

© DeriveApprodi 2017

Tutti i diritti riservati

I edizione: giugno 2017

DeriveApprodi srl
piazza Regina Margherita 27
00198 Roma
tel. 06 85358977

info@deriveapprodi.org
www.deriveapprodi.org

ISBN978-88-6548-

a cura di

Francesco Brancaccio e Chiara Giorgi

AI CONFINI DEL DIRITTO

Poteri, istituzioni e soggettività

Antonio Negri, Sandro Mezzadra e Brett Neilson,

Pierangelo Schiera, Paolo Napoli, Pietro Costa,

Augusto Illuminati, Raúl Sánchez Cedillo,

Gaetano Azzariti, Gabriella Bonacchi

INTRODUZIONE PER UN FUTURO DELLA PRATICA

Francesco Brancaccio e Chiara Giorgi

L'ARTIFICIO DELL'ISTITUZIONE

Questo libro nasce dall'esigenza di tornare a indagare alcuni concetti e categorie che si sono posti al centro della riflessione teorica dei movimenti su scala europea e globale. Vengono qui raccolti alcuni contributi elaborati all'interno di un percorso di ricerca che, nel primo semestre del 2015, ha federato differenti istituzioni della città di Roma, le quali hanno poi intrapreso strade separate. Di quel percorso, questo libro è *in parte* prodotto¹.

La ricerca ha preso le mosse da un dato del tutto evidente: le lotte che si sono dispiegate a livello globale in questi lunghissimi anni di crisi economica, politica e sociale, presentano un carattere del tutto inedito e irriducibile a una serie di coppie oppositive che hanno accompagnato la costruzione del discorso giuridico e politico moderno: società *e* potere, fatti *e* norme, movimenti *e* istituzioni. Queste coppie oppositive – vere e proprie categorie *assiali* del “Politico” – sembrano girare sempre più a vuoto se si osserva il tessuto ontologico delle nuove mobilitazioni globali, ma anche se si prova a tratteggiare una nuova analitica dei poteri, dei regimi giuridici e degli assetti amministrativi che disarticolano i tradizionali nessi della statualità.

Dalle insurrezioni democratiche del 2011 a oggi, ci è parso evidente che l'elemento del rifiuto radicale delle istituzioni esistenti – si pensi alla critica della rappresentanza, dei partiti e delle *élite* politiche – abbia coinciso con l'espressione di una nuova capacità “istituzionale”. Con un paradosso solo apparente: alla rottura delle tradizionali forme di mediazione politica e costituzionale ha corri-

sposto un massimo grado di invenzione di istituti e istituzioni. Se infatti spostiamo lo sguardo dalla (presunta) autonomia del “Politico” ai processi di costituzione della soggettività, ai modi cioè della produzione e della riproduzione sociale, possiamo rilevare come il momento negativo, decostruttivo – altri direbbe, destituente – di queste lotte non abbia assunto alcuna autonoma consistenza, manifestandosi immediatamente in modo affermativo.

Proprio il concetto di istituzione, per come viene declinato in queste pagine, ci permette di ridiscendere dal cielo della *potestas* ai territori della *potentia* (si veda il contributo di Sánchez Cedillo).

Come ha osservato Gilles Deleuze, discutendo l'opera di Antonio Negri dedicata a Spinoza, l'*Anomalia Selvaggia*, è tipico della «concezione giuridica del mondo» separare lo «sviluppo spontaneo delle forze» dai «rapporti giuridici corrispondenti»². Il diritto è concepito come l'operatore specifico a cui è assegnato il compito di *mediare* questa scissione della realtà in due piani distinti. La teoria del diritto e la dottrina dello Stato, come del resto l'economia politica, fondano le loro narrazioni sull'ingannevole premessa di un'origine individuale, privata e egoistica delle forze. Lo “stato di natura” originario, ipotizzato dai filosofi del Seicento o, per parafrasare Marx, le robinsonate degli economisti classici³, rappresentano due facce di un'unica medaglia. La «socializzazione delle forze» – per usare ancora le parole di Deleuze – avviene in un secondo tempo, e solo grazie all'intervento di una *potestas* eletta a garante del loro “ingresso” nello stato civile.

Questa trappola naturalistica comporta due conseguenze, tra di loro strettamente intrecciate: da un lato il potere, rispetto a queste forze, non si configura come un terzo, come vorrebbe la *fictio* della rappresentanza e dell'interesse generale, ma come la loro «soluzione antagonista»; dall'altro lato, la socializzazione delle forze, mediata delle figure giuridiche del contratto, della proprietà e della legge, equivale nella realtà a una limitazione del movimento stesso della socializzazione. Per dirla ancora con Negri e Deleuze: la mediazione giuridica consiste essenzialmente in una *limitazione* della *potentia* di agire della moltitudine.

Pertanto, finché si seguono le coordinate del discorso giuridico della modernità – definite dall'identità di diritto e legge – ogni proposta di trasformazione dell'esistente non può che attestarsi su un radicale “antigiuridismo”, dal momento che «è stata proprio quella legge a dare per due o tre secoli la prospettiva alle istituzioni statali e in generale politiche dell'Occidente» (Schiera).

La questione si è però del tutto riaperta nel contesto odierno. La cornice nella quale si inseriscono i testi che qui presentiamo vede oggi il diritto e la sua produzione non coincidere più con le prerogative di una *potestas* unitaria – e il *comune* non definirsi più solo in negativo o in via residuale rispetto alla proprietà, pubblica o privata. Lo scenario nel quale ci muoviamo, segnato dal superamento «della certezza e dell'efficacia del diritto statale» (Negri) è profondamente instabile, e al suo interno riemergono istanze regressive come continue riaperture di prospettive di emancipazione: «È in questo conflitto, in questa tensione, che possiamo oggi riaprire la riflessione sul potere e sulla possibilità stessa di una “lotta per il diritto”» (Ivi). Un tratto che unisce i vari contributi qui raccolti ci sembra proprio quello di assumere la fine di questa unitarietà come un nuovo inizio della ricerca teorica e politica.

È proprio nella crisi delle tradizionali forme della *potestas* e della «concezione giuridica del mondo» che si riapre perciò la ricerca sui *confini del diritto*. Il riferimento ai confini di una disciplina, la quale ha svolto una particolare funzione “ordinativa” rispetto all'organizzazione complessiva delle scienze sociali, ci è parso fruttuoso per restituire l'ambivalenza giocata dal diritto al giorno d'oggi. Il diritto – dovrebbe oramai essere dato acquisito – non si definisce più, com'è stato per circa due secoli, tramite l'identità con una forma istituzionale storicamente determinata, lo *Stato*, e con una forma giuridica esclusiva, la *legge*. La gerarchia delle fonti di produzione del diritto si è spezzata, scomposta, frammentata, verso l'alto e, insieme, verso il basso. Al suo posto è subentrata una vera e propria eterarchia⁴. Se nello Stato di diritto la legittimità del potere coincideva, senza residui, con la sua legalità, questi due piani che hanno garantito, per un certo periodo, la tenuta di un determinato ordine giuridico e spaziale, si sono separati. Da questo punto di vista, la ricerca di una nuova capacità costituente, oltre la dialettica di costituente e costituito, diviene quella della ricerca di nuove legittimità.

La figura dell'istituzione è un buon punto di partenza per riaprire la ricerca sul diritto, al patto però di liberarla dalla sua dipendenza dalla forma-Stato. Come afferma Paolo Napoli nel suo contributo, per riaprire la ricerca materialista sull'istituzione occorre smarcarsi dalla figura dell'istituzione-persona: «Se valgono le premesse materialistiche da cui siamo partiti, è più difficile aderire a una lettura che apoditticamente rappresenta l'istituzione come una persona. Non va dimenticato, infatti, che quest'ultima è una

costruzione tecnica, e non un'evidenza naturale o un fatto sociale governati dal principio di causalità». Napoli si rivolge così alla ricerca di quelle regole di diritto creatrici di istituzioni, e di «quella regione dai confini assai fluidi che sono le forme della normatività». Per entrambe «va respinta l'idea di un appiattimento, tutto pubblicistico, del diritto sul concetto di legge, cioè l'espressione di una volontà sovrana».

Possiamo aggiungere su questo punto che un apporto importante alla costruzione di una genealogia alternativa dell'istituzione proviene ancora una volta dal programma empirista di Deleuze, snodo decisivo per ripensare la sua stessa politica⁵.

L'istituzione, come Deleuze afferma nella sua prima opera dedicata a David Hume, è invenzione, sistema artificiale di mezzi positivi, tendenza che riflette su di sé tramite l'immaginazione. Lo scarto rispetto alle tradizionali teorie del contratto è notevole: «Il torto delle teorie contrattualistiche è di presentarci una società la cui essenza è la legge, che non ha altro oggetto che garantire certi diritti naturali preesistenti, altra origine che il contratto: il positivo è posto fuori dal sociale, il sociale è posto da un'altra parte, nel negativo, nella limitazione, nell'alienazione»⁶. Tutto cambia se volgiamo lo sguardo verso le istituzioni: «l'istituzione non è una limitazione come la legge, ma al contrario un modello di azioni, una vera e propria impresa, un sistema artificiale di mezzi positivi, un'invenzione positiva di mezzi indiretti. Questa concezione istituzionale rovescia effettivamente il problema: ciò che è fuori dal sociale è il negativo, la mancanza, il bisogno. Quanto al sociale, esso è profondamente creativo, inventivo, è positivo»⁷. L'empirismo humeano permette di riformulare completamente il problema del soggettivismo giuridico – «il dato non è più dato a un soggetto, il soggetto si costruisce nel dato»⁸ – e di oltrepassare il dualismo ontologico sul quale si fondano le teorie del contratto e della legge come, del resto, le varieguate posture teologico-politiche che continuano ad affollare il dibattito contemporaneo.

La centralità che il sentimento naturale della simpatia assume nell'economia del discorso deleuziano non ci riporta nell'alveo dei discorsi antropologici – l'uomo buono o cattivo per natura – : il senso di giustizia e di ingiustizia non è innato nell'uomo ma è artificiale, non si stanca di sottolineare Deleuze⁹. Il problema che si pone è invece quello del superamento *tout court* del discorso antropologico, il quale si presenta sempre come un discorso *sull'uomo*, dove «colui che parla e ciò di cui si parla sono separati»¹⁰.

