, *Homo sacer*, cit. pp. 129 e ss.

³⁴⁷ Cfr. H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., p.599.

creato e legittimato dalla trasformazione precedente della politica nello spazio della nuda vita, nel campo.

La seconda guerra mondiale sembra affermare definitivamente la politica nella sua dimensione biopolitica³⁴⁸ e fa nascere il campo come luogo della sua affermazione. Lo stato d'emergenza per eccellenza, quello dato dalla necessità di offendere o difendersi in una guerra dalle dimensioni planetarie, sommatosi alla visione del 'politico' che si era affermata dalla rivoluzione francese in poi, hanno permesso di legittimare come necessario il dominio totale. Tutto ciò cui l'umanità ha assistito della seconda guerra mondiale è stata l'affermazione di quest'idea, attraverso la diffusione del campo che ne era la manifestazione concreta. Il vasto repertorio di campi che si sono affermati in questo periodo: di sterminio, di detenzione, di internamento, è la rappresentazione concreta dell'eccezione come modalità di governo. A questo punto, sembra necessaria una precisazione: il campo, luogo dell'eccezione, non è stato solo l'espressione dei regimi totalitari. Già durante la seconda guerra mondiale c'erano campi diversi da quelli di sterminio, ad esempio quelli di internamento dove vennero rinchiusi i cittadini Giapponesi residenti negli Stati Uniti dopo l'attacco di Pearl Harbor³⁴⁹. È da allora che le democrazie,

Allo stesso modo, non si può neppure affermare che l'esperienza dei campi si sia esaurita con la fine dell'emergenza indotta dal conflitto. Come sostenuto nel capitolo precedente, dalla seconda guerra mondiale in poi l'eccezione è divenuto lo strumento di governo permanente in tutti gli Stati. La presenza dei campi di prigionia (Abu Ghraib) i campi di identificazione ed espulsione (i famigerati CIE italiani) i campi di accoglienza (CPA, sempre nella legislazione italiana), ne sono la dimostrazione. Ma non solo. L'esperienza dei campi contemporanei non si può ridurre ai soli campi previsti dagli ordinamenti giuridici, ci sono, infatti, i campi Rom, i quartieri degradati delle città, i ghetti. Luoghi in cui la legge è sospesa, luoghi

³⁴⁸ Cfr. a riguardo G. AGAMBEN, *Homo sacer*, cit. p. 132.

³⁴⁹ A riguardo Hanna Arendt, in una nota al testo, sottolinea la posizione singolare in cui vennero a trovarsi i nippo-americani condannati per qualunque tipo di reato quando fu ordinato l'internamento di tutti i cittadini americani di origine giapponese: non sarebbe stato costretto a privarsi di ogni suo bene all'improvviso, avrebbe avuto un avvocato e, se "fortunato", scontando una pena abbastanza lunga sarebbe potuto tornare alla propria abitazione e ai propri affari come se nulla fosse successo. L'aver commesso un reato, magari grave, diventò un salvacondotto per i criminali giapponesi che risiedevano sul suolo americano. La condanna gli garantiva il rispetto dei diritti costituzionali di cui furono privati tutti coloro con le sue stesse origini la cui cittadinanza veniva messa in discussione. Cfr. H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, p. 398, in particolare la nota numero 42.

dell'eccezione, dove vivono tutti coloro che sono posti ai margini della legge, che vengono quotidianamente esclusi dalla possibilità di esercizio dei diritti dell'uomo, classificati come non-uomini, condannati a vivere in una sorta di limbo biologico.

Il campo non ha abbandonato la sua caratteristica di puro spazio biopolitico, è diventato, anzi, il paradigma nascosto dello spazio della modernità, da ricercare con attenzione nelle sue continue metamorfosi³⁵⁰. In questa prospettiva, un'analisi sulla sovranità, sui suoi strumenti di controllo, non sembra poter più prescindere dalla realtà del campo luogo concreto dell'eccezione³⁵¹.

La cittadinanza, in base a questa visione della sovranità, sancendo, per sua stessa natura, l'appartenenza ad una nazione e ad un ordinamento giuridico, appare come l'elemento fondamentale per il riconoscimento dell'uomo in quanto tale. Essere cittadino, status che si acquisisce con la nascita, segna l'appartenenza di un individuo alla razza umana, garantendone l'accesso ai diritti che gli dovrebbero essere garantiti in quanto essere umano. Sembra di assistere ad una nuova evoluzione di carattere antropologico. Allo stesso modo di come nell'800, appariva indispensabile affiancare *l'essere-capaci-di-dare-la-morte* all'*essere-per-la-morte*, oggi l'essere-cittadino sembra divenire il fondamento dell'essere-uomo. Viene a cadere definitivamente la separazione fra l'essere *bios* e l'essere *zoè*, la vita dell'essere politico viene a coincidere con l'essere biologico, la morte politica con quella biologica.

Sembra dunque chiaro perché dalla seconda guerra mondiale i profughi, gli emigranti, fuggiti o scacciati dal proprio paese, difficilmente smettono di rivendicare la propria cittadinanza. Rinunciarvi significherebbe perdere quella parte di identità legata alla dimensione del 'politico' e con essa al riconoscimento dei diritti connessi alla parte biologica.

La cittadinanza, *status* nato per identificare il corpo sovrano degli stati nazione e finito come strumento per connettere la sfera biologica degli uomini con la dimensione politica, al servizio dei governanti:

È come se a partire da un certo punto, ogni evento politico decisivo avesse sempre una doppia faccia: gli spazi, le libertà e i diritti che gli individui guadagnano nel loro conflitto con i poteri centrali preparano ogni volta simultaneamente, una tacita, ma

³⁵⁰ G. AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 135.

³⁵¹ Vedi *infra* (I. 8 Lo spazio dell'eccezione).

crescente iscrizione della loro vita nell'ordine statale, offrendo così una nuova e più temibile assise al potere sovrano da cui vorrebbero affrancarsi³⁵².

Senza cittadinanza non si può godere neanche dei diritti dell'uomo. La stessa Hanna Arendt affronta la questione dei rifugiati stabilendo fin dal titolo del capitolo una relazione inscindibile fra diritti umani e Stato nazione³⁵³. Astraendo la questione dall'epoca in cui veniva evidenziata questa connessione, l'analisi sembra confutare ogni dubbio sul ruolo della cittadinanza, quindi dell'appartenenza ad uno stato nazione, nella possibilità d'accesso ai diritti umani, al di là di quanto stabilito all'interno delle Dichiarazioni:

Il paradosso da cui H. Arendt qui muove è che la figura – il rifugiato- che avrebbe dovuto incarnare per eccellenza l'uomo dei diritti, segna invece la fine radicale di questo concetto³⁵⁴.

Le risposte date dagli Stati ai rifugiati e agli apolidi, a partire dal periodo fra le due guerre mondiali, hanno evidenziato come la concezione stessa dei diritti dell'uomo, fondata sull'esistenza di un uomo in quanto tale, sia naufragata, paradossalmente, proprio di fronte all'esistenza di uomini spogliati di ogni altro status che non sia quello di essere umani. Andando oltre le “buone intenzioni” contenute all'interno delle Dichiarazioni, è l'appartenenza ad una cittadinanza a garantire tutela ai diritti sacri ed inalienabili dell'uomo. Partendo da un'affermazione simile, Giorgio Agamben, all'interno del suo *Homo Sacer*, sostiene la necessità di abbandonare il modo di intendere le dichiarazioni dei diritti come proclamazioni tendenti a vincolare il legislatore al rispetto di principi etici eterni, per evidenziare la loro reale funzione nella formazione del moderno stato nazione³⁵⁵. Seguendo quanto sostenuto dal filosofo italiano, sono le dichiarazioni dei diritti che hanno permesso di inserire la vita naturale, prima di esclusiva competenza divina, all'interno della dimensione giuridico-politica dello Stato- nazione:

³⁵² G. AGAMBEN, *Homo sacer*, pp. 133 e 134.

³⁵³ Cfr. H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, p. 372. Il titolo del capitolo in questione è “il tramonto dello stato nazionale e la fine dei diritti umani”. L'argomento viene ripreso anche in G. AGAMBEN, *Homo sacer*, pp. 139 e ss. in cui l'autore sostiene che il limite della Arendt nell'affrontare l'argomento sia quello di lasciare impregiudicata la connessione fra Stato nazione e diritti umani.

³⁵⁴ G. AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 139.

³⁵⁵ Cfr. *Ivi* pp 140 e 141.

Quella nuda vita naturale che nell'antico regime, era politicamente indifferente e apparteneva, come vita creaturale, a Dio e, nel mondo classico era (almeno in apparenza) chiaramente distinta come *zoè* dalla vita politica (*bios*), entra ora in primo piano nella struttura dello stato e diventa anzi il fondamento terreno della sua legittimità e della sua sovranità³⁵⁶.

Secondo quanto sostenuto da Agamben, possiamo affermare che la nuda vita, ormai non più distinguibile dalla vita politica, diviene il fondamento della sovranità e il pilastro da cui nasce la nazione. Se tutti gli uomini nascono liberi ed uguali nei diritti³⁵⁷, se la figura del cittadino nasce e si sviluppa a partire dalla Rivoluzione Francese del 1789 come il simulacro all'interno della quale conservare i diritti, la nazione che è composta dai cittadini, diviene la detentrica della sovranità. Ne consegue che, in seguito alle dichiarazioni dei diritti, la nascita, momento iniziale della vita dell'uomo, lo rende il portatore della sovranità, lo trasforma in cittadino:

Il principio di natività e il principio di sovranità, separati nell'antico regime (dove la nascita dava luogo solo al *sujet*, al suddito), si uniscono ora irrevocabilmente nel corpo del «soggetto sovrano» per costituire il fondamento del nuovo Stato-nazione³⁵⁸.

L'uomo in quanto tale, il destinatario dei diritti sanciti all'interno delle dichiarazioni dei diritti, con la nascita diviene cittadino, nazione, fondamento dello stato sovrano. Il passaggio a cittadino, avviene immediatamente, con la nascita.

Fra nascita e nazione, il passaggio è simultaneo. I diritti vengono conferiti all'uomo soltanto se questo viene visto come fondamento del cittadino. Nelle costituzioni contemporanee, almeno nei principali paesi occidentali, la cittadinanza si acquisisce per nascita. Indipendentemente dalla volontà, si diviene depositario di diritti, soggetti ad un ordinamento giuridico contestualmente con l'inizio della vita. Anzi si diviene "virtualmente" depositario di alcuni diritti addirittura prima della nascita, a cominciare dal terzo mese di gravidanza. Questa è solo una delle dimostrazioni di come la dimensione giuridico-politica, in base alla frammistione fra *bios* e *zoé*, invada campi che sembrano essere propri della bioetica e della teologia.

³⁵⁶ *Ivi*, p.140

³⁵⁷ Come enunciato nel già citato art. 1 della Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino che recita: Gli uomini nascono e rimangono liberi ed uguali nei diritti. Vedi *infra* (II. 8 Dalla cittadinanza universale alla cittadinanza discriminante. Il 1789)

³⁵⁸ *Ivi*, p. 141.

Un altro esempio è la decisione di regolare il fine vita e le quotidiane discussioni sull'eutanasia. La politica appare sempre più biopolitica e la cittadinanza come l'elemento cruciale che ne ha permesso l'affermazione mascherando la nuda vita, trascinandola all'interno degli ordinamenti statuali attraverso la figura dei diritti umani.

Una situazione in stallo dalla seconda guerra mondiale che oggi sembra aggravarsi. Gli apolidi e i rifugiati mettono in discussione la validità della triade Stato-territorio-popolo, attraverso la rottura della continuità fra uomo e cittadino, e di tutti gli elementi cardine della finzione alla base della sovranità contemporanea. Interrompendo il passaggio fra nascita e nazionalità, l'uomo appare come nuda vita, spogliato dagli abiti giuridici solitamente cucitigli addosso dalla cittadinanza.

Oggi, non appare più demandabile una riflessione sulla tesi proposta da Hanna Arendt che legava la crisi degli stati nazione alla fine dei diritti umani. Bisognerebbe impedire che al declino che pare irreversibile della dimensione statale, corrisponda anche la fine dei diritti. Per riuscirci appare ineludibile l'affermazione di una dimensione umanitaria che non sia separata da quella politica, in cui i diritti umani non siano attribuiti soltanto ai cittadini. Ripartire dalla riflessione sulla funzione che i diritti umani hanno svolto dal loro sorgere, potrebbe essere un punto di partenza in grado di sgombrare il campo ad una nuova visione della politica. Le dichiarazioni dei diritti che hanno sancito il passaggio dalla sovranità di tipo regale, a quella moderna hanno permesso che con la nascita si sancisse l'attribuzione della cittadinanza, quindi, che alla nuda vita si attribuisse la sovranità³⁵⁹. Gli apolidi e dei rifugiati hanno messo a nudo le carenze di questo sistema, rappresentando con i loro stessi corpi un'eccezione imprevista. Affrontare i problemi relativi all'apolidicità con categorie e soluzioni differenti da della naturalizzazione e dell'espulsione, permetterebbe il conferimento diritti agli uomini in quanto tali, salvaguardando la dimensione umanitaria dalla costruzione degli stati nazione. Soltanto così, sarebbe possibile orientarsi verso una politica in cui la nuda vita non sia più separata o eccepita nell'ordinamento statale attraverso i diritti umani.

³⁵⁹ Cfr. G. AGAMBEN, *Homo sacer*, p 141.

III. La società complessa

III. 1 La cittadinanza attiva?

Analizzate le connessioni che sussistono tra l'utilizzo della cittadinanza, la sovranità e la teologia politica, la riflessione non sembra poter ignorare un passaggio sulle emergenze sociali contemporanee, in particolare quelle economiche, politiche e culturali. Le diverse situazioni di marginalità, di crisi della democrazia, delle istituzioni democratiche, di spinte all'omologazione culturale, del conseguente disagio sociale, da più parti registrate non solo a livello nazionale e regionale, ma anche a livello europeo, sembrano imporre alle scienze umane la necessità di uno sforzo finalizzato all'individuazione delle possibili strategie d'intervento³⁶⁰. Diversi studiosi di queste discipline, in particolare degli ambiti legati alla sociologia e all'educazione sembrano individuare nella "cittadinanza attiva" l'obiettivo sul quale convergere per affrontare le sfide della contemporaneità. L'analisi della fattibilità e il senso di questa "strana associazione terminologica" sembrano

³⁶⁰ Senza alcuna pretesa di completezza, parlando di crisi della democrazia, è sufficiente pensare a testi, estremamente divergenti per impostazione teorica e politica, che si sono occupati dell'argomento come C. JULIENNE, *Il suicidio delle democrazie*, tr. it. M. Calimodio, Il Saggiatore, Milano 1973 o R. G. DAHRENDORF, *Dopo la democrazia*, a cura di A. Polito, La Terza, Roma - Bari 2001. Riflettere sulla crisi delle istituzioni democratiche significa necessariamente indagare la nozione di sistema politico, che le scienze umane hanno elaborato ormai in modo complessivo nel dibattito contemporaneo. Una riflessione di questo tipo deve avere come riferimenti indispensabili: C. SCHMITT, *le categorie del politico*, cit., MAX WEBER, *Il lavoro intellettuale come professione*; tr. it. A. Giolitti, Einaudi, Torino 1948, HANS Kelsen, *Fondamenti della Democrazia*, a cura di A. M. Castronuovo, in *La Democrazia*, Il Mulino, Bologna 1981 e a J. HABERMAS, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, tr. it C. Donolo, La Terza, Roma - Bari, 1974, e K. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, a cura di D. Antiscari, Armando, Roma 1973. Secondo Ulrich Beck l'omologazione culturale è uno degli effetti insiti della globalità - una delle accezioni che secondo il sociologo viene data alla globalizzazione - dovuti al continuo ridefinire azioni, organizzazioni e istituzioni lungo l'asse "locale-globale", causato dall'impossibilità di contenere gli effetti di un avvenimento entro i confini locali, cfr. U. BECK, *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*, tr. it. E. Cafagna e C. Sandrelli Carocci, Roma 2009.

necessitare di una breve premessa di carattere epistemologico per provare, seppur sommariamente, a descrivere la realtà contemporanea, fondamentale per ipotizzare la realizzazione di qualunque strategia di intervento³⁶¹.

III. 2 La complessità e la sua rivoluzione

Secondo il dizionario Enciclopedico Treccani *complesso* è:

Ciò che risulta dall'unione di più parti o elementi (il contrario di semplice).

L'unione di elementi differenti, la loro interazione, lo specificarsi e lo svolgersi di funzioni differenti all'interno di un sistema, fa sì che un fenomeno complesso non risulti immediatamente chiaro e intelligibile bensì oscuro, incerto, difficile da analizzare. Questa difficoltà aumenta, si potrebbe dire naturalmente, all'aumentare del numero dei fattori in gioco e delle interazioni più o meno stabili che vengono a crearsi fra loro. Un esempio classico di sistema complesso è il cervello umano, con i suoi miliardi di neuroni e le loro interconnessioni che generano e regolano i suoi meccanismi.

La complessità è ovunque. Dalla ditta in cui lavoriamo al clima terrestre. Da un batterio all'economia mondiale. Dal bosco di castagni dietro casa alla cultura di un popolo. Noi stessi siamo sistemi complessi, lo sono i nostri organi, le nostre cellule [...]³⁶²

³⁶¹ Anche in questo caso, senza pretesa di esaustività, Cfr. a riguardo L. LUATTI (a cura di), *Educare alla cittadinanza attiva: luoghi metodi discipline*, Carocci, Roma 2009, A. ARGENTINO, *Orientamento come formazione. Per una nuova cittadinanza*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2004, R. A. ROSSI, *Formazione e nuova cittadinanza. Le prospettive della democrazia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, V. BURZA, *Democrazia e nuova cittadinanza*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.

³⁶² A. GANDOLFI, *Formicai imperi e cervelli. Introduzione alla scienza della complessità*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p.7.

