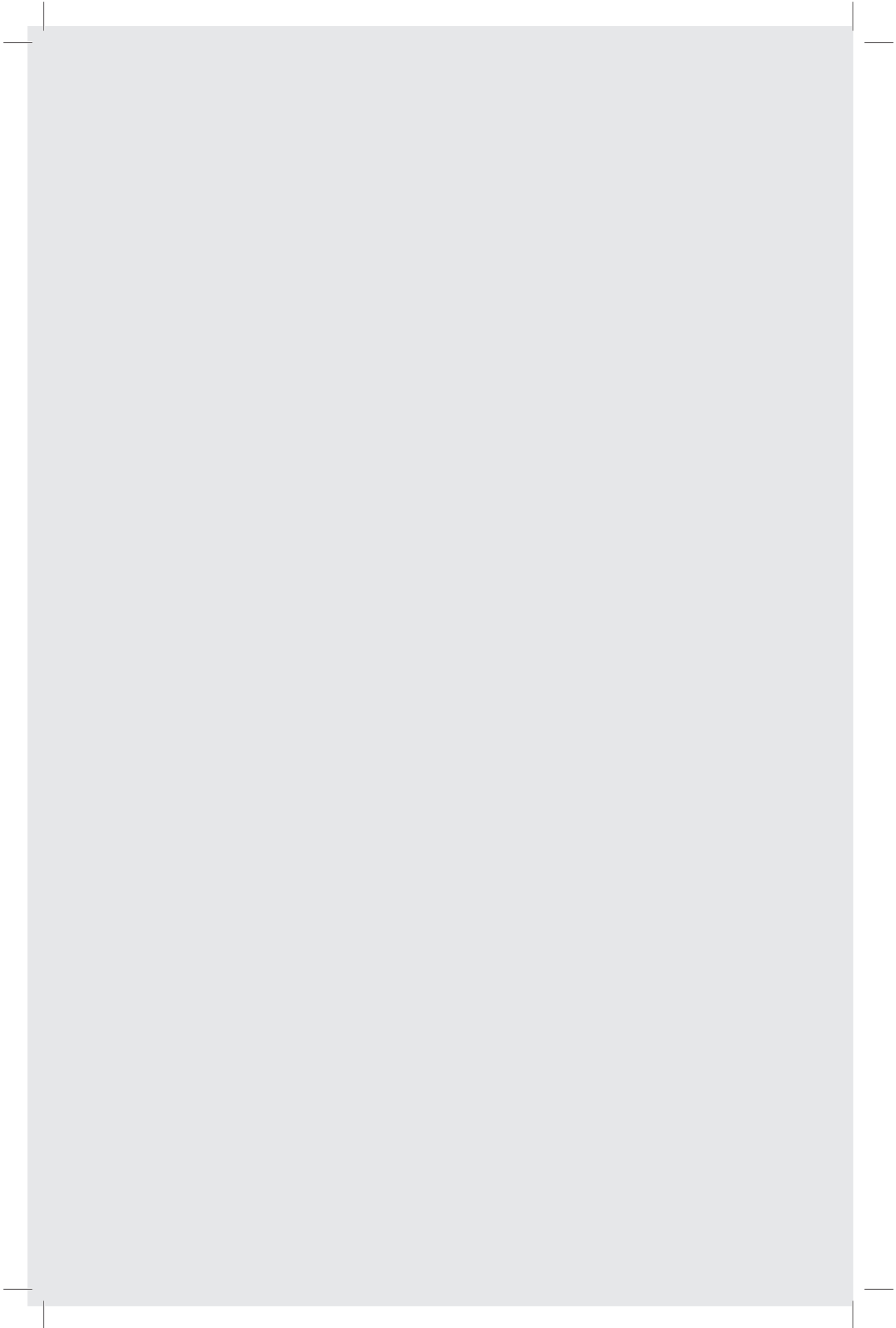


NAZIONE, DIRITTI, STATO

Pietro Costa

SUMARIO

1. Premessa
2. Dalla città alla nazione
3. Diritti e appartenenze nelle società di antico regime
4. La ri-definizione di 'nazione' nelle rivoluzioni di fine Settecento
5. La nazione rivoluzionaria fra universalismo e particolarismo
6. Nazione, diritti e Stato nell'Europa del primo Ottocento
7. Nazione, diritti e Stato nel secondo Ottocento
8. Nazione, diritti e Stato nei totalitarismi del Novecento
9. L'universalismo dei diritti e la retorica dell'appartenenza: dalla Dichiarazione del 1948 ai nostri giorni



I. PREMessa

Nazione e Stato sono concetti che hanno dominato il pensiero politico-giuridico otto-novecentesco. È fra Otto e Novecento che questi concetti non solo hanno raggiunto l'acme della loro importanza, ma anche si sono proposti come due facce di una realtà unitaria: lo Stato si è accreditato come la forma giuridica di una soggiacente comunità – la nazione – e questa ha trovato nello Stato l'espressione della sua dimensione politica; ed è lo Stato nazionale che ha fornito ai soggetti gli imprescindibili parametri di definizione della loro condizione giuridica.

Ovviamente, la sinergia otto-novecentesca fra 'nazione' e 'Stato' è un fenomeno storicamente determinato: ha un suo punto di origine nel tardo Settecento e va incontro, a partire dal secondo Novecento, a crescenti difficoltà. Lo Stato-nazione, che fra Otto e Novecento occupa il centro della scena facendo leva proprio sul nesso inscindibile delle sue parti componenti, deve oggi fare i conti con una dilatazione crescente dello spazio giuridico, contrassegnato da organismi, al contempo, sovra-statali e multinazionali. Sarebbe però una conclusione affrettata sostenere su questa base l'avvenuto decesso tanto degli Stati quanto delle ideologie 'nazionali' tradizionalmente assunte come fondamento della loro legittimità. Gli Stati continuano a svolgere un ruolo importante sia nei rapporti internazionali che nell'organizzazione delle singole società 'nazionali': è però anche vero che essi, lungi dall'essere gli unici attori sulla scena geo-politica, sono ormai pedine di uno scacchiere più complesso e hanno dovuto rinunciare alla pretesa di valere come fondamento ultimo dei diritti dei soggetti.

Lo Stato-nazione non appartiene a una storia ormai conclusa, ma è un fenomeno ancora vitale, di cui è possibile intendere l'attuale dinamica solo

a patto di ricostruirne la genesi e le trasformazioni. Non è però un compito così impegnativo che posso svolgere in questa sede. Il mio obiettivo è più limitato: mettere a fuoco il punto di innesto fra l'idea di 'nazione' e il concetto otto-novecentesco di 'Stato', tentando di capire in che modo una determinata immagine di identità collettiva (appunto la 'nazione') sia intervenuta nella costruzione e nella legittimazione della forma di organizzazione del potere (lo 'Stato') dominante nella modernità.

Converrà quindi prima ricostruire la genesi dell'idea di 'nazione' e le sue trasformazioni tardo-settecentesche, riflettere poi sugli impieghi che di quel concetto sono stati proposti nel corso dell'Ottocento nella fase della definitiva affermazione degli 'Stati' europei, per accennare conclusivamente ai mutamenti che hanno investito lo 'Stato-nazione' nel secondo Novecento.

2. DALLA CITTÀ ALLA NAZIONE

Quanto indietro nel tempo conviene risalire per delineare la storia del termine 'nazione'? Intorno a questa domanda si è sviluppata una disputa, negli anni Ottanta-Novanta del Novecento, fra i fautori di un'origine strettamente moderna del concetto di nazione e i sostenitori delle sue origini antiche¹. Come spesso accade, alla radice del dibattito (che ha impegnato soprattutto i cultori di discipline sociologiche e politologiche) si colloca un'esperienza familiare a chiunque si occupi di storiografia: la percezione della compresenza di 'tempi' storici diversi, il continuo intrecciarsi di soggiacenti continuità con improvvisi scarti ed evidenti fratture. Vale anche per il tema 'nazione' una doppia esigenza: intenderne la storia valorizzando l'originalità e la determinatezza dei singoli contesti, ma rendersi conto al contempo che nemmeno la più radicale 'rivoluzione' è un azzeramento del passato e che le culture si trasformano attraverso una continua appropriazione e trasformazione creativa di 'tradizioni' anche molto risalenti nel tempo.

Resta ferma comunque un'avvertenza di carattere generale: quale che sia la diagnosi sul rapporto fra tradizione e innovazione, fra continuità e discontinuità, occorre guardarsi dal rischio della reificazione; occorre evitare di trattare le parole (nel nostro caso la parola 'nazione') come 'essenze', come frammenti di realtà capaci di trasmigrare da un contesto storico a un altro rimanendo sostanzialmente eguali a se stessi. Al contrario, ogni società

¹ Cfr. E. Gellner, *Nations and Nationalism* (1983), Blackwell, Oxford 2006; A. D. Smith, *The ethnic origins of Nations*, Blackwell, Oxford 1986.

impiega le parole per dar senso al (suo proprio) mondo e rendere possibile l'azione e l'interazione sociale: ogni cultura 'costruisce'² la propria visione del mondo; non la inventa però dal nulla: la elabora attingendo a piene mani al passato, utilizzando i materiali delle più diverse (vicine o lontane) tradizioni per fabbricare l'edificio più funzionale alle sue esigenze³.

È vero dunque che possiamo trovare in epoche storiche lontane una specifica attenzione a fenomeni per noi riconducibili al termine 'nazione' e, viceversa, rintracciare tracce di antiche esperienze nella modernità. La soglia di discontinuità emerge però con maggiore nitidezza se ci chiediamo non tanto che cosa 'è' la nazione, ma che cosa 'si fa' con questo termine: quali effetti esso produce, quale è il suo impiego in un concreto processo di comunicazione sociale. Il nostro problema è insomma capire quando e come la nazione ha assunto un ruolo specificamente *politico* divenendo una parola-chiave nel processo di potere di una determinata società.

In questa prospettiva, potremmo parlare di una lunga 'preistoria' del termine 'nazione' e di una soglia di discontinuità, di un processo di ridefinizione e rilancio del termine, collocabile nel Settecento, che dà inizio alla storia della nazione come concetto specificamente politico.

Certo, la percezione di differenze significative fra esseri umani, riconducibili alla loro provenienza geografico-territoriale, al loro linguaggio e alle loro abitudini di vita potrebbe essere presentata quasi come una 'costante' storica, che dal mondo antico arriva alla società medievale. Nelle fonti medievali ricorre il termine 'natio' proprio per dar conto di queste differenze: valga l'esempio dell'università di Bologna, i cui studenti, provenienti dalle più diverse e remote regioni d'Europa, erano organizzati facendo riferimento alle loro *nationes* (e *subnationes*) di appartenenza⁴.

È antica e ricorrente in contesti culturali molto diversi anche la tendenza a collegare alle evidenti diversità somatiche, linguistiche, comportamentali l'esistenza di un 'carattere' attribuibile a tutti i membri di una *natio*, di una 'etnia' (se vogliamo usare, per intenderci, un'espressione largamente impie-

² Mi sembra una proposta ragionevole il 'costruzionismo moderato' descritto da R. Brubaker, *Ethnicity without groups*, Harvard University Press, Cambridge (Mass).-London 2006.

³ In questo senso anche B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London-New York 1991.

⁴ Cfr. ad esempio *Comunità forestiere e «nationes» nell'Europa dei secoli XIII-XVI*, a cura di G. Petti Balbi, GISEM-Liguori, Napoli 2001.

gata in anni recenti⁵); nel Settecento, il tema del ‘carattere’ nazionale diviene il tema portante di opere più o meno celebri: dagli *Essais sur le génie et le caractère de la nation*, di François-Ignace d’Espiard de la Borde alla *Histoire générale et essai sur les moeurs et l’esprit des nations* di Voltaire, per non parlare dell’*Esprit des lois* di Montesquieu e del saggio di Hume, *Of national characters*; ma gli esempi potrebbero essere facilmente moltiplicati.

Le testimonianze sono numerosissime e hanno una loro importanza (se assunte come un gigantesco deposito di ‘materiali’ destinati a essere in un lontano futuro reimpiegati in direzioni radicalmente nuove). Resta però determinante un dato: il termine ‘nazione’ non assume, nel lunghissimo arco di tempo compreso fra il mondo antico e il medioevo, una precisa connotazione politica, così come il lessico politico-giuridico non include ‘nazione’ nel suo *thesaurus*. La cultura politica medievale è interessata, per un verso, al governo dell’uno, alla forma monarchica, incarnata nei *regna* e soprattutto nell’impero (di grande importanza simbolica per tutti – si pensi a Dante – e di forte richiamo per i giuristi, che lo valorizzano come fondamento del *Corpus Iuris*), e, per un altro verso, al fenomeno della città: un microcosmo politico originale che, a partire dal XII secolo, diviene protagonista (nell’Italia centro-settentrionale, ma anche in altre zone d’Europa) di una vera e proprio ‘rinascita’ economica e culturale.

La cultura medievale ha simboli di identità collettiva diversi dalla nazione. Un indispensabile veicolo di identità è innanzitutto la religione, che, da un lato, si proietta nella dimensione (tendenzialmente universalistica) della *christianitas*, ma, dall’altro lato, è anche un determinante momento di aggregazione per le più minute realtà locali. Anche la città rappresenta e legittima se stessa impiegando promiscuamente simboli civili e religiosi (si pensi al culto del santo patrono).

È intorno alla città che si sviluppa un senso dell’appartenenza che ha indotto Jones⁶ a parlare (senza forzature) di «patriottismo comunale»: ‘patria’ è infatti un simbolo indubbiamente significativo per la cultura medievale, che accoglie e valorizza l’antico precetto del ‘pro patria mori’; e patria⁷ è, per il

⁵ In particolare a partire da N. Glazer e P. Moynihan, *Ethnicity: Theory and Experience*, Harvard University Press, Cambridge (Mass). 1975.

⁶ Ph. Jones, *Economia e società nell’Italia medievale: la leggenda della borghesia*, in *Storia d’Italia, Annali I, Dal feudalesimo al capitalismo*, Einaudi, Torino 1978, p. 262.

⁷ E. H. Kantorowicz, *I due corpi del re: l’idea di regalità nella teologia politica medievale* (1957), Einaudi, Torino 1989, pp. 199 ss.

teologo medievale, innanzitutto la Chiesa e la cristianità (per la difesa e la *dilatatio* della quale sarà lecita la *crux ultramarina* – la crociata –) e, in secondo luogo, la città. È la città appunto (non la nazione) che sprigiona tutta la sua forza politica e inclusiva evocando l'antico (e di nuovo attuale) termine di 'patria'. E' in questa esperienza cittadina che trova le sue radici l'umanesimo civico, destinato a fiorire nel rinascimento e ad essere il punto di avvio di quella tradizione repubblicana valorizzata, in tempi recenti, come una delle componenti essenziali della cultura politica dell'Occidente⁸. È una tradizione che celebra (si pensi a Bruni e a Machiavelli) la virtù civica e connette strettamente la libertà alla partecipazione del cittadino alla vita della comunità politica.

È la città la realtà politico-istituzionale di riferimento, mentre la nazione resta ai margini del discorso politico-giuridico. Forse solo in un caso la nazione acquista per un momento una valenza politica che normalmente non possiede: nel caso della guerra, quando l'esigenza primordiale della contrapposizione fra 'noi' e 'loro' induce talvolta ad evocare l'unità della 'natio'; ma anche in questi casi il pathos religioso sembra essere ancora assai più funzionale allo scopo (si pensi, nella penisola iberica, al secolare processo della 'riconquista' o, in Francia, all'epopea di Giovanna d'Arco).

La città è il contrassegno politico-giuridico più originale del medioevo e del Rinascimento, ma certo essa vede decrescere la sua rilevanza politica almeno in alcune zone d'Europa: là dove si afferma (con maggiore precocità e incisività, come ad esempio in Francia e in Inghilterra) quel processo di accentramento che mira a concentrare nel monarca i principali poteri di governo. È una partita lunga e complicata (che va avanti, per la Francia, fino alla rivoluzione), dove le autonomie e le prerogative dei poteri 'periferici' restano a lungo rilevanti⁹. È indubbio però che una diversa geografia

⁸ Sulla tradizione repubblicana cfr. J.G.A. Pocock, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, il Mulino, Bologna 1980; M. Viroli, *Repubblicanesimo*, Laterza, Roma-Bari 1999; Q. Skinner, *La libertà prima del liberalismo*, Torino, Einaudi 2001; M. Geuna, *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali*, in «Filosofia politica», XII, 1, 1998, pp. 101-32; M. van Gelderen, Q. Skinner (eds.), *Republicanism: A Shared European Heritage*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, voll. I-II; L. Baccelli, *Linguaggi e paradigmi: studi sul repubblicanesimo oggi*, in (a cura di), *Repubblicanesimo e repubbliche nell'Europa di antico regime*, a cura di E. Fasano Guarini, R. Sabbatini, M. Natalizi. FrancoAngeli, Milano 2007, pp. 21-45.

⁹ Cfr. *Dalla città alla nazione. Borghesie ottocentesche in Italia e in Germania*, a cura di M. Meriggi e P. Schiera, il Mulino, Bologna 1993.

politica sta sorgendo: le città sono ancora importanti, ma sono ormai parti di un organismo più ampio ed articolato.