Lo stato di natura humaneo «è già e sempre una cosa diversa da un semplice stato di natura»¹¹. Al suo posto Hume trova una costellazione di istituzioni sociali: la famiglia, la comunità, il clan. Il problema della regola giuridica diviene perciò quello dell'integrazione della parzialità delle simpatie, di un'estensione e di una correzione delle parzialità: «se è vero che la società trova altrettanti ostacoli nella simpatia che nell'egoismo, tuttavia ciò che cambia assolutamente è il senso, la struttura stessa della società, a seconda che la si consideri a partire dall'egoismo o dalla simpatia. Degli egoismi dovrebbero in effetti solo limitarsi a vicenda. Quanto alle simpatie, le cose stanno diversamente: occorre integrarle, integrarle in una totalità positiva»¹². Il problema della regola giuridica e dell'istituzione, grazie al ruolo cruciale giocato dalla facoltà dell'immaginazione, consiste nell'invenzione continua di nuovi artifici, in grado di garantire una piena corrispondenza tra lo sviluppo delle forze e la loro composizione in rapporti giuridici adeguati¹³. L'estensione della regola è resa possibile grazie alla combinazione di immaginazione ed esperienza. Costruire il diritto significa in definitiva rinunciare a dedurlo dalla fonte (le logica deduttiva della legge) ma generarlo attraverso l'integrazione funzionale dei casi concreti (l'estensione del precedente)¹⁴.

Dal "ciclo Occupy" in poi abbiamo assistito alla continua creazione di nuovi artifici: nuovi modi di associarsi e di organizzarsi, esperimenti di autogestione della produzione e dei servizi del *welfare*, reinvenzione dello spazio urbano e delle pratiche dello sciopero metropolitano, istituzione di circuiti mutualistici, di usi e di convenzioni.

I contributi raccolti in questo libro, muovendo da prospettive tra loro anche molto differenti, hanno la capacità di cogliere questa nuova qualità istituzionale che emerge dalle ceneri del pensiero politico e giuridico moderno. L'operazione si è potuta realizzare solo passando al setaccio una serie di concetti che hanno assunto centralità nella storia del pensiero politico moderno: lo Stato, la Costituzione, le istituzioni, la democrazia, la cittadinanza, il federalismo. Troppo spesso questi concetti vengono usati come se fossero degli universali o degli invarianti dal punto di vista storico, non considerando che ogni concetto, come ha osservato Koselleck, è sempre il risultato della composizione di una pluralità di estensioni e curvature temporali, che contribuiscono a definirne la sua *storicità*.

Il tentativo è stato perciò quello di andare al di là del piano della

mera “critica” di questi concetti. Ci è parso necessario reinterrogarli non per verificarne la “tenuta” o per decretarne il loro definitivo superamento, ma per vagliarne il grado di reinvenzione, tra congiuntura e orizzonte epocale. Del resto – come ha osservato Deleuze “interprete” di Nietzsche¹⁵ – la vera critica coincide sempre con la creazione di nuovi “valori”.

2. IN CHE STATO SIAMO?

Da queste prime battute dovrebbe essere chiaro che la ricerca in tema di Stato qui presentata non si è accontentata di registrarne la sua crisi o, peggio, di decretarne l'improvviso ritorno. I contributi raccolti hanno il pregio di presentarci lo Stato per come esso *opera* nel presente, prendendo le distanze dai presupposti normativi e/o teologico-politici che hanno condizionato, e ancora condizionano, l'approccio allo Stato.

Del resto, la storia dello Stato è la storia della sua crisi e dei suoi ritorni. Già negli anni Venti del secolo scorso, grazie al contributo della scienza giuridica istituzionalista, la crisi dello Stato fu messa a tema. La crisi di cui allora si dibatteva era riferita a una specifica forma della statualità. Lo sviluppo della lotta di classe e i bisogni proletari emergenti forzarono i confini che avevano garantito, per un breve periodo, allo Stato il monopolio del politico – lo Stato liberale di diritto può essere descritto come il tentativo di tenere insieme monopolio della politica e spolitizzazione della società. Come ha sottolineato Pierangelo Schiera, in un breve saggio dedicato allo Stato del 1987: «Ciò poté accadere mediante la riduzione di quest'ultima [la società] entro i confini istituzionali del potere “borghese” (organizzato in modo unitario ed esclusivo contro l'antico, policentrico sistema per ceti, da una parte, e contro l'insurgente mondo dei bisogni proletari, dall'altra) [...] La formula che fissò, sul piano teorico e dottrinario, tale riduzione fu quella, solo apparentemente liberatoria e garantista, della separazione di Stato e società; essa in realtà consentì l'istituzionalizzazione di quest'ultima e il suo assoggettamento a regole, più o meno funzionalizzate, di funzionamento, a opera delle grandi scienze sociali ottocentesche: quella giuridica, in primo luogo, poi quella economica e quella sociologica»¹⁶.

La figura dello Stato sociale e costituzionale del Secondo dopoguerra è la risposta a questa crisi della formula separatoria Stato-società. Lo Stato costituzionale è uno Stato che si è *socializzato*,

«vale a dire che ha *politicamente e strutturalmente* assorbito al suo interno la forza-lavoro, e ha cercato di rappresentare nel proprio movimento la totalità economica. Dire questo, significa riconoscere tuttavia un'altra faccia della medaglia: se il capitale si fa Stato, il costituzionalismo si fa articolazione del capitale» (Negri). Il tentativo di costituzionalizzare i bisogni della nuova composizione sociale della forza lavoro – la costituzionalizzazione del lavoro – spinge l'interventismo statale oltre una soglia di non ritorno. Così la crisi di cui si discute negli anni Settanta – crisi dello Stato-piano, crisi dello Stato regolatore, crisi fiscale dello Stato – è ben più radicale, e ratifica il fallimento dei tentativi di integrare le istanze e i soggetti sociali emergenti all'interno del compromesso tra capitale e lavoro e della norma del lavoro salariato.

Nello stesso periodo altri elementi intervengono e contribuiscono a scardinare il primato dello Stato, nella politica interna e internazionale: la fine di Bretton Woods e la separazione del dollaro dall'oro, l'avvio della deregolamentazione del mercato del lavoro su scala internazionale, la fondazione della *Trilateral Commission* sulla crisi di governabilità delle democrazie occidentali, aprono una stagione che nei decenni successivi porterà alla definitiva detronizzazione dello Stato come monopolista della politica e alla definitiva separazione delle dinamiche del capitale dallo Stato.

Questa particolare genealogia, attenta all'indagine del rapporto tra modifiche del modo di produzione capitalistico e riconfigurazione del ruolo dello Stato, che nel libro viene ampiamente offerta, risulta decisiva per comprendere la figura dello Stato odierno, uno Stato certamente detronizzato, poroso, disaggregato ma che nondimeno continua a esercitare un ruolo rilevante nello scenario globale, uno scenario nel quale sia le dinamiche del capitale che della lotta di classe sono alla ricerca di «una nuova forma di legittimità» e di una nuova misura (Negri).

Sembra inoltre fondamentale ampliare l'orizzonte dell'indagine verso altre genealogie, come quella degli scenari post-sviluppisti, dai quali emerge una figura di Stato eterogena, articolata, impossibile da ricondurre alla classica definizione weberiana dello Stato moderno, e nello stesso tempo estremamente proficua per comprendere le nuove ibridazioni tra le dinamiche del capitale globale e lo Stato. All'interno degli Stati sviluppati si è infatti assistito all'emersione «di tecnologie politiche di dominio più flessibili, di formazioni territoriali eterogenee e di modalità via via più decentralizzate di mediazione della relazione capitale-Stato» (Neil-

son-Mezzadra). Queste dinamiche lungi dal costituire una irregolarità o un'eccezione vanno lette «come mutazioni che si adattano alla (ma anche stimolano la) tumultuosa e asincrona temporalità, all'espansione e all'intensificazione dell'accumulazione capitalistica contemporanea» (Ivi).

Lungi dall'essere lo Stato una vittima della logica estrattiva della globalizzazione economica, di esso vanno indagate compromissioni, allineamenti al capitale e disaggregazione, così come vanno rintracciati gli attori che si nascondono sotto le sue mentite spoglie. Di qui l'importanza di indagini volte a sottolinearne la porosità, le ambivalenze e il ruolo strategico, a fronte, anche, di «della penetrazione di logiche imprenditoriali all'interno dei principali meccanismi ordinari dello Stato». Sono infatti le modificazioni odierne a mettere in profonda discussione l'autonomia della forma e delle funzioni dello Stato moderno, interrogando alla radice anche le politiche che di esso se ne continuano a servire in funzione antagonista, “sfruttando” quella ambiguità originaria del suo essere *anche* un luogo storico della produzione di soggettività, uno dei terreni di scontro tra classi dominanti e dominate. In tal senso, più che contrapporre un'astratta “stato-fobia” alla “stato-philia” si tratta di evidenziare il ruolo rilevante che gli Stati continuano a svolgere, sottolineandone al contempo limiti strutturali e aprendo «materialmente l'orizzonte di una politica al di là dello Stato» (Ivi).

Ugualmente, se ci si rivolge per esempio al progetto di integrazione europea, emerge come il diritto abbia svolto una funzione essenzialmente integrativa di processi economici, e che lo Stato abbia giocato un ruolo fondamentale in questa integrazione. La completa ridefinizione del rapporto tra mercato e diritto, sul piano europeo, non ha prodotto la formazione di un diritto costituzionale in senso stretto bensì la costituzionalizzazione e decostituzionalizzazione di settori parziali. Quanto appena osservato con riferimento alla crisi della norma statutale – frammentazione, eterarchia, porosità – emerge sul piano della costituzionalizzazione di un diritto europeo in termini ancora più radicali. Se a essere stato costituzionalizzato, in particolare dal 2011, con il Fiscal Compact e il MSE, è il regime puro di concorrenza e l'impossibilità, per i singoli Stati, di riproporre politiche welfaristiche fondate sul *deficit spending* (nel caso italiano, la modifica degli articoli 81, 97, 117 e 119, con l'introduzione del pareggio di bilancio, vera *Grundnorm* neoliberale), a essere decostituzionalizzate sono state le principali sfere deputate alla riproduzione sociale, alle produzioni collettive

dell'uomo per mezzo dell'uomo. Il controllo e la messa in valore delle condizioni sociali di riproduzione della forza lavoro sono perciò la vera posta in palio di questa ridefinizione della statualità e della nuova stagione di privatizzazioni. Come osserva Vercellone, lungi dal rappresentare un mero costo, «le istituzioni del welfare, nel loro duplice aspetto di sistema di distribuzione e produzione, costituiscono in realtà la forza produttiva di questa economia fondata sulla conoscenza di cui si nutre il capitalismo cognitivo». La vera posta in palio delle strategie neoliberali e delle politiche di *deficit spending* non è perciò «la riduzione dell'importo assoluto di tali spese, ma piuttosto quello della reintegrazione nei circuiti mercantili e finanziari»¹⁷.