La scoperta della complessità in ambito scientifico ha provocato una profonda incertezza, le cui radici sono da ricercare nel superamento della concezione cartesiana, newtoniana e galileiana di linearità della scienza. Per secoli, negli ambiti di ricerca propri della scienza, in particolare della fisica, ha dominato incontrastato quel movimento di pensiero che la filosofia della scienza ha chiamato determinismo scientifico, che si basava sulla convinzione che nulla avvenisse per caso.

Secondo questa linea di pensiero, le leggi della fisica riescono a determinare, in maniera univoca, un sistema date alcune condizioni iniziali conosciute. La conoscenza delle condizioni del sistema in un dato istante, sommato alla scoperta delle equazioni (deterministiche) che sono alla base del sistema stesso, permetterebbe anche di prevederne l'evoluzione, in quanto il suo stato in qualunque istante di tempo successivo, risulta determinato in maniera matematica.

Nulla avviene per caso, tutto può essere previsto.

Durante il periodo illuminista, trionfò il mito della certezza che la storia, la scienza e la società, potessero essere dominati attraverso la scoperta di precise relazioni fra causa-effetto. Una convinzione radicata che permise di governare/dominare le società e che illuse di portare alla prevedibilità del futuro.

Questo mito, con le sue certezze, si infranse definitivamente con la scoperta del caos deterministico e la susseguente presa di coscienza dell'esistenza di sistemi dinamici non lineari (sistemi caotici) ³⁶³. Questi sistemi, nonostante siano caratterizzati dalla complessità dovuta alla molteplicità di fattori in gioco che ne rendono imprevedibile il comportamento, possiedono un ordine interno, analizzabile però attraverso un approccio differente da quello della scienza deterministica, possedendo un numero di fattori e variabili tali da rendere inefficaci i vecchi strumenti adoperati. Il numero enorme di variabili da analizzare in un sistema

³⁶³ Il termine caos deterministico racchiudeva in sé due paradossi:

- I sistemi caotici rispondono ad un ordine pur essendo imprevedibili e si pongono nel *marginale del caos*, cioè situati nella fascia compresa tra i sistemi lineari e sistemi randomici (in cui manca qualsiasi tipo di correlazione tra due campioni successivi)
- L'uso dell'aggettivo *deterministico* per specificare come la mancanza di prevedibilità non dipenda dal possibile intervento di fattori esterni, ma dall'elevata sensibilità alle condizioni iniziali dei singoli elementi, caratteristica intrinseca del sistema stesso.

complesso rende infatti necessaria l'elaborazione elettronica, rendendo i metodi "manuali" di calcolo obsoleti³⁶⁴.

Le prime intuizioni sui sistemi caotici risalgono agli anni 1910-1930. I matematici Henry Poincarè, George David Birkhoff e Stephen Smale furono i primi a focalizzare l'attenzione su come sistemi fisici non lineari mostrino traiettorie evolutive molto complesse, fortemente influenzate dalle condizioni iniziali. Nonostante l'importanza delle possibili implicazioni che ne potevano derivare, la scarsa potenza e l'inaffidabilità nel funzionamento dei calcolatori elettronici e la contemporanea scoperta della relatività e della teoria quantistica, probabilmente contribuirono a limitare lo sviluppo di questa linea di pensiero fino agli anni Sessanta, quando nacque la cosiddetta "teoria del caos".

Nonostante non sia molto usuale per una teoria scientifica, per la teoria del caos, che ha contribuito in maniera determinante al superamento delle concezioni precedenti, conosciamo anno e luogo di nascita con precisione: l'inverno del 1961 al *Massachusetts Institute of Technology*, quando avvenne, in maniera quasi del tutto casuale, la scoperta del cosiddetto "*butterfly effect*" ad opera del matematico-meteorologo Edward Norton Lorenz. Questi, in base alle macchine informatiche rudimentali del tempo, aveva elaborato un sistema computerizzato per la previsione degli eventi climatici, attraverso l'applicazione di un modello matematico basato su equazioni numeriche e deterministiche da lui elaborate. Nel tentativo di abbreviare i tempi di verifica di alcune previsioni atmosferiche calcolate dal sistema, Lorenz inserì i dati emersi nella simulazione precedente, in una tappa intermedia del processo e nel farlo arrotondò un valore, 0,506127 a 0,506; ritenendo la differenza del tutto trascurabile ai fini dell'elaborazione dei dati. Al termine del processo lo scienziato credeva di trovare risultati identici a quelli del primo esperimento, invece la differenza trascurabile di quel valore aveva stravolto completamente i risultati

³⁶⁴ Sull'argomento appena trattato Gandolfi, nella sua introduzione a *Formicai Imperi e Cervelli*, scrive: "Solo negli ultimi decenni si è potuto far luce su comportamenti, strutture, regolarità all'interno dei sistemi complessi. Il motivo di questo ritardo scientifico è molto semplice: per studiare oggetti complessi ci vogliono i computer. Con l'avvento dell'elaborazione elettronica dei dati, è diventato possibile trattare efficacemente quantità enormi di informazioni. Proprio ciò di cui avevano bisogno gli scienziati per scoprire, descrivere e simulare i sistemi complessi." A. GANDOLFI, *Formicai Imperi e Cervelli*, op. cit. pp. 7.

attesi, fino al punto che lì dove prima era previsto il sole, dopo la verifica imperversavano uragani³⁶⁵.

Tutto questo accadeva all'interno di un sistema computerizzato retto da equazioni deterministiche che, per loro stessa natura, nulla lasciano al caso. Era l'inizio della teoria del caos che ufficializzava un aperto e acceso dibattito sulla crisi profonda dei fondamenti del discorso scientifico, che ancora oggi stenta ad esaurirsi³⁶⁶. Il punto nodale derivante da questa scoperta era ed è che se le condizioni iniziali non possono essere conosciute con precisione infinita, anche possedendo tutte le equazioni che reggono un sistema, nella grande maggioranza dei casi non sarà possibile prevederne l'evoluzione nel medio/lungo periodo. In altre parole, il futuro non è determinato o determinabile. Questo, rimette in discussione tutta quella tradizione scientifica che, per lo meno a partire da Newton, aveva postulato la centralità dell'uomo nell'universo e la scienza come attività cognitiva superiore.

Nella meccanica classica Galileo, nell'analizzare il moto del pendolo, in cambio di risultati precisi dovette tralasciare gli elementi non-lineari che erano presenti nel sistema e di cui era a conoscenza: l'attrito e la resistenza dell'aria. A differenza di Aristotele, per cui il moto fisico era una sorta di mutamento, come la crescita di un animale, Galileo vedeva una regolarità misurabile, vedeva ciò che Aristotele non poteva comprendere, cioè che un oggetto in movimento era destinato a muoversi e che eventuali cambi di direzione o nella velocità potevano essere dovuti solo all'intervento di una forza esterna. Per spiegare la sua intuizione, davanti all'esperienza che sembrava dar ragione al ragionamento di Aristotele: il pendolo dopo un po' di tempo si ferma, Galileo creò un mondo scientifico ideale in cui separare le regolarità dal disordine³⁶⁷. Grazie a questa simulazione era dimostrabile la teoria e non si andava incontro a calcoli difficilmente realizzabili senza l'utilizzo dei moderni calcolatori. Questo "mondo scientifico ideale" valicherà i confini della meccanica classica, finendo per essere utilizzato in altre discipline, si pensi ad

³⁶⁵ L'intero episodio, per la sua importanza descritto in centinaia di testi scientifici, fra gli altri è riportato in A. GANDOLFI, *Formicai, Imperi, Cervelli*, op. cit. pp. 69-72, e in J. GLEICK, tr. it. L. Sosio, *Caos. La nascita di una nuova scienza*, Rizzoli, Milano 1989.

³⁶⁶ Sull'importanza della scienza della casualità un contributo difficilmente eludibile è J. GLEICK, *Caos*, op. cit.

³⁶⁷ A riguardo vedi J. GLEICK, *Caos*, op.cit., p. 37-45, divenuto in breve un vero e proprio best seller scientifico, il primo che provava ad illustrare gli effetti rivoluzionari della teoria del caos sulle conoscenze pregresse e sui metodi scientifici.

esempio all'espressione *ceteris paribus* adoperata dagli economisti nel fare la previsione di un trend di mercato: posso prevedere l'andamento di X se le altre condizioni non mutano.

La storia di Lorenz dimostrava che, con l'avvento dei computer e delle simulazioni, non c'era più bisogno di questo ambiente scientifico astratto: potevano essere inseriti nei calcoli per la spiegazione dei fenomeni anche elementi di "disordine". Tutto questo però aveva un costo: le simulazioni al computer, per quanto precise e dettagliate ricorrevano a seppur minime approssimazioni; queste, con un effetto valanga, tendevano a distaccare sempre più i valori che provenivano dalle previsioni dalla realtà. Un sistema retto da equazioni deterministiche dipendeva moltissimo da impercettibili variazioni che provocavano delle distanze dalla realtà imprevedibili, facendo perdere senso all'osservazione stessa del fenomeno in chiave di ricerca delle cause che lo generano. Per chiarire il concetto non si può non citare la celebre frase di Lorenz: lo spostamento d'aria dato dal battito d'ali di una farfalla in Messico può provocare un uragano in Texas.

Dopo la scoperta del caos e della complessità, l'osservazione di un fenomeno non è più il punto di partenza per individuare una spiegazione complessiva dell'ordine reale del mondo³⁶⁸. Questa affermazione ha alla base un vero e proprio cambio di paradigma: si è passati da una scienza dell'*episteme* (certezza, raggiungimento della verità) ad una della *doxa* (sapere fallibile, ipotetico, opinione), un *discorso* intorno alle cose³⁶⁹.

Galileo e Newton affermavano l'universalità e l'eternità delle leggi che ritrovavano dispiegate, "svelate", nella natura e che erano ognuna di esse dimostrazione di come ogni cosa esistente fosse sistematicamente, logicamente o casualmente connessa con ogni altra. Ogni scoperta era un passo in più nel percorso teso ad illuminare il misterioso ordine supremo dell'universo, una riedizione dell'antico sogno greco dell'*episteme*, ovvero di una conoscenza coerente e completa.

³⁶⁸ A riguardo vedi anche le tesi sostenute in G. BOCCHI, M.CERUTI (a cura di), *La sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano 1985.

³⁶⁹ Ne "*La Repubblica*" Platone, attraverso il mito pone un dualismo ontologico tra mondo sensibile, e mondo intellegibile, delle idee. Gli uomini acquisiscono la consapevolezza di ciò che risiede in questi mondi attraverso la conoscenza, divisa anch'essa in due: la *Doxa*, che rappresenta l'opinione, costituita da immagini basate sulla percezione del modo esterno, e l'*Episteme*, la scienza, che ci consente di comprendere e conoscere i valori, gli enti matematici e le idee, utilizzando la ragione scientifica (*idianoia*) e l'intelligenza filosofica (*noesis*). PLATONE, *La repubblica*, tr. it M. Vitali 474c-480, Feltrinelli, Milano 1995, pp.. 448-468.

I filosofi greci, osservando il mondo “così come si mostra agli occhi”, ritenevano che la caoticità non fosse la verità ultima del mondo. La scienza contemporanea parla, invece, di una *scoperta della complessità* in un contesto reso esplicito dalla considerazione che l'osservazione di un fenomeno non è più il punto di partenza per individuare una spiegazione; compiere un esperimento non è più un atto costitutivo della conoscenza, ma piuttosto una pratica esplorativa, un modo come un altro per conoscere. Un cambiamento che pare essere epocale. Si passa da una ricerca scientifica basata sul determinismo, sul continuo cercare le equazioni alla base dei comportamenti umani e dei fenomeni naturali ad un modello completamente differente, rivoluzionario al punto da togliere ogni steccato di recinzione disciplinare, diffondendosi all'interno degli ambiti di ricerca di tutti i saperi:

Il modello-complessità che ne è emerso, ha investito con forza (quasi con prepotenza), la riflessione culturale degli ultimi vent'anni, imponendosi come neo-paradigma per pensare, ormai, tutti i saperi e, nel contempo, la realtà³⁷⁰.

Il concetto di caos ha conquistato in breve tempo molti scienziati e laici, finendo per essere applicato alla fisica, alla biologia, alla meteorologia, alle scienze umane sulle quali, la scoperta della complessità, ha avuto conseguenze enormi. Nel XVIII e XIX secolo, infatti, anche all'interno della tradizione scientifica umanista era diffusa la concezione illuminista del “tutto prevedibile”.

Karl Marx e Friederich Engels, per citare un esempio, all'interno del *Manifesto del Partito Comunista*, descrivevano come le leggi dell'economia, che avevano portato al superamento della società feudale, in realtà non avevano condotto al superamento dello scontro dialettico fra le classi³⁷¹. L'attenta analisi della società capitalista portava i due autori tedeschi ad analizzare quello che, per loro, era l'unico possibile sviluppo della società capitalistica, il suo crollo:

Le armi con le quali la borghesia ha gettato a terra il feudalesimo si indirizzano ora contro la borghesia. La borghesia però, non ha soltanto progettato le armi che le

³⁷⁰ F. CAMBI, *La complessità come paradigma formativo*, in M. CERUTI, M. CALLARI GALLI, F. CAMBI, *Formare alla complessità. Prospettive dell'educazione nelle società globali*, Carocci, Roma 2003, p. 127. Cfr. anche F. CAMBI, *Educare nella e per la complessità. Un compito ancora aperto*, in *Proposta Educativa*, numero di Gennaio anno 2007.

³⁷¹ K. MARX, F. ENGELS, *Il Manifesto del Partito Comunista*, tr. it. P. Ceccoli, Giunti, Firenze 2009.

porteranno la morte, ha anche generato gli uomini che dovranno maneggiare queste armi: i lavoratori moderni, i proletari³⁷².

All'interno del *Manifesto*, Marx ed Engels sono guidati da un unico filo conduttore: le leggi alla base della società sono quelle indotte dai rapporti economici, dai rapporti di classe, tutto il resto, le forme di governo, la gestione dell'ordine, le stesse leggi, non sono altro che sovrastrutture costruite dalla classe borghese dominante. La dialettica sempre più violenta alla base dei rapporti fra proletari e borghesi, lo sfruttamento crescente dei proletari divenuti merce, la loro alienazione, portavano inevitabilmente i proletari a prendere coscienza del loro stato e ad insorgere³⁷³. Questo ragionamento, ben lungi dal voler entrare all'interno del dibattito sulla validità delle teorie marxiane o sull'importanza del testo rispetto alle conquiste operaie, vuole solo evidenziare come anche Marx fosse profondamente influenzato dalla convinzione che, una volta identificate le regole alla base di un sistema, sarebbe stato possibile effettuare previsioni abbastanza precise sul suo sviluppo.

Questo ha comportato che le discipline umanistiche, abituate probabilmente dai pensieri dominanti del XVIII e XIX a riservare un sottile "disprezzo" verso la contemporaneità, adottassero il "presente" come soggetto delle analisi degli scienziati umanisti, introducendolo all'interno dei modelli di trasmissione culturale delle discipline che costituiscono i nuclei fondanti del nostro sapere³⁷⁴.

Indagare quel concetto da molti identificato come "complessità culturale", che caratterizza la nostra quotidianità, investendo ogni nostro agire, appare per le materie umanistiche una necessità dopo aver preso atto che la varietà di relazioni che si generano dai rapporti biunivoci fra l'uomo e il contesto in cui agisce, realizzano

³⁷² K. MARX, F. ENGELS, *Il Manifesto del Partito Comunista*, cit. p. 25.

³⁷³ Secondo Marx la proprietà privata aliena l'uomo da sé in quanto il fine del processo lavorativo non è più l'uomo ma il capitale. nella società capitalista, infatti, per Marx, «Non è l'operaio che adopera i mezzi di produzione ma sono i mezzi di produzione che adoperano l'operaio; invece di venire da lui consumati come elementi materiali della sua attività produttiva, essi consumano lui come fermento del loro processo vitale; e il processo vitale del capitale consiste solo nel movimento di valore che valorizza se stesso». K. MARX, *Capitolo VI inedito*, in appendice a *Il capitale*, volume II tr. it. M. L. Boggieri, Einaudi Editore, 1975, p. 1202. Sulla presa di coscienza da parte dei proletari della loro condizione sulla loro successiva insurrezione, Cfr. K. MARX, F. ENGELS, *Il Manifesto del Partito Comunista*, cit. pp. 19-33.

³⁷⁴ Cfr. al proposito anche M. MAFFESOLI, *La conquista del presente*, Iaua, Roma 1983.

una varietà di situazioni tale da rendere talvolta incomprensibile la lettura di alcuni fenomeni sociali.

Affrontare il tema della complessità all'interno delle scienze sociali, data l'impossibilità di effettuare previsioni dotate di una certa affidabilità, in un contesto senza variabili e in un mondo interrelato come quello contemporaneo, porta con sé come conclusione l'impossibilità di poter leggere o conoscere le equazioni deterministiche alla base dei comportamenti sociali, quindi la possibilità di effettuare un qualunque tipo di previsione valido.

Si pensi al crollo repentino dell'Unione Sovietica e la dissoluzione all'improvviso del mondo alternativo al sistema capitalistico. Nessuno, compresa la CIA con i suoi satelliti spia, i suoi infiltrati e con tutte le informazioni del caso, aveva saputo o potuto prevedere una dissoluzione così rapida, dimostrando come sia pericoloso provare a leggere con strumenti elaborati per l'analisi dei sistemi semplici realtà più complesse.

Non si può ignorare come la varietà di relazioni, che si generano dai rapporti fra l'uomo e il contesto in cui agisce, realizzi un numero di variabili e relazioni, tali da rendere la lettura di alcuni fenomeni sociali talvolta incomprensibile.