È in questo contesto (nel contesto delle monarchie che si sogliono chiamare, con espressione che rischia di essere fuorviante, ‘assolute’) che viene a proporsi, in un quadro ormai mutato, il tema della ‘nazione’. Potremmo dire (con una formula sintetica) che la nazione si politicizza nella misura in cui si territorializza: nella misura in cui viene riferita a un nuovo spazio socio-politico. È il complessivo ordine sociale, strutturato gerarchicamente secondo ‘corpi’ e ceti differenziati e culminante nel sovrano (da Bodin in poi celebrato come l’anima e lo ‘spirito vitale’ della *respublica*), a valere ora come il referente politico-giuridico della ‘nazione’¹⁰. Proprio per questo la nazione (nel lessico inglese o francese sei-settecentesco) è ormai lontana dalla *natio* medievale: potremmo anzi sostenere che popoli diversi (*nationes* nel senso medievale: i bretoni, i normanni, i provenzali ecc.) sono ormai parti di una medesima nazione, perché tutti residenti in un territorio sul quale si esercita il comando del medesimo sovrano. Possono permanere consistenti differenze fra luogo e luogo, fra città e città (e la condizione giuridica dei soggetti può conseguentemente variare) e tuttavia (come aveva lucidamente sostenuto Bodin in una fase ancora precoce del processo di accentramento) il comune denominatore, l’elemento unificante, è l’eguale soggezione di tutti al sovrano: la cittadinanza coincide appunto (come scriveva Bodin) con la sudditanza¹¹.

Il cittadino è suddito e come tale appartiene a un ordine politico internamente articolato e gerarchico che culmina nel sovrano. È questo ordine politico che comincia ad essere connotato come ‘nazionale’ e corrispettivamente il termine ‘nazione’ prende ad assumere una valenza politica sostanzialmente assente nella cultura antica e medievale.

Questo mutamento semantico non è però da solo sufficiente a garantire la diffusione del termine ‘nazione’. Il successo di un concetto politico è proporzionale alla possibilità di impiegarlo efficacemente nel vivo di conflitti che mettono in gioco il ruolo e le prerogative degli attori sociali. In Francia, un conflitto importante da questo punto di vista è il braccio di ferro fra i *parlements* e il monarca (fra le corti di giustizia gelose delle loro prerogative

¹⁰ Cfr. E. Fehrenbach, *Nation*, in *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*, Heft 7, Oldenbourg, München 1986, pp. 75-107.

¹¹ Cittadino è per Bodin il «suddito libero che dipende dalla sovranità altrui» (J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, a cura di M. Isnardi Parente, UTET, Torino 1964, I, vi, p. 265).

e un sovrano impegnato a contrastare le pretese centrifughe dei ceti e dei poteri locali). È per difendere la nobiltà e le sue prerogative che Henri de Boulainvilliers ripercorre la storia di Francia, celebra il ruolo degli *Estates Generales* e introduce la nazione come referente principale del suo discorso. La nazione viene presentata come una totalità strutturata che culmina nel re e tuttavia mantiene una sua autonoma rilevanza. La nazione appare come un'entità collettiva cui i difensori dei *parlements* attribuiscono diritti; diritti che non possono essere travolti legittimamente dal re, dal momento che scaturiscono dalle leggi fondamentali del regno, venute ad esistenza in un lunghissimo processo storico¹².

Il ricorso alla storia è peraltro una strategia retorica che era stata già adottata in Francia due secoli prima, nell'infuriare delle guerre di religione, per attaccare l'assolutismo monarchico. Ne aveva offerto un celebre esempio il giurista Hotman, che nella sua *Franco-Gallia* (scritta dopo la notte di San Bartolomeo) sosteneva l'inalterata continuità della storia costituzionale del paese: gli antichi *concilia* dei franchi, responsabili dell'elezione come della deposizione dei re, erano i diretti antecedenti degli Stati Generali (l'assemblea rappresentativa dei ceti e delle città). Era il popolo dunque e non il monarca il detentore ultimo della sovranità¹³.

È ancora l'argomento della continuità ad essere impiegato (in un contesto profondamente diverso) dai difensori dei *parlements*: la continuità nello sviluppo di un organismo unitario – la 'nazione', appunto – che include il re come il proprio indispensabile vertice, ma ha anche una propria rilevanza e un proprio ruolo. Nemmeno i fautori dell'assolutismo monarchico, peraltro, negano l'esistenza della nazione, salvo sostenere che è il re a rappresentare (cioè a incarnare, a incorporare in se stesso) la nazione stessa, la sua volontà e i suoi interessi.

Una siffatta dialettica, che si delinea nella Francia settecentesca in occasione del conflitto fra *parlements* e sovrano, si era manifestata (con caratteristiche almeno per alcuni aspetti analoghe) nell'Inghilterra del primo Seicento, nel corso del conflitto fra il re e il parlamento. L'idea dello sviluppo immemorabile della nazione intorno a un nucleo di leggi fondamentali indisponibili per il sovrano, che in Francia non produrrà effetti significativi sul lungo periodo, in Inghilterra sarebbe divenuta l'atout dello sviluppo

¹² D. A. Bell, *The Cult of the Nation in France. Inventing Nationalism, 1680-1800*, Harvard University Press, Cambridge (Mass). 2001, pp. 57 ss.

¹³ F. Hotomannus, *Franco-Gallia* (1572), Fickwirt, Francofurti 1665.

costituzionale del paese: è l'idea, sviluppata magistralmente da Coke, di un *common law*, di un diritto degli inglesi (potremmo dire di un diritto della 'nazione'), di un diritto consuetudinario-giurisprudenziale che non può essere stravolto dal re e costituisce la nervatura dell'ordine complessivo.

Da Coke a Blackstone, diviene dominante, nella cultura politico-giuridica inglese, l'idea di una costituzione¹⁴ che regge il paese da tempo immemorabile, non interrotta nemmeno dalla conquista normanna e capace di garantire (come sostiene Coke attraverso la sua interpretazione 'attualizzante' della *Magna Carta*¹⁵) le libertà degli inglesi: le libertà di soggetti che traggono i loro diritti dall'appartenenza a una comunità 'nazionale' giuridicamente organizzata. Certo, occorre passare attraverso una guerra civile, la restaurazione e la *Glorious Revolution* del 1689 perché l'articolazione della sovranità divenga coerente con le 'libertà degli inglesi'; e tuttavia, a conferma della salda presa che l'immagine della 'continuità costituzionale' esercitava sull'opinione pubblica, la stessa rivoluzione del 1689 era presentata non come la creazione di un ordine nuovo, ma come la 'restaurazione' delle libertà tradizionali. E sarà ancora questa la tesi (e più in generale l'immagine di sviluppo costituzionale) che Burke difenderà contro il radicalismo di Price (e le pretese eversive dei rivoluzionari francesi).

In Inghilterra, come in Francia, la 'nazione' sta trovando, fra Sei e Settecento, un suo referente politico, che coincide in sostanza con il complesso del sistema politico-giuridico vigente: valga, come un indizio fra i tanti, l'impiego che Harrington fa del termine *nation* nella sua *Oceana*; dove *nation* viene ad essere spesso impiegato come alternativo alla *city*, nella convinzione (tipica del suo autore) che ciò che la sapienza antica (e machiavelliana) aveva detto a proposito della *civitas* dovesse essere esteso, *mutatis mutandis*, alla *nation* (al grande paese politicamente organizzato) dei suoi tempi¹⁶.

'Nazione' sta gradualmente acquisendo, in Francia come in Inghilterra, una precisa valenza politica e deve di conseguenza entrare in un qualche

¹⁴ J.G.A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law. A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century. A Reissue with a Retrospect*, Cambridge University Press, Cambridge- New York 1987

¹⁵ E. Coke, *The second part of the institutes of England containing The Exposition of many ancient and other Statutes*, A.Crooke, The third Edition, London 1669, p. III b.

¹⁶ J. Harrington, *The Commonwealth of Oceana and a System of Politics*, a cura di J. G. A. Pocock, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

rapporto con un concetto già importante nel medioevo cittadino e poi in tutta la tradizione repubblicana: il concetto di patria. Il rapporto fra 'nazione' e 'patria' non è però facile e immediato. 'Patria' ha, per un verso, una connotazione emotiva che non si estende immediatamente al concetto di nazione, mentre per un altro verso, ha un contenuto valoriale, più che descrittivo: 'patria' evoca l'impegno di un cittadino disposto sacrificare il proprio interesse privato a vantaggio del bene comune. È questo il significato che Henry St. John Bolingbroke attribuisce al 'patriottismo'¹⁷; ed è un significato non troppo lontano da quello attribuito all'*amour de la patrie* nel celebre discorso (del 1715)¹⁸ redatto da Henri François D'Aguesseau, che pure si muove in uno scenario politico-istituzionale così diverso. La monarchia non è in discussione per il giurista francese (che pure agisce in sintonia con le pretese dei *parlements*): la nazione culmina nel re; e tuttavia l'amor di patria che deve sostenere l'operato dei giudici coincide con il senso del bene comune, di una comune appartenenza a una comunità politica che implicitamente comincia a godere di un valore autonomo e di una propria visibilità.

A indirizzare sulla nazione una corrente emotiva ad essa tradizionalmente estranea interviene (tanto per la Francia quanto per l'Inghilterra) un evento politico-militare: la guerra dei Sette Anni. È una guerra di grande rilievo geopolitico, che impegna i contendenti in Europa come in America e in Asia e fa esplodere le valenze aggressive ed emotive fino a quel momento latenti nel concetto di 'nazione'. È una guerra accompagnata, nei due paesi, da una grande campagna di stampa, che tende a 'criminalizzare' il nemico, a dipingerlo come 'disumano', imputando i suoi misfatti a tratti caratteriali che dipendono dalla comune identità 'nazionale'¹⁹. E, peraltro, già prima della guerra si veniva rafforzando (prima in Inghilterra e poi anche in Francia) la tendenza a valorizzare le 'glorie' nazionali, a celebrare i grandi uomini che avevano dato lustro alla nazione, che assumeva quindi, anche per questa via, una crescente e autonoma rilevanza²⁰.

È nell'urgenza della guerra, della brutale contrapposizione fra 'noi' e 'loro', che la 'nazione' sembra acquisire alcuni tratti che la storia succes-

¹⁷ H. St.J. Bolingbroke, *The Idea of a Patriot King* (1738), in Id., *Political Writings*, a cura di D. Armitage, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

¹⁸ H.F. D'Aguesseau, *De l'amour de la patrie*, in Id., *Oeuvres complètes*, Jacob, Paris 1835, vol. 1, pp. 226-36.

¹⁹ Cfr. D. A. Bell, *The Cult of the Nation in France*, cit., pp. 83 ss.

²⁰ Ivi, pp. 46 ss., pp. 65 ss.

siva ci rende familiari (ma la logica del ‘nemico’ aveva stimolato anche nel lontano passato, come ho già ricordato, una prima, occasionale ‘politicizzazione’ del termine ‘nazione’). Sarebbe però indebito attribuire a questo, pur importante, episodio il significato di una rottura ‘assoluta’. Esso è piuttosto un primo segnale di un mutamento che deve fare i conti con il permanere di una cultura ancora dominata, nel suo complesso, dal caratteristico cosmopolitismo settecentesco; quel cosmopolitismo che induceva Voltaire ad affermare l’esistenza di un medesimo universo di valori e di costumi per tutti i popoli europei²¹.

Resta però indubbio che, quanto più ci si addentra nella seconda metà del secolo, il termine ‘nazione’ non solo gode di un successo crescente, ma anche entra in esplicita sinergia con il termine ‘patria’. Rousseau è un tramite importante di questo processo. Certo, il referente privilegiato del *Contrat social* è il piccolo Stato. È a proposito di esso che Rousseau dimostra il ruolo essenziale della religione civile per la tenuta della *respublica*: che ha bisogno dell’investimento emotivo dei cittadini, convinti della sacertà del patto sociale e animati da un senso di appartenenza patriottica. L’amore per la patria non perde però di importanza con l’aumentare della dimensione della comunità politica: che si tratti della Corsica o della Polonia, per Rousseau è essenziale che i cittadini provino (e siano educati a provare) nei confronti della nazione di cui sono membri un forte senso di appartenenza: «Travaillez donc sans relâche, sans cesse, à porter le patriotisme au plus haut degré dans tous les cœurs Polonais»²². Piccolo Stato e Grande Stato, città e nazione differiscono solo per ragioni quantitative e devono essere entrambe rese vive e vitali dall’apporto etico e dalla passione civica dei loro membri.

La nazione si avvia a divenire lo snodo fondamentale del discorso politico-giuridico nella crisi (economica, sociale, politica) che sta investendo la Francia di fine secolo: è la nazione il concetto cui ormai da più parti si

²¹ «Les Peuples de l’Europe ont des principes d’humanité, qui ne se trouvent point dans les autres parties du monde; ils sont plus liés entr’eux; ils ont des loix qui leur sont communes; toutes les Maisons des Souverains sont alliées; leurs Sujets voïagent continuellement & entretiennent une liaison réciproque. Les Européens Chrétiens sont ce qu’étoient les Grecs; ils se font la guerre entr’eux, mais ils se conservent dans ces dissensions d’ordinaire, tant de bienséance & de politesse, que souvent un Français, un Anglais, un Allemand qui se rencontrent, paraissent être nez dans la même Ville» (*Le Poème sur la bataille de Fontenoy, gagnée par Louis XV le 11. May 1745* (Discours préliminaire), Amsterdam 1748).

²² J.-J. Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetée*, § 12, Garnier, Paris 1962.

guarda, nell'aspettativa che da una sua ri-definizione possa dipendere la soluzione (almeno 'teorica') del problema decisivo: chi sia in ultima istanza il titolare della sovranità.

3. DIRITTI E APPARTENENZE NELLE SOCIETÀ DI ANTICO REGIME

Per lungo tempo il termine 'nazione' non occupa una posizione centrale nel lessico politico europeo. Non è quindi sorprendente che esso non entri in gioco nemmeno a proposito di un tema decisivo quale la condizione giuridica dei soggetti.

Nella società medievale (e più in generale in quel 'lungo medioevo' che arriva fino alle rivoluzioni di fine settecento e, in alcune zone d'Europa, prosegue per certi aspetti oltre di esse) le prerogative e gli oneri dei soggetti sono determinate da due parametri: da un lato, l'appartenenza a un cetto, dall'altro lato, la collocazione in un determinato ordinamento politico. Non il criterio (familiare ai 'moderni') dell'eguaglianza dei soggetti di diritto, ma la logica degli *status*, delle condizioni soggettive differenziate, è la cifra caratteristica della società medievale e in genere delle società di antico regime.

Fra i diversi *status*, uno gode di una particolare rilevanza, data l'importanza degli ordinamenti cittadini: lo *status civitatis*. Il cittadino gode della protezione, giuridica e sostanziale, offerta dalla città, può ottenere giustizia presso gli organi cittadini, partecipa alla vita della comunità politica, pur nella permanenza delle differenze cetuali che incidono sulle modalità e sull'intensità della partecipazione stessa.

Con la progressiva perdita di autonomia delle città (soprattutto là dove si affermano le grandi monarchie che possiamo chiamare, nel senso che sappiamo, 'nazionali'), la partecipazione cede il posto alla soggezione (il cittadino coincide con il suddito), ma resta ferma la differenziazione dei soggetti e la molteplicità degli *status*: da un lato, l'appartenenza cetuale, dall'altro lato, il radicamento nella sfera di dominio dell'uno o dell'altro signore territoriale determinano la condizione giuridica dell'individuo. Insediamento in un territorio, appartenenza a un corpo, soggezione a una gerarchia (complessa e articolata, tanto da creare spesso un complicato intreccio di appartenenze e di soggezioni): è dall'insieme di questi elementi che scaturiscono gli oneri e i privilegi di un individuo²³.

²³ Cfr. R. Grawert, *Staat und Staatsangehörigkeit. Verfassungsgeschichtliche Untersuchung zur Entstehung der Staatsangehörigkeit*, Duncker & Humblot, Berlin 1973.

In un contesto siffatto, anche il rapporto fra il 'dentro' e il 'fuori' (fra i soggetti appartenenti a un determinato ordine politico e gli estranei) obbedisce a una logica diversa da quella più familiare a noi moderni, ma non certo incline a minimizzare le differenze. Al contrario, proprio perché sono l'appartenenza e la soggezione a determinare la condizione giuridica dei soggetti, lo straniero sembra trovarsi in una posizione di particolare fragilità. In realtà, sarebbe imprudente applicare all'esasperato particolarismo delle società di antico regime una formula onnicomprensiva; più che lo 'straniero' come tale, esistono gli stranieri, anch'essi differenziati a seconda della loro identità socio-giuridica: il mercante, il pellegrino, lo studente, il vagabondo (tanto per esemplificare) intrattengono rapporti molto diversi con le comunità 'ospitanti' e godono di un trattamento corrispettivamente differente. Resta comunque indicativo, a riprova del nesso fra appartenenza, soggezione e diritti, il *droit d'aubaine*, che conferisce al sovrano la titolarità dei beni dello straniero: un istituto che, soprattutto in Francia, resta in vigore fino alla rivoluzione²⁴.

Occorrerà tener presente un'ulteriore e diversa condizione di estraneità; un'estraneità legata al rapporto che intercorre non fra diversi ordinamenti politici, bensì fra diverse spazi di civiltà: nel medioevo, fra l'area della cristianità e il mondo ad esso esterno, che in quel periodo tende a coincidere con il mondo islamico, mentre in epoca successiva, a partire dalla cosiddetta 'scoperta' dell'America, l'Europa si contrapporrà al mondo dei popoli variamente raggiunti dall'espansione coloniale europea; si ripropone comunque in entrambi i casi una rigida distinzione fra 'noi' e 'loro', con pesanti conseguenze sulla rappresentazione dei soggetti 'estranei' e sull'attribuzione dei diritti.

Assistiamo dunque, quando guardiamo alla situazione giuridica dei soggetti nel 'lungo medioevo', a una frammentazione e a una varietà notevoli, tanto da giustificare l'affermazione che la condizione di ciascuno emerge in contrasto con gli «'anti-privileges' of foreigners»²⁵ e con le differenziate capacità degli altri soggetti. In ogni caso, è assolutamente dominante la logica dell'appartenenza: è il particolaristico legame con un territorio, con un gruppo sociale, con una città, con un assetto politico il fondamento esclusivo degli oneri e dei privilegi dei soggetti. I diritti dipendono dall'appartenenza (anche se non è la 'nazione' il parametro impiegato per determinare l'inclusione o l'estraneità).

²⁴ P. Sahlins, *Unnaturally French. Foreign Citizens in the Old Regime and after*, Cornell University Press, Ithaca-London 2004.