In tal senso, ogni prospettiva volta a ripristinare il costituzionalismo esclusivamente come teoria del limite e come *chack and balance* è destinata a fallire, se non cogliamo, per dirla con Ferrari Bravo, le «virtualità post-statali»¹⁸ della nuova costituzione materiale e di un modo di produzione emergente fondato sul *comune*. Da questo punto di vista, la crisi del costituzionalismo si configura non solo come il prodotto di un'azione dall'alto (il potere finanziario) ma è anche crisi prodotta “dal basso”. Le genealogie alternative, federaliste e repubblicane (evocate nel testo di Illuminati) consentono di tracciare, nel presente, una linea di fuga dall'ingannevole opposizione tra lo spazio dei flussi (il capitale finanziario) e lo spazio della territorialità (le sovranità nazionali).

3. LA FORMA POLITICA FINALMENTE SCOPERTA

Alla luce di quanto osservato relativamente alla configurazione, ruolo e trasformazioni dello Stato, torna alla mente la domanda al centro di un vivace dialogo di qualche anno fa. In che stato siamo quando cominciamo a pensare allo Stato globale odierno? si chiedeva Butler dialogando con Spivak? Già perché giocando con le parole, le maiuscole e le minuscole, il punto è di capire in quale “stato di malessere”, in quale stato di spossessamento, altamente giuridicizzato, viviamo quando siamo messi dinnanzi al ruolo escludente dello Stato, pronto a espellere, a rinchiudere, a sospendere i modi di protezione legale e di obbligazione. D'altro canto, ribatteva Spivak, «gli stati globali, manageriali e legati al libero mercato sono senza stato nei loro stessi stati», se si considera lo Stato come «una struttura astratta» di redistribuzione, di *welfare* e di costituzionalità. Da cui poi l'invito di quest'ultima al femminismo globale affin-

ché si cominciasse a re-immaginare, a re-inventare uno Stato astratto, con queste caratteristiche, affrancato da nazionalismi¹⁹.

Nel libro, dall'emblematico titolo *Who sings the Nation-State?*, le due filosofe da un lato coglievano i fenomeni della de-territorializzazione, rispetto al territorio omogeneo ed esclusivo segnato in precedenza dallo Stato-nazione, sui cui si è costruita la moderna cittadinanza politica, e, dall'altro lato, dinnanzi a nuovi conflitti e a una pluralità di soggetti, sottolineavano la necessità di giungere a inedite forme di *agency* politica capaci di sostanziare in modo diverso il sistema dei poteri pubblici e delle istituzioni.

È proprio lo spunto di questo dialogo tra Butler e Spivak – intente a cogliere aspetti cruciali sull'attuale condizione della democrazia, sulla/e cittadinanza/e, sui rapporti tra Occidente e resto del mondo, sul nesso *storicamente* datosi tra Stato e nazione, sui soggetti coinvolti nei processi di trasformazione degli assetti economici, politici e sociali attuali (soprattutto i migranti) – a introdurci nel cuore della questione. Questione oggi impellente proprio a fronte delle trasformazioni dello Stato, il quale, dopo la fase novecentesca (nella quale il compromesso raggiunto tra capitale e forza lavoro ha dato vita, per dirla con Balibar, allo «Stato nazional-sociale») vive una profonda disarticolazione, sopra ampiamente ripercorsa.

Senza voler ripercorrere per intero un annoso dibattito proprio alla tradizione comunista, tornano alla mente le indicazioni di Marx (dopo l'esperienza della Comune di Parigi) e di Lenin nell'urgenza di riprendere quella oramai nota questione dello «Stato/non Stato», del «dualismo di poteri», dell'invenzione cioè di istituzioni *altre*, basate – come scrisse quest'ultimo – su principi diversi. Costruire nuove istituzioni a partire da determinate pratiche politiche, da esperienze già in atto, dall'agire in comune. La stessa definizione dell'istituzione va profondamente indagata, messa in tensione con una problematizzazione del «mondo della modernità eurocentrica», nel quale a trasmettersi e riprodursi è «l'impressione (*habitus*) che ogni discorso di mutamento istituzionale possa avvenire soltanto in termini di progresso» (Schiera). Formulata in una prospettiva materialista, l'istituzione rinvia a un universo in cui «le persone, le cose e le azioni del mondo non sono frutto di un destino bensì di una destinazione», rispetto alla quale «il lavoro umano trova nel diritto un alleato piuttosto attrezzato» (Napoli). Il concetto di istituzione, è evidente, va dunque ampliato rispetto a quello tradizionale che la considerava come argine entro cui scorre il fiume del potere (in funzione di mera garanzia).

Se infatti è vero che le istituzioni sono costitutivamente sospese tra ordine e disordine, tra inclusione ed esclusione, tra conflitto e integrazione, esse possono anche essere definite come forme di espressione e di consolidamento «di aspettative, speranze, timori, valori individuali e collettivi»²⁰. Istituzioni, per riprendere le parole di Saint-Just, come «garanzia contro la corruzione dei costumi» per il governo di un popolo libero; istituzioni come «garanzia contro la corruzione del governo» per il popolo e i cittadini; istituzioni come garanzia delle libertà pubbliche, senza le quali «la forza di una repubblica» riposerebbe «o sul merito di fragili mortali o su mezzi precari»²¹. Nuove istituzioni dunque, connotate da carattere espansivo, capaci di valorizzare e di “agganciarsi” alle pratiche provenienti da molteplici e plurali soggettività politiche e a quanto disseminato a livello sociale.

È la stessa spinta “passionale”, affettiva a costituire un terreno ineludibile, se si guarda, ad esempio, al “ciclo Occupy” del 2011. Gli affetti giocano un ruolo determinante, se letti in chiave spinoziana, come «modificazione della capacità di agire degli individui, sulla base della loro capacità di percepire l'altro e di accomunarsi con gli altri» (Sánchez Cedillo). È lo stesso desiderio che è alla base della spinta all'associazione da parte degli esseri umani a dover esser nondimeno indagato e preso in carico.

L'orizzonte di una nuova e creativa proliferazione istituzionale, che guardi anche agli esempi molteplici del passato e che nondimeno faccia propria la possibilità di una riappropriazione delle istituzioni esistenti ai fini di un uso comune, consente il ripensamento delle forme della rappresentanza tradizionale, così come degli strumenti della partecipazione. Da una prospettiva alternativa a quella dell'attuale ordine neoliberista, il significato del termine partecipazione si amplia, estendendosi dall'ambito politico a quello della distribuzione/redistribuzione della ricchezza sociale prodotta, ma soprattutto a quello della produzione/riproduzione e appropriazione. Coincidenza si determina, in tal senso, tra «chi decide come ci si appropria, come si produce e come si distribuisce» e chi «si è appropriato, produce e distribuisce»²². A essere coinvolto in questa riformulazione è lo stesso concetto di libertà – intesa come coinvolgimento attivo nell'autogoverno della comunità, ma anche come contesto nel quale è data a tutti/e la possibilità di esplicitare le proprie infinite potenzialità – nel suo indissolubile nesso con l'uguaglianza.

A ciò si lega quanto attiene alla natura ambivalente del potere.

Esso è *in primis* «un rapporto tra chi comanda e chi obbedisce, o meglio, tra chi comanda e chi resiste» (Negri), nella produzione che si dà tanto di pratiche di soggettivazione, quanto di dispositivi di assoggettamento, nei quali la stessa soggettività – assunta come «campo di battaglia»²³ – è co-implicata. Il potere è riformulato nella sua dimensione relazionale, così come spaziale, e in una prospettiva transnazionale. Ancora una volta tornano le riflessioni di Lenin (ma ancor prima di Machiavelli, principale teorico del potere, nel suo carattere costituente ed espansivo) e di Gramsci relative al menzionato “dualismo di poteri”, ovvero alla necessità di giungere alla forma e alla sostanza di un potere politico proprio delle classi subalterne, dei soggetti antagonisti. È in questo senso che il concetto di un potere politico “altro”, di tipo completamente diverso, riconducibile alla definizione marxiana della Comune – «la forma politica finalmente scoperta, nella quale si poteva compiere l’emancipazione economica del lavoro»²⁴ – ben si lega alla nota distinzione spinoziana tra *potestas* e *potentia*²⁵. Quest’ultima, d’altronde, non sembra forse evocare per certi aspetti quanto elaborato e agito dal femminismo, a partire da una delle sue principali istanze, quella relativa al potere di decidere, per ogni singola donna, sulla propria vita, sul proprio corpo, sulle proprie scelte, a partire dalla propria esperienza? E, al tempo stesso, nell’odierno panorama politico non è proprio questo potere di decidere *delle* e *sulle* nostre vite individuali e collettive a essere in gioco? Dinnanzi alla attuale frattura prodottasi tra democrazia e capitalismo neoliberale non è la stessa democrazia che va riformulata nel suo significato “eccedente”, espansivo, nei suoi principi, nelle sue finalità, nelle sue pratiche, rispetto a quella sua costante tensione volta a mettere in questione le cristallizzazioni non legittime del potere sociale? Democrazia che quindi «si crea o ricrea se stessa a partire da pratiche politiche», da «atti di cittadinanza» volti a farla «esistere materialmente» e tesi a raggiungere un’emancipazione collettiva capace di sfidare l’ordine costituito²⁶. Democrazia – per riprendere le espressioni marxiane e gramsciane – come autogoverno del corpo sociale, come autogoverno dei produttori associati. Democrazia sorretta da una politica capace tanto di ricomporre gli interessi particolari della società, quanto – come ci ha insegnato Arendt – di essere l’ambito di attività, di realizzazione e di relazionalità umana.

4. LE SFIDE DELL'ÉGALIBERTÉ

Altro è, naturalmente, il discorso relativo a una opportuna limitazione del potere, così come alla sua fondazione costituzionale. La superiorità della Costituzione, nella «sua peculiare forza prescrittiva», diventa negli ordinamenti giuridici moderni un «dato storicamente acquisito, da essa il potere traeva sia la propria particolare legittimazione sia la sua specifica limitazione» (Azzariti). È il costituzionalismo moderno – nel suo portato storico, volto all'affermazione di diritti concreti, riferiti a soggetti storici reali, in nessun modo assunti in termini astratti – a porsi come antidoto a manovre di revisionismo costituzionale avventate. Il costituzionalismo democratico, nato dall'incontro di democrazia e costituzionalismo moderno, frutto di un processo storico concreto e di lunghe lotte, nutrito di istanze materiali e culturali, “incarnato” dai soggetti e radicato in battaglie concrete²⁷. Il costituzionalismo democratico capace di raccogliere la sfida contenuta nelle domande dell'«uguaglianza» (l'«*égalité*»)²⁸, di consacrarle nei suoi testi, di funzionare il potere (statale) «ai bisogni della società e degli individui», espressosi entro il fondamento materiale della “lotta per i diritti”, esito ma anche orizzonte, ideale e normativo, di conflitti incessanti agiti in nome di tali aspirazioni²⁹. È altresì l'indagine sul costituzionalismo a richiedere l'apporto di «una genealogia costituzionale che non sia quella centralistico-unitaria finora prevalsa nella logica rappresentativa e perfino esasperata dalla recente “riforma” italiana, bensì federale e comunale» (Illuminati). E proprio perché le genealogie hanno carattere sessuato, quelle femminili non possono essere taciute: voci forti e autorevoli di donne hanno difeso «l'irrinunciabile importanza delle “carte” giuridiche per la realizzazione di forme comunitarie dotate di senso» (Bonacchi). Al contempo e ancor più, è proprio la riflessione femminista a compiere due mosse: squarciare il velo delle «diseguaglianze «sostanziali, sostanzialissime» nascoste dietro enunciazioni formali, presenti nello stesso «cono d'ombra» di quelle permanenze “naturalizzanti” propri dell'ordine del discorso maschile iscritto nelle codificazioni; portare allo scoperto quel «supplemento critico» nei confronti dei rapporti di potere materiali e simbolici, che «nasce nella mente e nel corpo, nella testa e nella fantasia delle donne» (Ivi).