La varietà di queste relazioni spinge molti a parlare di società complessa. Farlo vuol dire fare riferimento a tutte quelle dinamiche interne che la compongono e la definiscono, da quelle sociali a quelle economiche, da quelle politiche a quelle culturali e così via, ma non solo: vuol dire anche verificare quali siano le interrelazioni tra queste componenti, cioè come si influenzino reciprocamente e come cambino l'una in funzione delle altre³⁷⁵.

III. 3 La società complessa

³⁷⁵ Cfr. a riguardo M. CALLARI GALLI, F. CAMBI, M. CERUTI, *Formare alla complessità, Prospettive dell'educazione nelle società globali*, cit., in cui gli autori offrono diversi percorsi di approfondimento e di approccio a tematiche connesse alla cultura contemporanea, all'interconnessione ed alla formazione globalizzata.

Le società moderne sono complesse per definizione e, a differenza di quelle primitive, sono quelle che Karl Popper definisce “società aperte³⁷⁶”, cioè costrette a confrontarsi continuamente con problemi e tensioni esogene che costituiscono il portato dell’incontro/scontro con l’altro, col diverso, con l’ignoto. Secondo Popper, la società chiusa è la società tribale, quella che tende ad interpretare se stessa come naturale, sacra e immutabile. Una società del genere, che è per natura portata ad essere collettivista, gerarchica, organica, fondata sulle relazioni dirette, non permette agli individui che ne fanno parte di godere di alcuna libertà, ma li porta a conoscere concretamente la propria posizione e i propri doveri³⁷⁷. Al contrario, la società aperta è una costruzione culturale consapevolmente soggetta a mutare e capace di ospitare al suo interno relazioni astratte ed individualistiche. Infatti, la caratteristica principale di questo tipo di società è che gli interessi degli individui e dei gruppi che la popolano vengano a contatto, si influenzino e limitino reciprocamente, tendendo così a modificarsi nel tempo³⁷⁸.

Le caratteristiche di reciproca influenza e limitazione fra gli individui che popolano la società, sono presenti anche nelle teorie del sociologo Zigmund Baumann, che enfatizza ancora più di Popper la capacità della società di mutare, al punto da perdere i riferimenti solidi e porre come caratteristica principale della modernità, la sua liquidità³⁷⁹.

Fino a qualche decennio fa l’individuo temeva e percepiva come pericolo e limitazione alla sua libertà personale l’invasione del potere pubblico, si pensi agli scenari apocalittici descritti da George Orwell, sulla scia delle emozioni che avevano suscitato i regimi totalitari della prima metà del Novecento, attraverso il suo libro più famoso: *1984*³⁸⁰. L’opera orweliana è un perfetto esempio del pessimismo che si

³⁷⁶ Cfr. K. POPPER *La società aperta e i suoi nemici*, cit., , pp. 1973-4.

³⁷⁷ Secondo Karl Popper le caratteristiche principali delle società chiuse sono 3: La tendenza ad opporsi ai cambiamenti legislativi, educativi e religiosi; l’utilizzo della forza militare per la conservazione del potere politico; la pressione incessante della propaganda e la censura. *Ivi*, pp. 179 - 182.

³⁷⁸ Nella società aperta, gli uomini conquistano una dimensione nuova in cui non dispongono più di un sistema “dato” di comportamento a cui riferirsi. Questo li spinge ad analisi critiche finalizzate a trovare soluzioni individuali e collettive ai vari problemi che gli si prospettano innanzi. Questo significa rinunciare alle certezze solide e ricorrere ad una ponderazione degli interessi in gioco, creando relazioni assumendosi il peso delle decisioni e delle responsabilità, *Ivi*, pp. 248-49.

³⁷⁹ Cfr. Z. BAUMANN, *Modernità liquida*, tr. it. S. Minacci, Laterza, Bari 2002.

³⁸⁰ Cfr. G. ORWELL, *1984*, tr. it G. Baldini, Arnoldo Mondadori Editore, 1950.

respirava, intrisa della paura del controllo da parte dell'autorità, dalla pervasività del *Grande Fratello*, dal totalitarismo, dal pessimismo che non lascia via di scampo. L'uomo contemporaneo era Winston Smith, incapace di sfuggire al controllo, con il prossimo pronto a tradirlo, destinato ad arrendersi³⁸¹. Oggi, invece, i pericoli per l'individuo sono originati dal problema opposto ovvero dalla totale assenza della dimensione pubblica:

Non esiste più alcun "Grande fratello" che ti osserva; adesso è compito tuo controllare i ranghi rigonfi di Grandi fratelli e Grandi sorelle, e controllarli severamente e bramosamente, nella speranza di trovare qualcosa di utile per te stesso: un esempio da imitare o un consiglio su come risolvere i tuoi problemi, i quali, al pari dei loro, devono e possono essere superati solo individualmente. Niente più grandi leader a dirti cosa fare e ad esimerti dalla responsabilità per le conseguenze delle tue azioni; nel mondo degli individui esistono solo altri individui da cui trarre magari degli esempi su come vivere, ma sempre assumendosi la piena responsabilità per le conseguenze derivanti dall'aver scelto un esempio anziché un altro³⁸².

L'uomo contemporaneo sembra vivere in una società priva del controllo agghiacciante descritto da Orwell, ma condizionato da uno scenario non meno inquietante, descritto da Herbert Marcuse all'interno dell'*Uomo a una dimensione*³⁸³. Lo Stato democratico, che per il politologo della scuola di Francoforte si pone all'interno di uno stato sociale totalitario, è capace di inglobare le forze tradizionalmente anti-sistema come la "classe operaia", di appiattare i singoli individui fino al punto di lasciargli la libertà di scelta, privandolo però degli strumenti conoscitivi indispensabili per esercitarla. All'interno dell'opera Marcuse

³⁸¹ Winston Smith, il protagonista di 1984 di Orwell, è membro subalterno del partito, con un compito importante all'interno di una società del controllo, quello di omologare (correggere) gli articoli di giornale già pubblicati e la storia scritta, in modo da rendere infallibili le previsioni fatte dal partito. Winston, che in realtà mal sopporta i condizionamenti del partito, è innamorato di *Julia* (per convenienza omologata al partito) e trova una figura paterna e di fiducia in *O'Brien*, un importante funzionario. Winston e Julia, dopo aver infranto l'obbligo di castità imposto dal partito, decidono di reagire all'oppressione. Ricevono da O'Brien il manifesto di Brotherhood, un'organizzazione clandestina contro il sistema cui decidono di aderire. Arrestati, scoprono che O'Brien è in realtà un agente della psicopolizia, col fine di far penetrare in Winston, evidentemente refrattario al condizionamento sociopolitico del Soging, la tecnica del Bispensiero attraverso tre fasi: apprendimento, comprensione, accettazione. Il tentativo riuscirà perfettamente, e Winston finirà così allineato al regime.

³⁸² Z. BAUMANN, *Modernità liquida*, cit., p. 20.

³⁸³ Cfr. H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, tr. it. L. Gallino, T. G. Gallino, Einaudi, Torino 1968.

identifica anche lo strumento di controllo utilizzato dalla società industriale per “omologare tutti”: il consumo.

Le persone si riconoscono nelle loro merci; trovano la loro anima nella loro automobile, nel giradischi ad alta fedeltà, nella casa a due piani, nell'attrezzatura della cucina. Lo stesso meccanismo che lega l'individuo alla sua società è mutato, e il controllo sociale è radicato nei nuovi bisogni che esso ha prodotto³⁸⁴.

L'uomo viene schiacciato, senza possibilità di uscita, dalla società industriale alla dimensione di consumatore, che, euforico ed ottuso, è incapace di comprendere la limitatezza delle sue conoscenze, di provare troppo a lungo soddisfazione per i beni che già possiede. Questo lo rende sempre omologato al consumo portandolo in un vero e proprio limbo in cui la libertà potrebbe essere facilmente confusa con la possibilità di scelta fra molti prodotti differenti. Fra l'uomo descritto da Marcuse e quello descritto da Baumann però c'è una differenza rilevante: Marcuse credeva, citando Benjamin alla fine del suo lavoro, che l'unica speranza di cambiamento e di fuoriuscita dalla monodimensione fosse rappresentata dall'esistenza stessa dei disperati: i disoccupati, i reietti e tutti coloro che ancora non fossero stati fagocitati dal sistema perché impossibilitati a consumare. Per Baumann, invece, i disperati, sono stati fagocitati dal sistema in quanto portati a desiderare gli oggetti di consumo come e più degli altri, tant'è finiscono per chiudersi all'interno di un nuovo tipo di individualismo. Secondo l'autore, infatti, nella società tardo moderna - o la seconda modernità - l'individuo si afferma all'interno di una realtà inedita, in cui è isolato e alla mercé delle proprie scelte e delle proprie sconfitte. In questa condizione, non esistendo più alcun aiuto dalla dimensione collettiva o dalla sfera pubblica, l'individuo finisce, secondo il sociologo tedesco, per avere gli occhi puntati esclusivamente sulla propria *performance* e il mondo come una distesa di opportunità da cogliere da solo.

Un individualismo povero pronto a ricorrere alla creazione di facili capri espiatori su cui spostare e proiettare le paure, pena, non essendoci una dimensione pubblica su cui fare affidamento, l'insorgere dell'incertezza e dell'ansia, legate strettamente alla fobia del fallimento personale dovuto al non riuscire a cogliere anche soltanto una della miriade di occasioni presenti nel mondo quotidianamente.

³⁸⁴ H. MARCUSE, *l'uomo a una dimensione*, cit, p. 23

L'estremizzazione negativa del mito americano. La società contemporanea, dunque, non offre certezze e non può dare più alcun punto di riferimento.

I liquidi a differenza dei corpi solidi non mantengono di norma una forma propria. I fluidi, per così dire, non fissano lo spazio e non legano il tempo. Laddove i corpi solidi hanno dimensioni spaziali ben definite ma neutralizzano l'impatto – e dunque riducono il significato – del tempo (resistono con efficacia al suo scorrere o lo rendono irrilevante), i fluidi non conservano mai a lungo la propria forma e sono sempre pronti (e inclini) a cambiarla; cosicché ciò che conta per essi è il flusso temporale più che lo spazio che si trovano ad occupare e che in pratica occupano solo “per un momento”. In un certo senso, i corpi solidi annullano il tempo, laddove, al contrario, il tempo è per i liquidi l'elemento più importante. Nella descrizione dei corpi solidi, il tempo è un elemento che si può tranquillamente ignorare; fare altrettanto con i fluidi sarebbe, viceversa, un grave errore. Le descrizioni dei fluidi sono tutte delle istantanee sul cui retro occorre sempre apporre una data³⁸⁵.

Il continuo modificarsi, scontrarsi ed accavallarsi di interessi all'interno della società contemporanea, che spinge Bauman a definirla liquida, in quanto non in grado di mantenere una forma definita, fa sorgere la necessità nelle scienze umane di una costante ricerca di soluzioni e di compromessi per la miriade di conflitti che si generano in maniera continua e che trovano una loro soluzione temporanea per contrastare successivamente con un altro interesse.

Una società liquida è una società composta da continue dinamiche di scontro-incontro fra interessi di varia natura, difficilmente prevedibili e risolvibili per lunghi periodi di tempo. In tale società la coesistenza di diversi assetti di interessi è dunque la sfida quotidiana alla sopravvivenza, il che porta ad una continua modificazione degli assetti di riferimento.

La scoperta della complessità, all'interno delle scienze che studiano la società, ha messo ancora di più in evidenza la necessità di munirsi di strumenti di analisi capaci di adattarsi ai cambiamenti. L'imprevedibilità degli sviluppi, rende palese l'impossibilità di calcolare l'effetto che avrà un'approssimazione di qualunque fattore sulla totalità di un sistema. All'interno di una società globale e complessa questa imprevedibilità è ancora maggiore se si considera il numero di fattori interagenti nel tempo e la dimensione spaziale difficilmente racchiudibile ad

³⁸⁵ Z. BAUMANN, *Modernità liquida*, cit., p. VII. Per specificare ulteriormente la possibilità della vicinanza della società complessa contemporanea allo stato fluidi basta citare l'inizio della prefazione del medesimo testo in cui l'autore, citando la definizione che della fluidità dell'Enciclopedia Britannica, evidenzia come una delle caratteristiche dello stato fluido sia il continuo mutamento di forma associato all'incapacità di sostenere a riposo una forza tangenziale o di taglio, Cfr. *Ivi*, p. V.

un ambito “locale”. Nulla di quel che si svolge sul nostro pianeta è un avvenimento limitato localmente; come describe il sociologo Ulrich Beck, infatti, qualunque azione umana, sia essa un’invenzione, una conquista o una catastrofe riguarda il mondo intero.

Bisogna modificare, adattandole alla contemporaneità le stesse categorie di tempo e spazio, già profondamente cambiate nella percezione dell’uomo contemporaneo, basti pensare che distanze pochi decenni fa impercorribili, oggi sono coperte in pochissime ore e a basso costo. Questo sembra implicare un necessario riorientamento e una riorganizzazione della vita e dell’agire, delle nostre organizzazioni e delle istituzioni, lungo l’asse “locale-globale”³⁸⁶.

III. 4 La globalizzazione: un fattore economico

Nella società odierna gli aspetti della complessità si sommano al fenomeno che più di tutti caratterizza l’attuale fase storica e che passa sotto il termine, oggi quanto mai abusato, di “globalizzazione”³⁸⁷.

La parola “globalizzazione” è sulla bocca di tutti: è un mito, un’idea fascinosa una sorta di chiave con la quale si vogliono aprire i misteri del presente e del futuro; pronunciarla è diventato di gran moda. Per alcuni “globalizzazione vuol dire tutto ciò che siamo costretti a fare per ottenere la felicità; per altri, la globalizzazione è la causa stessa dell’infelicità”³⁸⁸.

³⁸⁶ Cfr. U. BECK, *Che cos’è la globalizzazione*, cit.

³⁸⁷ Cfr. T. LEVITT, *The Globalization of Markets*, in «Harvard Business Review», n. 1, 1983, pp. 2-11.

³⁸⁸ Z. BAUMANN, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, tr. it. O. Pesce, Laterza, Bari 2001, p.3.

Un termine “di moda” e, in quanto tale, un termine pericoloso da utilizzare per non incorrere nel rischio che, secondo Baumann, corrono tutte le parole in voga, quelle di divenire oscure in maniera direttamente proporzionale al numero delle esperienze che quelle parole stesse pretendono di chiarire³⁸⁹.

Per meglio identificare la globalizzazione e non incorrere dunque nel pericolo di parlare di un argomento così ricco di sfaccettature da apparire oscuro, pare opportuno utilizzarlo nella sua accezione originaria, che la descriveva come fenomeno meramente economico. Il termine globalizzazione venne, infatti, utilizzato per la prima volta, nel 1985, da Theodore Levitt, per identificare i cambiamenti delle strategie di sviluppo della produzione e dei consumi che erano in atto a livello mondiale. Oggi, ancor più di quando è stato formulato, il termine fa stretto riferimento alla sfera economica essendo divenuto simbolo ed emblema del capitalismo neo-liberista mondiale, che fa del mercato globale la sua ragione di vita.

La globalizzazione, trasformando i metodi di produzione, induce profonde modifiche sugli assetti sociali, culturali e politici della società contemporanea; in altre parole modifica i modelli culturali e con essi, conseguentemente, quelli educativi.

Queste trasformazioni, negli ultimi venticinque - trent'anni, hanno portato ad oltrepassare le istituzioni dei valori e i miti della modernità, hanno indotto il mutare dei paradigmi esistenziali sui quali era basato l'intero sistema economico occidentale dalla rivoluzione industriale. Nella maggior parte dei paesi occidentali, inclusa l'Italia, si è registrata la progressiva erosione delle certezze legate al posto “fisso”, al salario, alle pensioni, alla riduzione drastica del *welfare state*.

Lo sviluppo del capitalismo su scala globale, sembra portare con sé l'abbandono di alcune sue proprie caratteristiche a partire dal lavoro. Si pensi alla Gran Bretagna, lodata e vista per anni come la terra dell'occupazione, che vede oggi pienamente occupata soltanto la terza parte della sua popolazione attiva, mentre soltanto 20/30 anni fa, questa cifra sfiorava e, talvolta, superava l'80%³⁹⁰.

Questi dati si spiegano attraverso due fattori:

³⁸⁹ Cfr. *Ibidem*.

³⁹⁰ Cfr. U. BECK, *Che cos'è la globalizzazione*, cit., p.79.

- Lo sviluppo tecnologico che permette di produrre sempre più prodotti con sempre meno lavoro³⁹¹.
- La possibilità offerta alle multinazionali dalla *delocalizzazione* che sposta il lavoro verso paesi del terzo mondo in cui il costo della forza lavoro sfiora lo zero³⁹².

L'ingresso nel mercato del lavoro dei cosiddetti posti flessibili, degli impieghi part-time, delle assunzioni finalizzate al completamento del "progetto" e le altre alchimie introdotte all'interno del lavoro dal mercato globale sono riuscite a ritardare e mascherare la disoccupazione ma non a debellarla; così, sotto gli occhi del mondo intero, il capitalismo si libera di uno dei suoi capisaldi: il lavoro. In questa dimensione la disoccupazione non è più una malattia che potrebbe contagiare poche persone, ma diviene quasi una pandemia che potrebbe riguardare tutti, mettendo a repentaglio le stesse forme di convivenza democratica.

Con un capitalismo che ha dentro il suo sviluppo la perdita del mercato del lavoro rischia di distruggersi definitivamente l'alleanza che ha caratterizzato la modernità progettata attorno allo Stato-nazione: economia di mercato, welfare state e democrazia. Questo, come sostiene Ulrich Beck, provoca una sub-politicizzazione di dimensioni totalmente nuove con conseguenze imprevedibili³⁹³.