²⁵ Ivi, p. 5.

Il particolarismo delle appartenenze è la regola dominante nell'antico regime; e tuttavia è indispensabile introdurre una complicazione del quadro: la nascita di un nuovo 'paradigma', di un nuovo modo di vedere l'individuo, la società e l'ordine politico, incentrato sulla teoria del diritto naturale.

Pur con tutte le diversità, anche radicali, che contraddistinguono gli autori che fra Sei e Settecento si riconoscono nel nuovo paradigma, almeno due passaggi argomentativi vengono da tutti condivisi (anche se riempiti di contenuti volta a volta diversi): l'esistenza di una condizione originaria, prepolitica, dell'umanità (lo 'stato di natura') e il successivo atto di fondazione, consensuale, dell'ordine politico (il 'contratto sociale'). Non dobbiamo sottovalutare la portata dirompente di entrambi questi passaggi. Con il contratto sociale, l'ordine politico appare il frutto di un'invenzione dei soggetti, uno strumento liberamente deciso dai soggetti, mentre con lo stato di natura emerge l'immagine di un individuo che trova nei diritti una irrinunciabile espressione della sua natura: è dalla natura stessa che derivano i diritti, e non dall'appartenenza (a un corpo, a una gerarchia). La regola costitutiva dell'ordine 'antico' appare sovvertita: il particolarismo delle appartenenze cede il posto all'universalismo dei diritti. È dei diritti dell'essere umano come tale che parla il teorico del diritto naturale (e non della condizione giuridica dei bretoni, dei normanni e nemmeno, più in generale dei sudditi del re di Francia). E allo stesso modo, quando il giusnaturalista teorizza il contratto sociale non si riferisce all'atto di nascita di uno Stato determinato, bensì indica il fondamento generale e astratto dell'ordine politico come tale.

Sono poste sul tappeto le condizioni per la nascita di una tensione (fra universalismo e particolarismo) che segnerà a fondo la modernità. Certo, questa tensione è ancora latente nel momento in cui il paradigma giusnaturalistico prende ad affermarsi, nella misura in cui i suoi sostenitori si muovono nel mondo rarefatto della pura teoria. È però anche vero che la 'teoria' non è affatto improduttiva di effetti socialmente rilevanti. E anche nel caso della filosofia del diritto naturale questi effetti si rendono visibili non appena guardiamo 'panoramicamente' ai processi di trasformazione che investono l'Europa sei-settecentesca.

4. LA RI-DEFINIZIONE DI 'NAZIONE' NELLE RIVOLUZIONI DI FINE SETTECENTO

Un imponente processo di trasformazione ha luogo nell'Inghilterra del Seicento; ed è un processo che, dopo un secolo di violenti contrasti e colpi di scena, farà di quel paese una realtà diversa e anomala rispetto all'Eu-

ropa continentale: che resta ancora improntata alle regole dell'assolutismo e delle differenziazioni cetuali, mentre in Inghilterra nasce un governo (che si appresta a divenire) parlamentare e la società si assesta intorno ai principî della libertà-proprietà e della tolleranza.

L'universalismo dei diritti nella sua tipica declinazione giusnaturalistica non sarà certo estraneo a questa vicenda, se è vero che la tavola dei valori nei quali la Gran Bretagna settecentesca si riconosce sono in sostanza i principî enunciati nei *Trattati sul governo* e negli scritti sulla tolleranza di John Locke. Il punto di avvio del processo, però, agli inizi del Seicento, non ha un imprinting giusnaturalistico: il quadro di riferimento è semmai fornito da Coke, dalla sua teoria della durata immemorabile del *common law*, capace da sola di fondare i 'diritti degli inglesi'. I diritti degli inglesi, appunto (non i diritti degli esseri umani come tali): è dal concreto ordinamento del regno (dalla positiva strutturazione di una società che possiamo chiamare 'nazionale') che derivano per Coke le garanzie dei cittadini: è ancora la logica dell'appartenenza a determinare la condizione dei soggetti; salvo che questa condizione, per un verso, vale per tutti i membri della società 'nazionale' e, per un altro, verso, è incentrata sulle libertà.

Ciò non significa però che la lezione giusnaturalistica (per intenderci: lockiana) sia priva di importanza nella società nata dalla rivoluzione dell'89. È proprio un grande giurista – William Blackstone, operante nell'alveo del *common law* – a indicare il punto di incontro fra i 'diritti dell'uomo' e i 'diritti degli inglesi'. La tradizione giusnaturalistica ha dimostrato una volta per tutte che i diritti, la libertà e la proprietà, sono il perno di ogni ordine giusto. Ed è appunto in Gran Bretagna che quei diritti sono divenuti, per Blackstone, le strutture portanti di un ordine effettivo grazie a una costituzione che ne ha permesso la positiva realizzazione. L'universalismo dei diritti si incarna nella determinata, particolare realtà della nazione inglese; e questa a sua volta si propone (implicitamente) come la più felice approssimazione a una società 'giusta'²⁶.

Non è solo in Inghilterra comunque che l'universalismo dei diritti si trasforma in una strategia retorica impiegata per legittimare l'assetto di una determinata (e necessariamente 'particolaristica') società. Il fenomeno torna a presentarsi nel corso del processo che conduce le colonie nord-americane

²⁶ W. Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, Clarendon Press, Oxford 1765, vol. I.

a distaccarsi dalla madre-patria inglese e a costruire una nuova identità nazionale e un nuovo ordinamento.

Se all'inizio i coloni sembrano muoversi all'ombra delle libertà 'inglesi' e avanzare rimostranze ancora vicine alla logica della rivoluzione del 1689 (che pretende di essere la 'restaurazione' di un ordine violato), ben presto ha il sopravvento una strategia argomentativa nettamente diversa: la posta in gioco non è più una 'restaurazione', ma è la fondazione di un ordinamento nuovo e senza precedenti. Il lessico giusnaturalistico, non meno della tradizione repubblicana²⁷, gioca un ruolo primario nello sviluppo di una retorica che trova nella Dichiarazione di indipendenza, del 1776, la sua più celebre espressione: per legittimare il distacco dalla madrepatria sono invocati principî dati per universali ed evidenti, quali la libertà e la ricerca della felicità²⁸.

La libertà è un diritto fondamentale dell'individuo e proprio per questo anche una molteplicità di individui, un 'popolo', ha il legittimo potere di darsi un ordinamento, di costituirsi come unità politica. Il modello contrattualistico (che aveva affidato ai soggetti il potere di creare liberamente l'ordine politico in funzione dei loro bisogni e dei loro diritti) cessa di essere uno schema astratto, un enunciato 'meramente' teorico, per divenire lo strumento argomentativo impiegabile nel vivo di un vero e proprio processo costituente. È attraverso l'esercizio di un siffatto potere che nasce, nel corso della rivoluzione, una nuova entità politica, un nuovo soggetto collettivo – la nazione americana – che proprio in quanto titolare di un insindacabile potere decisionale può darsi un ordinamento.

Siamo lontani dal senso che in Europa era stato attribuito al termine 'nazione' nel quadro delle monarchie sei-settecentesche. In quel contesto la nazione aveva come punto di riferimento una società gerarchica e cetuale

²⁷ Sul problema del rapporto fra tradizione lockiana e tradizione repubblicana nella cultura della rivoluzione americana cfr. G. S. Wood, *The Creation of the American Republic: 1776-1787*, Norton, New York-London 1972; W. Adams, *The First American Constitutions: Republican Ideology and the Making of the State Constitutions in the Revolutionary Era*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1980; B. Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 1992; P. A. Rahe, *Republics Ancient and Modern, 3., Inventions of Prudence: Constituting the American Regime*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill-London 1994; J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (1975), Princeton University Press, Princeton 2003².

²⁸ Cfr. *La Dichiarazione di indipendenza degli Stati Uniti d'America*, a cura di T. Bonazzi, Marsilio, Venezia 1999.

culminante nel re. Certo, nel corso del tempo, là dove le istanze ‘assolutistiche’ del sovrano si erano scontrate con le resistenze di determinati ceti e apparati, la nazione aveva acquistato una nuova importanza e una crescente autonomia. La nazione era però pur sempre una realtà strutturata e gerarchica, i cui ‘diritti’ erano il riflesso di ‘leggi fondamentali’ non già ‘decise’ da qualcuno, ma ancorate a una tradizione ‘immemoriale’. Con la rivoluzione americana, al contrario, la nazione è costruita e plasmata da scelte e decisioni (individuali e collettive), legittimate come espressioni della libertà fondamentale e universale degli esseri umani.

Nasce una nuova nazione e questa si presenta come la concretizzazione di una legge universale di libertà²⁹. Scatta anche in questo caso un cortocircuito fra universalismo e particolarismo. La nazione americana si accredita come un’entità ‘aperta’, indeterminatamente ‘inclusiva’, memore dello slancio universalistico che la ha resa possibile. È efficace la rappresentazione che della nuova nazione offre uno scrittore americano di origini francesi: Hector St. John Crèvecoeur, nelle sue *Letters From An American Farmer*, del 1782. Egli si chiede chi siano gli americani e dà questa illuminante risposta: «What then is the American, this new man? He is either an European, or the descendant of an European, hence that strange mixture of blood, which you will find in no other country [...]. He is an American, who leaving behind him all his ancient prejudices and manners, receives new ones from the new mode of life he has embraced, the new government he obeys, and the new rank he holds»³⁰. Non esiste un’identità etnico-culturale americana: tutti possono essere americani nella misura in cui accettano i valori del paese e obbediscono alle sue leggi.

L’universalismo sembra dunque avere partita vinta in America: il popolo sembra poter includere ‘tutti’ i soggetti che ne vogliono far parte. In realtà, nel testo di Crèvecoeur è implicita una limitazione che verrà trasformata in una vera e propria norma giuridica dal *Naturalization Act*, del 1790, che si propone di dettare le condizioni necessarie e sufficienti per divenire membri del popolo americano. Le condizioni sono le seguenti: la residenza da almeno due anni; essere «a person of good character»; giurare fedeltà

²⁹ Cfr. E. Foner, *Storia della libertà americana*, con una prefazione di A. Portelli, Donzelli, Roma 2000.

³⁰ H. St. John de Crèvecoeur, *Letters from an American Farmer*, Fox, Duffield, New York 1904, pp. 54-55.

alle leggi e alla costituzione; e infine – particolare decisivo – essere «a free white person».

Al di là del pathos ‘inclusivo’ e universalistico che accompagna la nascita della nuova comunità nazionale, in realtà essa, fino dalla sua fondazione, si viene formando attraverso il simultaneo ricorso a dispositivi di inclusione e di esclusione³¹. Un primo criterio di esclusione riguarda i ‘nemici’ della libertà, gli inglesi, incapaci di liberarsi dalla loro ormai ‘tirannica’ monarchia. Un criterio, non esplicitato nei testi normativi e tuttavia determinante per la composizione della nuova nazione, riguarda i neri ridotti in schiavitù. Un ulteriore criterio di esclusione concerne i popoli nativi, nei confronti dei quali si svolge e continuerà a svolgersi una politica di progressiva espulsione non solo giuridica ma anche fisica dal territorio.

L’universalismo dei diritti si scontra con una (nuova, ma non meno rigida) logica dell’appartenenza: è ora una nuova entità, un nuovo soggetto collettivo, a dettare le regole (implicite ed esplicite) dell’inclusione. Al contempo, tuttavia, l’afflato universalistico che aveva pervaso l’intero processo di costruzione della nazione americana continua a produrre effetti nella rappresentazione della nazione stessa, investita di un compito ‘salvifico’ che guarda all’intera umanità. È ancora influente l’antico *topos* del ‘popolo eletto’, presente nella cultura calvinistica e nell’ethos dei ‘padri pellegrini’; ed è su questo *plafond* messianico che si innesta il pathos universalistico dei diritti e della libertà.

In un breve lasso di tempo decollano il *nation-building* e lo *state-building* nell’America settentrionale; e nello stesso torno di anni, nella vecchia Europa continentale ancora legata alle regole di quel regime che ben presto sarà detto ‘ancien’, il tema ‘nazione’ diventa incandescente. È in Francia che l’intensificarsi della crisi economica, sociale e politica induce a vedere nella ‘nazione’ il concetto da cui muovere per ripensare le regole della convivenza. Anche in questo contesto è il contrattualismo della tradizione giusnaturalistica ad apparire un’arma retorica efficace; e sono molte le opere che invitano a ripensare la nazione a partire dal concetto di contratto sociale³². È però soprattutto un autore – Emmanuel Joseph Sieyès – che in due

³¹ Cfr. A. Marx, *Faith in Nation. Exclusionary Origins of Nationalism*, Oxford University Press, Oxford-New York 2003.

³² Ad esempio Jacques-Claude Martin de Mariveaux (*L’ami des lois*) e Guillaume-Joseph Saige (*Catéchisme du citoyen*). Cfr. David A. Bell, *The Cult of the Nation in France*, cit., p. 70.

saggi comparsi nell'imminenza della rivoluzione³³ delinea un'immagine radicalmente nuova della nazione.

L'idea fino ad allora dominante di 'nazione' (una nazione che coincide con un ordine sociale differenziato in ceti e culminante nel sovrano) non è più accettabile per Sieyès perché fondata sulla disuguaglianza dei soggetti, sul privilegio di alcuni (duecentomila individui, i nobili e il clero) e sull'avvilimento di tutta la restante parte della popolazione, il Terzo Stato, artefice effettivo della prosperità e della civiltà del paese. Occorre allora ridefinire la nazione attraverso un doppio movimento, di esclusione e di inclusione: escludendo da essa i pochi soggetti diversi, giuridicamente privilegiati, e includendo in essa i soggetti giuridicamente eguali (i membri del Terzo Stato). La nazione coincide dunque con il Terzo Stato e il criterio che individua l'appartenenza è appunto l'eguaglianza giuridica. La nazione francese coincide con i venticinque milioni di francesi giuridicamente eguali.

Il modello argomentativo richiamato esplicitamente da Sieyès è il modello contrattualistico: quel modello che i giusnaturalisti (a partire da Hobbes) avevano costantemente impiegato per dar conto dell'origine e del fondamento dell'ordine politico-giuridico. Il modello contrattualistico però, che in Hobbes aveva una valenza puramente teorica, nelle mani di Sieyès diviene uno strumento impiegabile nella progettazione politico-costituzionale. Se sono i soggetti eguali che contrattualmente fondano l'ordine politico, questi soggetti, nella Francia del 1789, sono i francesi giuridicamente eguali, i membri della nazione; e la nazione è l'ente collettivo (l'unico ente immaginabile) cui spetti il potere di darsi liberamente il proprio ordinamento. La nazione è quindi titolare di uno specifico (ed esplosivo) potere: il potere costituente³⁴; un potere che essa eserciterà senza limiti, libera dagli impacci del passato, sovrana nel costruirsi il proprio futuro.

³³ J.-E. Sieyès, *Essai sur les privilèges* (1788), a cura di P.-Y. Quiviger, Dalloz, Paris 2007 e J.-E. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-État?* (1789), a cura di R. Zapperi, Droz, Genève 1970.

³⁴ Cfr. A. Negri, *Il potere costituente: saggio sulle alternative del moderno*, SugarCo, Varese 1992; L. Jaume, *Il potere costituente in Francia dal 1789 a De Gaulle*, in P. Pombeni, *Potere costituente e riforme costituzionali*, il Mulino, Bologna 1992, pp. 33-51; M. Fioravanti, *Potere costituente e diritto pubblico*, in M. Fioravanti, *Stato e costituzione. Materiali per una storia delle dottrine costituzionali*, Giappichelli, Torino 1993, pp. 220 ss.; E.-W. Böckenförde, *Il potere costituente del popolo. Un concetto limite del diritto costituzionale*, in *Il futuro della costituzione*, a cura di G. Zagrebelsky, P.P. Portinaro, J. Luther,

La nazione degli eguali è l'unico potere costituente immaginabile ed è a partire da questo nuovo concetto che occorre ripensare l'assemblea degli Stati generali, convocata dal re di fronte al dilagare della crisi: un'assemblea, che rispecchia la vecchia nazione francese (la società dei corpi e delle gerarchie, la società del privilegio e della disuguaglianza) deve essere trasformata, secondo Sieyès, in un organo che rappresenta l'unico potere legittimo, la nuova nazione degli eguali.

È la nazione-Terzo Stato, la nazione dei soggetti giuridicamente eguali, la nuova entità collettiva cui sarà possibile imputare il processo rivoluzionario e costituente che divampa nell'estate dell'89 e trova nella Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino la sua più celebre espressione. Fino dalle prime battute della rivoluzione 'nazione' e 'diritti' si annunciano come le principali grandezze di riferimento del nuovo ordine.

5. LA NAZIONE RIVOLUZIONARIA FRA UNIVERSALISMO E PARTICULARISMO

È la nazione il titolare della sovranità e il simbolo di legittimazione del processo rivoluzionario. Ed è la nazione francese ad annunciare al mondo, nella Dichiarazione dell'agosto 1789, il catalogo dei diritti fondamentali. Questi diritti – la libertà e la proprietà innanzitutto – appartengono a una Dichiarazione redatta da un'assemblea rappresentativa della nazione francese, ma sono attribuiti all'essere umano come tale: vengono presentati non come il risultato di una 'decisione' politico-costituzionale, ma come l'espressione della natura stessa dell'uomo.

Ciò non significa però che il ruolo della nazione sia sentito come secondario. Essa infatti assolve a due compiti fondamentali. In primo luogo è la nazione che – come ricorda il preambolo della Dichiarazione – promuove il riscatto dei diritti dall'oblio e dall'avvilimento cui il dispotismo li aveva condannati. In secondo luogo, è la nazione che si fa carico, attraverso la legge, di realizzare, tutelare e armonizzare i diritti. Un implicito punto di riferimento della Dichiarazione del 1789 è in sostanza lo schema rousseauiano: secondo il quale gli individui, con il contratto sociale, affidano al sovrano (cioè all'«io comune») i loro diritti originari; il sovrano però a sua volta li restituisce (discrezionalmente) ai soggetti, rafforzati e garantiti dalla forza coattiva di cui il sovrano dispone. I diritti 'naturali' divengono diritti

Einaudi, Torino 1996, pp. 231-252; L. Compagna, *Gli opposti sentieri del costituzionalismo*, il Mulino, Bologna 1998, pp. 45 ss.