A fronte dello scenario in cui siamo, quello dove le riforme si iscrivono nella logica del governo neoliberale, la riflessione intor-

no alla Costituzione assume portata generale e politica. La Costituzione nelle sue interpretazioni più radicali, nella sua dimensione sociale, argine al potere dei privati (alla medesima sovranità del mercato) e dello Stato; la Costituzione capace di imprimere un'accelerazione alle trasformazioni della società, in profonda interazione con essa. In tal senso diventa allora «possibile» e «forse necessaria», come invoca Azzariti, una «nuova lotta per la costituzione e la democrazia nei grandi spazi della contemporaneità».

In questa chiave torna a porsi l'urgenza di indagare criticamente il primato della dimensione dei diritti – umani – rispetto alla politica. I diritti appaiono infatti sempre più fluttuare nell'aria, galleggiare sul vuoto (per riprendere la nota critica di Arendt evocata da Costa), privati di concretezza e di soggetti di riferimento, scissi da quella dimensione conflittuale che ne avevano in parte accompagnato l'affermazione otto e novecentesca. Diritti umani quindi sganciati dall'organizzazione politica e dal sostrato materiale. A dover essere problematizzata è nello specifico la perdita di quel nesso proficuo esistente tra diritto e politica, perdita inscritta nell'imponente tendenza alla neutralizzazione e alla frammentazione. In questo senso, ci si domanda, non va forse recuperata la più generale dimensione dicotomica in cui è coinvolto il discorso dei diritti?. Essi possono essere e sono infatti sia «lo snodo di un ordine esistente»; sia possono essere «usati come potenti armi retoriche» per la progettazione di una alternativa, promessa di una trasformazione possibile³⁰.

Diritti (e valore performativo del linguaggio giuridico) che non possono pertanto essere privati della loro dimensione conflittuale, separati dalle condizioni reali di soggetti in “carne e ossa”, da quanto attiene all'irriducibile singolarità/differenza di ciascuno/a.

La stessa storia della cittadinanza moderna, ove si iscrive il rapporto tra individui e ordine costituito, si configura nei termini di un movimento dialettico incessante (e non già di uno status), nel quale resta aperta la tensione tra il momento insurrezionale e la stabilità istituzionale³¹. Ne sono esempio le vicende che si snodano lungo l'Ottocento, allorquando la tensione tra universalismo dei diritti proclamato nei documenti statunitensi e francesi di fine Settecento e loro declinazione particolaristica si mostra con tutta evidenza, illuminando la grande polarizzazione che attraversa il discorso relativo alla cittadinanza, nella distinzione costitutiva tra ordine effettivo (esistente) e ordine possibile (alternativo). Come mostreranno infatti gli eventi europei non solo ottocenteschi il di-

scorso dei diritti conserva il suo slancio universalistico, ma al contempo «la predeterminazione socio-antropologica dei soggetti-diritti» rappresenta «un piano inclinato attraverso il quale l'universalismo precipita nel basso mondo dei particolarismi» (Costa). Parimenti, ne sono esempio i conflitti odierni, segnati dall'emergere di molteplici soggettività che in modo nuovo avanzano richieste “eccedenti”, incarnando nuove forme di *agency* politica. Si tratta, per come siamo stati abituati a vivere, agire, pensare – almeno nell'ultimo quarantennio – di istanze che eccedono le dinamiche dell'inclusione all'interno dei tradizionali argini prestabiliti dagli assetti istituzionali dati, che travalicano le logiche dell'appartenenza tradizionale e che, invece, sostanziandosi di «comportamenti di “secessione” ed *exit*» esprimono la volontà propria di queste diverse soggettività di essere *direttamente* artefici delle proprie vite e dei propri destini³². Si tratta di istanze che in parte ricordano, nella messa in discussione dei confini dati (confini in senso polisemico), le lotte degli anni Sessanta e Settanta, in specie rievocano quanto agito dal femminismo, nel suo essere una pratica politica di rottura con l'esistente e di trasformazione complessiva, capace di investire le costruzioni dicotomiche storicamente date e socialmente costruite, di riportare a unità dialettica la scissione tra sfera pubblica e sfera privata, tra ambito personale e ambito politico, di “colpire” al cuore dei rapporti di potere, di fare della/e relazione/i il centro dell'agire politico. Le pratiche che si delineano nei movimenti attuali, nelle varie esperienze dei conflitti in corso hanno infatti molto a che vedere con un ripensamento tanto delle forme della partecipazione ai processi costitutivi della cittadinanza stessa (delle stesse condizioni rispetto alle quali essa fonda i propri criteri di appartenenza, a partire da una configurazione nazionale); quanto di quella «“antropologia politica” implicita nel moderno discorso della cittadinanza». È in tale orizzonte che la stessa cittadinanza diviene un campo di perenne tensione, «un *terreno di lotta*» permanente, all'interno di un processo aperto e dinamico³³, del quale vanno colte crepe, sconnessioni e fratture. Saper vedere cioè nel panorama odierno la forza del capitalismo neoliberale e al contempo i punti critici della sua egemonia, le sollecitazioni nuove emergenti in seno alle differenti soggettività, in ordine ai bisogni e alle potenzialità produttive a livello sociale. Le sfide insomma poste all'ordine neoliberale (e alla stessa *governance*).

Alla luce di questi richiami tornano allora antichi interrogativi. Se infatti da un lato assistiamo a una moltiplicazione dei luoghi in cui si producono atti normativi *parallelamente* a un «processo di deregolamentazione, cioè alla privatizzazione della produzione del diritto»³⁴; dall'altro lato proprio il diritto sembra rivestire un ruolo strategico. Ad esempio nei movimenti di riappropriazione del comune sembra darsi, in forme nuove, qualcosa di leggibile nei termini di uno sviluppo di ciò che è stato racchiuso nella felice formula dell'«uso alternativo del diritto»³⁵, dei suoi dispositivi, delle sue pratiche, soprattutto in relazione a una dimensione di agita conflittualità da parte di soggetti antagonisti, in ordine a condizioni e situazioni concrete. Ciò induce a investigare funzioni e statuto del diritto, di quello che esce «dal museo universitario» e si confronta con la realtà³⁶. Il diritto letto nei suoi scarti e nelle sue eccedenze, nella sua potenza simbolica, nel suo essere pratica discorsiva (propria dell'esperienza giuridica). Il diritto, come si sottolinea sulla scorta di Yan Thomas, capace di produrre il reale, tramite il medio linguistico, grazie al fatto cioè che nella sua pratica discorsiva «alberga la potenza stessa del linguaggio» (Bonacchi).

Il diritto infine come espressione di rapporti di forza reali, capace nondimeno di «servire» una trasformazione radicale, a partire da quello spostamento dei propri confini sulla *forma fluens* della prassi evocata da Napoli.

In questa cornice complessiva, le città costituiscono luoghi di incubazione di idee e movimenti alternativi, rivoluzionari, capaci di coinvolgere coloro che sono implicati nella produzione e riproduzione della vita urbana. La stessa «novità» del cosiddetto diritto alla città viene configurandosi sulla scia di queste considerazioni: come diritto collettivo che riguarda tutti e tutte, il diritto alla città può consentire di trovare forme unitarie di azione politica, nel mosaico di spazi e ambiti sociali frammentati dalla divisione del lavoro urbano³⁷. Non è un caso che oggi in Europa l'alternativa «non populista alla dittatura fatiscente della finanza risieda» in un discorso federativo, ancorato principalmente alle comunità urbane (Illuminati).

E lo stesso si può dire per altre forme di lotta (quelle di confine ad esempio³⁸), così come per realtà dalle quali emergono pratiche di conflitto proprie di donne e uomini «situati», che da oggetti di tecnologie «governamentali» (per dirla con Foucault) si fanno sog-

getti di una politica di scontri, conflitti e mediazioni, che diviene «politica dei governati»³⁹.

Prospettare e praticare forme alternative di vita e di costruzione del comune (di appropriazione sociale di esso), re-immaginare e riarticolare il nesso tra libertà/uguaglianza (negli stessi spazi quotidiani delle città) costituisce la vera sfida attuale. Una sfida alla quale – stanti le difficoltà di una politica posta anche essa sotto scacco dal crescente potere del debito, con il quale il capitalismo sempre più va impossessandosi dell'avvenire delle generazioni future⁴⁰ – sembra ancora troppo presto dover rinunciare, arrendendosi a una brutalità, da ultimo ben descritta da Saskia Sassen, sin troppo pervasiva⁴¹. È d'altronde negli esperimenti democratici, nelle lotte legate ai beni comuni, alla cooperazione sociale, al welfare (rinnovato)⁴², nelle pratiche delle soggettività eccentriche e nelle loro rinnovate istanze di *égaliberté* il terreno di una nuova politica all'altezza delle sfide che “la nuova ragione del mondo” ci mette davanti. Lo è nel nuovo movimento femminista globale, una vera internazionale femminista (come è stato scritto), insorto negli ultimi tempi. Con lo sciopero globale dell'8 marzo, giorno in cui centinaia di migliaia di donne in 59 paesi del pianeta hanno scelto di bloccare ogni attività produttiva e riproduttiva, le donne non solo hanno messo in profonda crisi, anche simbolicamente, il paradigma vittimistico sulla violenza di genere (come già era stato lo scorso 26 novembre), ma al contempo hanno espresso una soggettività politica di grande “potenza”. La forza di questa lotta/rivolta risiede infatti nella capacità di investire il piano materiale della vita, i rapporti di produzione e riproduzione, i dispositivi propri alle politiche neoliberali. La questione dell'autonomia e dell'autodeterminazione delle donne è tornata così a essere decisiva per un processo di liberazione generale e collettivo.

