

INTRODUZIONE

EUROPA ANNO ZERO

1. La comunità politica e la Nazione - 2. L'Europa come Comunità politica. La grande fuga - 3. Chi eravamo... - 4. ... e cosa siamo diventati - 5. Una possibile via all'ordine del giorno. La Comunità delle Regioni - 6. Il ritorno di Altusio. La sovranità debole - 7. Ricominciare da tre

1. La comunità politica e la Nazione

Nel saggio *The political community versus the nation* pubblicato nel gennaio del 1939 su *Ethics*, Gerhart Husserl discute la relazione tra comunità e nazione, sostenendo che la vita politica del XX secolo fosse stata caratterizzata da un'ondata di sentimento nazionalistico. L'idea dello Stato nazionale (*Nationalstaat*) diventa l'idea politica dominante nel continente europeo. Nell'intraprendere la sua riflessione, Husserl concentrava la sua attenzione sulla nazione come "fenomeno fondamentale" della nostra realtà sociale. Il giurista tedesco ritenendo che il dibattito intorno al concetto di Nazione sia stato tenuto in piedi per una sorta di giustificazione teorica ai fini di profili ideologici del tempo, ricorda che nel 1850 la letteratura dominante su questo argomento proveniva soprattutto dall'Italia grazie all'opera di Pasquale Stanislao Mancini, *Della nazionalità come fondamento del diritto delle genti* (1851)¹.

Il dibattito poi pervade tutta l'Europa. La famosa lezione di Ernest Renan, *Qu'estqu'une nation?*² – tenuta l'11 marzo 1882, alla Sorbona – è stata seguita pochi anni dopo dal primo libro in lingua tedesca per indagare la storia del concetto di "popolo" e "nazione"³. Dunque Gerhart

¹ P.S. MANCINI, *Della nazionalità come fondamento del diritto delle genti* (1851), a cura di E. JAYME, Torino, 2000. Scrive Pene Vidari che «l'idea di Nazione si era sviluppata in Europa sin dalla seconda metà del settecento in parziale – a volte quasi inconscia – antitesi alla tendenza razionalistica universalizzante dell'Illuminismo specie in aree geografiche che soffrivano un po' la primazia delle "lumières" di tradizione francese». Cfr. AA.VV., *Verso l'Unità italiana. Contributi storico-giuridici*, a cura di G. PENE VIDARI, Torino, 2010, p.14.

² E. RENAN, *Che cos'è una Nazione?*, Roma, 2004. In Renan le "patrie" sono viste come formazioni di lungo periodo, costruite su identità culturali sintesi del passato, tradotte in forme giuridiche.

³ J. NEUMANN, *Volk und Nation*, Leipzig, 1888. Scrive Neumann «Und in dieser Beziehung ist Volk heute erstens der spezifische, unter allen Umständen zulässige Ausdruck für politische Einheit, besser gesagt: für die Gesamtheit der Angehörigen des Staats», p. 32. Peraltro Vittorio Emanuele Orlando indica qual è il miglior modo di intendere nel loro significato moderno le espressioni di popolo e di Nazione «considerarle equivalente in sostanza del-

Husserl sottolinea come, col secolo nuovo, le analisi teoriche circa i concetti di nazione, nazionalità e nazionalismo come fenomeni fondamentali della vita sociale siano centrali nell'ambito della teoria della politica, al punto tale che tra letteratura inglese, francese, italiana, americana, tedesca vi sono almeno venticinque diverse definizioni di nazione. La Nazione, scrive Husserl, non è un fenomeno sociale isolato ma è presente negli strati molteplici della realtà sociale, per segnare i confini della sua sfera di attività, come distinta dalla sfera di altre entità sociali. La persona e la comunità tornano con forza nel ragionamento, per poter percepire l'essenza della nazione, nei suoi profili politici e culturali. Ogni analisi del concetto di nazione dovrebbe prendere come punto di partenza il concetto di popolo. Non possiamo trascurare il fatto che nel corso del tempo hanno avuto luogo cambiamenti nel significato di entrambe le parole. Il punto non riguarda l'aspetto filologico, piuttosto le idee, i fenomeni, la struttura e la forma. Nazione e popolo non sono concetti identici.

A questo punto Husserl si chiede: qual è la caratteristica essenziale di un popolo che lo differenzia dalla nazione? Richiama per ciò la classificazione di Tönnies⁴, che vede nel popolo una vera e propria *comunità* che nasce per un processo naturale di crescita e sviluppo. Un popolo è *ei-ne Gemeinschaft, keine Gesellschaft* [una comunità, non una società], in altre parole, è una comunità e non una semplice associazione. Un popolo, scrive Husserl, non può essere creato con *atto di volontà*. Non ha una data di nascita. I Popoli nella storia vanno e vengono subordinati a leggi al di là del potere e della comprensione dell'uomo. Un popolo è animato dalla coscienza di un passato comune, dal quale deriva una riserva di valori tradizionali.

Questi valori tradizionali, mantenuti in vita nei sentimenti, nei pensieri e nelle azioni della comunità, costituiscono la cultura di un popolo. L'esistenza è condizionata essenzialmente dal passato che sopravvive nel presente; prima di tutto dal passato auto-vissuto. Ma la vita di un popolo, continua Husserl, non costituisce l'intera esistenza degli uomini. Vi è un residuo, un nucleo per così dire, che resiste all'inclusione nella comunità. Essere un uomo è essere qualcosa di più di

la parola Stato perché nello Stato che il popolo trova la sua vera espressione come unità giuridica» (cfr. V.E. ORLANDO, *Diritto pubblico: scritti vari coordinati in Sistema*, Milano, 1940, p. 440).