‘civili’: essi restano ‘naturali’ quanto al loro fondamento, ma possono al contempo esser detti ‘civili’ in quanto è una *civitas* l’ambiente in cui essi vengono concretamente ad esistere. Il legame dei diritti con l’ordine politico è duplice: è il sovrano a renderli coattivamente esigibili, ma al contempo sono i diritti a costituire la condizione di legittimità dell’ordine.

Potremmo immaginare, a partire da una siffatta impostazione, una tranquilla e felice sinergia fra la nazione e i diritti. In realtà, sono già poste le premesse di tensioni destinate a incidere a fondo sulla cultura politico-giuridica europea.

In primo luogo, appare problematica la compresenza, nel medesimo campo enunciativo, di due elementi – la volontà sovrana della nazione e i diritti – che si presentano entrambi come ‘assoluti’: i diritti fondamentali, in quanto ancora concepiti (quanto al loro fondamento) come naturali, non sembrano poter ammettere limitazioni od eccezioni; al contempo però la nazione sta assumendo il profilo già tracciato da Sieyès (e prima da Rousseau): quello di un ente collettivo il cui potere sovrano è privo di vincoli e limiti. L’assoluto potere decisionale del sovrano rischia allora di entrare in rotta di collisione con l’assolutezza dei diritti fondamentali. È solo nell’entusiasmo palingenetico dell’esordio che la rivoluzione non sembra drammatizzare questa tensione, in realtà destinata a divenire uno dei grandi problemi irrisolti dell’Ottocento europeo-continentale.

In secondo luogo, i diritti, in quanto diritti dell’essere umano come tale, hanno una valenza universalistica. L’universalismo non è una qualità accidentale dei diritti (di quei diritti assunti come fondamento dell’ordine dalle rivoluzioni di fine Settecento, in America e in Francia), ma attiene alla loro stessa ‘pensabilità’: in tanto il giusnaturalismo ha potuto pensare i diritti in quanto ha messo in parentesi la logica dell’appartenenza. Fino a che punto però questa logica può essere evitata, quando i diritti da (meramente) ‘naturali’ divengono (anche) ‘civili’, quando cioè essi divengono la posta in gioco di un processo costituente e il fondamento di un ordine politico realmente esistente? In altri termini: in che modo l’universalismo dei diritti può comporsi con la particolare realtà di una ‘nazione’ inevitabilmente insediata in un territorio delimitato?

In una prima fase della rivoluzione il dilemma sembra essere, se non risolto, aggirato dall’enfasi universalistica che investe il nuovo ente collettivo. Certo, la nazione è composta, come aveva detto Sieyès, dai venticinque milioni di francesi giuridicamente eguali: è la nazione francese che dichiara

i diritti. Essa però non guarda soltanto a se stessa: guarda al mondo. È al mondo che si rivolge la Dichiarazione dei diritti, pur essendo al contempo la prima pietra di un nuovo e specifico ordine politico.

È questo il clima nel quale si apre la rivoluzione. L'assemblea rappresentativa della nazione francese si presenta come la tribuna di un'opinione pubblica transnazionale. Marie-Joseph Chénier propone di estendere la cittadinanza francese a tutti coloro che abbiano bene meritato della causa della libertà e dell'umanità. Per Chénier, l'assemblea nazionale è in realtà un momento e un tramite di un'assemblea universale. La Francia è una nazione che compendia in sé e anticipa il mondo e la sua storia futura. Diviene quindi problematico il concetto stesso di straniero, dal momento che gli amici della libertà possono essere considerati virtualmente cittadini francesi, quale che sia il loro paese d'origine. Questa visione trova peraltro puntuali verifiche: basti pensare ai nomi di Thomas Paine e di Anacharsis Cloots. Il primo è uno scrittore inglese, di ispirazione radicale, impegnato nelle due grandi rivoluzioni dei suoi tempi, in America (alla cui causa aveva dato un importante contributo scrivendo *Common Sense*) e in Francia³⁵; il secondo è un barone tedesco che rinuncia al suo titolo e si fa paladino di un drastico superamento dei confini relegando alla barbarie del passato l'opposizione fra cittadino e straniero³⁶.

Il trionfo della nazione rivoluzionaria sembra recare con sé la vittoria dell'universalismo sul particolarismo; e questa vittoria produce effetti anche sulla regolamentazione giuridica della perdita e dell'acquisto della cittadinanza. Il *droit d'aubaine* è ormai lontano e la costituzione del 1791, al titolo II, offre un ampio ventaglio di possibilità di acquisizione della cittadinanza, combinando lo *ius sanguinis* e lo *ius soli*, il criterio della discendenza da genitori francesi e il criterio della residenza sul territorio³⁷. Lo slancio universalistico incide anche su un altro, essenziale, aspetto del rapporto fra 'interno' ed 'esterno': sulla visione della guerra. È del 22 maggio 1790 il decreto sulla pace e sulla guerra, dove l'assemblea nazionale, all'art. 4, dichiara che «la nation française renonce à entreprendre aucunes guerres dans

³⁵ Th. Paine, *Rights of man, Common Sense, and Other Political Writings*, a cura di M. Philp, Oxford University Press, Oxford 1995.

³⁶ Anacharsis Cloots, *Écrits Révolutionnaires, 1790-1794*, présentés par M. Duval, Éditions Champ Libre, Paris 1979.

³⁷ *Constitution du 3 septembre 1791*, titre II, arts. 1-5.

la vue de faire des conquêtes et qu'elle n'emploiera jamais ses forces contre la liberté d'aucun peuple»³⁸.

L'universalismo è preso sul serio agli esordi della rivoluzione, tanto da incidere in modo rilevante sulla rappresentazione dello straniero e del nemico. Occorre però tener presente che lo slancio universalistico della rivoluzione trova nella nazione il suo presupposto e il suo tramite. La tensione fra il particolarismo della nazione e l'universalismo del principî rivoluzionari (la libertà, i diritti) è momentaneamente elisa o almeno dissimulata in quanto è la nazione stessa a proporsi come l'organo dell'universale. Continua, in un contesto differente e sulla base di presupposti diversi, il gioco già sperimentato in America, quando le ex-colonie avevano deciso di ricomporsi in una nuova entità nazionale. Anche in quel caso, la nazione non era 'soltanto' un'entità politico-culturale, ma era la portatrice di un messaggio e di un compito che la trascendevano. Se di là dall'Atlantico ad alimentare lo slancio universalistico era l'imprinting salvifico-religioso dei padri pellegrini, nella Francia rivoluzionaria si faceva sentire l'idea, già presente nella cultura francese di antico regime e destinata a un notevole successo nell'Ottocento, della missione civilizzatrice della nazione.

Nei primi anni della rivoluzione, dunque, la nazione si protendeva verso il mondo, con la conseguenza di attenuare le latenti tensioni fra la propria configurazione particolaristica e la vocazione universalistica del messaggio rivoluzionario. La svolta (e la difficoltà di armonizzare i due momenti) intervengono come conseguenza della crescente conflittualità interna e dall'accerchiamento militare del paese. Occorre difendere dalle potenze nemiche, al contempo, l'integrità della nazione e le sorti della rivoluzione e di fronte a questa urgenza il superamento dell'antitesi fra cittadino e straniero appare una parola d'ordine improponibile. A non rinunciare al più rigoroso universalismo è soltanto Anacharsis Cloots, che interviene ancora a difesa della repubblica universale invitando a superare il peso della storia e il dogma dell'identità nazionale e a sbarazzarsi dal concetto stesso di straniero. La sua posizione è però ormai del tutto isolata: Cloots verrà attaccato da Camille Desmoulins e poi da Robespierre come traditore e come spia del nemico e finirà sulla ghigliottina nel marzo del 1794.

³⁸ *Décret concernant le droit de faire la paix et la guerre*, in *Collection complète des Lois, Décrets, Ordonnances, Règlements, Avis du conseil d'état ...*, par J.B. Duvergier, Guyot et Scribe, Paris, 1834, Tome premier, p. 191.

Gli steccati fra il ‘dentro’ e il ‘fuori’, fra il cittadino e lo straniero, vengono rafforzati. Nell’agosto del 1793 viene proposta una legge che dispone l’espulsione degli stranieri (cittadini di un paese nemico), a meno che non dimostrino di aver dato prova di civismo; e anche in questo caso essi devono recare sull’abito un nastro apposto e disporre di un *brevet d’hospitalité*³⁹. Lo straniero in quanto tale è ‘oggettivamente’ sospetto: vige a suo carico una presunzione di ostilità nei confronti della nazione rivoluzionaria. La nascita in un paese straniero, anche per i benemeriti della rivoluzione, diviene un elemento ostativo, se non per la cittadinanza ‘passiva’, almeno per il diritto di rappresentare la nazione e svolgere funzioni pubbliche⁴⁰.

Nella retorica giacobina, infine, l’immagine della ‘estraneità’ viene ampiamente usata per colpire i nemici della rivoluzione: sono ‘stranieri’ tanto i nemici ‘interni’, i nemici della rivoluzione che cessano di far parte della nazione, quanto gli stranieri originariamente tali e operanti nel paese come quinta colonna o spia del nemico. Le figure dell’estraneità, dell’ostilità, del tradimento si intrecciano per colpire il nemico e legittimarne la pronta eliminazione.

È in questa logica che l’apertura cosmopolitica caratteristica degli esordi della rivoluzione si rovescia nel decreto del 26 maggio 1794 secondo il quale «il ne sera fait aucun prisonnier anglais ou hanovrien». La giustificazione dell’eliminazione è però anch’essa di carattere ‘universalistico’: se la rivoluzione combatte per la causa dell’umanità, chi la contrasta – e quindi non soltanto il singolo, ma un intero popolo assunto come soggetto collettivo – si pone fuori dall’umanità: diviene estraneo al genere umano e come tale può essere eliminato come una bestia feroce⁴¹.

Una così aperta criminalizzazione del nemico (interno ed esterno) cessa con il venir meno del radicalismo giacobino. A partire dal 1796-97 prende il sopravvento un diverso modo di rappresentare la nazione francese: la

³⁹ Cfr. S. Wahnich, *L'impossible citoyen. L'étranger dans le discours de la Révolution française*, Albin Michel, Paris 1997, p. 23.

⁴⁰ Secondo il *Décret* del 25 dicembre 1793 «1) Tous individus nés en pays étrangers font exclus du droit de représenter le peuple François 2) Les citoyens nés en pays étrangers qui font actuellement membres la Convention nationale ne pourront de ce jour participer à aucune de ses délibérations ; leurs suppléans seront appelés sans délai par le comité des décrets 3) La convention renvoie à son Comité de salut public les propositions d'exclure les individus nés en pays étrangers de toutes les autres fonctions publiques ...».

⁴¹ Cfr. S. Wahnich, *L'impossible citoyen*, cit., pp. 237 ss.

Francia come la *Grande Nation*⁴². È questo il tema di fondo dell'epopea napoleonica e lo strumento di legittimazione dell'espansionismo francese in Europa⁴³. Restano tracce dell'universalismo delle origini. Esso però, se prima coincideva con la valorizzazione dei diritti naturali, per definizione transnazionali, e alimentava il sensazionale rifiuto di ogni guerra di conquista, si traduce ora nella celebrazione della missione civilizzatrice della Francia e nell'ideologia della 'esportazione' coattiva del messaggio rivoluzionario. Il rifiuto della guerra aggressiva – come denuncia con veemenza Friedrich Gottlieb Klopstock in una sua ode⁴⁴ – si era trasformato in una trasparente legittimazione dell'*Eroberungskrieg*.

6. NAZIONE, DIRITTI E STATO NELL'EUROPA DEL PRIMO OTTOCENTO

Con le campagne napoleoniche sembra spezzarsi il rapporto, insieme, di reciproca implicazione e di tensione fra la configurazione 'particolaristica' della nazione e la vocazione universalistica dei principî rivoluzionari. La conciliazione fra le due dimensioni era stata tentata, all'esordio della rivoluzione, facendo della nazione francese la tribuna dell'umanità, ma ben presto la logica della contrapposizione fra il 'dentro' e il 'fuori', fra la nazione e i suoi 'nemici', aveva preso il sopravvento. Con Napoleone l'universalismo della rivoluzione è un ricordo sbiadito, di fronte alla realtà di una 'grande nazione' impegnata nella lotta per l'egemonia in Europa. È vero che le armate francesi tentano di accreditarsi come il braccio armato delle libertà rivoluzionarie, ma la loro credibilità in Europa è, da questo punto di vista, assai ridotta. Certo, le reazioni cambiano a seconda dei contesti: in Italia ad esempio, più che in altri paesi europei, non mancano apprezzamenti nei confronti della funzione 'liberatrice' dei francesi⁴⁵. In generale però prevale una reazione 'difensiva' nei confronti dell'occupazione straniera.

⁴² L'espressione ricorre nell'elegia di Chénier sulla morte del generale Hoche: «La grande nation à vaincre accoutumée [...]» (M.J. Chénier, *La mort du générale Hoche*, in Id., *Oeuvres*, Guillaume, Paris 1824, T. III, p. 188).

⁴³ Cfr. M. Vovelle, *Révolution, Liberté, Europe*, in AA. VV., *L'idée de nation et l'idée de citoyenneté en France et dans les pays de langue allemande sous la révolution* (a cura di M. Vovelle e R. von Thadden), Irepp90, Belfort 1989, pp. 196-210.

⁴⁴ Fr. G. Klopstock, *Der Eroberungskrieg*, in Id., *Oden und Elegien ...*, Lehnhold, Leipzig 1833, p. 146.

⁴⁵ Cfr. L. Guerci, *Il triennio 1796-99 e la «Repubblica itala»*, in *Nazioni, nazionalità, Stati nazionali nell'Ottocento europeo*, a cura di U. Levra, Carocci, Torino 2004, pp. 59-103.

Resta comunque decisivo l'impatto prodotto dalle campagne napoleoniche nei paesi dell'Europa continentale proprio sul terreno della formazione di una nuova identità nazionale.

In due vaste aree dell'Europa – l'Italia e la Germania – non era mai giunto a compimento – come era invece avvenuto in Inghilterra e in Francia – un processo di accentramento capace di superare la frammentazione politica imponendo l'obbedienza ad un unico sovrano. Ancora a fine Settecento, di conseguenza, tanto in Italia quanto in Germania il termine 'nazione' non aveva assunto quel contenuto politico corrente nella Francia di antico regime – l'idea di una società gerarchica culminante nel monarca – ma manteneva un significato puramente linguistico-culturale.

È proprio il conflitto con la Francia napoleonica l'evento che stimola un diverso modo di pensare la nazione, in un momento in cui l'intera cultura di lingua tedesca è impegnata a manifestare sensibilità, valori e stili di pensiero alternativi all'illuminismo settecentesco e al paradigma giusnaturalistico. Contro la rottura provocata dalla rivoluzione francese viene valorizzato, da Schlegel a Novalis, il medioevo; al classicismo viene contrapposto il mito della germanità. Le simpatie per la rivoluzione (che a fine Settecento erano state espresse da personaggi di eccezionale statura, quali Kant e il giovane Fichte) declinano di fronte all'invasione napoleonica. Circola ampiamente la traduzione⁴⁶ delle *Reflections* di Burke⁴⁷, la cui visione 'continuistica' della costituzione si incontra spontaneamente con lo storicismo romantico e con la Scuola storica del diritto.

In questa nuova prospettiva, cadono uno dopo l'altro i principî che avevano alimentato la cultura della rivoluzione. Se la realtà è storia, lo 'stato di natura' è una favola metafisica ed è insostenibile l'immagine dell'individuo 'in quanto tale', titolare di diritti originari. L'individuo esiste come membro di una comunità, di un 'popolo', che si forma in un lungo sviluppo storico, si differenzia dagli altri popoli e imprime a ciascuno dei suoi membri caratteristiche etico-spirituali inconfondibili⁴⁸. Respinto l'assioma 'indivi-

⁴⁶ Ad opera di Friedrich von Gentz.

⁴⁷ E. Burke, *Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event*, a cura di C. Cruise O'Brien, Penguin, London 1986.

⁴⁸ Johann Gottfried Herder è uno dei più precoci ed eloquenti sostenitori del 'carattere' storicamente determinato di ciascun popolo. Cfr. J. G. Herder, *Über die neuere deutsche Literatur. Fragmente* (1766-67), Aufbau Verlag, Berlin-Weimar 1985.

dualistico', cade anche l'idea del contratto come fondamento dell'ordine politico. Lo Stato non è uno strumento 'inventato' dai soggetti in funzione dei loro bisogni: esso è piuttosto l'espressione di un popolo storicamente determinato, la sua concrezione istituzionale⁴⁹.

La nazione di Sieyès è molto lontana. Fedele 'applicazione' del modello contrattualistico, essa riposava sulla volontà dei soggetti e valeva come fondamento di un potere costituente convinto di poter modellare l'ordine senza vincoli e limiti. Il nuovo ente collettivo delineato nella Germania del primo Ottocento è un 'popolo' storicamente determinato che si traduce in istituzioni statuali che si formano 'spontaneamente' in un lungo processo storico e non sono volute, 'decise', da un'assemblea costituente né sono concepibili come un mero strumento funzionale ai bisogni degli individui. All'immagine dello Stato come meccanismo viene ora contrapposta la metafora (antica ma sempre di nuovo riformulata) dell'organismo. Il popolo non è una somma di soggetti, ma è una realtà vivente e lo Stato che da esso promana non è uno strumento a disposizione dei singoli, ma è l'ambiente nel quale l'individuo può compiersi eticamente⁵⁰.