In questa direzione, questo volume vuol essere uno strumento di “orientamento”, e, perché no, un'arma critica del presente, capace di uno sguardo acuto sulla storia e spina nel fianco per chi non si arrende al bisogno e al desiderio di voler comprendere e cambiare il mondo in cui vive, per chi mira (come si diceva un tempo) “a un futuro della pratica”.

- * Pur essendo frutto di un lavoro in comune, i paragrafi 1 e 2 sono stati redatti da Francesco Brancaccio; i paragrafi 3 e 4 da Chiara Giorgi.
- 1 Il ciclo di ricerca ha coinvolto la Fondazione Helio e Lisli Basso-Isosco, la Libera Università Metropolitana, l'Istituto Svizzero di Roma, il Centro per la Riforma dello Stato e il Dipartimento di Scienze Giuridiche dell'Università "La Sapienza". I materiali della ricerca, dei laboratori e degli incontri pubblici sono consultabili sul sito: confinideldiritto.istitutsvizero.it
 - 2 G. Deleuze, *Prefazione* in A. Negri, *Spinoza*, Roma, DeriveApprodi 2006, pp. 6-8.
 - 3 K. Marx, *Introduzione alla critica dell'economia politica*, a cura di M. Musto, Quodlibet 2010.
 - 4 G. Teubner, *La cultura del diritto nell'epoca della globalizzazione. L'emergere delle costituzioni civili*, Armando Editore, Roma 2005.
 - 5 Cfr. P. Sotiris, *Lignes de fuite, minorités et machines de guerre : repenser la politique deleuzienne*, in revueperiode.net, pubblicato il 18 janvier 2016. Deleuze sottolineerà a più riprese l'importanza dell'empirismo humeano nel suo pensiero. Cfr. G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogues*, Paris, Flammarion 1996, p. 65-91.
 - 6 G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, P.U.F., Paris 1953, (trad. it) *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, Napoli, Cronopio 2011, p. 46.
 - 7 *Ibidem*.
 - 8 Ivi, p. 109.
 - 9 Ivi, p. 37.
 - 10 G. Deleuze, *Jean Hyppolite, Logique et existence (Essai sur la Logique de Hegel)*, P.U.F., 1953, in « *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* », 7-9 (July – September 1954), pp. 457-460, qui 457.
 - 11 G. Deleuze, *Empirismo e soggettività*, cit., p. 38.
 - 12 Ivi, p. 37.
 - 13 «Ciò che l'artificio assicura alla simpatia e alla passione naturali, è un'estensione in cui esse potranno esercitarsi, svilupparsi naturalmente, ma liberamente dai loro limiti naturali», *Ibidem*, p. 10. Vedi anche il corso su Hume del 1957-1958 in G. Deleuze, *Lettres et autres textes*, éd. préparé par D. Lapoujade, Les Éditions de Minuit, su questo punto in particolare si veda p. 155 dove il concetto di contratto è sostituito con la *convenzione* e l'*artificio*.
 - 14 Per un confronto della logica deleuziana con la meccanica del *common law* cfr. A. Lefebvre, *The Image of Law. Deleuze, Bergson, Spinoza*, Stanford: Stanford University Press 2008. Il tema è stato sviluppato da Michele Surdi nell'ambito del suo corso di filosofia del diritto tenuto presso il Dipartimento di Scienze Politiche della Sapienza nell'anno accademico 2012-2013.
 - 15 G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, Torino, Einaudi 2002.
 - 16 P. Schiera, *Stato (1987)* in Id., *Lo Stato moderno. Origini e degenerazioni*, Bologna, Clueb 2004, pp. 107-115, qui 107.
 - 17 C. Vercellone, *Crisi e istituzioni del welfare. Nuove note sul capitalismo cognitivo*, in M. Pasquinelli (a cura di), *Gli algoritmi del capitale. Accelerazionismo, macchine della conoscenza e autonomia del comune*, Verona, Ombre Corte 2014, pp. 147-156, qui p. 148 e p. 152.
 - 18 L. Ferrari Bravo, voce *Federalismo*, in A. Zanini, U. Fadini (a cura di), *Les sico postfordista. Dizionario delle idee della mutazione*, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 119-123.

- 19 J. Butler, G.C. Spivak, *Who sings the Nation-State?: Language, Politics, Belonging*, Chicago University Press, 2007 (trad. it.) *Che fine ha fatto lo Stato nazione?*, cura e traduzione di A. Pirri, Meltemi, Roma 2009.
- 20 P. Costa, *Intervento*, al Seminario sulle Istituzioni, Bologna 25 febbraio 2000, resoconto a cura di E. Guaraldi, «Scienza & politica», n. 22, 2000.
- 21 L.A. de Saint-Just, *Frammenti sulle Istituzioni repubblicane*, Einaudi, Torino 1952, p. 181.
- 22 G. Ferrara, *Dalla democrazia formale alla democrazia sostanziale*, in F. Lentini, a cura di, *Individuo collettività e stato. Momenti critici e processi evolutivi nelle democrazie occidentali e socialiste*, Acquario, Palermo 1983, vol. II, p. 385. Secondo l'autore ciò è costitutivo di una «democrazia sostanziale».
- 23 Così S. Mezzadra, B. Neilson, *Confini e frontiere, La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, Il Mulino, Bologna 2014, p. 320.
- 24 La completa definizione della Comune da parte di Marx è che essa «fu essenzialmente un governo della classe operaia, il prodotto della lotta della classe dei produttori contro la classe appropriatrice, la forma politica finalmente scoperta, nella quale si poteva compiere l'emancipazione economica del lavoro». Cfr. K. Marx, *La guerra civile in Francia (1871)*, Editori Riuniti, Roma 1990, pp. 40-1.
- 25 Cfr. le considerazioni di P. Thomas, *Vie democratiche al socialismo*, in C. Arruzza, a cura di, *Pensare con Marx, ripensare Marx, teorie per il nostro tempo*, Alegre, Roma 2008, pp. 159 ss. Inoltre, come ha osservato G. Marramao (*Contro il potere. Filosofia e scrittura*, Bompiani, Milano 2011, p. 16), è a questo proposito centrale uno «sposta-
- mento del fuoco dell'analisi dai meccanismi del potere alla *potenza* dei soggetti» passando «per una riproposta dell'*auctoritas* non più come fonte verticale di legittimazione della *potestas* ma come energia orizzontale, donazione-disenso che si sprigiona – contro i cristalli del potere – dal tessuto relazionale-conflittuale dell'esperienza concreta».
- 26 É. Balibar, *Cittadinanza*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 166.
- 27 G. Azzariti, *Il costituzionalismo moderno può sopravvivere?*, Laterza, Roma-Bari 2013; Id., *Contro il revisionismo costituzionale. Tornare ai fondamentali*, Laterza, Roma-Bari 2016.
- 28 Per l'utilizzo di questa proposizione si rinvia a É. Balibar, *Le frontiere della democrazia*, Manifestolibri, Roma 1993, pp. 75 ss; Id., *La proposition de l'égaliberté. Essais politiques, 1989-2009*, Puf, Paris 2010.
- 29 G. Ferrara *La Costituzione. Dal pensiero politico alla norma giuridica*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 16.
- 30 P. Costa, *Il discorso della cittadinanza in Europa: ipotesi lettura*, in C. Sorba, a cura di, *Cittadinanza. Individui, diritti sociali, collettività nella storia contemporanea*, Atti del convegno annuale Sissco, Padova, 2-3 dicembre 1999, Ministero per i beni e le attività culturali, Direzione generale per gli archivi, Roma 2002, p. 36.
- 31 Su questa concettualizzazione è d'obbligo il rinvio a É. Balibar, *Cittadinanza*, cit.
- 32 S. Mezzadra, *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, Globalizzazione*, Ombre Corte, Verona 2001, p. 77.
- 33 Ivi, p. 9 e p. 24.
- 34 S. Rodotà, *Soggetto astratto e soggetto reale*, in Id., a cura di, *Diritto e culture della politica*, Carocci, Roma 2004, p. 152. Cfr. in partico-

- lare, M.R. Ferrarese, *Diritto sconfinato. Inventiva giuridica e spazi nel mondo globale*, Laterza, Bari-Roma 2006.
- 35 Il riferimento è in particolare a P. Barcellona, a cura di, *L'uso alternativo del diritto. Scienza giuridica e analisi marxista; Ortodossia giuridica e pratica politica*, voll. 1 e 2, Laterza, Bari 1973.
- 36 Così da ultimo A. Quarta – M. Spanò, *Introduzione. Il comune che c'è*, in Id, a cura di, *Beni comuni 2.0. Contro-egemonia e nuove istituzioni*, Mimesis, Milano-Udine 2016, p. 10.
- 37 Cfr. D. Harvey, *Rebel Cities*, Verso, London 2012 (trad.it. *Città ribelli, I movimenti urbani dalla Comune di Parigi a Occupy Wall Street*, Il Saggiatore, Milano 2013).
- 38 Sulle lotte di confine si rinvia alle elaborazioni di S. Mezzadra, B. Neilson, *Confini e frontiere*, cit.
- 39 P. Chatterjee, *Oltre la cittadinanza. La politica dei governati*, Meltemi, Roma 2006, *Postfazione* di S. Mezzadra.
- 40 Si rinvia a M. Lazzarato, *La fabbrica dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberista*, DeriveApprodi, Roma 2012.
- 41 S. Sassen, *Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2014, trad.it., *Espulsioni. Brutalità e complessità nell'economia globale*, il Mulino, Bologna 2015.
- 42 Cfr. A. Amendola, *Costituzioni precarie*, Manifestolibri, Roma, 2016.

Il problema che oggi si pone – quando si parla di Stato – è quello di coglierlo come una realtà in tensione, in estrema tensione. Tensione che non è descrivibile solo sul piano dei rapporti concreti, quotidiani nei quali le figure di Stato oggi si presentano ma ben più in generale. Se prendiamo, ad esempio, lo scenario europeo, è evidente come ogni singolo Stato sovrano europeo sia, per così dire, “strattonato” da potenze *esterne*. Una serie di attributi che, nella teoria moderna e nel concreto funzionamento storico dello Stato sovrano, erano assolutamente fondamentali, gli sono stati sottratti¹. Nella politica estera è la NATO che determina quali siano le scelte di fondo. Dal punto di vista militare, poi, la figura dello Stato-nazione europeo è immessa in una definitiva tensione di superamento. Altrettanto vale dal punto di vista monetario: la costituzione monetaria di una banca europea si gioca tra le grandi monete mondiali e si affida a una costruzione del denaro che sopravanza la capacità di coniazione dei singoli Stati. Ancora più rilevante è la tensione che lo Stato sovrano ha subito dal punto di vista dei valori, o meglio, della cultura, della lingua, della definizione di quella entità che consideriamo popolo, e che costituiva la base stessa della Stato-nazione. Ma di questo parliamo altrove². Tutto ciò si può notare anche senza addentrarsi nei dibattiti attuali sulle dimensioni e sulle gerarchie delle reti informatiche e dei metadati, sulla possibilità di un loro controllo, oggi così importanti per una ridefinizione dello Stato.