⁴ F. TÖNNIES, *Comunità e società*, a cura di M. RICCIARDI, Roma-Bari, 2011, p. 95. Il sociologo precisa che la società si presenta come «aggregato unito per convenzione e dal diritto naturale, viene quindi concepita come una massa di individui naturali e artificiali, le cui volontà e i cui settori stanno in molteplici connessioni l'uno rispetto all'altra e l'uno con l'altra, e tuttavia rimangono tra loro indipendenti e senza influenze interne».

un membro di un popolo e un qualcosa di diverso. Il passato comune è parte di parte, ma ogni essere umano è solo nel suo essere responsabile. In più l'atto creativo trascende e si pone nell'ottica della intera umanità. Ciò vuol dire che non tutte le comunità radicate nella tradizione sono popoli. Vi è una differenza: la comunità intesa come popolo vive di una *condizione partecipativa* senza la quale non si fuoriesce dalla dimensione tribale.

Chi partecipa alla vita della comunità in termini di consuetudini, lingua e credenze ne appartiene. La tradizione culturale diventa oltremodo centrale per l'adesione ad una comunità, sul piano della esperienza vissuta. Allo stesso tempo tra un popolo e un paese vi è un collegamento che sarebbe riduttivo limitare ad un concetto politico-geografico. Se, scrive Husserl, l'appartenenza ad una comunità naturale è segnata dalla inessenzialità della volontà umana, per quanto concerne la comunità politica, entriamo nella sfera della *volontà*. Nella comunità politica vi è una volontà comune propensa alla realizzazione di obiettivi concreti.

Ma quali sono le caratteristiche specifiche di una "comunità politica"? Innanzitutto, continua Husserl, introdurre "la legge di potenza" (*das Gesetz der Macht*) è fondamentale, dato che tutta l'attività politica si ispira alla volontà di stabilire una superiorità visibile e duratura della propria volontà. L'obiettivo specifico è l'acquisizione del potere, la difesa o la protezione del potere già acquisito, o l'espansione della sfera del potere. Husserl guarda al potere politico, rifacendosi alle dottrine weberiane. Il concetto di potere in Weber è complesso, in quanto egli opera una profonda distinzione tra potenza e potere e trova nella legittimità una differenziazione dalle forme politiche di potenza. Infatti Weber scrive che «la potenza designa qualsiasi possibilità di far valere entro una relazione sociale, anche di fronte ad una opposizione, la propria volontà, quale che sia la base di questa possibilità»⁵.

Il potere politico si risolve in uno *status* di controllo sociale. Ma ciò non definisce sufficientemente il potere politico. Manca una relazione fondamentale. Il potere e la politica. L'uomo che agisce politicamente agisce come un esponente del potere organizzato di una comunità. Nel parlare di una comunità si intende piuttosto una società che è creata per un periodo indeterminato, il cui carattere è – per utilizzare le parole di MacIver⁶ – non parziale, ma integrale. Husserl insiste

⁵ Cfr. M. WEBER, *Economia e società*, Milano, 1968, pp. 51-52.

⁶ MacIver sostiene «Herever there is life there is society. For life can arise and continue only in its own presence, in the society of like beings. In the lowest stages of development the society whence new life arises is incredibly

sulla centralità della *volontà generale* che anima la comunità politica. La comunità politica presuppone una superiorità di volontà con riferimento ai singoli individui. Essa è strutturata in senso plurale. Attraverso l'organizzazione, il potere raggiunge una stabilità e un'efficienza tale che il potere non organizzato non può mai acquisire.

Ma vi è un altro aspetto della organizzazione del potere. La stabilizzazione del potere va di pari passo con la limitazione. La formazione di una comunità politica comporta inevitabilmente una restrizione alla forza di volontà degli individui. Per essere un membro di una comunità politica ovviamente un uomo deve mantenere una certa libertà d'azione. Solo l'uomo libero la cui forza di volontà individuale, anche se limitata, è riconosciuta, è in grado di essere un membro del corpo politico. Ma la limitazione che subisce il potere quando è organizzato e diventa politico è una limitazione di più ampia portata. Il potere non è fine a se stesso, il suo valore può essere misurato solo dal valore dello scopo che intende raggiungere.

Husserl avvia una riflessione di tipo valoriale criticando la cosiddetta "volontà di potenza" che al contrario delle teorie della autolimitazione dello Stato, tende all'espansione per intrinseca necessità⁷. Ma una vera comunità politica può nascere solo sulla base di una visione generale della vita sociale che riconosce determinati valori sociali fino al punto di sacrificare il desiderio egoistico di potere per il bene della comunità. Da questo punto di vista l'organizzazione del potere riflette i principi dominanti della vita politica che definiscono la forma, l'estensione e la distribuzione del potere governativo.

Tale è la costituzione di una comunità politica. La parola "costituzione" è usata, scrive il giurista, esclusivamente in senso giuridico. Non vi è nessuna comunità politica che esista senza

brief and slight, a mere moment of conjunction or proximity, but in the higher stages life is always obviously social. It is born and nurtured in society, it finds its degree of fulfilment, its character, its limitation, in society. Society is more than our environment: it is our nature. It is within us as well as around us. Aristotle revealed this truth long ago when he defined man as a "social animal". All animals are in their degree social, but the highest is of necessity the most social. For society is an infinitely interwoven series of relationships, issuing from the wills and purposes of beings who realize their likeness and their interdependence, in a word, their community. It is, therefore, in the first place a state or quality of mind, not a mere means or agency for the comfort or convenience of the beings so minded. The social relation of mother and child, for instance, consists in an attitude of mother to child, expressing the nature of both; and in an attitude of child to mother, also expressing the nature of both. This is the social fact, as distinct from the mere biological fact, and a myriad of such social facts constitutes society» (cfr. R.M. MACIVER, *The Elements of Social Science*, Lightning Source UK Ltd, 2011, pp. 1-9).