³⁹¹ Sull'argomento vedi anche J. Rifkin, *L'era dell'accesso. La rivoluzione nella new economy*, tr. it. P. Canton, Mondadori, Milano 2000 in cui l'autore definisce quella in corso come la terza rivoluzione industriale. Durante la prima abbiamo assistito allo spostamento delle grandi masse di lavoratori dall'agricoltura alle fabbriche, con la seconda all'automazione dell'industria manifatturiera, con lo spostamento dei lavoratori nel terziario. Ora, nel corso della terza rivoluzione industriale, l'incredibile progressione dei moderni elaboratori, pone in esubero un crescente numero di lavoratori. A seguito di questo, le masse di lavoratori che escono dal terziario, entrano a far parte del mondo della disoccupazione.

³⁹² La delocalizzazione è un fenomeno economico legato al sistema delle attività produttive. Con questo termine gli economisti intendono la decisione di spostare un'attività economica, allo scopo di ridurre i costi della produzione cercando di massimizzare il profitto e la minimizzare dei costi, cfr. G. TATTARA, G. CORÒ, M. VOLPE, *Andarsene per continuare a crescere*, Carocci Editore, Roma, 2006; sull'argomento vedi anche S. LORENZONI, *Economia e società regionale: Effetti della delocalizzazione nei sistemi locali*, Franco Angeli, Milano 2003. Sui bassi salari dei paesi del cosiddetto terzo mondo, argomento particolarmente affrontato anche sui quotidiani nazionali italiani, si veda fra tutti l'articolo di M. SERAFINI comparso sull'edizione online del *Corriere della sera* il 12/07/2012, dove viene evidenziato a poche ore dall'inizio delle Olimpiadi di Londra come in Cina, Sri Lanka e Filippine, il salario per un operaio che lavora in una delle fabbriche di scarpe, tute o costumi olimpici sia prossima ai 2 euro al giorno, Cfr. www.corriere.it.

³⁹³ U. BECK, *Che cos'è la globalizzazione*, cit., p.14.

Di fronte alle dimostrazioni quotidiane dello strapotere del mondo finanziario, della speculazione sui mercati di cui tutti parlano, ma che nessuno conosce, i fattori che più di tutti appaiono entrare in crisi sono quello democratico e quello politico:

Il dispiegarsi della globalizzazione consente alle imprese e alle loro associazioni di liberare e riconquistare il potere d'azione, finora addomesticato con gli strumenti della politica e dello stato sociale, di un capitalismo organizzato democraticamente. La globalizzazione rende possibile ciò che per il capitalismo forse è sempre stato valido in modo latente, ma che è rimasto finora ingabbiato in uno schema socio-statale democratico: il fatto cioè, che le imprese, in particolare quelle che agiscono globalmente, detengono un ruolo chiave non solo nell'organizzazione dell'economia, ma anche in quella della società nel suo complesso; sia pure "solo" in ragione del fatto che possono sottrarre alla società risorse materiali (capitale, tasse, posti di lavoro)³⁹⁴.

Quanto fosse radicata in Occidente la convinzione dell'esistenza di quello che Beck definisce capitalismo democratico, possiamo riscontrarlo anche all'interno della Carta Costituzionale Italiana. All'interno dell'Articolo 4 e l'Articolo 41, spesso utilizzati all'interno del Diritto del Lavoro, infatti, viene sancito che:

- Articolo 4, comma 2, Ogni cittadino ha il dovere di svolgere, secondo le proprie possibilità e la propria scelta, un'attività o una funzione che concorra al progresso materiale o spirituale della società.
- Articolo 41 L'iniziativa economica privata è libera. Non può svolgersi in contrasto con l'utilità sociale o in modo da recare danno alla sicurezza, alla libertà, alla dignità umana. La legge determina i programmi e i controlli opportuni perché l'attività economica pubblica e privata possa essere indirizzata e coordinata a fini sociali.

Alla base delle attività imprenditoriali, del lavoro delle cittadine e dei cittadini della Repubblica, della libera iniziativa economica, per i padri costituenti appariva come imprescindibile il concorrere al progresso materiale e spirituale della società. Questo principio però nella società reale non pare applicato e la crisi che stiamo attraversando sembra dimostrarlo. Non è solo il trionfo della speculazione

³⁹⁴ *Ibidem.*

sull'economia a caratterizzare l'attuale fase della globalizzazione, un ruolo importante è ricoperto anche dalla velocizzazione nelle comunicazioni e da una sempre maggiore riduzione delle distanze. Tutto questo ha creato scenari nuovi con i quali le scienze umane non si erano mai dovuti confrontare prima

III. 5 Gli effetti della globalizzazione: omologazione e deterritorializzazione

La società contemporanea, definita da Rifkin come “l'era dell'accesso”³⁹⁵, per evidenziare la discrepanza esistente fra chi ha l'accesso alla rete e alla tecnologia e chi invece ne è privato, è divenuta un sistema interattivo in senso del tutto inedito, pur tenendo presente che le interazioni globali, caratteristica della globalizzazione, non iniziano con essa. Molti studiosi di ambito economico, storico e sociologico, hanno messo a fuoco come il mondo sia caratterizzato da secoli da interazioni su larga scala. Quello che è cambiato nel mondo contemporaneo sono la tipologia e l'intensità delle relazioni, specialmente fra popolazioni geograficamente distanti³⁹⁶.

In passato, le transazioni culturali tra gruppi sociali erano solitamente contenute, a volte per via delle costruzioni geografiche ed ecologiche, altre volte per una voluta resistenza all'interazione con l'Altro (come in Cina per gran parte della sua storia e in Giappone fino al Rinnovamento Meiji)³⁹⁷.

³⁹⁵ J. RIFKIN, *L'era dell'accesso*, op. cit.

³⁹⁶ Sullo sviluppo del sistema mondo associato al capitalismo, vedi I. WALLERSTEIN *il sistema mondiale dell'economia moderna I, l'agricoltura capitalista e le origini dell'economia mondo europea del XVI secolo*, tr. it. G. Panzieri e D. Panzieri, Il Mulino, Bologna 1990, ID, *Il sistema Mondiale dell'economia moderna II, il mercantilismo e il consolidamento dell'economia-mondo europea*, tr. it. D. Panzieri, Il Mulino, Bologna, 1990; E. R. WOLF, *L'Europa e i popoli senza storia*, tr. it. F. Rondolino, Il Mulino, Bologna 1990.

³⁹⁷ A. APPADURAI, *Modernità in polvere*, cit. p. 45-46

Le relazioni che venivano intessute regolarmente tra vaste aree del globo finivano per essere caratterizzate e dominate o dallo spostamento di lunga distanza di beni di consumo e dei loro commercianti, oppure da viaggi ed esplorazioni per lo più a carattere coloniale degli europei³⁹⁸. Gli interessi economici e il proselitismo religioso, ambedue spesso fruitori della guerra come strumento legittimo per favorire la propria espansione, sono stati per lungo tempo le spinte principali all'interazione fra popoli e genti. In breve, i traffici, gli scambi economici e relazioni culturali si sono diffusi stabilmente superando le enormi distanze spaziali e temporali attraverso mercanti, pellegrini, conquistatori e viaggiatori di ogni tipo. Appare evidente come le distanze spaziali pressoché impercorribili, i problemi relativi ai tempi dei trasporti e delle comunicazioni, sommati all'assenza di tecnologie capaci di permettere il controllo delle risorse diffuse su un territorio vasto e distante, rendevano particolarmente complessa non solo la nascita di queste relazioni, ma anche la loro gestione e il conseguente proseguirle nel tempo. Non sembrava possibile formare delle comunità stabili, sia a carattere commerciale, sia a carattere religioso, sia a carattere politico. Fino al XVIII secolo quando l'espansione coloniale europea e la conseguente esportazione di persone e tecnologie crearono le vere e proprie gerarchie coloniali e posero le basi per la creazione di scambi duraturi, relazioni, colonie e missioni religiose parevano foriere di relazioni fra piccoli gruppi e di interessi limitati alla piccola scala³⁹⁹. Ma scambi e relazioni, anche dopo lo sviluppo di quello che Benedict Anderson definisce "capitalismo a stampa" che ha portato, secondo l'autore, alla creazione delle comunità immaginate, non sono che precursori debolissimi della realtà odierna. La continua evoluzione tecnologica, specialmente quella connessa alla produzione, al trasporto e alle comunicazioni, ha indotto una mutazione radicale dei rapporti fra le persone e del loro modo di vivere e rapportarsi con l'Altro⁴⁰⁰.

³⁹⁸ Sull'espansione territoriale dell'Europa sulle modalità storiche del colonialismo e dei suoi rapporti con i nodi centrali del pensiero religioso e filosofico occidentale, vedi W. REINHARD, *Storia del colonialismo*, tr. it. C. Broseghini, Mondadori, Milano 2002.

³⁹⁹ Cfr. A. APPADURAI, *Modernità in Polvere*, cit., p. 44-70.

⁴⁰⁰ Cfr. B. ANDERSON, *Comunità Immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, tr. it. M. Vignale, Manifestolibri, Roma 2009,. Per Anderson, la creazione di quelle che definisce comunità immaginate, è frutto di due fenomeni, la diffusione della lingua scritta e la secolarizzazione del mondo. La diffusione globale della stampa grazie al capitalismo, è per l'autore la chiave di volta del mondo in formazione, in quanto il leggere nella stessa lingua anche in parti differenti e lontane del mondo, col

Le culture e le società umane non hanno mai costituito degli isolati dotati di confini netti e stabili, perché lo scambio e il contatto socioculturale sono sempre stati parte integrante della vita di tutti i popoli. È però indubbio che scambi e contatti sono fenomeni che negli ultimi due secoli, e ancor più negli ultimi decenni, hanno conosciuto un'intensificazione senza precedenti, per giungere al giorno d'oggi in cui parliamo, a buon diritto, di globalizzazione.⁴⁰¹

Tutto questo esprime un'irreversibile omologazione planetaria, frutto, come sostiene Mauro Ceruti, di una omogeneizzazione e "artificializzazione" degli habitat in cui l'uomo si è insediato, basate sull'illusione propria dell'età contemporanea che vede punti di forza nell'omologazione a dispetto della diversità, sottovalutando la ricchezza dell'esperienza umana in termini di spazialità e temporalità, in termini di singolo individuo e di collettività⁴⁰². Già nella prima metà degli anni sessanta del Novecento, McLuhan, nel tentativo di spiegare i cambiamenti indotti dall'avvento di tecnologie come il satellite, in grado di permettere comunicazioni in tempo reale a grande distanza, utilizzando l'ossimoro "Villaggio Globale", spingeva a ripensare le dimensioni stesse del mondo, che diventava piccolo e tendeva ad assumere attraverso continue interconnessioni, i comportamenti tipici di un villaggio⁴⁰³. I nuovi media, radio e televisione prima, internet poi, hanno trasformato il mondo in uno spazio fisicamente più piccolo, a misura di comunicazione. La concezione di McLuhan, e le successive rappresentazioni del mondo come "Villaggio Globale", hanno probabilmente esagerato le implicazioni comunitarie del nuovo ordine mediatico. Le teorie dello studioso canadese, rilette in una prospettiva più ampia, infatti sembrano intendere la nascita di una vera e propria comunità globale, con molteplici soggetti interconnessi fra loro all'interno di uno spazio armonioso e omogeneo. A questo riguardo, Appadurai ci ricorda come:

crollo dell'idea del divino avrebbe spinto gli individui ad ancorare la propria identità agli altri e quindi ad un'idea di nazione.

⁴⁰¹ U. FABIETTI, R. MALIGHETTI, V. MATERA, *Dal tribale al globale. Introduzione all'antropologia*, Paravia Bruno Mondadori, Milano 2002 p. 95.

⁴⁰² Cfr. M. CERUTI, G. BOCCHI, *Educazione e globalizzazione*, Raffaello Cortina, Milano 2004. Vedi anche M. CERUTI, *Educazione planetaria e complessità umana*, in M. CERUTI, M. CALLARI GALLI, F. CAMBI, *Formare alla complessità*, cit., pp. 17-19.

⁴⁰³ MC LUHAN, scriveva a riguardo: "La nuova interdipendenza elettronica ricrea il mondo ad immagine di un villaggio planetario", in M. MCLUHAN, *La Galassia Gutemberg: nascita dell'uomo tipografico*, tr. it. S. Rizzo, Armando editore, Roma 1976, p. 59.

Oggi siamo consapevoli che ogni volta che siamo portati a parlare di villaggio globale dobbiamo ricordarci che i media creano una comunità senza il senso del luogo. Il mondo in cui viviamo sembra oggi rizomatico e perfino schizofrenico, e richiede da un lato teorie dello sradicamento, dell'alienazione, della distanza psicologica tra individui e gruppi, e dall'altro sogni (o incubi) di vicinanza elettronica⁴⁰⁴.

La velocità e la diffusione delle comunicazioni tendono quindi a cambiare anche il modo di approcciare agli altri, producendo quella che il filosofo Martin Shutz definirebbe “una situazione di contemporaneità”. Scrive Shutz:

L'essenza della situazione di contemporaneità sta in questo, che l'alter ego non mi è dato in carne ed ossa, quindi in un'immediatezza spaziale e temporale, ma che ciononostante io so della sua coesistenza con me e del decorso contemporaneo dei suoi vissuti di coscienza con i miei⁴⁰⁵

Inoltre, la velocità e la forza con cui si stanno sviluppando i processi di cambiamento culturale, legati al fenomeno della globalizzazione, determinano gravi circostanze di esclusione e di intolleranza verso le diversità, creando processi discriminatori e la formazione di nuove marginalità sociali⁴⁰⁶. Marginalità e disuguaglianze dotate di forme nuove anche all'interno dei paesi occidentali, nei quali l'assenza di fattori “scolastici” o infrastrutturali legati alle nuove tecnologie, prefigurano l'esclusione da dinamiche economiche sociali e culturali, riguardanti aspetti fondamentali della vita⁴⁰⁷.

I riferimenti alle comunità evanescenti di Anderson, non sono casuali, così come la velocizzazione e il restringimento dello spazio non riguardano solo le comunicazioni e la nascita dello spazio digitale, ma anche lo spazio fisico. La possibilità di spostarsi e di viaggiare rapidamente non aveva mai raggiunto nella storia dell'umanità i livelli contemporanei, e questo, inevitabilmente, indebolisce anche le immagini identitarie individuali e collettive del passato, che si trasformano perché non sono più rapportate ad uno specifico territorio, sebbene tale legame

⁴⁰⁴ A. APPADURAI, *Modernità Liquida*, cit. p. 47.

⁴⁰⁵ A. SCHÜTZ, *La fenomenologia del mondo sociale*, tr. it. F. Bassani, Il Mulino, Bologna 1974 p. 257, riportato anche in U. FABIETTI, R. MALIGHETTI, V. MATERA, *Dal tribale al globale. Introduzione all'antropologia*, cit., p. 108.

⁴⁰⁶ Cfr. Z. BAUMANN, *Dentro la globalizzazione*. cit.

⁴⁰⁷ Sulle tematiche connesse alla tematica dell'esclusione indotta dalle nuove tecnologie, vedi J. RIFKIN, *L'era dell'accesso*, cit.

territoriale possa restare un desiderio delle persone e un potente punto di riferimento sul piano identitario. A riguardo Giddens disegna un quadro abbastanza chiaro quando scrive che:

Il luogo è diventato un'entità evanescente perché le strutture per mezzo del quale esso si costituisce non sono più organizzate a livello locale. In altre parole, l'ambiente locale e quello globale sono ormai indissolubilmente intrecciati. Anche se continuano a sussistere sentimenti di forte attaccamento o identificazione con i luoghi, questi stessi sentimenti sono disaggregati: non esprimono semplicemente pratiche e coinvolgimenti su base locale ma sono compenetrati da fattori di influenza molto più distanti⁴⁰⁸.

In questo contesto appare quindi necessario, per interpretare una delle condizioni che individui e comunità vivono quotidianamente, parlare di deterritorializzazione. Gli antropologi Fabietti, Malighetti e Matera fanno notare come questo fenomeno, che trae origine dallo spostamento costante nello spazio fisico e nel radicamento, temporaneo o definitivo in molteplici "altrove" rispetto al luogo di origine, determini una non più ovvia coincidenza di luogo, cultura e identità, dovuta, allo spostamento e la dispersione di masse di individui che, una volta deterritorializzati, ricercano una dimensione nuova della loro esistenza, provando sentimenti di appartenenza e di esclusione nei confronti sia della nuova dimora sia della patria originaria⁴⁰⁹.

Da queste brevi indicazioni epistemologiche scaturisce la proposta di indagine sullo specifico riferimento dell'individuazione delle strategie percorribili per la formazione di una "cittadinanza attiva".

Parlare di un nuovo modo di essere cittadino porta con sé un'analisi sulla necessaria modifica del modo di vivere all'interno di una comunità, e sulla necessaria rielaborazione identitaria che coinvolge l'idea del sé e dell'altro. Per quanto questo possa sembrare poco rassicurante, trasformare il modo in cui la gente elabora un'idea di sé stessa e degli altri non vuol dire svanire, ma, piuttosto, rendere manifesto che all'ombra della globalizzazione si riformulano le identità individuali e collettive, ma non solo, cambiano anche le forme di relazione fra gli individui e tra i gruppi a

⁴⁰⁸ A. GIDDENS, *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, tr. it. M. Guani, Il Mulino, Bologna 1990, p. 145.

⁴⁰⁹ U. FABIETTI, R. MALIGHETTI, V. MATERA, *Dal tribale al globale. Introduzione all'antropologia*, cit., p. 106.

livello economico, sociale, politico e culturale⁴¹⁰. Il mutare di questo tipo di relazioni, contribuisce ad accentuare la crisi delle istituzioni democratiche e conduce ad un necessario impegno da parte delle scienze umane per l'individuazione di una soluzione. Infatti, se il problema principale della democrazia rappresentativa è quello di non rappresentare più i cittadini che si allontanano dalla vita pubblica, la sfida si traduce nell'impegno a definire i percorsi che conducono le persone a guadagnare uno *status* di cittadinanza inteso sia come singolo che come collettività. L'essere cittadino, infatti, presuppone che i singoli individui, pur esprimendo una propria specifica identità, avvertano l'esigenza di riconoscersi in una più grande comunità, il cui patrimonio etico, civile e politico risulti essere sintesi consapevole di una pluralità di prospettive, credi, valori, visioni del mondo tale da assicurare ad una molteplicità di consociati la garanzia indispensabile per l'effettivo esercizio dei diritti che gli spettano⁴¹¹.