La dimensione universalistica, caratteristica dei diritti teorizzati dal giusnaturalismo, viene elisa a vantaggio del legame che stringe l'individuo al popolo: la logica dell'appartenenza torna a investire in pieno non solo la realizzazione, ma anche il fondamento dei diritti. Non si pensi però a un tentativo di 'ritorno all'indietro'. Certo, il nuovo paradigma organicistico si presta a fornire all'Europa della restaurazione una robusta legittimazione; né mancano declinazioni schiettamente conservatrici (o anzi precisamente 'reazionarie') della nuova filosofia giuspolitica. Sarebbe però fuorviante identificare l'orientamento storicistico-organicistico dominante nella cultura tedesca del primo Ottocento con la filosofia della restaurazione. Non mancano infatti impieghi del paradigma storicistico che guardano al futuro, e non al passato, della nazione tedesca e sono animati da un'ispirazione schiettamente liberale.

È il concetto organicistico di *Volk*, di popolo (la versione tedesca di quell'entità collettiva che i francesi e gli italiani chiamano 'nazione') a

⁴⁹ Friedrich Carl von Savigny è, da questo punto di vista, un riferimento obbligato. Cfr. F.C. von Savigny, *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* (1814), Olms, Hildesheim 1967. Cfr. A. Rahmatian, *Friedrich Carl v. Savigny's Beruf and Volksgeistlehre*, in «The Journal of Legal History», 28, 2007, 1, pp. 1-29.

⁵⁰ Un esempio significativo è offerto da Adam Müller. Cfr. A. Müller, *Die Elemente der Staatskunst* (1809), a cura di J. Baxa, G. Fischer, Jena 1922.

proporsi come il principale mitologema che sorregge il lungo e travagliato processo di costruzione di uno Stato unitario in Germania. Dato che il *Volk* è un organismo storicamente vivente, un'unità etico-spirituale che si rende visibile e trova la sua compiuta forma di esistenza nello Stato, divenire consapevoli dell'unità culturale della nazione significa al contempo pensarne la proiezione politico-istituzionale, la sua realizzazione come Stato.

Liberalismo e nazionalismo sono, in Germania, le facce strettamente connesse di un movimento che assume il popolo (organicisticamente concepito) e lo Stato (che ne è la principale espressione) come l'immanente teleologia del movimento storico. Il popolo-Stato è in questo contesto la principale grandezza di riferimento e lo stesso liberalismo assume di conseguenza contorni idiomati, che lo differenziano sensibilmente dai modelli messi a punto in Francia e in Gran Bretagna: è un liberalismo che considera importanti la libertà, la proprietà, i diritti individuali, ma li intende non già come attributi del soggetto come tale, bensì come condizioni giuridiche soggettive maturate nel corso di un lungo processo storico e inseparabili dal nesso che congiunge l'individuo al popolo-Stato.

È l'appartenenza che fonda i diritti e definisce l'identità individuale; e l'ente di riferimento è ormai una nazione tipicamente 'post-rivoluzionaria'; un simbolo di identità capace di mobilitare le energie individuali e collettive e un simbolo di legittimazione di un nuovo e unitario assetto politico-statuale.

Al fondo, è questa la logica che sorregge anche il Risorgimento italiano, che mostra qualche parallelismo con la vicenda tedesca (pur con rilevanti diversità culturali e istituzionali). Anche in Italia la rivoluzione francese e poi la conquista napoleonica sono stati determinanti per dare un contenuto politico a un'identità nazionale che ancora nel Settecento aveva una valenza sostanzialmente linguistica e culturale. L'influenza francese non opera però soltanto 'in negativo', provocando una reazione di rigetto che invita a elaborare modelli radicalmente alternativi, ma continua a offrire spunti sostanzialmente accolti dal movimento nazionale (basti pensare all'idea di codice, che gli italiani continuano a considerare come un tramite importante dell'unità giuridica del paese).

Vale comunque per l'Italia quanto già osservato a proposito della Germania: è la nazione il nuovo simbolo di identità capace di catalizzare le élites sociali e culturali del paese intorno a un progetto di unificazione politica. Il 'Risorgimento' italiano (il movimento di creazione di uno Stato unitario)

è appunto concepito come il ‘risorgere’ della nazione: una nazione forte di un’identità secolare, ma avvilita dalla decadenza degli ultimi secoli, che finalmente diviene cosciente di sé. Alla nazione anche in Italia si guarda con le lenti dello storicismo: è la storia che dà all’identità collettiva la patente di un’oggettività che la rende irrefutabile. Si moltiplicano, nella retorica patriottica, gli elementi che ne sottolineano la ‘fattuale’ consistenza: dalla lingua alla religione, alla cultura, fino al sangue e alla razza⁵¹. La nazione è una ‘realtà’ storica, oggettiva, indiscutibile: non è un atto di volontà; e tuttavia l’elemento della ‘soggettività’ torna a farsi sentire: in Mazzini (il principale teorico in Italia della nazione) come nel giurista Mancini, che, se non manca di sottolineare il carattere fattuale della nazione, conclude sostenendo che l’elemento decisivo in ultima istanza è la coscienza, la consapevolezza di essere un popolo unitario.

L’Italia non è la Germania e tanto la cultura quanto le realtà politiche dei due paesi sono diverse; e tuttavia non pochi elementi procedono parallelamente: il passaggio (dopo l’onda d’urto della rivoluzione francese) da un’idea ‘culturale’ a un’idea ‘politica’ di ‘nazione’, l’assunzione della ‘nazione’ come strumento di mobilitazione e simbolo di legittimazione del futuro Stato, lo stretto rapporto fra ‘nazionalismo’ e ‘liberalismo’.

In entrambi i casi, nazione e Stato appaiono ormai grandezze interdipendenti: il futuro Stato non può trovare che nella nazione il proprio fondamento di legittimità e la nazione è il simbolo più efficace per fare dello Stato il perno etico e giuridico della comunità. E in entrambi i casi il punto di arrivo, il trionfo del popolo-Stato, il compimento politico dell’identità nazionale, mostra, pur con molti decenni di ritardo sulla Francia, qualche aria di famiglia con quell’ideologia della *grande nation* ‘profeticamente’ celebrata nella poesia di Chénier (ed è di questi contrapposti nazionalismi che si nutre la guerra franco-prussiana che ‘tiene a battesimo’ il Reich).

Ancora diverso è il caso della Spagna⁵², data l’esistenza di un antico centro monarchico (per non parlare della ‘complicazione’ costituita dai territori

⁵¹ Cfr. A. M. Banti, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell’Italia unita*, Einaudi, Torino 2000.

⁵² Un’importante ed esauriente analisi della problematica della cittadinanza in Spagna è offerta dall’opera collettanea diretta da M. Pérez Ledesma, *De súbditos a ciudadanos. Una historia de la ciudadanía en España*, Centro de estudios políticos y constitucionales, Madrid 2007.

d'oltre oceano). Anche per la Spagna comunque è la presenza dell'esercito napoleonico – lo straniero all'interno dei confini del regno – a mettere in questione gli equilibri esistenti inducendo a riproporre anche in questo caso, in una situazione inedita, il problema della 'nazione'. Il problema emerge nel vivo della resistenza contro l'occupante francese; una resistenza che trova il suo fulcro nella formazione e nell'azione di corpi politico-istituzionali, le *Juntas*, espressione dei *pueblos* disseminati in tutto il territorio della Spagna (o meglio delle Spagne). Sono le *Juntas* che, sia pure faticosamente, riusciranno a dar vita a un organo unitario – la *Suprema Junta Central Gubernativa del Reino* – che a sua volta nominerà una *regencia* con il compito di convocare le *Cortes*.

Decolla anche in Spagna un processo costituente che sfocerà nella costituzione del 1812⁵³; e questo processo ha, come fondamentale punto di riferimento e criterio di legittimazione, la nazione, non diversamente da quanto era accaduto in Francia e sarebbe accaduto in Italia e in Germania. La distanza fra le diverse idee di nazione è però nettissima; e particolarmente lontano dalla vicenda spagnola come da quella tedesca appare il modello francese. In Spagna la posta in gioco non è un'eversiva ri-definizione della nazione. Alla vigilia della rivoluzione in Francia era diffusa la convinzione (espressa con particolare vigore da Sieyès) di trovarsi in una sorta di anno-zero della storia, in un contesto dove tutte le possibilità erano aperte, a patto di strappare la nazione al suo passato e investirla del potere di creare l'ordine futuro in perfetta libertà. Al contrario, le *Juntas* agiscono non già come espressione di una nazione 'nuova', da esse stesse ridefinita e rifondata, bensì come strumenti di tutela della nazione esistente. Influisce sulla visione della nazione l'idea del radicamento storico e della lunga continuità di una costituzione sviluppatasi spontaneamente (il modello che Burke aveva contrapposto all'eversivo 'decisionismo' dell'assemblea francese; un modello ben noto all'intellettualità spagnola⁵⁴).

⁵³ Cfr., fra gli scritti più recenti, B. Clavero, J. Portillo, M. Lorente, *Pueblos, Nación, Constitución (en torno a 1812)*, Ikusager, Vitoria-Gasteiz 2004; S. Scandellari, *Da Bayonne a Cadice. Il processo di trasformazione costituzionale in Spagna: 1808-1812*, Sicania, Messina 2009; I. Fernández Sarasola, *Los primeros parlamentos moderno de España (1780-1823)*, Centro de estudios políticos y constitucionales, Madrid 2010; M. Lorente Sariñena, *La Nación y las Españas. Representación y territorio en el constitucionalismo gaditano*, Uam, Madrid 2010.

⁵⁴ Cfr. Cl. Álvarez Alonso, *Instrumentalización y utilidad de un mito constitucional: la «English Ancient Constitution» de Coke a Bolingbroke*, in «Fundamentos», 6, 2010,

È questa la nazione cui si richiamano le *Juntas*, che agiscono come suoi organi tutori, in un contesto caratterizzato dal momentaneo impedimento del sovrano. Ed è questa la nazione di cui le *Cortes* intendono essere rappresentative: è dal riferimento alla nazione che esse traggono la loro legittimità (e al contempo è la nazione che viene concretamente ad esistere grazie al meccanismo rappresentativo adottato dalle *Cortes*)⁵⁵.

La nazione ha, se si vuole, un ruolo ancora più importante che non in Francia, se è vero che solo attraverso la sua mediazione i diritti fanno il loro ingresso nella costituzione di Cadice. Nella rivoluzione francese i diritti erano enunciati in un'apposita Dichiarazione che ribadiva il fondamento naturale dei diritti stessi e si presentava al contempo come la premessa necessaria della futura costituzione francese. Nella costituzione di Cadice manca una dichiarazione dei diritti, ma non è certo assente un riferimento ai diritti: che però vengono introdotti attraverso l'obbligato riferimento alla nazione⁵⁶. Come recita l'art. 4 della costituzione gaditana, «La Nación está obligada a conservar y proteger por leyes sabias y justas la libertad civil, la propiedad y los demás derechos legítimos de todos los individuos que la componen».

I diritti menzionati – la libertà, la proprietà – sono i diritti da tempo enunciati dalle filosofie del diritto naturale, che però non viene richiamato come loro fondamento. Vengono quindi meno le condizioni necessarie per la formazione di quel pathos universalistico caratteristico delle due rivoluzioni di fine Settecento (in America e in Francia). Non è l'essere umano come tale ad essere titolare di diritti né la nazione viene investita di una 'missione' salvifica nei confronti dell'umanità. Certo, la nazione spagnola è largamente inclusiva, se si tiene conto che essa, come recita l'art. 1 della costituzione, «es la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios» (anche se restano fuori, ovviamente, tanto gli schiavi quanto gli indigeni rimasti prigionieri della loro 'barbarie'). Non è però da una qualche ambizione universalistica, bensì dalla sua stessa tessitura storica che la nazione spagnola trae la sua capacità inclusiva.

pp. 203-268; J. Varela Suanzes-Carpegna, *La doctrina de la Constitución histórica de España*, in «Fundamentos», 6, 2010, pp. 307-359.

⁵⁵ Cfr. M. Lorente, *La Nación y las Españas*, in B. Clavero, J. Portillo, M. Lorente, *Pueblos, Nación, Constitución*, cit., pp. 101 ss.

⁵⁶ Cfr. J.M. Portillo Valdés, *La nazione cattolica. Cadice 1812: una costituzione per la Spagna*, Lacaita, Manduria 1998, pp. 79 ss.

Come è possibile intendere anche da questi minimi e sommari cenni ‘comparativi’⁵⁷, la formazione del significato, al contempo, propriamente ‘politico’ e specificamente ‘moderno’ del termine ‘nazione’ in Occidente è l’esito di un percorso lungo, travagliato e diversificato. In America settentrionale come in Gran Bretagna, in Francia come in Germania, in Italia come in Spagna prendono piede processi di *nation-building* che non occupano la periferia della comunicazione giuspolitica di quelle società, ma fanno parte integrante della formazione del loro assetto costituzionale. Certo, le differenze fra le varie realtà sono impressionanti: lo stesso concetto di ‘nazione’ acquista determinazioni diverse o addirittura opposte a seconda dei contesti politico-culturali, per non parlare dei diversi tempi storici che scandiscono il *nation-building*. E tuttavia, guardando a distanza le linee di svolgimento dei diversi processi, non è impossibile cogliere una comune direzione di fondo. Quanto più ci si addentra nell’Ottocento, tanto più la nazione assume ovunque una posizione dominante nel cielo dei concetti giuspolitici. È intorno alla nazione che gravita la rappresentazione tanto dell’individuo quanto del sistema politico. È dall’appartenenza alla nazione che dipende sempre più strettamente l’identità etico-politica dell’individuo e al contempo è la nazione l’elemento sostantivo capace di legittimare lo Stato facendo di esso il tramite indispensabile dei doveri e dei diritti dei soggetti.

7. NAZIONE, DIRITTI E STATO NEL SECONDO OTTOCENTO

Il secondo Ottocento vede il trionfo, in Occidente, dello Stato-nazione. Lo Stato è divenuto ormai la forma obbligata del sistema politico proponendosi come l’incarnazione giuridico-istituzionale della comunità nazionale. La genesi dello Stato nazionale ha presentato caratteristiche molto diverse a seconda dei contesti storico-sociali presi in considerazione, ma il risultato finale è una forma politica relativamente unitaria. Certo, i diversi sistemi politici (tedesco, italiano, francese e così via enumerando) restano, anche nel secondo Ottocento, realtà politico-istituzionali specifiche e differenti: non è però indebito assumerle come diverse concretizzazioni di un modello o tipo ideale omogeneo, caratterizzato appunto dalla reciproca implicazione dell’ideologia ‘nazionale’ e della forma politica statale.

⁵⁷ Cfr. Th. Schieder, *Nationalismus und Nationalstaat. Studien zum nationalen Problem im modernen Europa*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992.

L'idea di nazione ha sorretto il processo di *state-building*, particolarmente impegnativo là dove mancava ancora un assetto politico unitario (come in Italia e in Germania), offrendo ad esso il principale mito di fondazione. Essa però non ha esaurito la sua funzione come strumento di mobilitazione politica, ma ha continuato a svolgere un compito importante nel momento della vera e propria 'costruzione' giuridica dello Stato.

L'esempio più precoce e più importante è offerto dalla Germania. Già nel primo Ottocento la pubblicistica tedesca non si era limitata a mettere a punto un concetto diverso ('anti-francese') di comunità nazionale, ma aveva tematizzato la stretta (appunto 'organica') connessione fra il *Volk* e lo Stato. Avvicinandosi al momento della realizzazione dell'unità politica della Germania e nei decenni successivi alla fondazione del *Reich*, entro la giuspubblicistica tedesca si afferma un orientamento – inaugurato da Gerber – che, per un verso, dichiara di riconoscersi nella tradizione, storicistica e organicistica, del *Volk*, ma, per un altro verso, individua come oggetto esclusivo del sapere giuridico lo Stato. Certo, anche per Carl Friedrich Gerber lo Stato trae origine e linfa da una soggiacente comunità nazionale. Il *Volk* però resta un *prius* rispetto all'orizzonte del giurista, ormai interamente occupato dallo Stato⁵⁸.

È appunto il rapporto fra la comunità e lo Stato il grande punto di discriminazione fra l'imperativismo di Gerber e di Laband e l'approccio di Otto von Gierke, che, al contrario, assume proprio la dialettica fra la comunità e lo Stato, fra la 'sostanza' associativa e la 'forma' statuale, come il tema irrinunciabile della scienza giuridica⁵⁹. Siamo di fronte a una contrapposizione metodologica netta e importante. Ciò che preme sottolineare in questa sede, però, è la comune iscrizione dei contendenti in una prospettiva che fa comunque dello Stato l'espressione obbligata di una soggiacente comunità nazionale.

Non è il riconoscimento del rapporto vitale che collega uno Stato a un popolo la materia del contendere fra 'organicisti' e 'formalisti'. Per Gierke la rinascita politica del popolo tedesco è «il grandioso spettacolo dei nostri giorni», l'esito finale di un processo alimentato dal nesso fra la *Herrschaft* e

⁵⁸ C. F. Gerber, *Grundzüge eines Systems des deutschen Staatsrechts* (1865), Tauchnitz, Leipzig 1880. Cfr. M. Fioravanti, *Giuristi e costituzione politica nell'ottocento tedesco*, Giuffrè, Milano 1979.

⁵⁹ O. von Gierke, *Die Grundbegriffe des Staatsrechts und die neuesten Staatsrechtstheorien*, in *Drei kleinen Abhandlungen*, Scientia, Aalen 1973.

la *Genossenschaft*, fra una comunità realmente esistente e la forma politica da essa assunta⁶⁰. Gerber a sua volta non è certo indifferente al risultato dell'unità politica e al tema dell'identità nazionale, ma vede nello Stato un ente giuridicamente in sé compiuto, capace di occupare da solo l'intero orizzonte euristico del giurista.