⁷ Per la teoria dell'autolimitazione del potere, cfr. F. CIARAMELLI, *L'immaginario giuridico della democrazia*, Torino, 2008, pp. 29-42. Cfr. dello stesso Autore, *Consenso sociale e legittimazione giuridica. Lezioni di filosofia del diritto*, Torino, 2013, pp. 143-153.

una costituzione politica, sebbene essa possa essere non scritta. Uno *status* giuridico presuppone dunque l'esistenza di un'istituzione imparziale, scrive Husserl, che sotto l'autorità della comunità decide o meno se un singolo atto è conforme all'ordine sociale. La crescita e lo sviluppo di un ordinamento giuridico è il risultato di un graduale processo di razionalizzazione della vita sociale. È solo alla fine di questo processo che si materializza uno *status* giuridico ossia lo Stato che nasce quando la comunità politica adotta una costituzione giuridica che incorpora i principi definitivi dell'azione politica. La costituzione è l'elemento fondamentale che determina il carattere dello Stato. Lo Stato è quello che è a causa del suo atteggiamento specifico verso idee trascendentali di ordine sociale e di giustizia che sono stati concretizzati nella sua costituzione. Ma lo Stato e la comunità politica non sono identici.

Quando lo *status* giuridico si è solidamente affermato e si dirama in vari istituti giuridici, lo Stato acquista una esistenza sociale propria e sembra in ultima analisi coprire l'intero spazio della vita politica. Sembra, annota Husserl, ma non lo fa. La comunità politica che ha assunto uno *status* giuridico e lo Stato non coincidono del tutto. Che la comunità politica e lo Stato siano due differenti entità risulta da ciò che segue: lo Stato non può sopravvivere alla comunità politica. Ma è possibile che lo Stato crolli e che il corpo politico continui ad esistere. È la comunità politica che dunque pone in essere l'ordinamento giuridico che utilizza per la promozione e la tutela del bene comune⁸. La decisione di assumere una forma giuridica con l'adozione di una costituzione giuridica ha imposto limiti al potere politico che la comunità non può superare senza autocontraddizione. La comunità politica ha posto se stessa sotto la legge. E solo una persona che è libera può decidersi a stabilire tali norme di comportamento. Solo una persona pienamente responsabile è tenuta a rispettare le sue risoluzioni, per mantenere le sue promesse⁹.

Il concetto di promessa, nella interpretazione di Reinach, al quale fa riferimento Husserl, in tal senso si propone come "atto sociale" come comunicazione di volontà e alterità. Così la comunità politica deve aver raggiunto una fase di maturità prima di adottare una forma giuridica, quindi sottoponendo se stessa ad un ordinamento giuridico che ha creato. Si può parlare di una

⁸ G. HUSSERL, *Men and Law*, cit., p. 265, ove l'Autore afferma che «the political community which set up a legal order shall use it for the furtherance and protection of the common good».

⁹ Sulla relazionalità della promessa in Reinach, cfr. P. DI LUCIA, *L'Universale della promessa*, Milano, 1997, p. 33.

comunità politica come sovrana solo quando ha dimostrato la sua indipendenza e maturità sottoponendo se stessa alla legge e al giudice – volontariamente –, non in obbedienza al comando di qualcuno. Husserl polemizza con John Austin, dato che, nelle *Lectures on Jurisprudence*, il filosofo britannico afferma che «dalla natura della sovranità e della società politica indipendente, che il potere di un monarca cosiddetto [...] non è in grado di limitazione giuridica [...] il potere supremo limitato dal diritto positivo è una contraddizione in termini»¹⁰.

Ma il giurista tedesco si chiede: chi è un sovrano in tal senso? La dittatura che è costruita sulle rovine dello Stato e non può ammettere l'esistenza di vincoli giuridici¹¹. Un dittatore è il rappresentante della massa, non di un popolo¹². La nazione è un popolo che ha risvegliato la coscienza politica. La consapevolezza storica di un popolo assume così un carattere teleologico. Husserl per sostenere questa convinzione cita *Goliath, the March of Fascism*, del 1937, lavoro americano di Giuseppe Antonio Borgese che avendo rifiutato, tra i tredici accademici, di prestare il giuramento fascista, visse un esilio volontario negli Stati Uniti come *visiting professor* alla University of California fino all'insegnamento presso l'Università di Chicago, dove rimase fino al 1948. Con questo saggio, Borgese si impegna in un'indagine sulle ragioni e sulle caratteristiche del fascismo, alla stregua dell'altro grande esule, Gaetano Salvemini che ricordiamo, con *Le Lezioni di Harvard* del 1943 avrebbe dato vita ad una analisi del fenomeno fascista mai superata¹³.

La coscienza di un popolo, del suo *background* storico e culturale assume le proporzioni di una determinata vocazione nella realtà politica¹⁴. Solo attraverso la concretizzazione della comuni-

¹⁰ J. AUSTIN, *Lectures on Jurisprudence*, rivisto e curato da R. CAMPBELL, Londra, 1880, LVI, p. 270. Scrive Catania in proposito, «certamente quando Austin definiva il diritto gli ordini del sovrano abitualmente obbediti, dava del diritto stesso un'immagine che oggi appare decisamente fuorviante, assolutamente incapace di riflettere l'attuale realtà giuridica» (cfr. A. CATANIA, *Manuale di Teoria generale del diritto*, Roma-Bari, 1998, p. 100).