Il problema diventa ancora più rilevante se si considerano le difficoltà di concepire lo Stato come un autonomo centro di impu-

tazione dinnanzi alle potenze che lo abitano all'*interno*. Da questo punto di vista, la capacità dello Stato di mediare le lotte, e le relazioni di potere all'interno della sua propria territorialità, sembra essere stata messa pesantemente in crisi. Ad esempio, quando la lotta di classe, nelle molte figure che essa assume in un contesto biopolitico, attraversa gli Stati, tale rapporto è pesantemente subito dalle strutture statali, che si mostrano ormai inadatte a ogni mediazione – tanto sono “strattonate” in ogni senso. Ecco così definirsi un nuovo fondamentale effetto: la tensione *contraddittoria* tra “interno” ed “esterno” dello Stato, che incide sulla natura stessa dell'oggetto che stiamo considerando (lo Stato). È questa una tensione che porta alla paralisi dello Stato, e quindi alla sua elisione come schermo (o nesso dialettico) tra l’“interno” e l’“esterno”? O, invece, questa situazione può aprire a nuove positive possibilità di strutturazione della convivenza sociale?

I. APPAREIL MACHINIQUE

Per rispondere a queste domande è necessario uno sforzo di riorientamento. Dal dopoguerra, e fino agli anni Sessanta, lo Stato costituzionale si è *socializzato*, vale a dire che ha *politicamente e strutturalmente* assorbito al suo interno la forza-lavoro, e ha cercato di rappresentare nel proprio movimento la totalità economica. Dire questo, significa riconoscere tuttavia un'altra faccia della medaglia: se il capitale si fa Stato, il costituzionalismo si fa articolazione del capitale; se lo Stato – come capitale è ovunque, in tal modo ovunque, nella società, si offre alla contestazione e alla contraddizione. Il costituzionalismo democratico nei Trenta Gloriosi, intrattenendo la conflittualità, si configura come *Stato-piano*³ e si presenta come mediazione sociale, capitalista e come compromissione di classe a valenza riformista. Per essere più chiari si può aggiungere che in quel periodo si coniugano i “due riformismi” dei quali parlavano gli operaisti negli Anni Sessanta, il “riformismo (dello sviluppo) capitalistico” e il “riformismo (sindacale) operaio”⁴. C'è da notare che da questo punto di vista la dinamica invasiva dello Stato non ha più lasciato spazio alla sociologia politica, analitica del potere. Il concetto di *associazione* e quello di *potere* – Easton e Schmitt, come ricordavamo in un'antica discussione io e Pierangelo Schiera⁵ – sono stati, in quegli anni, amalgamati e così, nella loro parzialità, esclusi dalla teoria. Associazione e potere costituivano infatti una connessione ormai

strutturale, simultanea, così come *organizzazione e sfruttamento*. Era impossibile separare questi elementi. La letteratura sulla quale in quegli anni abbiamo ampiamente lavorato – da Offe a Aglietta all’origine della “teoria della regolazione” – fu straordinariamente consapevole di questo passaggio.

Tra gli anni Settanta e Ottanta assistiamo a una accentuazione della crisi dello Stato che però non ne muta il segno, anzi segnala un *approfondimento dell’inerenza del capitalismo al sociale*. Quell’elemento di equivalenza che, fra capitale-Stato e società-Stato, si era affermato nello Stato-piano, meglio, nello sviluppo politico del keynesismo, viene ora meno⁶. È questo un periodo di *stabilizzazione ibrida*, attraversata da resistenze e da lotte dei lavoratori che difficilmente si inquadrano e possono essere regolate nelle articolazioni dello Stato-piano di quel periodo, ma anche che fanno ostacolo al suo superamento. Si vive, nel corso degli anni Ottanta e Novanta, una situazione di grande instabilità – ma di *instabilità “ferma”* ovvero “chiusa”.

È solo a partire dagli anni Novanta che la dinamica del capitale si riapre e si separa da quella dello Stato. I processi che avevano preso avvio tra il ’71 e il ’73 – la separazione del dollaro dall’oro, la fine di Bretton Woods, l’inizio del neoliberalismo – fanno massa critica solo negli anni Novanta. In questo periodo, il capitalismo comincia a muoversi superando decisamente la soglia interna del suo rapporto con lo Stato – muovendosi d’altra parte, ristrutturandosi in forma finanziaria, ben oltre i limiti e gli orizzonti della sovranità esercitata nei limiti dello Stato-nazione. Contemporaneamente cade il riformismo di parte operaia travolto dalla sciagurata opzione socialdemocratica dei Partiti del movimento operaio. La *globalizzazione* era divenuta – questo è un passaggio fondamentale da tenere presente – la leva della trasformazione del rapporto fra capitale e Stato e dei rapporti interni agli Stati (e spiazzava, senza alcuna consapevolezza dei suoi attori, la lotta di classe sul livello imperiale).

A questo punto, se riguardiamo la figura dello Stato, non possiamo non coglierne elementi diffusi di *porosità* e di *disgregazione*. È come se la macchina si fosse aperta in maniera disordinata, sganciando dalla vecchia unità sovrana una specie di *appareil mécanique*, o, se volete meglio, *machinique*⁷, che evolvendo cerca di ottenere *altrove* validità ed efficacia. Di nuovo lo Stato è “strattonato” fra un terreno “trascendente” di determinazione della validità delle norme e un terreno “immanente” dove l’efficacia della

sua azione deve confrontarsi e sottoporsi allo scontro con molteplici normazioni. Così questo “altrove” è ricercato in maniera confusa, generica, combinando il ricorso alla sovranità residua e ad altre potenze verticalmente assunte (NATO, Comunità Europea, BCE...). In ogni caso, ogni volta che l'attività di questi *appareils* si realizza, si oggettiva, essa resta comunque fragile, presentandosi come il prodotto di una permanente rivoluzione dei fattori. È qui che confusamente cominciano a svilupparsi strumenti di *governance* in senso stretto, che si applicano nei processi amministrativi e nei conflitti pubblici. Non è *governance* nel senso foucaultiano della parola⁸, e cioè pratica di una *governamentalità* diffusa – come si è data all'inizio dell'età liberale – si tratta piuttosto di una *governance* sociale che, vacillando, talora restaura, talora deriva verso forme di *governamentalità* (statuali, di governo in senso proprio). Da vecchio fautore della lotta di classe credo che questa nuova *governance* sia effetto delle *rigidità* determinate dalla *lotta di classe*. Nella nostra condizione storica, infatti, la lotta di classe in nuove forme, è sempre attiva – ma spesso in forme resistenti piuttosto che dinamiche e costituenti. Penso dunque che le trasformazioni della *governance* che abbiamo visto, siano state determinate (non semplicemente “in ultima istanza” ma attualmente) dalla lotta di classe. Sia nel subire la globalizzazione, sia nell'aprire quelle brecce di porosità che spesso disgregano l'azione amministrativa. In ogni caso, è in questo rapporto che si è definita una nuova figura dello Stato, con una radicale modifica di natura, per la validità ed efficacia delle norme da esso prodotte – *stabilizzandosi così un'instabilità generalizzata*.

2. DIADOCHE

È a fronte di questa instabilità, che si pone dunque il problema dello “stato dello Stato”. Assistiamo oggi infatti al tentativo capitalista di determinare un consolidamento “verso l'alto” di una nuova forma di *legittimità*⁹. “Verso l'alto”, più precisamente costituendosi in rapporto a nuove composizioni continentali: USA e Russia, Europa e Cina, insomma quegli ambiti regionali capaci di costruire insieme più o meno omogenei di potere. In questo quadro si pone anche il problema europeo – riflettendosi nello sforzo, da parte dei singoli Stati, di ritrovare *verso l'alto* un più efficace funzionamento della macchina governamentale. Il proposito è radicale – si tratta qui di rifondare un analogo della vecchia sovra-

nità. E d'altra parte, come effetto subordinato ma altrettanto rilevante, assistiamo a un tentativo di consolidamento *verso il basso* di nuovi ordinamenti amministrativi e di nuove figure di *governamentalità* che ricostruiscano misure, regole e legalità. Il tentativo di controllare le tensioni dissolutive ha messo enormemente in difficoltà la macchina sovrana che, prima si è quasi dissolta, poi – confusamente, eppure alla fine con una certa omogeneità – ha riconfigurato in altro ordine gli elementi strutturanti la sovranità. Stiamo così vivendo oggi un momento fondamentale di quella che potremmo chiamare una “doppia conversione” di una sovranità vacillante e instabile “verso l’alto” e “verso il basso”. Da un lato, verso dimensioni continentali, dall’altro verso nuovi ordinamenti amministrativi e nuove figure di governamentalità. Con Michael Hardt chiamiamo questo doppio movimento, verso l’alto e verso il basso ma sostanzialmente in uno spazio ritagliato nella globalizzazione e adeguato a esistere in essa, movimento per l’instaurazione di *diadochie* (come avvenne dopo la morte di Alessandro il Macedone, quando il suo impero venne diviso in aree omogenee, così appunto chiamate). In parte si sono già realizzate, salvo muoversi ancora su un terreno globalmente instabile. Alla ridefinizione spaziale non ha ancora corrisposto una conclusione definitoria della forma del governo.

Proviamo ora a definire le modalità di questi passaggi per capire, se possibile, in quale direzione essi muovano, e proviamo a farlo *à la Polanyi*¹⁰, cercando ogni volta di determinare quale sia il fondo materiale, conflittuale e di classe, sulla base del quale le crisi giuridiche e/o le trasformazioni istituzionali/strutturali sono avvenute.