III. 6 L'impossibilità di un modello generale valido e applicabile

Dalla premessa appena esposta, emerge con chiarezza l'impossibilità di fornire una lettura complessiva e certa della società. Appare dunque pretestuoso qualunque tentativo di proporre un modello educativo generalmente valido nel tempo. E del resto, se sembra impossibile formulare una descrizione esaustiva di una società nel suo complesso, è evidente che la formulazione di un qualunque modello di formazione ad essa riferito sia quanto meno difficile da pensare.

⁴¹⁰ U. FABIETTI, R. MALIGHETTI, V. MATERA, *Dal tribale al globale. Introduzione all'antropologia*, cit. p. 105.

⁴¹¹ Cfr a riguardo R. A.ROSSI, *Formazione e nuova cittadinanza*, cit. 2005.

In una società in cui si rafforza la tensione tra omogeneizzazione ed eterogeneizzazione culturale, in cui tutto è nuovo e appare più veloce, occorrono non solo nuovi strumenti per leggere la realtà, ma anche nuovi termini per descrivere i fenomeni che la attraversano. Appadurai fa un tentativo in questa direzione, indicando cinque nuove parole capaci di intendere le dimensioni principali dei flussi culturali⁴¹²:

- *Etnorama*: il panorama etnico, il flusso degli uomini persone, turisti, immigrati, rifugiati, lavoratori che si muovono sempre di più e sempre più velocemente per il mondo,
- *Tecnorama*: il flusso della tecnologia, che ormai travalica ogni confine,
- *Finanziorama*: la parola che descrive lo scenario più misterioso, quello degli ingenti flussi di capitale finanziario difficilmente rintracciabili e seguibili,
- *Mediorama*: la capacità che le immagini hanno acquisito di viaggiare attraverso i media,
- *Ideorama*: la nuova forza diffusiva delle ideologie legate ai movimenti politici.

Ognuno di questi termini identifica un flusso che, in base alle contingenze di carattere economico, storico e linguistico, sono capaci di modificare la cultura e il modo di vivere di qualunque comunità.

Una delle caratteristiche dei flussi descritti da Appadurai sembra essere la loro ineluttabilità. Non è possibile avere un punto d'osservazione neutro rispetto agli effetti che generano. Tutti vi sono inevitabilmente immersi.

Questo sembra non poter consentire di ricavare dati certi e durevoli nel tempo per effettuare analisi e pensare strumenti capaci di incidere sugli aspetti generali di una società. È come se qualunque analisi non fosse diventata altro che una fotografia, i cui dati si sono modificati nell'istante esatto in cui è stata scattata.

Se questa è la premessa, il discorso si complica ancora di più cercando di creare un modello pedagogico *ad acta*, capace di fungere da panacea di tutti i mali.

⁴¹² Cfr. A. APPADURAI, *Modernità in polvere*, cit. pp. 52-70.

Ipotizzare un modello formativo di questo genere, impiantato su uno strumento di difficile lettura come la cittadinanza, non sembra possibile.

Una riflessione sull'essere cittadino, condizione che si pone in una zona di confine fra l'essere considerato uno strumento definito dal diritto o una categoria della filosofia politica, pone, infatti, l'accento sulle problematiche affrontate nei capitoli precedenti, che conducono il discorso sull'analisi dei fondamenti stessi della democrazia e della rappresentanza. Le prime conclusioni tratte mettono in luce la cittadinanza non in quanto strumento di pace per cui educare i giovani, ma come un vero e proprio strumento di guerra e di omogeneizzazione. La condizione del cittadino che sembra emergere è cruenta e non sembra lasciare molto spazio all'ottimismo. I governi, con la concessione dei diritti inseriti all'interno delle Dichiarazioni universali, quindi attraverso la cittadinanza, fondono sempre di più la dimensione biologica con quella politica. Dal quadro che si è delineato, la cittadinanza continua ad avere come elementi cardine "sangue e terra". È attraverso lo *ius sanguinis*, infatti, che si ottiene la condizione giuridica che permette di accedere ai diritti esercitabili su un territorio. Sangue e terra, le stesse parole che riecheggiavano in significativi slogan nazisti.

Dalla rivoluzione francese in poi, con l'introduzione della nazionalità come elemento principale dell'essere cittadino, la cittadinanza è andata sviluppandosi e specificandosi divenendo un istituto giuridico, che sancisce l'appartenenza di un individuo ad un territorio.

L'essere cittadino non è soltanto un rapporto giuridico fra un individuo e lo Stato di cui fa parte. Tale condizione comporta una particolarità, sancisce un legame inscindibile con il territorio di riferimento:

[...]il rapporto stabile con il territorio è ciò che costituisce la condizione originaria del cittadino: un bene posizionale da cui dipendono altri beni, più o meno pregevoli, in rapporto a quanto abbia saputo fare la *civitas* a beneficio dei suoi abitanti. La cittadinanza è il complesso dei cittadini residenti in un determinato posto, che in quanto tali si differenziano da tutti gli altri, quelli che abitano in un altro posto e quelli che vagano nelle selve, parlano altre lingue e sono perciò detti *selvaggi* o *barbari*: genti da guardarsi con timore o con sospetto, che nella migliore delle ipotesi possono considerarsi *hospites*, nella peggiore *hostes*.⁴¹³

⁴¹³ L. CORRADINI, *Dall'educazione civica alla convivenza civile*, in "Il Nodo. Scuole in rete", 25, 2004, pp. 41-42.

La cittadinanza sta ad indicare, dunque, un particolare legame in virtù del quale i cittadini godono di uno *status* che differisce tanto da quello del non cittadino, ovvero dallo straniero in quanto cittadino di un altro Stato, quanto da quello di coloro che sono privi di cittadinanza, ovvero gli apolidi⁴¹⁴. Quella che si innesca può essere considerata una dinamica di inclusione/esclusione che appare come difficilmente compatibile con le necessità educative imposte da una società sempre più multietnica.

In questo senso, la cittadinanza contemporanea sembra necessitare di un'evoluzione nei metodi della sua acquisizione, che sono orientati esclusivamente alla sua dimensione nazionale. In una società basata sulla diversità di coloro che la popolano, uno *status* giuridico che segni l'appartenenza dei singoli dovrebbe in qualche modo tenere presente la loro estrazione etno-culturale. Ma una prospettiva del genere non può essere prerogativa dello *ius sanguinis*. Inoltre, la cittadinanza non può essere definita dalla partecipazione spontanea dell'individuo alla parte "sociale" della vita nella comunità, o dall'adesione spontanea alle istituzioni del paese in cui si è nati (previo raggiungimento della maggiore età). La prima modifica necessaria per usare efficacemente la cittadinanza, dal punto di vista dei governati, sembrerebbe quella di orientarla al nuovo modello di società attraverso la costituzione di comunità organiche, garantendo il rispetto o la tolleranza di differenti forme di vita etno-culturali⁴¹⁵.

Ma il rispetto delle differenti identità culturali rimanda ad un tema più ampio, quello del rapporto fra nazionalità e cittadinanza, fra diritti umani e biopolitica⁴¹⁶, portando alla luce questioni di non poca difficoltà teorico-pratica. La natura universalistica dei diritti umani impone un'effettiva possibilità di accesso al loro esercizio. I costanti flussi migratori, le trasformazioni culturali e la velocità con cui questi si realizzano, paiono ingigantire i limiti che emergono dalle connessioni fra lo *status* astratto di cittadino e le condizioni di reale esercizio dei diritti universalmente

⁴¹⁴ Cfr. le leggi sulla cittadinanza, in particolare la legge 5 febbraio 1992, n.91 – Nuove norme sulla cittadinanza e la legge 13 giugno 1912, n. 555 – Sulla cittadinanza italiana

⁴¹⁵ Su questo argomento vedi anche L. BACCELLI, *Critica del repubblicanesimo*, Laterza, Roma-Bari, 2003, pp. 49 e ss..

⁴¹⁶ Riguardo alla tesi che sostiene l'assenza di legame diretto fra cittadinanza e rispetto dei diritti umani, si rimanda, fra gli altri, alla lettura di V. MARZOCCHI, *Le ragioni dei diritti umani*, Liguori, Napoli, 2004.

riconosciuti. La presenza sempre maggiore di apolidi di fatto e di rifugiati, all'interno delle società economicamente più sviluppate⁴¹⁷, sembrano mettere a nudo come non possa essere la cittadinanza a determinare una tutela reale dei diritti su base egualitaria. L'esistenza di "non-cittadini" depositari di diritti esigerebbe, al contrario di ciò che accade oggi, un'equiparazione nel rispetto dello *status* universale di uomini e la garanzia dell'uguaglianza sostanziale di fronte alla legge, nell'esercizio dei diritti che garantiscono l'esistenza e la sussistenza.

Il riconoscimento dei diritti universali dell'uomo, a prescindere dalla fortuna data dal fatto che possiedono "sangue di cittadino", richiede l'attivazione di concreti percorsi di garanzia, ancora bloccati dal collegamento fra cittadinanza e nazionalità.

Ma anche una teorizzazione "inclusiva" della cittadinanza non può non incontrare limiti. La natura di tale istituto giuridico, appare difficilmente separabile dall'appartenenza territoriale. La cittadinanza ha sempre permesso l'identificazione amico-nemico. Le scelte di escludere parte della popolazione dal corpo politico e sociale è sempre nata da questa esigenza dei governanti. Gli Stati nazione, pur essendo in crisi e indeboliti, non sono stati ancora sostituiti dall'affermazione di nuove dimensioni politiche. Le istituzioni democratiche non sembrano essere pronte a prendere atto del mutamento della natura delle popolazioni che le legittimano. Il timore che dall'inclusività possano generarsi nuovi scenari capaci di modificare irreversibilmente i riferimenti culturali, e l'idea stessa di nazionalità, atterrisce i cittadini. Questioni come le "lotte per il riconoscimento" – le necessità di alcuni gruppi come le femministe, le minoranze etniche – obbligano a formulare risposte alle loro richieste di sostegno e di solidarietà⁴¹⁸. Ciascuno di questi aggregati collettivi non è "omologabile" agli altri presenti sul territorio, ma è portatore di specifiche identità culturali e valoriali, che sono a volte contrastanti ed incompatibili fra loro. In questi casi cosa occorre fare? Secondo Habermas, la risposta non può pervenire dalla creazione di diritti collettivi:

Perciò la convivenza giuridicamente equiparata dei diversi gruppi etnici, e delle loro forme di vita culturali, non ha bisogno di essere tutelata dai diritto collettivi (cioè da

⁴¹⁷ Vedi *infra* (II. 9 Dalle *Origini del totalitarismo* al ruolo della cittadinanza nella biopolitica).

⁴¹⁸ Sull'argomento delle lotte per il riconoscimento e sui dubbi che solleva rispetto alle decisioni democratiche vedi J. HABERMAS, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in J. HABERMAS, C. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, tr. it. L. Ceppa, Feltrinelli, Milano, 1998, pp. 63-110.

quel tipo di diritti che finirebbero per sovraccaricare una teoria dei diritti modellata su soggetti giuridici individuali). Anche se fosse effettivamente possibile concedere simili “diritti di gruppo”, nell’ambito di uno stato democratico essi sarebbero non solo superflui ma anche normativamente discutibili. Infatti la tutela di tradizioni e forme-di vita costitutive dell’identità, deve, in ultima istanza, servire unicamente al riconoscimento dei loro membri in quanto individui⁴¹⁹.

Le tutele, secondo il pensatore di origine tedesca, dovrebbero servire soltanto a garantire la possibilità di tramandare differenti culture, di assicurare le condizioni adatte alla conservazione, ma non di tutelarla come fosse una specie biologica in via d’estinzione⁴²⁰. La cittadinanza, in quest’ottica, sembrerebbe svolgere un ruolo di tipo contrario alla tutela delle minoranze, in particolare di quelle culturali. Essendo inesorabilmente connessa alla nazionalità, lo *status* della cittadinanza sembrerebbe svolgere un compito di selezione finalizzato al mantenimento dell’omogeneità culturale all’interno delle nazioni. In una realtà come quella appena descritta, l’universalismo del paradigma dei diritti umani continua a sembrare limitato dal ruolo che questo *status* ricopre come metodo d’accesso all’effettivo esercizio dei diritti. L’appartenenza ad una nazionalità continua a rappresentare l’unico strumento in grado di consentire il riconoscimento dell’uguaglianza nell’esercizio dei diritti.

A partire da questo ragionamento, la cittadinanza si presenta come uno strumento esclusivo più che inclusivo, e, in quanto tale, non incline all’allargamento indiscriminato dei suoi confini. Questo limite intrinseco non pare consentire una reale applicazione universale dei diritti. I metodi per diventare cittadino e godere di questo *status* in Italia, insieme alle difficoltà connesse a formulare ed applicare un valido modello di cittadinanza europeo, appaiono come un manifesto dell’inadattabilità di tale strumento giuridico alle trasformazioni indotte dalla contemporaneità.

⁴¹⁹ *Ivi* p. 89.

⁴²⁰ *Ibidem*

III. 7 Cittadinanza italiana e cittadinanza europea

In Italia, i testi normativi dedicati alla cittadinanza sono la legge del 13 giugno 1912, n. 555 (*Sulla cittadinanza italiana*), e la legge del 5 febbraio 1992, n. 91 intitolata *Nuove norme sulla cittadinanza*⁴²¹. Ai testi di origine nazionale, sono stati affiancati l'Atto Unico Europeo del 1986 e quello di Amsterdam del 1997, con cui a livello comunitario si è cercata di costruire una cittadinanza sovranazionale, ovvero europea. La legge stabilisce come metodo di acquisto primario della cittadinanza lo *ius sanguinis*, stabilendo all'articolo 1 che:

È cittadino per nascita:

- a) il figlio di padre o di madre cittadini;
- b) chi è nato nel territorio della Repubblica se entrambi i genitori sono ignoti o apolidi, ovvero se il figlio non segue la cittadinanza dei genitori secondo la legge dello Stato al quale questi appartengono.

La legge 91 del 1992 stabilisce, quindi, il principio dello *ius sanguinis* come l'unico mezzo per l'acquisizione della cittadinanza italiana. Nonostante lo *ius soli* – imperniato sul principio che diviene cittadino soltanto chi nasce sul territorio dello Stato, indipendentemente dalla cittadinanza dei genitori – venga generalmente considerato contrapposto allo *ius sanguinis*, in Italia esso permane come metodo di acquisto della cittadinanza relativamente ai figli di ignoti, di apolidi, o ai figli che non seguono la cittadinanza dei genitori⁴²².

⁴²¹ Al testo sono state apportate modifiche dalla legislazione posteriore al primo impianto della legge: il D.P.R. 18 aprile 1994, n. 362 ha abrogato l'art. 7, comma 1. 2, la legge 22 dicembre 1994, n. 736 ha modificato l'art. 17. 3, la legge 23 dicembre 1996, n. 662 ha modificato l'art. 17, la legge 3 novembre 2000, n. 396 ha abrogato l'art. 24. 5, la legge 14 dicembre 2000, n. 379 ha abrogato l'art. 18. 6, la legge 8 marzo 2006, n. 124 ha aggiunto gli artt. 17 bis e 17 ter. 7, la legge 15 luglio 2009, n. 94 ha modificato l'art. 5 e aggiunto l'art. 9 bis

⁴²² L'art. 2 della l. 91/1992, l'articolo 2 del medesimo testo legislativo si specifica, che sussiste un caso di equiparazione al cittadino per nascita nel caso del figlio di ignoti trovato nel territorio della Repubblica, se non venga provato il possesso di altra cittadinanza.

Un altro modo per acquisire la cittadinanza è attraverso la "*iure communicatio*", che consente la "trasmissione" della cittadinanza all'interno della famiglia. Divengono cittadini per "trasmissione familiare" il coniuge, i figli riconosciuti, i figli adottati⁴²³. Esiste poi il "beneficio di legge", concedibile soltanto nel caso in cui si realizzino determinati presupposti, e senza il bisogno di presentare una specifica richiesta, e, infine, la "naturalizzazione". Questa è una delle forme più discusse in abito giuridico e politico, in quanto non comporta una concessione automatica del nuovo *status*, ma si basa su di una valutazione discrezionale da parte degli organi e degli uffici statali competenti.

La disciplina contenuta nel provvedimento varato dal Consiglio dei ministri del 4 agosto 2006 introduce una nuova ipotesi di *ius soli* proprio con la previsione dell'acquisto della cittadinanza italiana da parte di chi è nato nel territorio della Repubblica da genitori stranieri, di cui uno almeno sia residente legalmente in Italia senza interruzioni da cinque anni al momento della nascita ed in possesso del requisito reddituale per il rilascio del permesso di soggiorno⁴²⁴.

Le scelte relative ai criteri che consentono l'acquisizione del diritto di cittadinanza sono profondamente connesse alle politiche portate avanti da ogni

⁴²³ Particolare è il caso dell'acquisizione della cittadinanza attraverso la *iure comunicatio*, relativamente alle adozioni. L'art. 3 della l. 91/1992 sancisce che Il minore straniero adottato da cittadino italiano acquista la cittadinanza. 2. La disposizione del comma 1 si applica anche nei confronti degli adottati prima della data di entrata in vigore della presente legge. 3. Qualora l'adozione sia revocata per fatto dell'adottato, questi perde la cittadinanza italiana, sempre che sia in possesso di altra cittadinanza o la riacquisti. 4. Negli altri casi di revoca l'adottato conserva la cittadinanza italiana. Tuttavia, qualora la revoca intervenga durante la maggiore età dell'adottato, lo stesso, se in possesso di altra cittadinanza o se la riacquisti, potrà comunque rinunciare alla cittadinanza italiana entro un anno dalla revoca stessa.