¹¹ Sulla dittatura, C. SCHMITT, *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*, Roma-Bari, 1975, p. 9. Scrive il giurista tedesco in proposito «che ogni dittatura contenga l'eccezione rispetto alla norma, non significa che sia una negazione casuale di qualsivoglia norma. L'interna dialettica del concetto sta in questo, che la negazione riguarda proprio quella norma che attraverso la dittatura si vuole assicurare nella realtà storico-politica».

¹² Sulla fondamentale distinzione tra massa e popolo, cfr. E. STEIN, *Una ricerca sullo Stato*, Roma, 1999. Per la Stein, chi fa parte della massa «non vive in modo comunitario» (p. 20).

¹³ G. SALVEMINI, *Le origini del Fascismo. Lezioni di Harvard*, a cura di R. VIVARELLI, Milano, 1966.

¹⁴ G.A. BORGESE, *Goliath, The march of Fascism*, New York, 1937, p. 7. Il periodo americano è caratterizzato anche da un appassionato e continuativo attivismo politico. Prima in una serrata militanza intellettuale antifascista: nel 1939 insieme a Gaetano Salvemini e altri antifascisti italiani, fonda la "Mazzini Society", un'associazione nata per difendere gli ideali democratici, far conoscere in America le condizioni dell'Italia e fornire un aiuto agli esuli.

tà la temporalità diventa “coerente” con lo “spazio”. La massa di cui si è detto non si presta ad essere momento costitutivo in quanto contingente ed incoerente. Affermando che, secondo il pensiero di Hauriou, al fondo di ogni istituzione vi sia un’idea attiva che plasma di sé la realtà, rendendola giuridica e per cui l’istituzione si pone come “fonte” del diritto¹⁵. Solo una comunità con un ordinamento giuridico, espressione della propria cultura, otterrà questo risultato.

Defraudato della sua tradizione culturale, un popolo si riduce ad una massa compatta, adatta solo alla cieca obbedienza a un dittatore, o, a seguito di un impulso, pronta per la rivolta. Il diritto è prodotto culturale e la comunità politica deve sottoporsi ad un ordinamento giuridico¹⁶. È un indubbio indizio di decadenza nazionale, scrive Husserl, quando una nazione si rifugia nell’isolamento. Se l’equilibrio tra politica e cultura all’interno di una nazione entra in crisi, ciò comporta, secondo Husserl, un aumento pericoloso della tensione interna, con l’inevitabile eclisse totale dell’elemento popolo. Essa è una perversione dell’idea di nazione guidata dalla volontà della comunità politica.

2. L’Europa come Comunità politica. La grande fuga

Le chiare parole di Gerhart Husserl, riportate nel saggio richiamato, descrivono sin dal 1939 la relazione di unità e differenza tra concetti quali Stato, Nazione, Popolo e Comunità. Temi che avrebbero dovuto essere centrali nel dibattito attuale sulla crisi identitaria che investe l’istituzione Europa nei suoi significati più profondi. Davvero oggi è solo possibile scorgere “il cielo chiuso dell’Europa” e non invece operare per «un offrirsi di ciascuna tradizione come risorsa per liberarsi anziché un attestarsi su posizioni dogmatiche ed esclusive»¹⁷.

Un *Demos* europeo è ancora impensabile? Al contrario, le elezioni europee del maggio scorso hanno tra le altre cose sancito una verità, ossia il quasi totale disinteresse da parte dell’opinione pubblica italiana ed europea per le tematiche inerenti alle cose dell’Unione. Il dibattito è stato indirizzato sagacemente su temi interni ai singoli Paesi, a partire da quelli economici per giungere alle questioni legate ai flussi migratori. Ricchezza e sicurezza. Dentro un quadro ideologico che

¹⁵ M. HAURIUO, *Principes de droit public*, Parigi, 2010, pp. 330 ss.

¹⁶ G. CARCATERRA, *Corso di filosofia del diritto*, Roma, 1996, pp. 293-316.

¹⁷ C. GIACCARDI, M. MAGATTI, *La scommessa cattolica*, Bologna, 2019, p. 47.

vede da un lato i “fedeli” assertori dell’Unione, dall’altro lato coloro i quali sono portatori di un sovranismo spinto, almeno così sembrerebbe. In realtà sono da arruolare nella prima fazione i cittadini europei che ritengono che i valori dell’Unità siano non negoziabili sul piano ideale delle singole libertà, a partire dal muoversi senza confini e dalle possibilità economiche e culturali che ciò comporta; nella seconda invece tutti coloro i quali provano avversione verso i vincoli dettati dall’Unione a partire dalla moneta unica, in una scala di radicalismo graduale che va dal riconoscere l’Europa solo se rinnovata profondamente alla convinzione di uscirne, sull’esempio inglese, *in primis* mettendo in discussione l’adesione alla moneta unica.

Posizioni inconciliabili in quanto dettate dalla mancanza di volontà politica di trovare punti di contatto sul dato in questione, ossia elevare il livello qualitativo delle strutture di *governance* europea sul piano delle regole democratiche di partecipazione. In realtà entrambi gli schieramenti sono stati accomunati da una sensibilità anche innocente tutta piegata alla polemica interna al dibattito politico che mirava a ricercare nei limiti o nei pregi dell’attuale costruzione politica della macchina dell’Unione le colpe o la possibile salvezza circa i problemi di ogni sorta che travolgono i singoli Paesi. Insomma una *grande fuga* anche dalla tradizione storica e politica del nostro paese che nel passato ha sempre cercato di dare un contributo importante per l’evoluzione politica della comunità europea, a partire dal secondo dopoguerra.