In ogni caso, per ciascuno di questi autori, l'appartenenza al popolo-Stato (il rapporto vitale che collega l'individuo allo Stato nazionale) ha un'importanza decisiva per l'ethos individuale e collettivo; ed è l'appartenenza allo Stato il fondamento dei diritti individuali. L'astro del giusnaturalismo è tramontato da tempo: un esplicito assunto (una scelta 'previa') tanto dei giuristi storicisti quanto dei giuristi formalisti è il rifiuto di attribuire ai diritti un fondamento non riconducibile a specifiche entità collettive.

Nella maggior parte dei casi, i giuristi che tengono a battesimo il nuovo Stato unitario, in Germania come in Italia, sono di ispirazione schiettamente liberale, ma non diffidano dello Stato, bensì lo assumono come il perno dell'ordine e il fondamento dei diritti e delle libertà. È in questa prospettiva che nasce in Germania la teoria dello Stato di diritto⁶¹; ed è alla Germania che guarda la nuova scienza del diritto pubblico inaugurata in Italia da Vittorio Emanuele Orlando.

Anche Orlando appartiene all'élite liberale e crede nei valori di fondo del liberalismo, ma non esita a porre al centro lo Stato vedendo in esso l'espressione giuridica del popolo. Orlando diffida non dello Stato, bensì di una visione 'rousseauiana' del popolo così come dell'onnipotenza degli individui. Il popolo è il fondamento storico-genetico dello Stato e questo a sua volta non è che «il popolo organicamente considerato»⁶².

Il popolo, per i giuristi del secondo Ottocento, non è una somma di individui né l'individuo è il titolare, in quanto tale, di diritti fondamentali. La comunità nazionale e la sua sovranità sono espresse e realizzate nello Stato, che è al contempo il tramite indispensabile dei diritti dei soggetti⁶³.

⁶⁰ O. von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht, I, Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft*, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz 1954, p. 832.

⁶¹ Mi permetto di rinviare a P. Costa, *Lo Stato di diritto: un'introduzione storica*, in *Lo Stato di diritto. Storia, teoria, critica*, a cura di P. Costa, D. Zolo, Feltrinelli, Milano 2002, pp. 89-170.

⁶² V.E. Orlando, *Teoria giuridica delle guarentigie della libertà*, in *Biblioteca di Scienze Politiche*, diretta da A. Bruniati, vol. V, Utet, Torino 1890, pp. 1131-1132.

⁶³ Cfr. F. Colao, *L'idea di nazione nei giuristi italiani tra Ottocento e Novecento*, in «Quaderni Fiorentini», 30, 2001, pp. 255-360.

Né troppo lontana dall'atmosfera caratteristica della Germania e dell'Italia del tardo Ottocento è la cultura giuridica dominante in Francia fra Otto e Novecento; una cultura assai meno lontana da quella degli altri paesi dell'Europa continentale di quanto ci saremmo potuti attendere guardando al punto di partenza dei rispettivi processi di *nation-building*.

Certo, Renan sottolineerà la distanza della sua visione dalle concezioni 'naturalistiche' della nazione e insisterà sulla dimensione volontaria e cosciente dell'appartenenza (la nazione come il plebiscito di tutti i giorni). Renan stesso tuttavia non mancherà di richiamarsi alla dimensione storica della comunità nazionale e al senso di un'identità comune nettamente distinta da una somma di volizioni individuali⁶⁴. Fra i giuristi, Esmein insisterà nel vedere nella nazione un'entità superiore all'insieme 'istantaneo' degli individui che la compongono⁶⁵ e infine Carré de Malberg teorizzerà con grande chiarezza lo Stato (in antitesi al 'rousseauismo' del '93) come la personificazione giuridica della nazione. Certo, lo Stato presuppone la nazione, che però esiste giuridicamente soltanto attraverso lo Stato, che la rende irrevocabilmente unitaria e visibile, ne esprime la volontà e ne tutela gli interessi⁶⁶.

Lo Stato-nazione è ormai la forma politica dominante in Occidente. Certo, non per questo sono scomparse le diversità fra gli ordinamenti né è divenuta irrilevante l'incidenza delle rispettive tradizioni culturali. Non mancano significative differenze per quanto riguarda le regole di attribuzione di cittadinanza, tradizionalmente riconducibili ai due criteri dello *ius soli* e dello *ius sanguinis*. Prevale lo *ius soli* in Gran Bretagna (teorizzato a partire dal famoso *Calvin's Case* del 1608)⁶⁷; nella Francia post-rivoluzionaria ferve il dibattito, in occasione della codificazione napoleonica, ma lo *ius soli*, fortemente difeso da Napoleone, finisce per prevalere, integrato però dal principio della trasmissione automatica della condizione di francese

⁶⁴ E. Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?*, in Id., *La réforme intellectuelle et morale et autres écrits*, a cura di A. De Benoist, Albatros/Valmont, Paris 1982, pp. 88-102.

⁶⁵ Cfr. G. Bacot, *Carré de Malberg et l'origine de la distinction entre souveraineté du peuple et souveraineté nationale*, éd. du CNRS, Paris, 1985.

⁶⁶ R. Carré de Malberg, *Théorie générale de l'État, spécialement d'après les données fournies par le Droit constitutionnel français*, Sirey, Paris 1920, vol. I, pp. 2-7.

⁶⁷ R. Hanson, *Le droit de l'immigration et de la nationalité au Royaume-Uni*, in P. Weil, R. Hansen (éd.), *Nationalité et citoyenneté en Europe*, Ed. La Découverte, Paris 1999 pp. 71-94.

per filiazione⁶⁸; in Italia viene scelto, pur con qualche temperamento, lo *ius sanguinis*⁶⁹, che è il criterio dominante in Germania, dove la sottolineatura dell'unità etnico-culturale del paese contribuiva a superare la possibile tensione fra le diverse 'appartenenze' (al singolo Stato territoriale, al *Reich*, al *Volk*)⁷⁰.

Queste diversità sono importanti, ma non incidono sulla logica di fondo: che ormai dovunque in Europa identifica l'ordine politico-giuridico con lo Stato-nazione e fa di quest'ultimo il fondamento dei diritti individuali.

Per quanto riguarda i diritti politici, il loro radicamento nella nazione era scontato. Persino nello slancio universalistico della rivoluzione francese ai suoi esordi, la Dichiarazione dell'89 distingueva programmaticamente fra i diritti dell'uomo e del cittadino, fra i 'diritti civili' e i 'diritti politici', che conferivano la possibilità di partecipare attivamente (nella forma della rappresentanza) alla vita della *civitas*. A prescindere dall'isolato estremismo cosmopolitico di un Cloots, era largamente accettata la tesi che solo i cittadini fossero titolari di diritti politici. Le tensioni e i conflitti che si scatenano intorno al tema dei diritti politici riguardano non già il rapporto fra il 'dentro' e il 'fuori', fra i cittadini e gli stranieri, ma la condizione dei membri della medesima comunità politica, differenziati in ragione della loro posizione economico-sociale così come del loro genere. E il punto dolente è decidere se e come queste differenze incidano sull'attribuzione dei diritti politici⁷¹.

Meno scontata sembra essere la questione dei diritti civili. Certo, essi non possono sfuggire alla logica già presente nel *Code Civil* e destinata a dominare la cultura e la prassi giuridica ottocentesca: la logica secondo la quale nessun elemento giuridico rilevante può esistere fuori dall'orbita

⁶⁸ P. Weil, *L'histoire de la nationalité française: une leçon pour l'Europe*, in P. Weil, R. Hansen (éd.), *Nationalité et citoyenneté en Europe*, cit., pp. 55-70.

⁶⁹ Cfr. C. Bersani, *Modelli di appartenenza e diritto di cittadinanza in Italia dai codici preunitari all'unità*, in «Rivista di storia del diritto italiano», LXX, 1997, pp. 277-344; A. M. Banti, *La nazione del Risorgimento*, cit., p. 169.

⁷⁰ S. Green, *La politique de la nationalité en Allemagne. La prédominance de l'appartenance ethnique sur la résidence?*, in P. Weil, R. Hansen (éd.), *Nationalité et citoyenneté en Europe*, cit., pp. 29-54. Sulle differenze fra Francia e Germania dal punto di vista dei criteri di attribuzione della cittadinanza cfr. R. Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 1992.

⁷¹ Cfr. O. Le Cour Grandmaison, *Les citoyens en Révolution (1789-1794)*, P.U.F., Paris 1992.

statal-nazionale. I diritti civili divengono quindi anche essi, per questa via, diritti della *civitas*. È però anche vero che questi diritti – la libertà e la proprietà – erano stati assunti dalla rivoluzione francese come diritti garantiti dalla natura stessa a ogni essere umano (ancorché annunciati dalla nazione e realizzati dalle leggi da essa emanate). È rimasto qualcosa del loro originario afflato universalistico in un contesto – la cultura del maturo Ottocento – dominato dal paradigma dello Stato-nazione?

La risposta può essere cautamente affermativa. La maggioranza dell'opinione pubblica ottocentesca è convinta del circolo virtuoso instauratosi fra la modernità, la civiltà e la libertà-proprietà. In quanto espressione della civiltà moderna, i diritti civili hanno quindi una valenza, se non universale, certo trans-nazionale e il loro rispetto è appunto un segno distintivo di un paese civile e storicamente maturo. È però vero al contempo che nemmeno per i diritti civili può essere messa in parentesi l'ingombrante presenza dello Stato. Lo Stato è determinante per la vita e l'identità dei soggetti che appartengono alla sua sfera; ed è determinante anche la proiezione della sua volontà all'«esterno», nello spazio geo-politico, dove tutto ruota intorno alla volontà insindacabile dei singoli Stati e alle loro eventuali, reciproche concessioni.

È questo il clima generale che incide anche sulla attribuzione dei diritti civili e rafforza la tendenza a «chiuderne» il godimento all'interno delle singole comunità nazionali, nonostante il riconoscimento del nesso che i diritti civili intrattengono con l'intera civiltà moderna. Anche per quanto riguarda i diritti civili varrà quindi, in generale, la regola precocemente enunciata dall'art. 11 del *Code Civil*: «L'étranger jouira en France des mêmes droits civils que ceux qui sont ou seront accordés aux Français par les traités de la nation à laquelle cet étranger appartiendra». Va in controtendenza il codice italiano del 1865, il cui articolo 3, ispirato dal giurista Pasquale Stanislao Mancini, ammetterà lo straniero al godimento dei diritti civili senza contropartite⁷². L'Italia e l'Olanda sono però le uniche eccezioni che confermano la regola (e in Italia ben presto questa scelta sarà duramente criticata e la regola della reciprocità reintrodotta nel codice civile del 1942).

L'originario universalismo dei diritti lascia qualche traccia nella diffusa sensazione che i diritti civili abbiano una valenza transnazionale. Ciò però non comporta la sottrazione di quei diritti alla logica dell'appartenenza, dal

⁷² «Lo straniero è ammesso a godere dei diritti civili attribuiti ai cittadini».

momento che sono i singoli Stati nazionali a dettare le regole, generalmente ammettendo lo straniero al godimento dei diritti civili solo sulla base della reciprocità del trattamento.

Occorre inoltre tener presente un altro aspetto. La percezione del carattere transnazionale dei diritti civili, diffusa nella cultura giuridica ottocentesca, non basta a sottrarre quei diritti a un preciso radicamento ‘spaziale’: è nello spazio geo-politico e socio-culturale dell’Occidente che quei diritti si collocano. Troppo spesso ‘dimentichiamo’ che il fenomeno della ‘colonizzazione’ delle terre extra-europee da parte delle potenze occidentali – un fenomeno che dal periodo della conquista spagnola dell’America centrale e meridionale arriva fino agli anni Settanta del Novecento – è l’orizzonte obbligato entro il quale si svolge la traiettoria della modernità. L’auto-comprensione dell’Occidente procede sul crinale della contrapposizione fra ‘noi’ e gli ‘altri’, fra ‘civiltà’ e ‘barbarie’: i barbari sono i popoli extra-europei, chiusi in un mondo arcaico e primitivo, di contro ai popoli dell’Occidente, che sono l’avanguardia della storia e i depositari della civiltà. Stato e nazione, diritti e libertà sono nervature essenziali della civiltà moderna e come tali non possono appartenere ai popoli ancora confinati in una situazione di arcaica barbarie. Se è vero dunque che i diritti civili esprimono ancora una tensione trans-nazionale, pur se ostacolata dalla logica statuale-nazionale, resta comunque il fatto che tanto i diritti civili quanto la statualità e il principio di nazionalità vengono concepiti come fenomeni non separabili dalla civiltà e dalla modernità, di cui sono una componente essenziale. Stato, nazione, diritti non valgono per i barbari. Lo stesso principio di nazionalità, la convinzione (determinante per lo *State-building* italiano e tedesco) che ogni popolo abbia il diritto di organizzarsi come Stato, è una prerogativa dei popoli civili: Pasquale Stanislao Mancini, uno dei più noti teorici della necessaria corrispondenza fra nazione e Stato, non esita a sostenere, in un dibattito parlamentare del neonato Stato italiano, il legame necessario fra Occidente, civiltà e principio di nazionalità⁷³.

È dunque la logica dell’appartenenza che domina l’Ottocento; un’appartenenza, per così dire, a due livelli: un livello principale ed evidente, segnato dallo Stato-nazione e dai confini che delimitano lo spazio su cui si esercita la sua sovranità; e un livello meno evidente ma non meno significativo,

⁷³ Cfr. F. Treggiari, *Diritto nazionale e diritto della nazionalità: Pasquale Stanislao Mancini*, in *Raccolta di scritti in memoria di Agostino Curti Gialdino*, a cura di G. Badiali, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1991, vol. I, pp. 273-297.

contraddistinto dalla comune appartenenza alla civiltà moderna (bianca, occidentale, colonizzatrice).

Un più percepibile respiro universalistico è possibile forse cogliere guardando alle lotte per i diritti che percorrono l'intero Ottocento: le lotte per i diritti politici, per la democrazia, contro le discriminazioni legate alle differenze di censo e di genere; e le lotte per i diritti sociali e in genere per una diversa distribuzione del potere e delle risorse. La retorica etico-politica adottata a sostegno di queste rivendicazioni è infatti spesso improntata a un'interpretazione radicale del principio di eguaglianza, che sembra superare di fatto (e talvolta anche esplicitamente e programmaticamente) i confini nazionali. Non dobbiamo però trascurare due aspetti. Da un lato, se la logica delle rivendicazioni egualitarie ha assonanze universalistiche, l'effettiva dinamica dei conflitti e l'esito delle rivendicazioni tendono a svolgersi e a esaurirsi nella cornice delle singole società nazionali. Dall'altro lato, il simbolo della nazione non resta estraneo a questa vicenda. Le classi dirigenti infatti, quando cominciano a ritenere insufficiente per la difesa dell'ordine il ricorso alla mera coazione e mirano a promuovere l'integrazione delle classi subalterne concedendo l'allargamento del suffragio e ponendo le prime basi del futuro 'Stato sociale', fanno volentieri ricorso al simbolo della nazione per sottolinearne la forza inclusiva e identitaria.

È ancora una volta nell'orizzonte dello Stato-nazione che i diritti trovano la loro collocazione: non solo i diritti del cittadino, i diritti politici, ma anche quei diritti che in origine erano stati detti naturali (e come tali 'universali'), ma erano poi stati attratti, in quanto diritti 'civili', nell'orbita dello Stato; e non solo i diritti già consolidati e positivizzati, ma anche quei diritti (i *moral rights*, come li chiamava John Stuart Mill) che, pur costituendo la posta in gioco di conflitti che investono la società occidentale nel suo assetto complessivo e trans-nazionale, tuttavia finiscono anch'essi per chiudersi entro i confini dell'una o dell'altra società nazionale.

8. NAZIONE, DIRITTI E STATO NEI TOTALITARISMI DEL NOVECENTO

Di fronte ai conflitti provocati dal processo di industrializzazione la nazione rivela nuove e importanti risorse simboliche, mostrandosi efficace non soltanto come condizione di legittimità dello Stato, ma anche come richiamo a un'identità collettiva che si vuole superiore tanto agli interessi dei singoli quanto alle contrapposizioni delle classi. L'allargamento del suffragio, l'intervento assistenziale dell'amministrazione nei confronti dei

cittadini disagiati, i tentativi di contenere il conflitto e integrare quella classe – il proletariato urbano – ancora percepita come estranea e pericolosa per la tenuta dell'ordine trovano un notevole supporto nell'immagine di una comunità inclusiva, che indirizza tutti i suoi membri, al di là di qualsiasi divisione interna, verso un comune destino.

Far leva su simboli capaci di comunicare il senso di un'identità e di un destino comuni era una strategia che le classi dirigenti, fra Otto e Novecento, potevano impiegare in più direzioni: per diminuire la conflittualità interna e garantire la tenuta dell'ordine, ma anche per poter disporre di una massa di manovra relativamente docile e disponibile ad avventure militari ed espansionistiche.

Il nesso fra il simbolo della nazione e la guerra non è certo una novità: con la guerra la nazione è sempre stata intimamente collegata. Nemmeno lo slancio universalistico della rivoluzione era stato sufficiente a neutralizzare durevolmente la logica, insieme inclusiva ed esclusiva, della nazione. Era 'contro' qualcosa che la nazione (in Germania, in Italia, in Spagna) si era venuta definendo come entità politica. La nazione è un simbolo che rafforza un 'gruppo-noi' nel momento in cui lo contrappone a un nemico che ne insidia le legittime istanze di affermazione. Nel primo Ottocento, in Germania, in Italia, l'appello all'unità nazionale è anche un appello alle armi, a una resistenza o a una guerra legittime in quanto condotte in nome della libertà conculcata di un popolo. È questo l'argomento cui si ricorre largamente nell'Italia del Risorgimento: dove Giuseppe Mazzini, per un verso, esorta la nazione a combattere senza quartiere il nemico, ma, per un altro verso, immagina e auspica un'Europa delle nazioni, dove ciascun popolo, finalmente libero e autonomo, possa coesistere armoniosamente con tutti gli altri.