⁴²⁴ Si fa riferimento al disegno di legge proposto dall'allora Ministro dell'interno Amato: modifiche alla legge 5 febbraio 1992, n. 91, recante nuove norme sulla cittadinanza. Il provvedimento proponeva alcune modifiche, tra cui quella di aggiungere all'art. 1, comma 1 dopo la lettera b: "b-bis) chi è nato nel territorio della Repubblica da genitori stranieri di cui almeno uno sia residente legalmente in Italia senza interruzioni da almeno cinque anni al momento della nascita ed in possesso del requisito reddituale per il rilascio del permesso di soggiorno CE per soggiornanti di lungo periodo; b-ter) chi è nato nel territorio della Repubblica da genitori stranieri di cui almeno uno, legalmente residente, sia nato in Italia ed in possesso del requisito reddituale per il rilascio del permesso di soggiorno CE per soggiornanti di lungo periodo"; proponeva inoltre di sostituire il comma 2 dell'art. 4 con il seguente: "2. Il minore figlio di genitori stranieri, di cui almeno uno residente legalmente in Italia senza interruzioni da almeno cinque anni ed in possesso del requisito reddituale per il rilascio del permesso di soggiorno CE per soggiornanti di lungo periodo, che, anch'esso legalmente residente in Italia senza interruzioni per un periodo non inferiore a cinque anni, vi abbia frequentato un ciclo scolastico o un corso di formazione professionale o vi abbia svolto regolare attività lavorativa per almeno un anno diviene cittadino italiano su istanza dei genitori o del genitore esercente la potestà genitoriale secondo l'ordinamento del Paese di origine. Entro un anno dal compimento della maggiore età il soggetto può rinunciare, se in possesso di altra cittadinanza, alla cittadinanza italiana".

singolo paese in materia di immigrazione. Privilegiare lo *ius sanguinis*, come nel caso italiano, permette ad esempio la conservazione di una certa omogeneità etnica e culturale della comunità nazionale ed aumenta le possibilità di esclusione relative agli immigrati, rendendone più difficile la trasformazione in cittadini. Per comprendere le difficoltà connesse alla richiesta della cittadinanza attraverso lo *ius sanguinis*, basti pensare che per la legge italiana 91, emanata nel Febbraio del 1992, chi nasce in Italia da genitori stranieri regolarmente residenti, non acquista automaticamente la cittadinanza italiana. Solo al compimento della maggiore età e prima del compimento del diciannovesimo anno d'età, lo straniero regolarmente residente, in grado di dimostrare una permanenza costante all'interno del territorio nazionale, qualora ne abbia volontà, può chiedere, presentandosi all'ufficiale di Stato Civile, di ottenere la cittadinanza italiana⁴²⁵. La cittadinanza in questo caso viene concessa per beneficio di legge.

Basando l'acquisto della cittadinanza sullo *ius loci*, al contrario, si favorisce l'inclusione degli immigrati, i cui figli possono facilmente diventare cittadini. In questo caso, infatti, basta nascere sul territorio nazionale, anche se da genitori stranieri regolari, per divenire cittadini di quel paese a tutti gli effetti. Nonostante quello relativo alla naturalizzazione e alla concessione della cittadinanza sia un problema di stringente attualità, in particolare nei paesi economicamente avanzati, anche e soprattutto per far fronte alle ondate migratorie che periodicamente li investono, ancora non esiste una normativa internazionale che stabilisca regole valide cui fare riferimento per acquisire la cittadinanza. Anche all'interno della stessa Unione Europea le differenze sono tangibili, in base alle scelte politiche differenti che vengono compiute all'interno di ciascuno stato nazionale. A titolo d'esempio, il tempo di residenza regolare e continuativa che uno straniero non europeo deve aspettare per divenire cittadino italiano è di dieci anni, mentre, per le leggi francese e inglese di cinque:

Le particolarità storico-naturali – lingua, religione, tradizioni morali e culturali, valori etnici, folclore, dialetti, ambiente geopolitico, vicende militari, miti e rituali – svolgono il ruolo di precondizioni di fatto dell'appartenenza di un soggetto al gruppo politico perché sono le condizioni stesse del costituirsi del gruppo politico e della

⁴²⁵ Spetta al richiedente l'onere di dimostrare di risiedere legalmente sin dalla nascita in Italia. Questa dimostrazione può avvenire soltanto tramite la produzione del certificato storico di iscrizione che rilascia l'anagrafe e il possesso continuativo del permesso di soggiorno.

sua identità distintiva. [...] L'identità individuale rinvia alla tutela della *privacy* e all'universalismo dei diritti soggettivi, ma esige nello stesso tempo l'immersione comunicativa del soggetto *nell'humus* culturale, nel folclore di cui vive il particolarismo di ciascun gruppo. Insomma, *l'ethnos* è il necessario presupposto, la radice del *demos*. [...] Nello Stato moderno è perciò del tutto legittima la struttura pluri-etnica del *demos*: in linea di principio, a condizioni di carattere esclusivamente procedurale, la cittadinanza deve poter essere attribuita anche agli stranieri⁴²⁶.

Creare una regolamentazione internazionale, realmente rispettata, che garantisca l'esercizio dei diritti umani ad apolidi (*de iure* e *de facto*) e ai rifugiati in base al loro *status* giuridico individuale, e che preveda inoltre norme precise per l'espulsione e il rimpatrio, appare ormai un problema non rinviabile. Lo *status* di cittadino è indispensabile per la definizione dell'appartenenza ad una società comune⁴²⁷. Questo, alla luce di quanto sostenuto nei capitoli precedenti, rende determinati diritti di esclusivo godimento solo al gruppo che definisce. Nella maggior parte dei paesi occidentali, le leggi in vigore che riguardano le regole per l'accesso alla cittadinanza sembrano possedere la tendenza ad escludere, il più possibile, gli stranieri da un'effettiva integrazione all'interno dell'ordinamento giuridico statale. È importante precisare che questo significa, di fatto, rendere inesigibili alcuni diritti e ignorare, senza soluzione di continuità, l'esistenza di intere fasce di popolazione insistenti sul territorio, ma poste fuori dalla legge, dunque fuori dal diritto⁴²⁸. Il quadro che sembra emergere avvicina ancora una volta la cittadinanza ad uno strumento selettivo ed esclusivo ad uso degli Stati, utilizzato per rendere omogenei gli individui che ne fanno parte ed orientato alla tutela della nazionalità. Su queste premesse, l'individuazione, nella cornice della cittadinanza, di uno *status* capace di permettere di affrontare le sfide culturali della modernità come il multiculturalismo e la multi etnicità sembra essere inattuabile.

Appare interessante la lettura che della Costituzione e della cittadinanza europea è stata effettuata da Étienne Balibar⁴²⁹. Il pensatore francese parte da una considerazione che generalmente si può fare intorno all'idea di Costituzione. Essa è

⁴²⁶ D. ZOLO, *La strategia della cittadinanza*, in *La cittadinanza. Appartenenze, identità, diritti* (a cura di D. ZOLO), Laterza, Roma-Bari 1999, p. 20.

⁴²⁷ Cfr. M. BARBALET, *Cittadinanza. Diritti, conflitto e disuguaglianza sociale*, a cura di D. Zolo, Liviana, Padova 1992, in particolare modo su ciò che definisce la cittadinanza vedi pp. 30 e ss.

⁴²⁸ Vedi *infra* (II. 9 Dalle *Origini del totalitarismo* al ruolo della cittadinanza nella biopolitica).

⁴²⁹ Il riferimento è al testo E. BALIBAR, *Noi cittadini d'Europa? Le frontiere, lo Stato, il popolo*, a cura di A. Simone e B. Foglio, Manifestolibri, Roma, 2004.

uno strumento che definisce un ordinamento giuridico, sancendo i principi guida e le norme di comportamento della comunità. Inoltre essa stabilisce, attraverso la cittadinanza, i confini della collettività. La novità della proposta di Balibar sta nel tentativo di formulare una “cittadinanza senza comunità”, che possa separare definitivamente la cittadinanza dalla dimensione di comunità nazionale.

Questa distanza permetterebbe il superamento della dimensione escludente della cittadinanza nazionale, oltrepassando l'*impasse* del cosmopolitismo astratto. Abbiamo visto come la costruzione di un ordinamento sovrastatale dotato di poteri legislativi vincolanti, porti con sé la crisi dello Stato e della sovranità nazionale⁴³⁰. Con la separazione fra cittadinanza e nazionalità entra in crisi un ulteriore pilastro che caratterizza lo Stato nazione: il popolo. Non a caso il concetto di nazione e quello di popolo sono nati contemporaneamente. E in questo momento, secondo Balibar bisogna interrogarsi sull'esistenza stessa del popolo. Fino ad oggi, il percorso che ha portato a costituire l'Unione Europea è stato un percorso di chiara matrice economica⁴³¹. Si è partiti dal regolamentare importanti risorse strategiche (carbone e acciaio), si è arrivati ad avere una comunità basata solo sulla condivisione della moneta. Nonostante gli sforzi compiuti, infatti, ancora non si riesce ad identificare o a riconoscere un popolo europeo.

Balibar, asserendo che la comunità si costruisca nel conflitto e ritenendo che i diritti siano i frutti dinamici di lotte e conquiste, ritiene che soltanto con il ritorno a una sorta di dialettica della comunità – una dialettica tra cittadinanza «costituente» e «costituita»⁴³² – si possa costruire una comunità. L'attenzione quindi viene focalizzata sulla dimensione sociale della cittadinanza:

Non si potrà mai dare un senso concreto all'idea di popolo se continueranno ad essere insignificanti le politiche sociali su scala europea, se non riescono ad avere maggiori contenuti i movimenti sociali, se si continueranno a fissare in modo autoritario frontiere escludenti⁴³³

⁴³⁰ Vedi *infra*, (II. 9 L'eccezione come unica forma di governo: L'unione Europea, la finanza e il deficit democratico e I. 10 le risposte alla crisi: lo stato di eccezione europeo).

⁴³¹ *Ibidem*.

⁴³² Cfr. testo E. BALIBAR, *Noi cittadini d'Europa? Le frontiere, lo Stato*, cit. p. 125 .

⁴³³ *Ivi*, p. 136

Ma solo guardando oltre la sola dimensione sociale della cittadinanza si può capire il lungo dibattito che è scaturito rispetto alla formulazione del modello con cui costruire la cittadinanza europea⁴³⁴.

Nella modernità, i presupposti per divenire cittadino erano il possesso del “sangue” di cittadino e la residenza in una “terra”, nello spazio fisico sottoposto all’ordinamento giuridico di uno Stato.

Il compito primario degli Stati nazionali per la costruzione di un’identità svuotando le identità locali e cercando di creare una struttura di “popolo” il più possibile omogenea, limitando ad una dimensione esclusivamente privata o informale tutte le possibili diversità⁴³⁵.

Questo impianto, che ha avuto innegabili effetti di omogeneizzazione in diversi Stati-nazione europei, non è risultato però idoneo ad essere riprodotto a livello comunitario. Il tentativo di creare una cittadinanza “a tavolino”, attraverso l’omologazione delle differenti identità europee, avrebbe provocato un’irreversibile ritorno verso i nazionalismi e, in caso di successo, la drammatica cancellazione di interi universi culturali. Per ovviare a questi pericoli, si è cercato di creare, attraverso il Trattato di Maastricht del 1992 e la Carta dei diritti fondamentali dell’Unione Europea del 2000, un nuovo tipo di cittadinanza, non imperniato, almeno in teoria, sull’omologazione, ma sul riconoscimento e il sostegno delle diversità culturali. Attraverso la lettura e l’analisi delle linee guida d’intervento, sembra volersi riconoscere al termine “cultura” un ruolo indispensabile nei processi di emancipazione sociale. Un ruolo da rafforzare attraverso nuove ed efficaci forme di cooperazione fra i paesi europei, sottolineando con l’introduzione della clausola culturale, la necessità di riconoscere, favorire e potenziare le diversità culturali dei popoli europei, nel tentativo di rendere pienamente operativa la coesione e l’unione dei popoli attraverso il rispetto della diversità.

L’Unione europea sembrerebbe compiere un passo in avanti anche rispetto ad un’altra problematica connessa alla cittadinanza, nel tentativo di scindere il legame fra i diritti umani e i diritti del cittadino. Il problema è che non sembra farlo nella

⁴³⁴ Per un approfondimento sul ruolo sociale della cittadinanza secondo l’autore francese si rimanda alla lettura di E. BALIBAR, *Cittadinanza*, cit.

⁴³⁵ Sull’argomento, si rimanda alla lettura di M. CERUTI, *Educazione Planetaria e complessità umana*, in M. CERUTI, M. CALLARI GALLI, F. CAMBI, *Formare alla complessità. Prospettive dell’educazione nelle società globali*, cit., pp. 13-63.

maniera auspicabile, cioè in quella del pieno riconoscimento dei diritti umani all'interno di qualsiasi paese a prescindere dalla cittadinanza d'origine.

La cittadinanza europea, che si affianca a quella della singole nazionalità, sembra garantire più i diritti economici che quelli umani. A fronte di una maggiore libertà di circolazione dei capitali e delle persone, garantita dal trattato di Schengen, non è stato ancora possibile, permettere il riconoscimento di diritti umani fondamentali, come quello alla salute, a tutte le popolazioni europee⁴³⁶. Se è vero che in base alla normativa UE, è possibile farsi curare in un altro paese dell'UE e ottenere in alcuni casi il rimborso da parte del proprio sistema sanitario, non è prevista alcun tipo di tutela comunitaria per i casi di indigenza. La materia è stata demandata alle singole legislazioni nazionali che devono garantire il diritto alla salute sul proprio territorio. Una normativa così articolata è fonte di non poche contraddizioni. Questa delega ha permesso, in Italia, di demandare l'argomento ulteriormente alle Regioni che hanno dettato una regolamentazione da applicare all'interno delle singole aziende sanitarie. Come risultato ci sono Province in cui ricevere il codice ENI (Europeo Non Iscritto) che permette di accedere in caso di malattia o infortunio al sistema sanitario nazionale, è semplice, ed altre in cui risulta quasi impossibile. Si favoriscono in questo modo tutele a "macchia di leopardo", si generano all'interno del territorio europeo, una miriade di applicazioni differenti ad un'unica indicazione di principio. Il risultato è un riconoscimento non omogeneo di un diritto universale come quello alla salute.

Sembra così emergere un altro dato. Con la cittadinanza europea, il contemporaneo possesso della cittadinanza di uno Stato sovrano non è più garanzia di uniforme riconoscimento giuridico. Persone cui è riconosciuto lo stesso *status* giuridico, ricevono tutele di tipo differente anche all'interno dello stesso territorio. Nel caso precedentemente citato, sembrano frammentarsi in mille rivoli giuridici le

⁴³⁶ Schengen è il nome di una città sita nello stato del Lussemburgo. In quella sede, nel 1985, un ristretto numero di stati europei (Francia, Germania, Belgio, Lussemburgo e Paesi Bassi), decise di creare un territorio privo di frontiere, aprendo la strada a un nuovo livello di integrazione europea: tale territorio venne denominato "spazio Schengen". È stato il progetto di istituire il mercato interno come spazio privo di frontiere, in cui fosse garantita la libera circolazione di merci, servizi, capitali e persone, e quindi finalità prettamente economiche, a far sorgere l'esigenza di una politica comunitaria di immigrazione (visti, asilo), non il contrario.

Fonte: www.europarlamento24.eu/schengen-cos-e-e-come-funziona/0,1254,106_ART_142,00.html

modalità d'accesso alle cure mediche necessarie, vale a dire la salvaguardia della nuda sopravvivenza.

Ancora una volta, si afferma la dimensione biopolitica intimamente connessa alla cittadinanza. Quello che sembra variare è il “nemico”. I cittadini europei, alla luce del tentativo, per ora solo teorico, di destrutturare la cittadinanza nazionale, dovrebbero divenire popolo, all'interno di un nuovo spazio politico, non più esclusivo ma spostato verso una configurazione differente. Con l'attuale costituzione europea, lo spazio politico è caratterizzato dalla presenza di una cittadinanza multipla, incentrata sulla più livelli di governo. Si tratta di un modello che maschera semplicemente un'altra esclusione, diretta verso “gli altri”.

Se il processo di integrazione europea non ha ancora creato un unico popolo, con l'idea di una cittadinanza che si affianca a quelle nazionale, esso ha nondimeno inteso creare un effetto identificativo: “noi, popoli europei”. Tale identificazione, in perfetta armonia con le conclusioni di Carl Schmitt, per compiersi ha bisogno di un nemico⁴³⁷. Gli alti popoli, quelli non europei, sono in quest'ottica i nuovi esclusi, i migranti che cercano di entrare, cui sono negati i diritti invece connessi ai cittadini europei, almeno a quelli benestanti.

Nonostante lo *ius publicum aerepeum* sia ormai superato e l'Europa non si può più definire come il centro della civiltà, quest'impostazione sembra rievocare parzialmente quel modello: i popoli europei, si riconoscono attraverso l'alterità⁴³⁸. Non c'è più l'Europa culla della civiltà, ma l'Europa in cui i ricchi cittadini metropolitani cercano di respingere i poveri sudditi che minacciano la sua cultura e i suoi possedimenti. L'esistenza di flussi migratori, di stranieri, di culture che vengono temute e respinte, mettono a nudo le contraddizioni cui va incontro la cittadinanza europea e il fondamento universalista su cui la clausola culturale della costituzione europea si basa. La cittadinanza europea non sembra quindi in grado di superare le dinamiche proprie dei processi di esclusione e territorializzazione tipiche dello Stato moderno⁴³⁹. Del resto, una cittadinanza così pensata, non fa altro che mettere in luce come la triade alla base della concezione moderna dello Stato (sovranità-popolo-

⁴³⁷ Vedi *infra* (II. 7 Il *nomos* della terra).