3. Chi eravamo...

Eppure il nostro Paese con la sua cultura ha sempre dato un’impronta decisiva per la costruzione dell’Europa. E non solo si fa riferimento al *Manifesto di Ventotene* ma soprattutto al dopoguerra dove l’opera instancabile di De Gasperi trovava in altri leaders cattolici, come Schuman e Adenauer, ampia convergenza. Uomini, in virtù della formazione cattolica di cui erano portatori, «immunizzati per sempre dal virus nazionalista»¹⁸. Per tutti i decenni successivi l’Italia è protagonista sia nella strutturazione della Comunità sia nella riflessione sulla emancipazione del popolo europeo nonostante gli anni bui della guerra fredda.

¹⁸ P. CHENAUX, *I Padri fondatori dell’Europa. De Gasperi, Schuman, Adenauer*, in «Notes et Documents», 2018, XLV, pp. 21-28.

Il dibattito sull'Europa fondamentalemente si configurava in modo netto tra chi proponeva una particolare attenzione alla costruzione della Comunità in chiave economica e tra chi richiedeva che vi fosse maggiore attenzione all'unità politica nel segno di una partecipazione democratica più avanzata. Ma la possibile unificazione come ipotesi generale di progetto costitutivo non era negoziabile in nessun caso. Così tanto che anche i partiti comunisti del blocco occidentale, tra gli anni '70 e '80, tentarono la strada dell'Eurocomunismo che certo non era gradita alla allora Unione Sovietica.

Tutti gli anni '80 parleranno di un allargamento a sud dell'Europa e negli anni '90, dopo la caduta del Muro di Berlino nel 1989, si proverà a costruire una Unione più integrata con la moneta unica e politicamente più avanzata. Il tentativo di presentazione del Progetto di Costituzione europea costruito intorno alla convinzione della indivisibilità dei diritti fondamentali, come sappiamo, fallirà alla prova della volontà dei popoli europei. È da questo evento che bisogna partire per capire cosa sia poi accaduto e quali siano le ragioni fondanti della *grande fuga*.

4. ... e cosa siamo diventati

Negli anni della globalizzazione, attraverso la mutazione del corpo politico in corporazione economica, abbiamo incontrato una forma di supremazia economica, intesa come “integralismo di mercato”, come una nuova forma di fondamentalismo incarnata nel trionfo dell'economia e del governo su ogni altro aspetto della vita sociale¹⁹. La politica era quasi del tutto condizionata dalla economia. Un quadro d'insieme per il quale «è stata la politica a chiedere aiuto alla economia e la crescita di ricchezza ha evitato lo scomodo dibattito sulle finalità e sulle qualità umane dello sviluppo»²⁰.

In particolare alla fine del primo decennio del terzo millennio con la grande finanziarizzazione dell'economia di natura concentrativa rispetto ai canoni distributivi che avevano nei decenni precedenti segnato il principio di eguaglianza nella società occidentale sviluppata. In quegli an-

¹⁹ G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, 1995, pp. 21-40.

²⁰ G. PETROVICH, *Primato dell'economico o del politico? L'Unione Europea tra accordi di integrazione economica e politiche di cooperazione sociale*, in *Unione Europea. Prospettive e problemi*, a cura di D. CASTELLANO, Napoli, 2002, p. 90.

ni la divisione tra ricchi e poveri sia a livello di nazioni sia a livello delle persone si è potentemente accentuata. Le *élites* politiche hanno perso ogni credibilità e le istituzioni sia statuali oramai compromesse dalla globalizzazione, sia sovranazionali come la Comunità europea non hanno saputo reagire alla crisi dei diritti sociali e alla distruzione dello Stato sociale. Nasce il populismo come reazione all'inerzia delle classi dirigenti, incapaci di dare risposte efficaci dinanzi alle urgenze di milioni di cittadini europei. I populismi hanno gioco facile ad imporsi attraverso meccanismi di ricerca del consenso tutto costruito sulla paura e la rabbia. I fenomeni migratori diventano il campo di battaglia ideale per scardinare ogni processo di intermediazione e di rappresentanza politica. Destra e Sinistra diventano categorie politiche superate.

Tutto è neutro. La neutralità al tempo presente è da riscontrare nella fine delle competenze che è un altro modo per dire fine del confronto²¹. La potenza della Rete apparentemente sembra favorire il pluralismo e lo scambio di idee. In realtà i moduli di trasmissione presentificano le coordinate spaziali e temporali in uso, ossia modificano il tipo di lettura, di riflessione, di verifica, mettendo in moto un processo di disinformazione inconscio che tende a neutralizzare il confronto e la differenza²². E non è un caso che le nuove forze politiche si appellano «alla tecnica pensata come neutrale [che] tende a limitare il dibattito sulle questioni procedurali, mentre rimangono irriducibili le distanze sul piano ideale»²³.

5. Una possibile via all'ordine del giorno. La Comunità delle Regioni

Di nuovo torna in essere la vecchia *quaestio*. Autonomia *versus* indivisibilità. La comunità politica in cerca della volontà, direbbe Gerhart Husserl, tenta altre strade. Il tema del regionalismo differenziato va in questa direzione. Esso va affrontato nella cornice della questione democratica, sempre più al centro del dibattito soprattutto per quanto riguarda l'agenda politica e sociale del nostro Paese e dell'Europa. Se affrontiamo la questione partendo dalla succitata diade autonomia-indivisibilità, si produce immediatamente una tensione verso il tema della sovranità e

²¹ T. NICHOLS, *La conoscenza e i suoi nemici. L'era dell'incompetenza e i rischi per la democrazia*, Roma, 2018, p. 214.