Nell'Italia del Risorgimento, la vocazione guerriera della nazione è ancora temperata dall'obiettivo che la legittima: la liberazione dal giogo straniero. Quanto più ci si avvicina alla fine del secolo, però, tanto più si infittiscono i segnali di una rilevante discontinuità nella rappresentazione della nazione. Nel quadro dei crescenti successi del darwinismo sociale, la auto-affermazione della nazione tende ad essere collegata non tanto all'esercizio di un diritto (collettivo) di libertà, ma alla vitalistica espressione della propria volontà di potenza: se quindi il nazionalismo del primo Ottocento (ad esempio nell'Italia risorgimentale) trovava nell'autonomia di un popolo il proprio fondamento e quindi anche il proprio limite, nel secondo Otto-

cento, e poi all'alba del nuovo secolo, prendono a diffondersi orientamenti che celebrano l'indefinito, illimitato espansionismo della nazione.

Sono orientamenti che, ancora una volta, assumono inflessioni diversi a seconda delle culture 'locali', ma indicano anche una tendenza condivisa. In Inghilterra, il fenomeno cui guardano tutti coloro che vogliono celebrare la grandezza della nazione è la sua impressionante espansione 'colonizzatrice', che sta avviandosi al suo acme. È in questo contesto che vedono la luce opere, il cui straordinario successo di pubblico è già di per sé un sintomo del nuovo clima: basti pensare a *Greater Britain*⁷⁴, di Charles Dilke, cantore dell'«Anglo-Saxondom», a *Expansion of England*, di John Seeley⁷⁵ e infine ai saggi di John Adam Cramb, che non esita a parlare di un «onward movement of an imperial State, of a race destined to empire» come di una fase destinata ad assorbire e superare il concetto stesso di 'nazione'⁷⁶. In Germania, il nesso immediato e diretto fra lo Stato e la guerra (già teorizzato da Hegel) trova, nella seconda metà del secolo, significative sottolineature: ad esempio in Treitschke, che vede nella guerra il destino stesso dello Stato nazionale e ravvisa nell'espansione coloniale un'importante espressione della sua capacità di auto-affermazione⁷⁷. Si formano movimenti 'nazionalisti' in Francia (con Maurras e Barrès), mentre nasce in Italia, agli inizi del Novecento, un vero e proprio partito nazionalista (con Corradini e Rocco).

La nazione è ancora una volta posta al centro dell'attenzione. E tuttavia è ormai evidente la discontinuità che separa la nuova, otto-novecentesca, idea di nazione dagli entusiasmi nazionalistici della prima metà del secolo. Il nuovo nazionalismo è vitalistico ed espansionistico: la nazione esiste in quanto capace di imporsi, economicamente e militarmente, in un continuo confronto e conflitto con le potenze concorrenti. L'alternativa all'espansione è per un popolo soltanto l'implosione e la decadenza: è la guerra dunque (la guerra coloniale e la guerra per l'egemonia in Occidente) il destino cui nessun popolo può sottrarsi.

Certo, per la maggioranza dell'opinione pubblica l'ottimismo *bell'èpoque* resiste ancora, ma è ormai sfidato da un nuovo nazionalismo che invoca

⁷⁴ Ch. Dilke, *Greater Britain: A Record of Travel in English-Speaking Countries during 1866 and 1867*, Macmillan, London 1870⁵.

⁷⁵ J. Seeley, *Expansion of England*, Robert Brothers, Boston 1883.

⁷⁶ J.A. Cramb, *Reflections on the origins and destiny of Imperial Britain*, J. Murray, London 1915 (Lecture IV, § 2).

⁷⁷ H. von Treitschke, *Politik*, Hirzel, Leipzig 1899².

i bagliori della guerra; e la guerra (la prima guerra mondiale) esploderà in effetti nel secondo decennio del Novecento, offrendo una drammatica verifica della nuova visione, aggressiva e bellicista, della nazione. Muta l'idea di nazione e questo cambiamento non ha una valenza solo ideologica, ma incide sulla dinamica del rapporto fra lo Stato e la società, contribuendo a legittimare, in nome delle supreme ed eccezionali urgenze della nazione, un intervento incisivo e autoritario del potere politico sulla sfera delle autonomie individuali.

Nei paesi sottoposti alla pressione della guerra si moltiplicano i provvedimenti 'eccezionali', di restrizione delle libertà e di scavalcamento dei principî di garanzia: l'ormai consolidata logica dell'appartenenza statuale-nazionale (fondamento ultimo e determinante della condizione giuridica dei soggetti) viene confermata ed esasperata in nome della *salus populi* e si traduce nell'irrigidimento del rapporto fra il 'dentro' e il 'fuori': in nome della nazione in armi è legittimo ricorrere a tutti i mezzi per neutralizzare i nemici interni ed esterni. Una qualsiasi espressione di dissenso può essere repressa come manifestazione di 'inimicizia', di spirito 'anti-nazionale'. Le garanzie tipiche dello Stato di diritto (a partire dalla divisione dei poteri) si allentano, l'internamento dei 'nemici' in appositi campi di detenzione diviene una prassi largamente seguita⁷⁸.

La nazione esprime tutta la sua vocazione aggressiva e la guerra in atto a sua volta moltiplica esponenzialmente gli effetti del nuovo nazionalismo. Certo, la guerra è una circostanza eccezionale e potremmo attenderci un ritorno allo *status quo* con la fine delle operazioni belliche. In realtà non è così e la guerra costituisce uno spartiacque decisivo fra una nuova stagione politica e culturale e il secolo precedente. Le novità non mancano nemmeno là dove viene conservato l'assetto politico-istituzionale ereditato dal passato (come in Gran Bretagna e in Francia), ma sono esplosive nei paesi (come l'Italia e la Germania) dove, fra gli anni Venti e Trenta, vengono instaurati regimi – il fascismo e il nazionalsocialismo – direttamente contrapposti alla tradizione liberal-democratica.

⁷⁸ Cfr. G. Procacci, *La limitazione dei diritti di libertà durante la prima guerra mondiale: il piano di difesa (1904-1935), l'internamento dei cittadini nemici e la lotta ai 'nemici interni' (1915-1918)* in «Quaderni fiorentini», 38, 2009 (*I diritti dei nemici*), pp. 691 ss. e F. Colao, «Hanno perduto il diritto di essere ancora considerati figli d'Italia». *I 'fuoriusciti' nel Novecento*, in «Quaderni fiorentini», 38, 2009 (*I diritti dei nemici*), pp. 653 ss.

In Italia, il mito di fondazione del movimento (e poi del partito) fascista è per l'appunto la nazione⁷⁹: la nazione temprata e santificata dalla guerra, ma tradita e avvilita da uno Stato indebolito dalla democrazia e dal parlamentarismo. Il fascismo invoca una rifondazione dell'autorità e una trasformazione dello Stato in nome della nazione, di cui esso si pretende l'unica voce autentica. Ancora una volta, la nazione appare una pedina simbolica di importanza strategica nella comunicazione e nel conflitto politico del momento.

Incide sull'ideologia del fascismo l'eredità del partito nazionalista, che confluirà nel partito fascista nel 1923 e porterà in eredità al fascismo esponenti di spicco, a partire da Alfredo Rocco. Ed è dall'esperienza del partito nazionalista italiano (corroborata dalla guerra) che il fascismo trarrà la sua idea di nazione; una nazione aggressiva ed espansionistica, all'esterno, e rigidamente omogenea e unitaria all'interno. Appellandosi alla nazione, il fascismo può presentarsi come l'erede e il continuatore del Risorgimento (che proprio nella nazione aveva trovato il suo principale sostegno ideale) e al contempo rivendicare a se stesso il merito di aver liberato lo Stato dalle deformazioni 'democratiche' in modo da renderlo una più credibile concretizzazione della nazione.

Stato e nazione continuano a presentarsi come due facce della stessa moneta, come nell'Ottocento. La continuità è però più apparente che reale. Nasce una nuova forma di Stato, caratterizzato dalla cancellazione del pluralismo politico e ideologico caratteristico della liberal-democrazia, dal congelamento coattivo della conflittualità sociale e dalla organizzazione corporativistica del lavoro; ed è questo Stato-nazione a presentarsi come un'entità 'sacrale', che esige il superamento degli egoismi individualistici, l'impegno oblativo dei suoi membri, l'unità della 'fede', la più rigorosa omogeneità. Il più autentico nucleo 'totalitario' del fascismo si coglie proprio nella rappresentazione di una società nazionale che trova nello Stato l'espressione e la consolidazione della sua aggressività bellicista, nei confronti degli 'estranei', e della sua omogeneità interna, intollerante nei confronti di qualsiasi opinione o forma di vita diversa ed autonoma.

In questa prospettiva, la logica dell'appartenenza celebra il suo trionfo e si riverbera sul modo di concepire i diritti: che non sono radicalmente azze-

⁷⁹ Cfr. E. Gentile, *La grande Italia: ascesa e declino del mito della nazione nel ventesimo secolo*, Mondadori, Milano 1999.

rati, dal fascismo, bensì assunti come variabili dipendenti dell'ordinamento statual-nazionale. Anche su questo fronte, il fascismo ama giocare contemporaneamente su due tavoli: il tavolo della continuità con la tradizione ottocentesca e il tavolo dell'innovazione. La convinzione, ormai egemone nel secondo Ottocento, della dipendenza dei diritti dallo Stato-nazione viene accolta, ma al contempo viene utilizzata per attaccare il carattere 'individualistico' dei diritti e sostenerne la disapplicazione là dove entrano in gioco i supremi interessi della collettività nazionale. Potranno quindi reggere (ovviamente nei limiti decisi dallo Stato) i diritti del cittadino *uti singulus*, ma dovrà essere cancellato quel sistema delle libertà pubbliche incompatibile con la struttura autoritaria e gerarchica del nuovo ordine.

La nazione, che nelle rivoluzioni di fine-Settecento rinviava al protagonismo dei soggetti e al loro potere 'costituente', al potere di creare liberamente il nuovo 'ordine dei diritti', diviene, nei totalitarismi del Novecento, il simbolo che evoca una compatta massa di manovra guidata da un Capo che si presenta come 'oggettivamente' rappresentativo della volontà 'autentica' dei soggetti.

Se nell'Italia fascista la parola-chiave è la nazione, nella Germania nazionalsocialista il mito di fondazione è il *Volk*, il popolo. E proprio il *Volk* era la realtà etico-storica che la cultura romantica e organicistica del primo Ottocento celebrava come il substrato dell'ordine e come il fondamento dei diritti individuali. Non mancano quindi, anche nella pubblicistica nazional-socialista (come in quella fascista), istanze di 'annessione' dell'eredità ottocentesca. È però prevalente in Germania il bisogno di sottolineare la novità e la frattura, facendo leva su un elemento determinante per l'ideologia nazional-socialista: la razza. Il popolo è il mito di fondazione del nuovo regime (come la nazione lo era per il fascismo); esso è però concepito non come un'entità storico-culturale, ma come una realtà naturalistica, biologica, come una razza, che trova nel partito nazionalsocialista e infine nel *Führer* gli organi capaci di esprimerne le istanze più profonde.

Il popolo è 'razza' e il criterio dell'inclusione e dell'esclusione è scritto nel 'sangue' degli individui e ha la stessa oggettività e immutabilità delle leggi naturali. È l'identità razziale che determina il comportamento individuale e collettivo non meno dei rapporti fra i diversi popoli: rapporti che già le ideologie razziali (sviluppatasi nell'Europa di fine Ottocento) avevano indicato come necessariamente conflittuali, segnati dall'incoercibile aspirazione al dominio che anima la razza 'superiore'.

La logica dell'appartenenza raggiunge il suo acme ed entra in rotta di collisione con il discorso dei diritti. Con il nazionalsocialismo è il concetto stesso di diritto soggettivo ad essere bandito: per Karl Larenz – uno dei più brillanti giuristi nazionalsocialisti – non esiste il soggetto come tale, ma esiste solo il *Volksgenosse*, il membro di un popolo definito dalla sua identità razziale⁸⁰. Nemmeno la capacità giuridica, il diritto ad avere diritti, può essere riconosciuto a un individuo indipendentemente dalla sua appartenenza al *Volk*. Le ottocentesche lotte per i diritti si rovesciano nel loro contrario: nella lotta (reclamata da Larenz) contro il diritto soggettivo, contro l'idea stessa di un 'diritto del soggetto'. Il parossismo dell'appartenenza, la radicalizzazione 'naturalistica', 'biologistica' del vincolo identitario, rendono illegittimo il discorso dei diritti. Il rapporto fra diritti e appartenenza, sempre problematico ma mai interrotto nella lunga traiettoria dell'idea moderna di 'nazione', va incontro a una frattura radicale, che non ammette eccezioni o temperamenti.

9. L'UNIVERSALISMO DEI DIRITTI E LA RETORICA DELL'APPARTENENZA: DALLA DICHIARAZIONE DEL 1948 AI NOSTRI GIORNI

Il parossismo dell'appartenenza 'identitaria', l'azzeramento dell'individuo e dei suoi diritti, l'onnipotenza del potere sono tratti caratteristici dei regimi 'totalitari' instaurati in Italia e in Germania negli anni Venti e Trenta del Novecento. Non sorprende quindi constatare che le potenze alleate, nel momento in cui promettono, come risultato dei sacrifici chiesti ai loro cittadini, la nascita di un mondo nuovo, finalmente liberato dall'incubo totalitario, prendano a sottolineare, già nel corso del conflitto mondiale e poi nell'immediato dopoguerra, il ruolo centrale e determinante che i diritti dovranno svolgere nei nuovi assetti politici.

La guerra contro il totalitarismo viene combattuta in nome dei diritti: il totalitarismo ha annullato l'individuo a vantaggio della razza, della nazione aggressiva, dello Stato onnipotente; sconfiggere il totalitarismo significa restituire alla persona il suo valore assoluto e corredarla di diritti inviolabili. La democrazia è la nuova parola d'ordine; e democrazia significa, negli anni della guerra e del dopoguerra, porre al centro la persona e attribuire ad essa tutti i diritti che ne garantiscano il pieno sviluppo: non solo i diritti civili, ma anche i diritti politici e i diritti sociali.

⁸⁰ K. Larenz, *Deutsche Rechtserneuerung und Rechtsphilosophie*, Mohr, Tübingen 1934. Cfr. M. La Torre, *La «lotta contro il diritto soggettivo»*. *Karl Larenz e la dottrina giuridica nazionalsocialista*, Giuffrè, Milano 1988.

La cultura anti-totalitaria, anche se differenziata al suo interno, fa leva sull'autonomia e sulla rilevanza dell'individuo, lo vuole titolare di diritti fondamentali, attacca l'idolatria dello Stato-nazione e della sua assoluta sovranità. Difendere i diritti significa prendere le distanze dallo Stato della tradizione ottocentesca e cominciare a pensare a una forma diversa di organizzazione politica.

È questa la filosofia che sostiene lo sforzo bellico degli alleati e trionfa nel secondo dopoguerra divenendo il terreno culturale e valoriale sul quale affondano le radici le nuove democrazie costituzionali. La visione dei diritti va incontro a un drastico cambiamento di prospettiva rispetto alle tradizioni ottocentesche: se l'Ottocento credeva all'esistenza di un 'circolo virtuoso' fra Stato e diritti, la tragica esperienza del totalitarismo ha posto in primo piano l'esigenza di sottolineare il carattere assoluto e pre-statuale dei diritti. Non può essere più l'appartenenza allo Stato-nazione (ormai screditato dalle sue involuzioni totalitarie) il criterio di attribuzione dei diritti. Al contrario, è proprio la diretta connessione fra i diritti e la persona ad essere assunta come il fondamento e il criterio di legittimità dell'ordine politico.

È sulla base di questi presupposti che nascono i nuovi ordinamenti costituzionali in Italia, in Francia, in Germania: pur nella diversità di alcune scelte specifiche, è comune l'esigenza di vedere nei diritti fondamentali il perno del nuovo ordinamento, facendo al contempo dello Stato uno strumento di tutela e di realizzazione dei diritti stessi.

È indicativo di questo orientamento il dibattito svoltosi nell'assemblea costituente italiana, dove proprio i diritti (non solo i diritti civili, ma anche i diritti politici e i diritti sociali) vengono assunti come il fondamento del nuovo ordine e si prestano a divenire il punto di incontro fra le posizioni (culturalmente molto distanti) del partito cattolico e dei partiti socialista e comunista. Il giurista Giorgio La Pira (autorevole esponente del gruppo cattolico alla costituente) esprime con chiarezza il senso di questa strategia: porre al centro i diritti significa, direttamente, sbarrare la strada al fascismo e impedire qualsiasi futura regressione totalitaria, ma, indirettamente, anche prendere le distanze da quello statalismo ottocentesco che La Pira considera l'antecedente necessario della dittatura fascista⁸¹.

⁸¹ G. La Pira, *Principi relativi ai rapporti civili* [Assemblea costituente. Commissione per la Costituzione, I^a sottocommissione. Relazione del deputato La Pira Giorgio], in G. La Pira, *La casa comune. Una costituzione per l'uomo*, a cura di U. De Siervo, Cultura, Firenze 1979.

Porre al centro i diritti e diffidare dello Stato sono due componenti essenziali della cultura del secondo dopoguerra: è diffusa la convinzione che i totalitarismi del Novecento siano la degenerazione estrema dello stato-centrismo imperante nella cultura giuridica tardo-ottocentesca. L'impepativismo e il positivismo giuridico vengono condannati in quanto, lungi dall'aver contrastato la deriva totalitaria, si sono comportati come i 'servi sciocchi' del totalitarismo⁸² e prende ad essere apprezzato, di conseguenza, il loro più diretto (e fino a quel momento perdente) antagonista, il giusnaturalismo, cui arride ora una vera e propria 'rinascita'.