⁴³⁸ *Ibidem*.

⁴³⁹ Sulle dinamiche di territorializzazione si rimanda a C. SCHMITT, *Il nomos della terra*, cit. Per una disamina sull'argomento, vedi *infra* (II. 7 Il *nomos* della terra).

territorio) non sia facilmente superabile. Allo stesso modo non appare semplice da separare il possesso di una cittadinanza dalla possibilità di rendere esigibili i diritti inviolabili dell'uomo.

La storia della cittadinanza moderna e l'analisi delle sue caratteristiche sembrano, in conclusione, non lasciare scampo. Anche nel caso dell'Unione Europea, le dinamiche che sembrano esserle connaturate, connesse ai chiasmi interno/esterno e inclusione/esclusione, appaiono come insuperate. L'Europa, attraverso il suo processo costituente, con l'affermazione di una cittadinanza a due velocità, con i limiti regolamentari ai flussi migratori finalizzati alle necessità indotte dalla produzione, sembra lontana dal riuscire a proporre un vero modello alternativo di cittadinanza. Le dinamiche che caratterizzano la cittadinanza Europea sembrano continuare ad essere quelle statuali, finalizzate al mantenimento dello *status quo*, attraverso dinamiche che cercano di omogeneizzare le popolazioni, respingendo i nemici alle frontiere e limitando al minimo le naturalizzazioni. Non emergono, dunque, caratteristiche differenti rispetto a quelle ravvisate nell'utilizzo strumentale che gli Stati hanno fatto della cittadinanza.

Prima di trarre però delle conclusioni definitive relativamente all'intero percorso di ricerca fin qui affrontato, sembra opportuno analizzare il significato di una formula specificativa, quella della "cittadinanza attiva" per comprenderne il significato, la validità attraverso l'analisi della Costituzione Italiana e i precedenti storici della sua esistenza.

III. 8 Cittadinanza attiva-cittadinanza passiva, il senso di una divisione

L'associazione di termini cittadinanza attiva non nasce nei nostri giorni. Già durante la rivoluzione francese, veniva introdotto all'interno della costituzione del 1791. Con esso si indicava con il termine *citoyen* sia il cittadino in quanto francese, sia il cittadino in quanto detentore elettorale e detentore dei diritti politici, il cittadino attivo.

L'idea della cittadinanza che sembra emergere dagli articoli della prima Costituzione post-rivoluzionaria, sembra essere caratterizzata dalla sua idea sociale. Per i rivoluzionari francesi era impossibile ridurre la qualifica di cittadino alla mera dimensione giuridica. In quest'ottica, parlare di cittadinanza attiva, implicava il superamento della mera definizione giuridica e benedire la volontà all'azione del singolo. Per cui era cittadino attivo colui che esercitava un'attività economica o svolgeva il servizio di leva. In breve era un cittadino attivo colui che contribuiva alle spese o alla difesa della nazione. Questo però creava una palese discriminazione fra i cittadini, in aperta violazione con l'uguaglianza che aveva ispirato come principio cardine la rivoluzione.

Nell'ottica della costruzione di una repubblica universale, in nome della dimensione sociale e politica che in Francia diventava dominante, sembrava essenziale differenziare i cittadini e gli elettori in attivi e passivi. La palese contraddizione fra il principio dell'uguaglianza e la divisione della cittadinanza veniva risolta con la soppressione di questa distinzione e con l'abbassamento dell'età per poter esercitare il diritto di voto. La divisione fra cittadini attivi e passivi portava con sé una palese violazione dell'uguaglianza nell'appartenenza alla nazione. L'uguaglianza non era stata ancora sufficientemente realizzata all'interno delle istituzioni che si erano generate⁴⁴⁰.

Dagli anni immediatamente successivi alla nascita dello Stato nazione, sembrava essere stato stabilito che non potesse esistere alcun tipo di distinzione fra i cittadini per salvaguardare il principio dell'uguaglianza. L'abolizione di ogni classificazione della cittadinanza, sembra appalesarsi come necessità nei sistemi

⁴⁴⁰ Vedi *infra* (II. 8 Dalla cittadinanza universale alla cittadinanza discriminante. Il 1789).

politici egualitari per loro stessa definizione: le democrazie. Il mantenimento o la creazione di classi diverse di cittadini, comprometterebbe l'unità e l'uguaglianza su cui si basa la sovranità delle nazioni.

Presupporre l'esistenza di una cittadinanza passiva equivarrebbe al riconoscimento dell'esistenza di una maggioranza di persone di fatto escluse da ogni dinamica di partecipazione. Ciò significherebbe riconoscere l'esistenza di un'oligarchia condizionabile solo attraverso la creazione di "reti" in grado di influenzare il potere decisionale. In questo senso, i cittadini attivi finirebbero per costituire veri e propri gruppi di interesse, relegando quelli passivi ad una sorta di esilio, lontani dalla partecipazione ai processi decisionali. Così facendo si sancirebbe un'esclusione definitiva di una grossa parte dei cittadini dall'effettivo esercizio della sovranità. Per questo, in un paese democratico, non può esserci nessuna divisione fra cittadino e cittadino. La Costituzione italiana del 1948 stabilisce che:

La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità, e richiede l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale⁴⁴¹.

In base a questo articolo della Costituzione, vengono tutelati, senza alcuna differenziazione i singoli in quanto tali e viene tutelata la possibilità di associarsi. Nell'articolo successivo, il terzo, si va ancora oltre:

Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali. È compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'uguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese⁴⁴².

Dopo aver stabilito il principio dell'uguaglianza formale, fra tutti i cittadini davanti alla legge, si stabilisce anche l'impegno della Repubblica alla rimozione dei limiti di qualunque natura che si frappongono alla realizzazione dell'uguaglianza. Per

⁴⁴¹ Cfr. Articolo 2 della Costituzione Italiana.

⁴⁴² Cfr. Articolo 3 Costituzione Italiana

cui ogni tentativo di differenziare la cittadinanza attraverso l'introduzione di qualunque tipologia di barriere sarebbe incostituzionale.

Fare riferimento all'esistenza di una cittadinanza attiva sembra dunque essere un errore che presuppone l'esistenza di una cittadinanza passiva, privata o autoprivata della sovranità conferitale dalla costituzione stessa, secondo la quale tutta la cittadinanza è attiva e depositaria di diritti.

Conclusioni

In definitiva, la definizione della sovranità data da Carl Schmitt non sembra facilmente accantonabile perché lo stato di eccezione non fa parte del passato. Se quotidianamente è possibile registrare all'interno delle democrazie occidentali una situazione in cui viene sospesa di fatto la costituzione, in cui al popolo sovrano è impedito di esprimersi, se è possibile l'insediamento di un governo non eletto, si modifica la costituzione e vengono imposti, agitando lo spauracchio della finanza, sacrifici alle fasce più deboli della popolazione, si assiste all'affermazione dello stato di eccezione come vero e proprio paradigma ordinario di tecnica di governo.

Per arrivare a questo punto, l'istituto dello stato d'eccezione ha subito una lenta trasformazione risultante da un processo evolutivo di lungo corso a partire dalla sua teorizzazione nel periodo fra le due guerre, pensata come risposta fallita alla crisi della democrazia. A causa dei totalitarismi alla fine della seconda guerra mondiale, i concetti di stato di eccezione e di sovranità apparivano ormai come privi di forza e sembravano dover essere definitivamente accantonati in nome dell'incompatibilità fra gli ordinamenti democratici costituzionali e il potere sovrano. Nelle costituzioni dell'era postbellica venivano enunciati principi di conservazione dell'ordinamento, norme e principi immodificabili, al punto da apparire esse stesse come detentrici della sovranità, se possibile anche più del popolo, in esse indicato come titolare⁴⁴³.

Dopo un'attenta analisi, sembra, invece, che non sia così. Anzi, tutte le teorie connesse alla sovranità cosiddetta assoluta nate a partire dalle elaborazioni di Hobbes e Bodin, che hanno trovato espressione nella celebre definizione schmittiana del sovrano come colui che decide sullo stato di eccezione, sembrano ritrovare vigore, rafforzandosi in quantità ed in intensità, nell'epoca contemporanea, in cui lo stato di eccezione e i campi che ne rappresentano la dimensione spaziale sono diventati un vero e proprio paradigma di governo.

⁴⁴³ A titolo d'esempio basta ricordare l'articolo 1 della Costituzione della Repubblica italiana che, dopo aver sancito che la Repubblica italiana è fondata sul lavoro, stabilisce: «La sovranità appartiene al popolo che la esercita nelle forme e nei limiti della costituzione stessa». La costituzione, pur indicando in maniera inequivocabile il popolo come titolare della sovranità, pone dei limiti all'esercizio del potere della sovranità, quelli stabiliti dalla costituzione stessa che si autotutela.

L'esplosione degli effetti connessi alla globalizzazione economica, l'affacciarsi nella dimensione pubblica e politica della guerra al terrorismo globale e delle sue implicazioni contingenti e le crisi economiche indotte dalle grandi dinamiche speculative hanno creato uno stato di necessità costante, perpetuo. Questi fenomeni finiscono per amplificare la situazione di crisi degli istituti giuridici tradizionali, soprattutto quelli maggiormente esposti al cambiamento: la forma dello stato nazione, le funzioni del potere parlamentare-legislativo e la tradizionale distinzione col potere esecutivo, la cittadinanza come strumento di esclusione invece che di riconoscimento di diritti.

Abbandonare ogni riflessione sulla sovranità e su chi la detiene, considerare una norma come guida di una comunità, tralasciando di chiedersi chi nel caso concreto di un'emergenza è in grado di decidere se sospendere la norma per tutelarla, sembra decidere di non utilizzare uno strumento fondamentale per la lettura del mondo contemporaneo.

Porsi queste domande potrebbe contribuire ad analizzare i meccanismi che soggiacciono alle decisioni che condizionano la vita dei cittadini, teoricamente detentori del potere sovrano, praticamente in balia delle *élites* che governano. Questo significa indicare l'esistenza di un vero e proprio fossato che oggi tende sempre più a divaricarsi fra i principi democratici indicati all'interno delle costituzioni formali e le realtà oligarchiche che regnano e governano, mandando in crisi gli istituti democratici.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Opere sul tema della sovranità

AGAMBEN, G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

ID., *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996.

ID., *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone. Homo sacer. III*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.

ID., *Stato d'eccezione, Homo sacer II, 1*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

ID., *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer II, 2*, Neri Pozza, Vicenza 2007.

ID., *L'uso dei corpi. Homo sacer IV, 2*, Neri Pozza, Vicenza 2014.

ALIGHIERI, D., *Monarchia* tr. it F. Sanguineti, Garzanti, Milano 2011.

ALTHUSIUS, J., *Politica Methodice Digesta, Atque Exemplis Sacris et Profanis, Illustrata*, 1603; ed. it. a cura di C. Malandrino, *La politica: elaborata organicamente con metodo e illustrata con esempi sacri e profani*, Claudiana, Torino 2009.

BATAILLE, G., *La souveraineté, in Ouvres complètes, VIII*, Paris, Gallimard, 1976; ed. it. a cura di L. Gabellone, *La sovranità*, Il Mulino, Bologna 1990.

BOBBIO, N., *Stato, governo, democrazia? Per una teoria generale della politica*, Einaudi, Torino 1985.

ID., *Stato*, in *Enciclopedia Einaudi*, XIII, Torino, Einaudi 1981.

BODIN, J., *Antologia degli scritti politici*, a cura di I. Comparato, Il Mulino, Bologna 1981.

ID., *Les Six Livres de la République*, 1576; tr. it. di M. Isnardi, *I sei libri dello Stato*, 3 voll Parente, UTET, Torino 1988-1997.

CASSESE, S., *The Global Polity: Global Dimension of Democracy and the rule of law*, Global Law Press/Editorial Derecho Global, Sevilla 2012; tr. it. L. Casini, *Chi governa il mondo?*, Il Mulino, Bologna 2013.

DERRIDA, J., *Force de loi. Le Fondement mystique de l'autorité*. Éditions Galilée, Paris 1994; ed it. a cura di F. Garritano, *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

FERRAJOLI, L., *La sovranità nel mondo moderno. Nascita e crisi dello Stato nazionale*, Roma-Bari, Laterza, 1997.

HOBBS, T., *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil, 1651*; tr. it. di G. Micheli, *Leviatano*, La Nuova Italia, Firenze 1976.

INGRAVALLE, F.-MALANDRINO C. (a cura di), *Il lessico della Politica di Johannes Althusius*, Olschki, Firenze 2005.

KANTOROWICZ, E., *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton 1957; tr. it. G. Rizzoni, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino 1989.

KELSEN, H., *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Beitrag zu einer Reinen Rechtlehre*, Tübingen, Mohr 1920; tr. it di A. Carrino, *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale*, Giuffrè, Milano 1989.

MACHIAVELLI, N., *De Principatibus*, 1513; tr. it. di G. Inglese, *Il Principe*, Einaudi, Torino 2005.

MAROCCO STUARDI, D., *La république di Jean Bodin. Sovranità, governo, giustizia*, Franco Angeli, Roma 2006.

MARTINELLI, C., *Le radici del costituzionalismo. Idee, istituzioni e trasformazioni, dal Medioevo alle rivoluzioni del XVIII secolo*, Giappichelli, Torino 2011.

MATTEUCCI, N., *Sovranità*, in *Dizionario di politica*, TEA, Milano 1990

PASSERIN D'ENTREVES, A., *La dottrina dello Stato: elementi di analisi ed interpretazioni*, Giappichelli, Torino 1962.

QUAGLIONI, D., *La sovranità*, Laterza, Bari 2004.

ROUSSEAU, J. J., *Du contrat social: ou principes du droit politique*, 1762; tr. it. di Roberto Gatti, *Il contratto sociale*, Rizzoli, Milano 2010.

SCHMITT, C., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes, Hohenheim/maschke, Köhln* 1938; ed it. a cura di C. Galli, *Sul Leviatano*, Il Mulino, Bologna 2011.

ID., *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, München-Leipzig, Duncker & Humblot, 1921; ed. it. a cura di F. Valentini, *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità, alla lotta di classe proletaria*, Laterza, Roma-Bari 1975.

ID., *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio, Il Mulino, Bologna 1972.

TERNI, M., *La pianta della sovranità. Teologia e politica tra Medioevo ed età moderna*, Laterza, Roma-Bari 1995.

TURSI, A-DE KERCKHOVE, D. (a cura di), *Dopo la democrazia? Il potere e la sfera pubblica nell'epoca delle reti*, Apogeo, Milano 2006.

Opere sul tema della cittadinanza

AMPOLLO, C., , *Il sistema della «polis». Elementi costitutivi e origini della città greca*, in S. SETTIS (a cura di), *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, vol. II, tomo I, *Una storia greca. Formazione*, Einaudi, Torino 1996.

BALIBAR, E., *Cittadinanza*, tr. it. F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

CAMUS, A., *L'étranger*, Gallinard, Paris, 1942; ed. it: *Lo Straniero*, a cura di A. Zevi, Bompiani, Milano 2011.

CASSOLA, L.- LABRUNA, F., *Linee di una storia delle istituzioni repubblicane*, ESI, Napoli 1991.

COSTA, P., *Civitas: storia della cittadinanza in Europa, 2. L'età delle rivoluzioni*, Laterza, Roma 2000.

ID., *Cittadinanza*, Laterza, Roma-Bari 2005.

CRIFÒ, G., *Civis. La cittadinanza tra antico e moderno*, Editori Laterza, Roma-Bari 2005.

D'ALESSANDRO, R., *Breve storia della cittadinanza*, Manifestolibri, Roma 2006.

FORCINA, M., *Soggette. Corpo, politica, filosofia: percorsi nella differenza*, Franco Angeli, Milano 2000.

FURIA, A., *La cittadinanza durante la rivoluzione francese*, in *Scienza & politica*, 27.2002.

GRECO, E., (a cura di), *La città greca. Istituzioni, società e forme urbane*, Laterza, Roma 1999.

GROSSO, E., *Le vie della cittadinanza. Le grandi radici. I modelli storici di riferimento*, Cedam, Padova 1997.

JELLINEK, G., *Die Erklarung der Menschen und Buergerrechte : ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte*, Duncker & Humblot, Munich 1895; ed. it. a cura di G. Bongiovanni, *La Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, Laterza, Roma-Bari 2002.

LOCKE, J., *Two treatises of government*, 1690; ed. it. a cura di L. Pareyson, *Due trattati sul governo*, Utet, Torino 1960.

MANVILLE, P. B., *The Origins of Citizenship in Ancient Athens*, Princeton University Press, Princeton 1990; tr. it. di M. A. Bogdanović, *Il cittadino e la polis, Le origini della cittadinanza nell'Atene antica*, ECIG, Genova 1999.

MAROTTA, V., *La cittadinanza romana in età imperiale (secoli I – III)*, Giappichelli, Torino 2009.

ID., *La cittadinanza romana in età imperiale (secoli i-iii). Una sintesi*, Giappichelli, Torino 2009.

MOSSÈ, C. (a cura di), *La Grecia antica*, tr. it. A. Paradiso, Edizioni Dedalo, Bari 1992.

ID., *Le citoyen dans la Grèce antique*, Édition Nathan, Paris 1992; ed. it. a cura di R. Palmisciano, *Il cittadino nella Grecia antica*, Armando, Roma 1998.

ULLMANN, W., *The Individual and Society in the Middle Ages*, Johns Hopkins University Press, Baltimore; 1966; tr. it. Roncaglia Cherubini, *Individuo e società nel Medioevo*, Laterza, Bari 1983.

VECA, S., *Cittadinanza: riflessioni filosofiche sull'idea di emancipazione*, Feltrinelli, Milano 1990.