²² ID., *ibid.*, p. 140.

²³ F. OCCHETTA S.I., «Destra», «Sinistra» e le nuove appartenenze della politica, ne «La Civiltà Cattolica», 2018, n. 4030, p. 372.

quindi del sovranismo all'interno del quadro sulla discussione della coesione europea. Partendo dal primo punto, ossia l'autonomia, è chiaro ed evidente che, nel mondo post-globale, la ripresa della dimensione localistica acquisisce un senso aperto ora più che mai, soprattutto per quanto concerne una nuova riconsiderazione della democrazia intesa come categoria politica. Robert Dahl già sosteneva che effettivamente la dimensione locale si pone come condizione e come limite stesso della democrazia²⁴.

Questa visione è valida ancora oggi soprattutto per quanto riguarda i temi della partecipazione che permettono di riconoscere limiti e condizionamenti della stessa attuazione del principio democratico. È centrale la percezione che l'assunzione di questo criterio ha carattere quantitativo, nella misura in cui il problema è dato dal legare la capacità di autonomia di un territorio rispetto all'acquisizione di diritti, in particolar modo di diritti sociali, che possono allargare il campo della relazione tra libertà e uguaglianza. Questa visione quantitativa era già stata intuita da Kelsen quando, nel suo progettare la democrazia in chiave giuspositivista, esprimeva un'attenzione ai significati sociali e proponeva la questione della differenziazione, che si relaziona perfettamente in questo ambito con l'autonomia²⁵.

Il tema della differenziazione cerca di dire "altro" rispetto all'uguaglianza, pur non ponendo quest'ultima in contrapposizione netta con la differenza. Si potrebbe usare un altro termine, che è quello della diversità, che però deve trovare uno strumento di scardinamento della relazione che si pone stringente in un contesto quasi statico. Questo strumento è la visione personalista del diritto, che dà senso al principio democratico per quanto concerne il soggetto in sé, cioè la persona che entra nella rete dei rapporti sociali e in quel concetto di *compagnonnage* che Maritain propone sul problema della democrazia²⁶. «I diritti sociali costituiscono la trama di valore che, per il contenuto assiologico che le è proprio, è superiore allo Stato e ne vincola le funzioni, ponendosi come fondamento dei diritti costituzionali, inviolabili nel loro contenuto essenziale, nei quali consiste, insieme alle libertà civili e ai diritti fondamentali del singolo, la costituzione pluralistica della società»²⁷.

²⁴ R.A. DAHL, *La democrazia e i suoi critici*, Roma, 1990, pp. 77-96.

²⁵ H. KELSEN, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Torino, 2000, pp. 50 ss.

²⁶ J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, Brescia, 1973; ID., *L'uomo e lo Stato*, Genova- Milano, 2003.

²⁷ T. CASADEI, *I diritti sociali. Un percorso filosofico-giuridico*, Firenze, 2012, p. 37.

Ciò significa fondamentalmente affermare che la visione universale perde senso se non letta nel recupero del particolare. La visione particolaristica, quella della vera democrazia, è oggi più che mai presente. Si pensi dunque al passaggio dalla interculturalità alla intraculturalità, a quella lettura personalista che tenta di produrre non solo una relazione tra le culture, ma di proporre e invocare un “toccare” le culture altre, che significa percepire una parte dell’altro e portare questa parte all’interno dell’autonomia e della differenza. Questo è un primo punto che supera il concetto di prossimità²⁸. La forza della intracultura risiede nel centrare sulla persona l’esistenza civile, economica, istituzionale e politica, rilevandone la ricchezza nell’umano e nel materiale interesse²⁹. Le incompletezze delle culture come viraggio di senso della partecipazione.

Il regionalismo differenziato oggi al centro del dibattito pone la questione della partecipazione. E ancora, un ulteriore punto che si ritiene sia importante è quello di verificare non solo il tema della partecipazione, ma anche il tema della rappresentatività, perché naturalmente l’autonomia in questo contesto può essere funzionale alla tutela dei diritti. Quindi, un’autonomia che si definisce sul piano della cittadinanza con un carattere inclusivo e che dovrebbe in qualche modo fuoriuscire dalle categorie classiche. In tal senso non è più possibile pensare ai concetti di solidarietà e assistenza se non si modifica il senso di questi concetti.

6. Il ritorno di Altusio. La sovranità debole

Come giustifichiamo filosoficamente questa condizione? Si faccia cenno all’altro corno del dilemma, all’altra parte dell’autonomia, cioè il principio di indivisibilità, nella traslazione del piano della sovranità rispetto al sovranismo. Come si fuoriesce da questa falsa contraddizione? Probabilmente recuperando alcuni autori che già nell’età moderna hanno proposto vie d’uscita. Innanzitutto, siamo abituati nella nostra tradizione a pensare alla sovranità attraverso una sua dimensione “forte”, come nel caso di Bodin e Hobbes. In realtà, altre tradizioni come quella di Altusio sono recuperabili nella misura in cui propongono una sovranità “debole”. Ma non “debole”

²⁸ G.G. CURCIO, *Etica del dialogo. Diritti umani, giustizia e pace per una società intraculturale*, Bologna, 2019.

²⁹ L. DI SANTO, *Postfazione* a G.G. CURCIO, *Etica del dialogo. Diritti umani, giustizia e pace per una società intraculturale*, cit., p. 254.

nel senso che può significare altro dalla volontà sovrana, ma “debole” nel senso della possibilità di apertura, di partecipazione³⁰.