In realtà, il successo di filosofie compiutamente giusnaturalistiche non è né incontrastato né durevole. Potremmo parlare però, per connotare il clima del secondo dopoguerra, se non di un giusnaturalismo 'ortodosso', di un giusnaturalismo 'in senso stretto', certamente di un 'giusnaturalismo in senso ampio', per alludere alla diffusa diffidenza nei riguardi dello Stato e all'esigenza di strappare ad esso il monopolio del diritto e dei diritti⁸³.

È questo il clima entro cui nascono in Europa i nuovi ordinamenti costituzionali ed è questa l'ispirazione di fondo di un documento internazionale, destinato a un successo crescente nel corso del Novecento: la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, varata nel 1948 dalle Nazioni Unite. Pur con le lacerazioni interne alla Commissione incaricata di redigere la Dichiarazione (sono già percepibili i segni dell'imminente 'guerra fredda')⁸⁴, la 'scommessa', da cui dipende la possibilità stessa della Dichiarazione, regge alle difficoltà; e la scommessa è appunto l'attribuzione di una articolata serie di diritti fondamentali agli individui 'in quanto tali'. Non è più lo Stato l'ambiente socio-giuridico entro cui obbligatoriamente i diritti si determinano e si affermano. Al contrario, sono i diritti a proporsi come il decisivo criterio di valutazione della legittimità o illegittimità di ogni ordine politico.

⁸² Cfr. ad esempio G. Radbruch, *Fünf Minuten Rechtsphilosophie* (1945), in Id., *Rechtsphilosophie III*, a cura di W. Hassemer [*Gesamtaufgabe*, a cura di A. Kaufmann, Band 3], Müller Juristischer Verlag, Heidelberg 1990, p. 78.

⁸³ Mi permetto di rinviare a P. Costa, *Un diritto giusto? Giusnaturalismo e democrazia nel secondo dopoguerra*, in *Direito natural, justiça e política*, a cura di P. Ferreira da Cunha, Coimbra Editora, Coimbra 2005, pp. 213-44.

⁸⁴ Cfr. *The Universal Declaration of Human rights. A Common Standard of Achievement*, a cura di G. Alfredsson, A. Eide, Nijhoff, The Hague-Boston-London 1999; A. Casese, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari 2004.

La radicale contrapposizione ai totalitarismi sollecita una più generale presa di posizione nei confronti dell'eredità ottocentesca: il primato dell'appartenenza a una comunità statuale-nazionale è sostituito dal primato dei diritti, attribuibili all'individuo come tale, al di fuori di qualsiasi mediazione politico-istituzionale. Il particolarismo delle appartenenze è sconfitto da un intransigente universalismo, che sembra saltare a piè pari i sociologismi, i positivismi, gli storicismi ottocenteschi per ricongiungersi con il momento delle origini del discorso 'moderno' dei diritti: con le teorie sei-settecentesche dei diritti naturali.

In realtà, non siamo di fronte a un impossibile 'ritorno'. Le distanze dalla filosofia proto-moderna del diritto naturale sono rilevanti, non solo perché è radicalmente diverso il contesto, ma anche perché sono mutati i presupposti dottrinari e sono diversi i diritti indicati come fondamentali dalla Dichiarazione del '48: non più soltanto la libertà-proprietà di lockiana memoria, ma tutti i diritti (civili, politici e sociali) venuti a maturazione nel corso dell'Otto-Novecento (da questo punto di vista la Dichiarazione non già 'scavalca' il passato più recente, ma ne mette a frutto l'eredità).

Trionfano i 'diritti dell'uomo' con la Dichiarazione del 1948 e prende avvio da essa un 'discorso dei diritti' destinato a svilupparsi con crescente successo nella seconda metà del Novecento, fino ai nostri giorni; un discorso che fa dei diritti uno strumento indispensabile per la promozione della persona e della sua dignità, relegando al contempo in una posizione 'servente' e secondaria il momento dell'appartenenza a una comunità politica.

Certo, il trionfo dei diritti non è stato e non è incontrastato. Una critica acuta, che mette a fuoco proprio il rapporto fra diritti e appartenenza, era stata formulata da Hannah Arendt facendo leva su un dramma che si stava svolgendo, nel secondo dopoguerra, sotto i suoi occhi e coinvolgeva milioni di individui sradicati, privi, a causa delle vicende belliche, del loro originario legame di appartenenza⁸⁵. Il dramma degli apolidi – sprovvisti di diritti e sbalottati fra uno Stato e l'altro – lungi dal mostrare l'irrilevanza dell'appartenenza, offre la tragica verifica dell'impotenza dei diritti celebrati come 'umani' e 'fondamentali'. Al contrario, secondo la Arendt, è soltanto quando i diritti divengono 'diritti del cittadino', posizioni di vantaggio interne a una precisa appartenenza politica, che essi si rivelano in grado di proteggere

⁸⁵ Cfr. S. Salvatici, *Senza casa e senza paese: profughi europei nel secondo dopoguerra*, il Mulino, Bologna 2008.

efficacemente i loro titolari. Solo il diritto alla «Staatbürgerschaft» è dunque il vero ‘diritto dell’uomo’⁸⁶.

La voce di Hannah Arendt è una voce contro corrente, in un clima culturale dove il momento dell’appartenenza sembra aver perduto tutto il suo antico fascino. Non è peraltro solo il nuovo (o rinnovato) universalismo dei diritti a mettere in difficoltà la logica dell’appartenenza. Sono infatti venuti nel frattempo a maturazione orientamenti e fenomeni che concorrono a indebolire il modello statual-nazionale ottocentesco.

Già la traumatica esperienza della prima guerra mondiale aveva richiamato l’attenzione sul ruolo che il sistema degli Stati sovrani aveva avuto nello scatenamento della guerra. Era l’onnipotenza irresponsabile dello Stato sovrano, se non la causa, certo il presupposto necessario del *bellum omnium* ‘15-18’: era questa la diagnosi che cominciava ad essere formulata negli anni Venti e Trenta in Italia (ad esempio da Luigi Einaudi⁸⁷) come in Inghilterra, dove negli anni Trenta prendono vita orientamenti e movimenti che si fanno portatori di un modello alternativo di Stato: lo Stato federale⁸⁸.

Il federalismo ovviamente aveva già una lunga storia alle spalle. Nei federalisti degli anni Trenta e Quaranta emergono però temi ed accenti strettamente legati a un periodo caratterizzato, da un lato, dal ricordo della prima guerra mondiale e, dall’altro, dall’incombente presenza dei regimi totalitari. In questo contesto matura una doppia convinzione: che la libertà individuale, all’interno dei singoli Stati, possa essere tutelata soltanto dalla valorizzazione delle autonomie locali; e che la sicurezza, la liberazione del mondo dal rischio della guerra, siano possibili soltanto a patto di ridurre il potere degli Stati a vantaggio di organismi sovra-statali e sovra-nazionali.

Quali siano la composizione e le caratteristiche di questi futuri organismi resta materia di opinioni divergenti. Quanto più però ci si avvicina al confronto finale con i regimi totalitari, tanto più forza prende l’idea di un’Eu-

⁸⁶ H. Arendt, *Es gibt nur ein einziges Menschenrecht* (1949), in O. Höffe (a cura di), *Praktische Philosophie/ Ethik*, Band 2, Fischer, Frankfurt a. M. 1981, p. 167. Cfr. anche Ead., *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace & Company, New York 1951.

⁸⁷ L. Einaudi, *La società delle nazioni è un ideale possibile?* (1918), in L. Einaudi, *La guerra e l’unità europea*, Ed. di Comunità, Milano 1948, pp. 12-16.

⁸⁸ Cfr. ad esempio Ph. Kerr (Lord Lothian), *Pacifism is not enough. Collected Lectures and Speeches*, a cura di J. Pinder e A. Bosco, Lothian Foundation Press, London-New York 1990. Cfr. J. Pinder, «Manifesta la verità ai potenti»: i federalisti britannici e l’establishment, in *I movimenti per l’unità europea dal 1945 al 1954*, a cura di S. Pistone, Jaca Book, Milano 1992, pp. 113-45.

ropa federale, capace di chiudere per sempre la lunga stagione delle ‘guerre civili europee’. È questo ad esempio il progetto che Altiero Spinelli delinea nel suo periodo di confino, come antifascista, nell’isola di Ventotene⁸⁹. Ed è un progetto che continuerà ad essere difeso negli anni del dopoguerra.

Certo, non è l’Europa federale progettata da Spinelli l’ordinamento sovra-statale che viene faticosamente costruito nel secondo Novecento: quali siano la sua natura giuridica e le sue caratteristiche strutturali è ancora un problema intensamente discusso dagli specialisti. Resta comunque indubbio che l’Unione Europea è una realtà che incide sempre più a fondo sulla vita dei cittadini degli Stati membri e modifica molte delle caratteristiche dell’appartenenza teorizzata dalle tradizioni ottocentesche. Si attenua il carattere esclusivo dell’appartenenza statual-nazionale a vantaggio di una sua dimensione plurale: dopo Maastricht, il cittadino spagnolo, italiano o francese (e così via enumerando) è, proprio in quanto individuo appartenente allo Stato spagnolo, italiano o francese, anche cittadino europeo. L’appartenenza si dilata verso l’alto, ma non solo: essa al contempo si piega verso il basso e si articola ulteriormente, nella misura in cui, grazie al diffondersi dei movimenti autonomistici e federalistici, prendono importanza e visibilità le ‘piccole patrie’, le realtà locali, sacrificate dalle scelte centralistiche dell’uno o dell’altro Stato nazionale. L’appartenenza (al singolare) si converte nelle appartenenze (al plurale), tanto da indurre qualche osservatore a far leva sul tasto (a mio avviso storiograficamente pericoloso) dell’analogia ed evocare l’Europa di antico regime e il suo caratteristico intreccio di appartenenze e inclusioni: il ‘pre-moderno’ (con la molteplicità delle sue appartenenze) sembra idealmente congiungersi (all’insegna della rinnovata pluralità delle appartenenze) con il ‘post-moderno’, di contro a una ‘modernità’ dominata dallo Stato-nazione e dalla sua logica inclusiva-esclusiva.

Da due punti di vista, dunque, lo Stato nazionale subisce un forte ridimensionamento rispetto alla tradizione ottocentesca: da un lato, in quanto i diritti ne sono indipendenti e anzi valgono come il suo principale criterio di legittimazione; dall’altro lato, in quanto l’appartenenza non si esaurisce nel perimetro di una determinata comunità nazionale.

Se poi aggiungiamo, a questi elementi, il fenomeno della crescente incidenza delle grandi *corporations* nella vita economica e sociale dei singoli paesi, la loro connaturata ‘ubiquità’, il loro potere di prendere decisioni di

⁸⁹ A. Spinelli, *Il Manifesto di Ventotene*, il Mulino, Bologna, 1991.

grande portata nel sostanziale vuoto di controlli e di regole vincolanti⁹⁰, vediamo ulteriormente compromessa la capacità degli Stati sovrani di difendere effettivamente le condizioni di vita dei propri cittadini (e ottenerne in cambio un motivato lealismo).

È comprensibile dunque una diagnosi complessivamente pessimistica sullo stato di salute dello Stato nazionale. Conviene però chiedersi, in termini più generali, se tutto ciò basti ad autorizzare la conclusione dell'ormai incontrastato trionfo dell'universalismo dei diritti contro il particolarismo delle appartenenze. Credo che una siffatta conclusione sarebbe troppo semplice.

È vero che i diritti dell'uomo vengono enunciati, nella Dichiarazione del 1948 e nei successivi documenti internazionali, come i diritti dell'essere umano in quanto tale (né posso nemmeno accennare in questa sede al difficile e discusso problema del carattere effettivamente 'universale' o piuttosto meramente relativo, storico, 'occidentale', dei diritti dell'uomo). È però sufficiente il trionfo planetario della retorica dei diritti, assunti come prerogative dell'essere umano come tale, per rendere ormai irrilevante il momento dell'appartenenza?

In primo luogo, conviene non trascurare il fatto che la tenuta dell'ordine politico riposa in buona parte sul lealismo dei suoi membri, a sua volta alimentato da un senso di appartenenza a una comunità inclusiva⁹¹. È questa l'esigenza su cui aveva fatto leva la costruzione ottocentesca della nazione; e l'immaginario nazionale a sua volta proiettava su una nuova entità collettiva (appunto la nazione) quel senso di appartenenza e di identità che il cittadino medievale (e proto-moderno) aveva provato nei confronti della città. In questa prospettiva, il senso dell'appartenenza si trasforma, ma non si cancella e si ripropone necessariamente nelle diverse forme che la comunità politica assume: nella città medievale, nello Stato-nazione ottocentesco e infine anche in una nuova, transnazionale comunità politica come l'Unione Europea. Anche per quest'ultimo ordinamento infatti si è di nuovo proposto il problema dell'appartenenza, nel momento in cui è stato denunciato il 'vuoto di identità' che lo affliggerebbe. Certo, è possibile sostenere, con Habermas, che la struttura portante, e la condizione necessaria e sufficiente della tenuta dell'ordine democratico, per l'Unione

⁹⁰ Cfr. M. R. Ferrarese, *Diritto sconfinato: inventiva giuridica e spazi nel mondo globale*, Laterza, Roma-Bari 2006; D. Zolo, *Globalizzazione*, Laterza, Roma-Bari 2006.

⁹¹ G.E. Rusconi, *Se cessiamo di essere una nazione: tra etnodemocrazie regionali e cittadinanza europea*, il Mulino, Bologna 1993.

Europea come per i singoli Stati membri, è il condiviso riconoscimento dei diritti fondamentali⁹². Resta però aperta alla discussione la tesi che i diritti riescano effettivamente a creare da soli il senso di una comune identità, di un'autentica 'cittadinanza' europea⁹³.

In secondo luogo, occorre tener presente una distinzione su cui Bobbio non si stancava di insistere: la distinzione fra l'enunciazione normativa dei diritti e la loro realizzazione. La realizzazione dei diritti non è automatica e scontata: incide sulla distribuzione delle risorse e mette quindi necessariamente in gioco la politica, il potere, i poteri. Nel momento dell'implementazione dei diritti umani, il loro universalismo deve fare i conti con i particolarismi delle comunità politiche e con le loro strategie di 'auto-conservazione'. La logica dell'appartenenza torna ad avere un rilievo che la semplice enunciazione dei diritti tendeva a minimizzare.

Occorre però anche valorizzare i segnali di una contro-tendenza: la tendenza ad attribuire diritti a soggetti, pur in assenza di un rigido rapporto di appartenenza alla comunità nazionale. È una tendenza che la recente presenza dei 'migranti' nelle società affluenti dell'Occidente mette in luce. Nei principali paesi europei la condizione necessaria e sufficiente per far scattare l'intervento pubblico a sostegno di alcuni bisogni fondamentali non è più soltanto la *citizenship* (l'appartenenza formale dei soggetti allo Stato nazionale), ma anche la *denizenship*, la semplice residenza. La novità (sottolineata ad esempio da Yasemin Soysal⁹⁴) è rilevante. Perché i *denizen* possano accampare pretese nei confronti di uno Stato nazionale sul cui territorio risiedono occorre infatti postulare un mutamento nella strategia di fondazione dei diritti (per intenderci) sociali: non più l'appartenenza-cittadinanza allo Stato-nazione, ma le esigenze vitali della persona. Ed è in questa prospettiva che è possibile sostenere anche la legittimità di un'estensione del suffragio a favore dei migranti 'residenti'⁹⁵, facendo leva sul con-

⁹² Cfr. J. Habermas, *Morale, diritto, politica*, Einaudi, Torino 1992; J. Habermas, *Die postnationale Konstellation*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1998.

⁹³ Cfr. F. Cerutti, *Towards the Political Identity of the Europeans. An Introduction*, in *A Soul for Europe, Vol. I, On the Political and Cultural Identity of the Europeans. A Reader*, a cura di F. Cerutti e E. Rudolph, Peeters, Leuven 2001.

⁹⁴ Cfr. J. N. Soysal, *Limits of Citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1994. Cfr. anche D. Schnapper, *The European Debate on Citizenship*, «Daedalus», 126, 1997, pp. 199-222.

⁹⁵ Cfr. E. Grosso, *La titolarità del diritto di voto. Partecipazione e appartenenza alla comunità politica nel diritto costituzionale europeo*, Giappichelli, Torino 2001.

tributo sostanziale che essi danno al patrimonio economico e culturale della nazione, indipendentemente dalla loro formale inclusione. Da questo punto di vista, dunque, i diritti fondamentali (o almeno alcuni diritti fondamentali) sembrano prevalere sulla logica dell'appartenenza, imponendo allo Stato nazionale un intervento 'protettivo' nei confronti di soggetti solo relativamente e imperfettamente 'inclusi'.

Al contempo però, nel micro-spazio delle singole comunità nazionali come nel macro-spazio europeo, nascono sempre di nuovo logiche identitarie che invocano l'irrigidimento dei confini e la difesa del gruppo-noi (come lo chiamava Koselleck⁹⁶), contrapponendo il più rigido particolarismo alla (apparentemente egemone) retorica universalistica. Particolarismo e universalismo continuano a fronteggiarsi, come poli di una tensione emersa già al primo delinearisi della 'modernità' politico-giuridica. Pur nella prevalenza momentanea dell'una o dell'altra logica, la tendenza ad 'aprire' la comunità all'esterno e a togliere rigidità ai dispositivi di esclusione si è insistentemente misurata con l'esigenza opposta di erigere steccati e rafforzare le differenze. Né sembrano essere sufficienti, oggi, l'universalismo dei diritti e il carattere 'globale' dell'economia a far sì che l'indebolimento dei confini favorisca non solo il movimento delle merci, ma anche il rispetto dello *ius migrandi* e che l'enunciazione dei diritti si traduca in un effettivo abbattimento delle persistenti discriminazioni.

⁹⁶ R. Koselleck, *Per una semantica storico-politica di alcuni concetti antitetici asimmetrici*, in R. Koselleck, *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici* (1979), Marietti, Genova 1986, pp.181-222.