Testi di diritto e di filosofia del diritto

ARENDT, H., *La disobbedienza civile e altri saggi*, ed. it. a cura di T. Serra, Giuffrè, Milano 1985.

BARBERA, A. - FUSARO C., *Corso di diritto pubblico*, Il Mulino, Bologna 2001.

BENJAMIN, W., *Schriften*, Verlag, Suhrkamp 1955; tr. it R. Solmi, *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 1995.

BOBBIO, N., *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990.

CASSESE, A., *Il diritto internazionale nel mondo contemporaneo*, Il Mulino, Bologna 1984.

ID., *Diritto internazionale*, Il Mulino, Bologna 2003.

ID., *Democrazia ed Unione Europea*, in *Giornale di Storia Costituzionale*, 2002, n. 3, 9.

ID., *I diritti umani oggi*, Laterza, Roma 2005.

CHITI, M. P., *Diritto Amministrativo Europeo*, Giuffrè, Milano 1999.

D'ATENA, A., *Lezioni di Diritto Costituzionale*, Gappichelli, Torino 2012.

FERRAJOLI, L., *Diritti fondamentali e democrazia costituzionale*, in «Analisi e diritto», 2002-2003.

GAMBINO, S. (a cura di), *Trattato che adotta una costituzione per l'Europa, costituzioni nazionali, diritti fondamentali*, Giuffrè, Milano 2006.

GENTILONI, F., *Violenza della religione*, Gruppo Abele edizioni, Torino 1991.

KELSEN, H., *Reine Rechtslehre. Einleitung in Die Rechtswissenschaftliche Problematik*, Verlag, Wien 1934; tr. it. di R. Treves, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Einaudi, Torino 2000.

M., SCUDIERO (a cura di), *Il diritto costituzionale comune europeo. Principi e diritti fondamentali*, Jovene, Napoli 2002.

MANGIAMELI, S. (a cura di), *L'ordinamento Europeo, i principi dell'Unione*, Giuffrè, Milano 2006.

RESTA, E., *L'ambiguo diritto*, Franco Angeli, Milano 1984.

ID., *La certezza e la speranza. Saggio su diritto e violenza*, Laterza, Roma-Bari 1996.

SCHMITT, C., *Le categorie del politico*, ed. it. a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972.

TRIGGIANI, E., *Studi sull'integrazione europea*, Laterza, Bari 2010.

Opere sulla crisi della democrazia e la complessità

AGAMBEN, G., *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996.

ID., *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone. Homo sacer. III*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.

BAUMANN, Z., *Globalization. The Human Consequences*, Polity Press-Blackwell Publishers Ltd, Cambridge - Oxford 1998; tr. it. O. Pesce, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Bari 2001.

ID., *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge 2000; tr. it. S. Minacci, *Modernità liquida*, Laterza, Bari 2002.

ID., *Community. Seeking Safety in an Insecure World*, Polity Press, Cambridge 2001; tr. it. S. Minucci, *Voglia di Comunità*, Laterza, Roma-Bari 2007.

ID., *Consuming life*, Polity Press, Cambridge 2007; tr. it. M. Cupellaro, *Consumo, dunque sono*, Laterza, Bari 2010.

BECK, U., *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1997; tr. it. E. Cafagna - C. Sandrelli *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*, Carocci, Roma 2009.

BOBBIO, N., *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 1984.

BOCCHI, G.- CERUTI, M., *Solidarietà o barbarie. L'Europa delle diversità contro la pulizia etnica*, Raffaello Cortina, Milano 1994.

ID.,(a cura di), *La sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano 1985.

ID., M., *Educazione e globalizzazione*, Raffaello Cortina, Milano 2004.

CAMBI, F., *Educare nella e per la complessità. Un compito ancora aperto*, in *Proposta Educativa*, numero di Gennaio anno 2007.

CERUTI, M.- CALLARI GALLI, M.- CAMBI, F., *Formare alla complessità. Prospettive dell'educazione nelle società globali*, Carocci, Roma 2003.

CHOMSKY, N., *Rogue States: The Rule of Force in World Affairs*, Pluto Press, London 2000; tr. it. V. Segreto, *Egemonia americana e «stati fuorilegge»*, Dedalo, Bari 2001.

DAHRENDORF, R. G., *Dopo la democrazia. Intervista a cura di A. Polito*, Laterza, Roma – Bari 2001.

DEWEY, J., *Democracy and Education. An introduction to the philosophy of education*, The Macmillan Company, New York 1916; tr. it. A. Granese, *Educazione e Democrazia*, La Nuova Italia, Firenze 1992.

FABIETTI, U.- MALIGHETTI - R., MATERA, V., *Dal tribale al globale. Introduzione all'antropologia*, Paravia Bruno Mondadori, Milano 2002.

Foucault, M., *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Seuil/Gallimard, Paris 2004; tr. it. M. Bertani – V. Zini, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France. 1978-1979*, Feltrinelli, Milano 2005.

GANDOLFI, A., *Formicai imperi e cervelli. Introduzione alla scienza della complessità*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

GLEICK, J., *Chaos: Making A New Science*, Viking, New York 1987; tr. it. L. Sosio, *Caos. La nascita di una nuova scienza*, Rizzoli, Milano 1989.

HABERMAS, J., *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1968; tr. it. C. Donolo, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Laterza, Roma - Bari 1978.

JULIENNE, C., *les suicide des démocraties*, Grasset, Paris 1972; tr. it. M. Calimodio, *Il suicidio delle democrazie*, Il Saggiatore, Milano 1973.

KELSEN, H., *La Democrazia*, a cura di G. Gavazzi, Il Mulino, Bologna 1981.

LEVITT, T., *The Globalization of Markets*, in «Harvard Business Review», n. 1, 1983.

LORENZONI, S., *Economia e società regionale: Effetti della delocalizzazione nei sistemi locali*, Franco Angeli, Milano 2003.

MAFFESOLI, M., *La conquista del presente*, IANUA, Roma 1983.

MCLUHAN, M., *The Gutenberg Galaxy: the Making of Typographic Man*, Toronto University Press Incorporated, Toronto 1962; tr. it. S. Rizzo, *La Galassia Gutenberg: nascita dell'uomo tipografico*, Armando editore, Roma 1976.

PLATONE, *La repubblica*, tr. it M. Vitali, Feltrinelli, Milano 1995.

POPPER, K., *The open society and its enemy*, 2 voll., Princeton University Press, New York 1945; ed. it. a cura di D. Antiseri *La società aperta e i suoi nemici*, Armando, Roma 1973.

H. Kieseewetter - Dario Antiseri, *La società aperta di Karl Popper*, Rubbettino, 2008.

RIFKIN, J., *The Age of Access: The New Culture of Hypercapitalism, Where All of Life is a Paid-For Experience*, Tarcher/Putnam, New York 2000; tr. it. P. Canton, *L'era dell'accesso. La rivoluzione nella new economy*, Mondadori, Milano 2000.

WOLF, E. R., *Europe and the people without history*, University of California Press, Berkeley 1982; tr. it. F. Rondolino, *L'Europa e i popoli senza storia*, Il Mulino, Bologna 1990.

Bibliografia primaria

AGAMBEN, G., *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

ANDERSON, B., *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, Verso, London - New York 1991; tr. it. M. Vignale, *Comunità Immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, Manifestolibri, Roma 2009.

ARENDT, H., *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace & Co., New York 1951; tr. it. A. Maragnin, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004.

BALIBAR, E., *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'Etat*, La Découverte, Paris 2001; ed. it. a cura di A. Simone - B. Foglio, *Noi cittadini d'Europa? Le frontiere, lo Stato, il popolo*, Manifestolibri, Roma 2004.

BARBALET, J. M., *Citizenship: Rights, Struggle and Class Inequality*, Open University Press, London 1988; ed. it. a cura di D. Zolo, *Cittadinanza. Diritti, conflitto e disuguaglianza sociale*, Liviana, Padova 1992.

BENVENISTE, E., *Le vocabulaire des institutions indo-europeennes : I. Economie, parenté, société*, Les éditions de minuit, Paris 1969; tr. it. M. Liborio, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee I. Economia, parentela e società*, Einaudi, Torino 1976.

ID., *Le vocabulaire des institutions indo-europeennes : II. Pouvoir, droit, religion* Les éditions de minuit, Paris 1969; tr. it. M. Liborio, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee : volume secondo : potere, diritto, religione*, Einaudi, Torino 1976.

BENZ, W., in AA.VV., *Lager, totalitarismo, modernità*, Mondadori, Milano 2002.

BLANCHOT, M., *La communauté inavouable*, Les éditions de minuit, Paris 1983; tr. it., M. Antomelli, *La comunità inconfessabile*, Feltrinelli, Milano 1984.

ID., *Écrits politiques. Guerre d'Algérie, mai 1968, etc. 1958-1993*, Lignes Éditions Léo Scheer; ed. it. a cura di C. Colangelo, *Nostra compagna clandestina*, Cronopio, Napoli 2004.

BOBBIO, N., M. BOVERO, *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, Il Saggiatore, Milano 1979.

DERRIDA, J., *Politiques de l'amitié*, Edition Galilée, Paris 1994; ed. it. a cura di G. Chiurazzi, *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1995.

ESPOSITO, R., *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013.

ID., *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1988.

ID., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998.

ID., *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.

ID., *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*, Mimesis, Milano 2008.

FLASCH K., *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994; tr. it. M. Cassisa, *Introduzione alla filosofia medievale*, Einaudi, Torino 2002.

FOUCAULT, M., *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, Éditions Gallimard, Paris 1976; ed. it. a cura di P. Pasquino e G. Procacci, *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano 1978.

ID., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975; tr. it. di A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976.

FREUD, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien 1930, ed. it. a cura di S. Mistura, *Il disagio nella civiltà*, Einaudi, Torino 2010.

ID., *Totem und Tabu: eigene Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig 1913; tr. it. M. Giacometti, *Totem e tabù*, Mondadori, Milano 1993.

GARRITANO, F., *Aporie comunitarie. Sino alla fine del mondo*, Jaca book, Milano 1999.

ID., *La formazione come questione in Jacques Derrida. Il progetto pedagogico del post moderno*, Anicia, Roma 2008.

GIDDENS, A., *The Consequences of Modernity*, Polity, Cambridge 1990; tr. it. M. Guani, *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, Il Mulino, Bologna 1990.

HABERMAS, J.- TAYLOR, C., *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*, Suhrkamp, Verlag, Frankfurt a M. 1996; tr. it. L. Ceppa *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 1998.

LEVINAS, E., *À l'heure des nations*, Les éditions de minuit, Paris 1988; ed. it. A cura di S. Facioni, *Nell'ora delle nazioni. Letture taumaturgiche e scritti filosofico-politici*, Jaca Book, Milano 2000.

LOCKE, J., *An essay concerning human understanding*, Clarendon Press, Oxford, 1988; tr. it. V. Cicero – M. G. D'Amico, *Saggio sull'intelletto umano*, Bompiani, Milano 2007.

MARCUSE, H., *One-Dimensional Man*, Routledge & Keagan Paul, London 1964; tr. it. L. Gallino, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Einaudi, Torino 1968.

MARX, K., *Scritti filosofici giovanili*, ed. it. a cura di S. Moravia, Fabbri editore, Milano 1996.

NANCY, J. L., *Être singulier pluriel*, Edition Galilée, Paris 1996; tr. it. D. Tarizzo, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2001.

NANCY, J. L., *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois Editeur, Paris 1986; tr. it. A. Moscati, *La comunità inoperosa*, Edizioni Cronopio, Napoli 1992.

PURPURA, G., *Editoriale*, in *Iuri Antiqui historia. An international journal of ancient law*, 5/2013, Pisa-Roma 2013.

SCHMITT, C., *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machtaber*, Günter Neske, Pfullingen 1954; tr. it. J. Scanu, *Dialogo sul potere*, Il melangolo, Genova 1990.

ID., *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des JusPublicum Europaeum*, Greven Verlag, Köln 1950; ed. it a cura di F. Volpi, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello "jus publicum europaeum"*, Adelphi, Milano 1991.

ID., *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Dunker & Humbolt, Berlin 1962; ed. it. a cura di A. De Martinis, *Teoria del Partigiano. Integrazione al concetto del politico*, Adelphi, Milano 2005.

SCHÜTZ, A., *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Springer, Vienna 1932; tr. it. F. Bassani, *La fenomenologia del mondo sociale*, Il Mulino, Bologna 1974.

VECA, S., *La filosofia politica*, Laterza, Bari 1998.

ZOLO, D., *La strategia della cittadinanza*, in *La cittadinanza. Appartenenze, identità, diritti* (a cura di D. ZOLO), Laterza, Roma-Bari 1999.

Bibliografia secondaria

ARGENTINO, A., *Orientamento come formazione. Per una nuova cittadinanza*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004.

BACCELLI, L., *Critica del repubblicanesimo*, Laterza, Roma-Bari 2003.

BALDIN, E.(a cura di), *Rivolte, rivoluzioni, ragion di Stato e ordine politico*, Franco Angeli, Milano 2003.

BARBERIS, G.- REVELLI M., *Sulla fine della politica. Tracce di un altro mondo possibile*, Guerini, Milano 2005.

BASSO, L., *Il principe senza scettro. Democrazia e sovranità popolare nella Costituzione e nella realtà italiana*, Feltrinelli, Milano 1958.

BAZZICALUPO L., ESPOSITO R. (a cura di), *Politica della vita*, Laterza, Roma-Bari 2003.

BERGER, P. L.- LUCKMANN. T., *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen*, Gütersloh, Bertelsmann Stiftung 1995; ed. it. a cura di L. Allodi, *Lo smarrimento dell'uomo moderno*, Il Mulino, Bologna 2010.

BLANCHOT, M., *La littérature et le droit à la mort*, in *La part du feu*, Édition Gallimard, Paris 1949; tr. it. di G. Patrizi e G. Urso, *La letteratura e il diritto alla morte*, in ID., *La follia del giorno. La letteratura e il diritto alla morte, con letture di J. Derrida e E. Lévinas*, Elitropia, Reggio Emilia 1982.

BURZA, V., *Democrazia e nuova cittadinanza*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.

CONTI ODORISIO, G., *Famiglia e Stato nella République di Jean Bodin*, Giappichelli, Torino 1991.

CORRADINI, L., *Dall'educazione civica alla convivenza civile*, in "Il Nodo. Scuole in rete", 25, 2004.

CUTRO A. (a cura di), *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*, Ombre Corte, Verona 2005.

DI RIENZO, E., *Uno sguardo sul Settecento. Le ragioni della politica tra antico regime e rivoluzione*, Guida, Napoli 2007

ENZENSBERGER, H. M., *Sanftes Monster Brüssel oder die Entmündigung Europas*, Edition Suhrkamp, Erdogan 2011; tr. it. di P. Severi, *Il mostro buono di Bruxelles. Ovvero l'Europa sotto tutela*, Einaudi, Torino 2013.

FOSSÀ, G., *La terza torre, libertà, sicurezza, diritti civili e terrorismo dopo l'11 Settembre*, Fazi Editore, Roma 2002.

GALIMBERTI U., *Psiche e tecne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999.

Hardt M., Negri A., *Empire*, Harvard University Press, Cambridge 2000; ed. it. a cura di Pandolfi A.- Didero D., *Impero: il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002.

KANT, I., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto di Immanuel Kant*, ed. it. a cura di N. Bobbio, L. Firpo e V. Mathieu, UTET, Torino 1965.

- KISHLANSKY, M., SCATASTA, G., *L'età degli Stuart. L'Inghilterra fra da 1603 al 1714*, Il Mulino, Bologna 1999.
- LUATTI, L., (a cura di), *Educare alla cittadinanza attiva: luoghi metodi discipline*, Carocci, Roma 2009
- MARX, K., ENGELS, F., *Manifest der Kommunistischen Partei*, London 1848; tr. it. P. Ceccoli, *Il Manifesto del Partito Comunista*, Giunti, Firenze 2009.
- MARZOCCHI, V., *Le ragioni dei diritti umani*, Liguori, Napoli 2004.
- NEGRI, A., *Il potere costituente. Saggio sulle alternative al moderno*, SugarCo, Varese 1992.
- ORWELL, G., *Nineteen Eighty-Four*, Secker & Warburg, London 1949; tr. it G. Baldini, *1984*, Mondadori, Milano 1950.
- PELLEGRINI, M., *Le guerre d'Italia 1494–1530*, Il Mulino, Bologna 2009.
- PLATONE, *Politico*, tr. it. di P. Accattino, Laterza, Roma-Bari 1997.
- PROTTI, M., *Alfred Schütz. Fondamenti di una sociologia fenomenologica*, Unicopli, Milano 1995.
- ROSSI, R. A., *Formazione e nuova cittadinanza. Le prospettive della democrazia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.
- VACCARO S., *Governance e governo della vita* , in A. AMENDOLA, L. BAZZICALUPO, F. CHICCHI, A. TUCCI (a cura di) *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*, Quodlibet, Macerata 2009.
- WALLERSTEIN, I., *The Modern World-System, vol. I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. Academic Press, New York/London 1974; tr. it. G. Panzieri - D. Panzieri, *il sistema mondiale dell'economia moderna I, l'agricoltura capitalista e le origini dell'economia mondo europea del XVI secolo*, Il Mulino, Bologna 1990.

WALLERSTEIN, I., *The Modern World-System, vol. II: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750*. Academic Press New York 1980; tr. it. D. Panziera, *Il sistema Mondiale dell'economia moderna II, il mercantilismo e il consolidamento dell'economia-mondo europea*, Il Mulino, Bologna 1990.

WEBER, M., *Politik als Beruf; Wissenschaft als Beruf*, Duncker & Humblot, Berlin 1919; tr. it. A. Giolitti, *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1948.

WIRSZUBSKI, C., *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*, Cambridge 1950; tr. it. G. Mosca, *Libertas, il concetto politico di libertà a Roma tra Repubblica e Impero*, Late.