Altusio riprende quella concezione aristotelica della società che si forma attraverso patti politici e sociali conclusi da individui che danno vita a una serie di associazioni autonome, naturali, artificiali, private e pubbliche. Fondamentalmente è quella comunità simbiotica che già nel Seicento Altusio proponeva, e che può essere definito in termini moderni sovranismo “debole”, nel senso di una sovranità che non può che appartenere al popolo³¹. D’altro canto, un popolo che si forma nella particolarità o in una sovranità reticolare che oggi più che mai potrebbe essere utile per scardinare un dibattito sterile tra posizioni contrapposte, molte volte contrapposte ad arte³². Quindi, non più Hegel contro Kant, non più una visione statuale contro una visione autonomistica, ma in realtà un riconoscimento di autonomia e sussidiarietà nello stesso tempo. Una sussidiarietà dove l’autorità ha il compito di sostenere e di supplire³³. Evidentemente, la sovranità “debole” di Altusio si basa su un diritto naturale che si trasforma in giuspersonalismo, ma in questo senso apre un dibattito su altri temi, come quelli del federalismo, della costruzione di nuovi equilibri, soprattutto per quanto concerne il recupero dei corpi intermedi³⁴.

Sembra evidente che, come ha scritto Baldini, se si riesce a fare questo percorso di recupero delle categorie del rinnovamento, si favorisce il rafforzamento di un’etica dello Stato sociale che però non collida con il rispetto e l’osservanza del canone elementare dell’autonomia personalista³⁵. Il regionalismo differenziato può rispondere davvero a tali esigenze? Può significare una sovranità debole? O si palesa per il semplice essere una peculiare forma di autonomia che integra quella tradizionale? Pur inserendosi in pienezza nel dettato costituzionale, per il caso italiano, tale proposta potrebbe incidere profondamente sulla disparità della realizzazione concreta dei diritti sociali, in una prospettiva di tangibilità per quanto concerne i principi di eguaglianza e di progressività, garantiti dal principio di indivisibilità della Repubblica. In particolar modo se si promuove una sor-

³⁰ P. BECCHI, *Il sovranismo e la questione nazionale*, in «Democrazia e Diritti Sociali», 2018, n. 1, pp. 9-16.

³¹ F. LONARDO, *Althusius e l’alternativa al Leviatano: spunti per un modello post-sovrano*, in «Rivista di Filosofia del diritto-Journal of Legal Philosophy», 2014, n. 1, pp. 129-150.

³² Cfr. O. VON GIERKE, *Giovanni Althusius e lo sviluppo strico delle teorie politiche giusnaturalistiche*, Torino, 1974.

³³ C. MILLON-DELSOL, *Il principio di sussidiarietà*, Milano, 2003, p. 4.

³⁴ G. BOTTALICO, V. SATTA, *Corpi intermedi. Una scommessa democratica*, Milano, 2015.

³⁵ V. BALDINI, *Sussidiarietà e valore personalista*, in *Sussidiarietà e diritti*, a cura di V. BALDINI, Napoli, 2008, p. 81.

ta di “specialismo” regionale rivendicazionista che va in direzione di una disgregazione dei principi costituzionali. Non sembra essere di fronte alla tesi di Altusio per una sovranità accogliente che esalti le particolarità. Al contrario. La visione che potrebbe configurarsi somiglia molto ad una riedizione della sovranità hobbesiana semplicemente declinata in una sovranità regionale chiusa. Da questa perversa e ipertrofica caratterizzazione della sovranità, ne deriverebbe una frammentazione dei diritti sociali ben lontana dalla considerazione sturziana della «vita regionale intesa come vita locale nello spirito unitario»³⁶.

Come ha osservato acutamente Zolo, «i contenuti dei diritti sociali non sono mai delle prestazioni proceduralmente definite, stabili, uniformi per tutti i cittadini e dipendono dalla disponibilità delle risorse del mercato, da decisioni discrezionali dell'amministrazione pubblica e dal gioco degli equilibri di forza e delle rivendicazioni politico-sociali»³⁷. Per questo motivo, sarebbe opportuno azionare ogni possibile “regionalismo nella differenza” solo nella «possibilità di costruzione di un nesso tra riconoscimento dei diritti sociali e concezione partecipativa e deliberativa della politica democratica»³⁸, nel solco di un irrinunciabile principio comunitario.

7. Ricominciare da tre

Il *Manifesto di Ventotene*, la lezione dei tre grandi statisti cattolici De Gasperi, Schuman e Adenauer, la cultura democratica ed europeista del Novecento sono da recuperare per avviare il tentativo di riannodare le fila di un discorso spezzato. Non si può tendere ad una *Europa del diritto*, senza considerare che siamo di fronte ad un «grandioso e faticoso processo – tuttora in corso – verso l'unità europea politica e giuridica: grandioso perché tratta della costruzione di un edificio imponente, che ha ricevuto via via sempre più numerose adesioni di Stati, faticoso perché si tratta di ridurre un arcipelago di isole statuali a un continente politicamente e giuridicamente compat-

³⁶ L. STURZO, *La Regione nella Nazione*, Bologna, 1974, p. 108.

³⁷ D. ZOLO, *Le strategie della cittadinanza*, ne *La Cittadinanza. Appartenenza, Identità, diritti*, a cura di D. ZOLO, Roma-Bari, 1999, p. 30.