Mi sembra innanzitutto che, di questi processi, vadano osservate le variabili legate alla *temporalità*, vale a dire alla *durata*, al lungo periodo, così come alla *presenza*, alla necessità della decisione, dell’azione immediata nel breve periodo. Variabili da tener presenti in una situazione nella quale, sempre di più, l’azione di governo e la *governance* si danno, certo con differenti intensità ma in maniera ancora confusa. Altrettanto la cosa vale quando confrontiamo i meccanismi di riforma costituzionale e l’esercizio della *governance*, che spesso si intrecciano in vicende attuali (non solo il miserabile caso italiano). Se guardiamo alla base materiale di tali varianti, alle difficoltà che presentano e ai loro limiti, dobbiamo riconoscere di essere a fronte di una sorta di *ingorgo* in cui la trasformazione rischia sempre di essere travolta. Veniamo così subito rinviati alla crisi storica del keynesismo, crisi che segna la fine di

un periodo nel quale le dinamiche di governo erano pianificate e/o controllate nel tempo: per dirlo brevemente siamo all'agonia dello Stato novecentesco e all'entrata in una fase in cui la temporalità non è più prevedibile né misurabile. *Nel gergo marxista, assistiamo a una trasformazione delle forme di accumulazione che corrisponde, in maniera contraddittoria, alla nuova composizione tecnica della forza lavoro.* Le forme di accumulazione che oggi si sviluppano essenzialmente sul terreno cognitivo, sul terreno dell'immaterialità della produzione, del *General Intellect* (ovviamente assorbendo forme precedenti di accumulazione) determinano infatti la costituzione di una forza lavoro mobile, cognitiva, difficilmente – e comunque diversamente – controllabile nelle sue dinamiche. Meglio, forse dominabile ma – insistiamo – senz'altro incontrollabile. *Dalla disciplina al controllo della forza lavoro – e oltre.* In altre parole, è saltato (o è in grave crisi) ogni rapporto di mediazione. Se non si coglie questo passaggio, fondamentale per comprendere la natura della temporalità nell'esercizio del governo, e quindi della sua eventuale trasformazione in *governance*, ogni progetto di analisi diventa impossibile.

Ci sono poi – questo è il secondo elemento – variabili e difficoltà legate alla *spazialità*. Queste difficoltà si colgono quando confrontiamo i parametri che reggono la diffusione spaziale della produzione (sua totalizzazione sociale) e della sua amministrazione (*governance*) alla necessità (talora all'urgenza) di una costituzione di regole generali e generalmente applicabili, riferite a un centro o inserite in una gerarchia. Tale era la vera *Grundnorm* della scienza giuridica borghese (e/o socialista) nel XX secolo. Ora però esiste una spazialità della produzione sociale che ha sì bisogno di regole centrali (monetarie, per esempio) ma che nello stesso tempo rivela contraddizioni pesantissime a fronte di queste regole centrali. Per spiegare queste difficoltà è sufficiente riprendere l'esempio del rapporto contraddittorio tra il *government* e la *governance*, oppure della crisi del rapporto tra lo Stato di diritto costituzionale e lo Stato sociale, tendenzialmente federale e plurale, oppure dei conflitti tra ordinamenti statali e imprese multinazionali. In ogni caso, l'effetto di *instabilità* è centrale, anche quando si considerino le variabili spaziali (studiate sul terreno globale).

Se tutto ciò è importante, si dovrà comunque dirlo secondario rispetto a quella che è l'origine del problema che qui sempre si è proposto: la *fine della misura*. Di quella misura che era stata definita dal *combinato disposto* di uno sfruttamento sociale e di una so-

vranità centrale. La fine della misura giuridica (crisi della giustizia commutativa e di ogni concezione dell'equità) è il problema attorno al quale da anni ormai ci aggiriamo e che oggi è diventato drammatico, perché lo sfruttamento non contiene più, neppure presentato in maniera ideologica, un modello contrattuale ma si esercita socialmente in maniera *estrattiva*: estrattiva del valore della cooperazione sociale, estrattiva di forme di lavoro cognitive, ecc. La definizione di una misura a questo livello è concessa solo ai poteri finanziari, certo completamente centralizzati ma, nello stesso tempo, senza alcun riferimento e alcun rapporto alla realtà della dialettica sociale, e che si pongono in maniera radicalmente asimmetrica all'interno del rapporto di capitale nei confronti del "lavoro vivo". Questa tendenza riguarda, in maniera congiunta, tanto la composizione del mondo "alto" quanto di quello "basso".

La terza variante o difficoltà è legata alla *struttura*, agli ostacoli, cioè, che si oppongono al funzionamento della macchina sovrana, nell'incerto rapporto tra *eccezionalità* e *precarietà*. Un'eccezionalità – è importante sottolinearlo – che non è ricalcata sull'"eccezione" definita nel "diritto d'eccezione" e neppure allo "stato di necessità", ma è riferita alla diuturna necessità di puntuali decisioni centrali, a fronte della precarietà del tessuto giuridico che è venuto formandosi nella *governance* e in ogni serie di fenomeni a essa legati. Qui determinando condizioni di scontro strutturale¹¹. Si considerino, per esempio, corruzione ed evasione fiscale. All'interno di questa macchina sono divenuti fenomeni del tutto normali – ineliminabili quanto consueti. Si può facilmente ricorrere all'indignazione morale per cercare di fermarne la diffusione ma è del tutto evidente che nel quadro della *governance*, corruzione ed evasione sono diventate malattie strutturali, legate al funzionamento – o alla più frequente disfunzione – della vecchia macchina sovrana e della sua difficile – impossibile *rebus sic stantibus* – trasformazione. Assistiamo dunque da un lato al fuggire della sovranità verso un orizzonte globale, difficilmente raggiungibile (di qui la tendenza al formarsi delle *diadochie*) e dall'altra parte al dissolversi, a fronte della precarizzazione nel modo di produrre, di ogni criterio di misura.

A questo punto è necessario assumere un nuovo punto di osservazione e considerare come gran parte dei fenomeni connessi a quello che abbiamo definito "livello strutturale", siano infissi su nuove determinazioni e/o categorie ontologiche, siano cioè fondati sul nuovo "essere" del modo di produzione. Il *comune* (o la coo-

perazione sociale allargata) è infatti divenuto la *base egemonica del nuovo modo di produzione*¹².

Bisogna inoltre prestare attenzione a una serie di altre determinazioni che si sono accentuate in questo ultimo periodo. In particolare si pensi a due elementi critici. Il primo riguarda il nuovo risalto della violenza nel riproporsi del modello di “accumulazione primitiva”. Si tratta di un regime di accumulazione organizzato sull'estrazione del valore-lavoro socialmente prodotto. Qui la violenza dello Stato, della “spossessione” non è più legata, come nelle fasi iniziali della prima strutturazione del mondo capitalista all'espropriazione dei *commons* primitivi ma è invece diretta alla destrutturazione dei nuovi *commons* produttivi, nella soppressione di ogni criterio di misura e nell'esercizio di mero dominio. Se è vero che questa violenza si accentua, dobbiamo tuttavia tener presente che essa si accentua in forme che mal si accomodano a quelle dell'accumulazione primitiva del XVI-XVII secolo. Questa violenza infatti non si esercita nel puro esercizio di sovranità, ma nella confusione con la *governance* e attraverso l'espansione dei mezzi finanziari di estrazione di una ricchezza prodotta socialmente, e una scandalosa accumulazione privata di ricchezza sociale. Il secondo elemento da studiare è la forma nella quale oggi si sta rovesciando il rapporto fra “sussunzione reale” – l'assorbimento totale della società nel capitale – e “sussunzione formale” – forma ancora incompleta di assorbimento della società e del lavoro produttivo nel capitale. Il paesaggio della sussunzione formale sta infatti riconsolidandosi (e si indebolisce la tendenza alla sua estinzione) attraverso la riappropriazione di capitale fisso da parte dei produttori (questa appropriazione li mette infatti in condizione di sviluppare autonomamente esperimenti produttivi, soprattutto organizzati “in comune”). Se ciò è vero, dobbiamo però evitare di trarre da questi due assunti – rinnovata centralità dell'accumulazione primitiva, rovesciamento del rapporto fra sussunzione formale e sussunzione reale – conseguenze semplicistiche sul terreno politico. Esse consistono ad esempio nel rivendicare alle mobilitazioni plebee (tipiche nell'antica accumulazione primitiva e nella sussunzione formale) un'importanza esorbitante (vedi, per esempio, in Italia le lotte dei “forconi”). L'unica possibilità di lotta anche su questo terreno complesso e ambiguo, resta quella fondata sul livello del *General Intellect*, laddove può darsi “coalizione” delle forze multitudinarie e processo rivoluzionario.

3. POWER

Un'ulteriore condizione di crisi si lega a una parola entrata in uso da qualche tempo: *costituenza*. Essa rinvia alle dinamiche dei rapporti di potere nel biopolitico, dove la *produzione di soggettività* diviene un elemento centrale nei processi politici. Ora, nello scenario che abbiamo tratteggiato, cos'è la *costituenza*? Noi ci sentiamo cittadini nella misura in cui entriamo in rapporti sociali codificati. Ma oggi questi rapporti sono, come si è visto, in maniera eminente, contraddittori. E così, quando parliamo di “costituenza”, e cioè del desiderio soggettivo, diretto a modificare le cose in maniera critica, risalta la differenza fra una temporalità performativa, progettuale, per l'appunto *costituente* (che assume sempre più rilevanza nel passaggio dal moderno al post-moderno, dall'ordine sovrano a quello biopolitico) e la capacità di produrre dispositivi concreti all'interno di questa realtà¹³.

È in questo conflitto, in questa tensione, che possiamo oggi riaprire la riflessione sul potere e sulla possibilità stessa di una “lotta per il diritto”. È innanzitutto, un gioco, evidentemente, l'uso (nella critica e nella lotta di classe) di un termine come “lotta per il diritto”. Ma non è un gioco irrispettoso perché con ciò non disprezziamo né sottovalutiamo le lotte democratiche per la conquista di sempre nuovi diritti, per sempre più potere agli oppressi. Ma c'è diritto e diritto, come c'è potere e potere. Infatti quando si parla di “potere” (e potremmo dire lo stesso di “diritto”) dobbiamo sempre tenere presente che si parla di un “rapporto”. È un rapporto tra chi comanda e chi obbedisce, o meglio, tra chi comanda e chi resiste. Un rapporto che non è tra eguali – l'uno è più potente, ha più forza, e l'altro resiste – né è un rapporto transitivo – il desiderio di chi ha potere, non è lo stesso di chi lo subisce e gli resiste. Ora, immersi in questo rapporto – come siamo – bisogna sempre stabilire *da che parte si sta*. Se il diritto, e la “lotta per il diritto”, assumono centralità e importanza, è perché eventualmente stanno dalla parte degli oppressi, che hanno conquistato la possibilità di uso del diritto e lo stesso vale per il potere. E precisiamo subito che è sempre meglio parlare di potere piuttosto che di dominio. *Il dominio è il nome di potere prima della nascita del capitalismo*. Il capitalismo è infatti anche un concetto politico – esso oltrepassa la realtà del dominio, per esempio integrando la schiavitù (sottoposta a dominio), trasformandola in proletariato (sottoposto a potere). Il capitale co-

manda l'operaio, non lo domina perché l'operaio resiste – se non resistesse non ci sarebbe produzione di ricchezza. E quando – nel postindustriale – il capitale estrae valore e comanda la società, la società resiste e produce. La “lotta per il diritto” è una lotta che pone questo rapporto come un rapporto sempre aperto, nel quale però – è bene ribadirlo – bisogna sapere da che parte si sta. È solo il *due* che dà ragione del senso della parola, il conflitto che dà senso alla “lotta per il diritto”.