³⁸ T. CASADEI, *I diritti sociali. Un percorso filosofico-giuridico*, cit., p. 52.

to»³⁹. Tornare a parlare di Costituzione significa riannodare i fili del tempo perduto. Come scriveva Prodi nel lontano 2004, «per valutare i successi o i fallimenti dell'Europa, infatti, occorre distinguere tra il breve periodo e il lungo periodo. Se vi sono a volte importanti accelerazioni che rendono i progressi particolarmente visibili, spesso le decisioni europee dispiegano tutti i loro effetti politici, economici e giuridici solo col passare del tempo. Quello che è senza dubbio emerso è che la costruzione dell'Europa non è, né è più percepita, come una questione tecnica o di sola politica estera, ma come una questione politica e costituzionale»⁴⁰.

La Costituzione come forza costituente che «ha l'effetto di proiettarne l'efficacia in una sfera dell'agire sociale di gran lunga più vasta di quella originariamente liberale, limitata alla sola garanzia della sfera di libertà del cittadino»⁴¹. Non sarebbe davvero utile ripetere l'errore grossolano dei «bravi costituenti di Strasburgo, i quali si dedicarono all'esercizio di scrittura di una “costruzione europea”, una sorta di mansionario per un condominio di privilegiati del mondo»⁴². Per le cose che Gerhart Husserl scriveva, un possibile ritorno alle origini ossia alla forza costituente insita nella Comunità politica in chiave europea, imporrebbe un ritrovare il legame tra il passato e il futuro nel crepaccio ribollente della crisi che oggi è in atto. Dove ritrovare l'*atto di volontà* in un contesto di crisi di sistema? Tornare alle origini significa pensare il *costituente* nella dimensione del *nomos*. Il *nomos* che riporta al centro del discorso il *costituente* nuovo della intraculturalità comunitaria oltre i singoli Stati.

Come scrive Ferrajoli, «è difficile prevedere se una simile espansione del costituzionalismo e della democrazia oltre lo Stato riuscirà a svilupparsi, o se invece continueranno a prevalere la miopia e l'irresponsabilità dei governi. Ciò che è certo è che questa espansione, contrariamente allo scetticismo dominante, non è affatto impossibile. Dobbiamo infatti distinguere la sua difficoltà e improbabilità, dovute ai potenti interessi che ad essa si oppongono e alla colpevole inerzia e incapacità dei governi, da una sua presunta impossibilità, onde evitare di deresponsabilizzare la politi-

³⁹ P. GROSSI, *L'Europa del diritto*, Roma-Bari, 2007, p. 253. Cfr. C. FARALLI, *L'“invenzione” della Costituzione a settant'anni dalla nascita. A proposito di Paolo Grossi, L'invenzione del diritto*, in «Rivista di Filosofia del diritto-Journal of Legal Philosophy», 2018, n. 1, pp. 171-179.

⁴⁰ R. PRODI, *Europa e Costituzione: la parola ai cittadini*, in *Il progetto di Trattato-Costituzione. Verso una nuova architettura dell'Unione Europea*, a cura di L.S. ROSSI, Milano, 2004, p. 3.

⁴¹ V. BALDINI, *Diritto, Pluralismo culturale, Costituzione. La prospettiva storico-filosofica quale precomprensione per l'interpretazione dei valori costituzionali*, in *Multiculturalismo*, a cura di V. BALDINI, Padova, 2012, p. 6.

⁴² L. CANFORA, *La Democrazia. Storia di un'ideologia*, Roma-Bari, 2004, pp. 366-367.

ca e delegittimare l'esistente con il fallace argomento deterministico che ciò che accade non può non accadere»⁴³. Il recupero delle categorie husserliane di comunità politica e popolo nel loro reciproco innescarsi ci fanno convergere con chiarezza sul fatto che «l'Europa ha strutturalmente bisogno, secondo la sua forma e radice originaria, di una politica che non sia semplicemente difesa della propria visione parziale o compromesso tra gli interessi di parte, ma che abbia come prospettiva il bene della *città* nelle sue varie componenti. In questa riflessione va sviluppato il concetto di federazione»⁴⁴.

Gli spazi liberi delle culture sono allo stesso tempo il punto di contatto tra la voglia di autonomia e la necessaria unità che trovano nel pensiero costituente il varco che rinnova il diritto a partire dalla nuova e paritaria relazione tra diritti civili e diritti politici. L'individualismo accompagna sempre i populismi. Non è un paradosso. Affidarsi ad un *Leader* pone ogni singolo individuo nella prospettiva introiettante di esserne pallida ombra. Di pensare che «dopo tutte le battaglie che la modernità ha ingaggiato, oggi si rischia di assistere al trionfante ritorno della fortuna, richiamata a noi molto prima che potesse raggiungere il luogo di esilio dove era stata condannata a restare da qui all'eternità»⁴⁵. Ogni norma si definisce per la sua costitutività alla fine. Per il suo identificare libertà e limiti in un quadro in cui «l'Europa dell'Unione europea può essere ancora oggi una promessa o una delusione, ma non una realtà. Prendere sul serio le divisioni e le incertezze di questo continente implica la necessità di abbandonare la metafisica, di rinunciare a cercare quale misteriosa essenza del concetto di "Europa" ed esplorare il contesto odierno per definire cosa dovrebbe significare»⁴⁶. Una contraddizione potente e una scommessa democratica per l'Europa che presto sarà.

LUIGI DI SANTO

⁴³ L. FERRAJOLI, *Manifèsto per l'uguaglianza*, Roma-Bari, 2019, p. 290.

⁴⁴ E. PRZYWARA, *L'idea di Europa. La crisi di ogni politica cristiana*, Trapani, 2013, p. 17.

⁴⁵ Z. BAUMAN, *Danni collaterali*, Roma-Bari, 2018, p. 116.

⁴⁶ M. MAZOWER, *Le ombre dell'Europa. Democrazie e totalitarismi nel XX secolo*, Milano, 2005, p. 14.