Il problema che si pone è perciò quello di definire su che punto, su quali dimensioni, questo rapporto si sia oggi fissato. Quando si dice che Stato e diritto, governo e *governance* non vanno più d'accordo, si suppone senz'altro che il capitale abbia superato la fase nella quale si organizzava nello Stato-nazione, e che quella storia moderna del capitalismo (pur così importante) sia terminata. Ma quello che fissiamo nella tendenza non è sempre dato nella realtà. Dobbiamo sforzarci di capire se davvero la determinazione moderna dello sviluppo giuridico e quella realtà del potere siano state effettivamente superate. Perché, ripetendoci, questo superamento non è necessario, ma deriva dal fatto che, effettivamente, attraverso la lotta, si sia determinato un terreno nuovo con qualità fondamentalmente diverse da quelle fissate nel moderno.

Voglio ora farvi un discorso che potrà sembrare strano. Quando scrivo in inglese *power* (che è il solo vocabolo per dire potere) – e penso al potere come rapporto, non ho la possibilità di esprimere la dualità che esprimo invece con *potere-potenza* in italiano, o *pouvoir-puissance* in francese, o ancora *Macht-Vermögen* in tedesco. Mi sono spesso posto questo problema nella mia attività filosofica, soprattutto studiando Hobbes che considera il potere in termini univoci a fronte di Spinoza dove potere si coniuga al duale. Ancora più che in Spinoza, studiando il marxismo che coniuga per due potere e capitale. Ma che cos'è la *potenza* distinta dal *potere*? È il *lavoro vivo*, quel lavoro senza il quale il capitale non può esistere. Il capitale è un rapporto, esattamente come il potere, e non può esistere senza quella “cosa”, il lavoro vivo, da cui prende invenzione, creazione, plusvalore. Ora, è proprio l'agire su questo rapporto che ha permesso alle lotte dei lavoratori di scardinare, nei diversi periodi storici, il comando di capitale, e questo scardinamento è avvenuto in maniera tale da spingere il capitale ad arretrare l'esercizio immediato della forza di sfruttamento ma anche a spostare sempre più “verso l'alto” l'organizzazione del suo comando. Il problema di fronte al quale ci troviamo

oggi è quello di qualificare, nel nuovo passaggio del capitalismo, il rapporto di forza sul quale si insedia e dal quale è configurato. Ora – spiegando quello “stranamente” con cui ho introdotto questo ragionamento – mi capita, quando scrivo in inglese *power* e lo prendo in senso univoco, di avere la possibilità di farlo senza ambiguità. Perché? Perché ho l'impressione che *puissance*, potenza, *Vermögen*, qualifichino oggi la parola *power* più di quanto non la qualifichi il comando capitalista, il *pouvoir*, il potere, la *Macht*. E per la prima volta mi sembra di potermi porre seriamente il problema di cosa significhi “prendere il potere”. “Prendere il potere” non nel senso di un vecchio programma di avanguardia che si oppone e trascende il “rapporto” di potere, e che – prendendolo – vuole semplicemente schiacciarlo tutto su uno dei due lati (questa sembra essere la definizione di *dittatura*). Al contrario, “prendere il potere” perché oggi diviene pensabile che la qualità della nostra forza lavoro si ponga con grandissima forza – e raggiunga un'egemonia – all'interno del rapporto di capitale. Senza nessuna estraneità. Se il capitale non funziona senza l'operaio, allo stesso modo lo Stato, il “diritto” dello Stato non funzionano senza un cittadino attivo, senza un lavoratore imprenditore, senza una singolarità che introduca non semplicemente rottura ma liberazione, *costituente* democratica all'interno di questo sistema. In questa situazione si rinnova la questione sovversiva del potere – e quando parlo con i compagni di *Syriza* e/o di *Podemos*, ad esempio, o con i compagni che insistono sull'ipotesi neomunicipalista, nonostante i terribili limiti che queste esperienze incontrano, sento che anche loro agiscono in questi termini di “presa del potere”.

Il problema successivo è come si compia il passaggio tattico e strategico verso una piena affermazione di potenza, di *power*. È evidente che una serie di concetti che erano stato creati a tale proposito vadano oggi rielaborati. Facciamo due esempi. Il concetto di “rivoluzione passiva”, prima di tutto. Esso è da ripensare perché è molto difficile immaginare che questa silente trasformazione possa oggi accadere, nella medesima forma nella quale accadde nel periodo descritto dall'analisi gramsciana dell'“americanismo” (cioè di un'“iniziativa dall'alto” del capitale *passivamente* vissuta nell'attività produttiva delle masse). Diversamente da quanto analizzato da Gramsci, oggi anche la “passività” è viva – è quello che è stato strappato al capitale fisso e che si organizza autonomamente. È la forza lavoro precaria, cognitiva che attende di organizzarsi politicamente. Il secondo esempio riguarda il concetto di “potere

costituente”. Se altre volte l’avevamo definito in termini di “evento”, oggi, di fronte a quelle tensioni critiche che abbiamo definito, esso va colto nella forma del “contropotere”, va cioè proiettato nel divenire e organizzato come processo. È all’interno di questo contesto che discorsi volgarissimi – come quello sul fisco e sulle imposte – tornano centrali al tema del progetto rivoluzionario.

Per concludere, riprendiamo gli interrogativi da cui siamo partiti. La tensione alla quale lo Stato è oggi sottoposto, porta alla paralisi o apre a nuove possibilità di espressione e di strutturazione della convivenza sociale o, detto in termini più espliciti, di democrazia? Credo che si possa assumere questa seconda ipotesi, però *con prudenza*. Assumerla non equivale certo a porla come ipotesi senz’altro vincente ma significa affermare che le variabili che oggi permettono di vedere lo Stato in tensione e in un processo di dissipazione, riconoscono alle forze produttive della moltitudine una maggiore capacità non solo di resistenza ma anche di espressione sovversiva. E se, in questa situazione, il diritto non è più diritto dello Stato, che cos’è? È una macchina estranea che tuttavia rispetta determinazioni ontologiche reali. Quando perciò si insiste sulla “dissipazione” del diritto statale, non si dice che esso sia superato come campo di lotta o come luogo dove si costruiscono nuovi istituti e nuovi valori. Ciò che è stato superato la certezza e l’efficacia del diritto statale. Se perciò vogliamo creare nuovo diritto, dobbiamo creare nuove macchine e nuovi valori. Che cos’è il *comune* se non proprio questo nuovo valore? E che cos’è la sua macchina? La produzione materiale di umanità e ricchezza. Tutta roba da riprenderci – e dobbiamo riconoscere, pur prudentemente, che lo stiamo facendo.

- 1 Si veda A. Negri, *Problemi di storia dello Stato moderno: Francia 1610-1650*, in «Rivista critica di storia della filosofia», Fasc. 2 (1967), La Nuova Italia, Firenze 1967, pp. 183-220.
- 2 Id., *A proposito del concetto di Stato-nazione*, in EuroNomade.info.
- 3 Id., *Crisi dello Stato-piano. Comunismo e organizzazione rivoluzionaria*, Feltrinelli, Milano 1974 (3° ed), ora in Id., *I libri del rogo: Crisi dello Stato-piano, Partito operaio contro il lavoro, Proletari e Stato, Per la critica della costituzione materiale, Il dominio e il sabotaggio*, DeriveApprodi, Roma 2006, pp. 23-65.
- 4 M. Tronti, *Lenin in Inghilterra*, editoriale di «Classe Operaia», n. 1, febbraio 1964, p. 19, ora in Id., *Operai e Capitale*, DeriveApprodi, Roma 2006.
- 5 P. Schiera, *Tra costituzione e storia costituzionale: la crisi dello Stato*, pubblicato originariamente in Id., *Immagini del politico. Catastrofe e nascita dell'identità*, a cura di F. Jannetti, Savelli, Roma, 1981, pp. 20-48, ora in Id., *Lo Stato moderno. Origini e degenerazioni*, Clueb, Bologna 2004, pp. 131-158. La polemica seguì la pubblicazione dell'Enciclopedia Feltrinelli Fischer, nella cui *Introduzione* ebbi a sostenere l'inutilità di riportare nell'indice la parola "Stato" poiché questo non era altro che l'apice aritmetico delle politiche che nello Stato si esercitavano.
- 6 S. Bologna, G.P. Rawick, M. Gobbi, A. Negri, L. Ferrari Bravo, F. Gambino, *Operai e stato. Lotte operaie e riforma dello stato capitalistico tra rivoluzione d'Ottobre e New Deal*, Feltrinelli, Milano 1972.
- 7 G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Piani. Capitalismo e Schizofrenia*, Castelvechi, Roma 210.
- 8 M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, Corso al Collège de France (1978-1979), Feltrinelli, Roma 2005.
- 9 Ora in A. Negri, voce *Legittimità*, in *Dizionario critico del diritto*, ora in Id., *Dentro/contro il diritto sovrano. Dallo Stato dei partiti ai movimenti della governance*, a cura di G. Allegri, Ombre Corte, Verona 2009, pp. 191-195.
- 10 K. Polanyi, *La grande trasformazione. Le origini politiche ed economiche della nostra epoca*, Einaudi, Torino 2010.
- 11 Vedi A. Negri, *Sovranità oggi. Vecchie frammentazioni, nuove eccezioni*, in Id., *Dentro/contro il diritto sovrano*, cit., pp. 199-214.
- 12 M. Hardt e A. Negri, *Assembly*, Oxford University Press, Oxford, in corso di pubblicazione.
- 13 A. Negri, M. Hardt, *Questo non è un manifesto*, Feltrinelli, Roma 2012.

LO STATO DELLA GLOBALIZZAZIONE CAPITALISTICA

Sandro Mezzadra e Brett Neilsen

I. LO STATO MESSO A NUDO

Sembra quasi un paradosso, o forse solo un anacronismo, suggerire che sia possibile descrivere la condizione globale dal punto di vista dello Stato. Flussi e paesaggi, *corporation* transnazionali, movimenti migratori, “finanziarizzazione”, *supply chains*, la “trinità profana” della Banca Mondiale, del FMI e dell’OMC: a questi attori, processi ed entità si riferiscono, con maggiore frequenza, le analisi del globale. L’attenzione è stata posta, prevalentemente, sulle operazioni e sulle dinamiche che in qualche modo eccedono e spiazzano il potere statale e i confini. A tal punto che gli argomenti sul declino dello Stato sono diventati prevedibili e fin troppo familiari. In particolare, agli inizi dell’apogeo della discussione sulla globalizzazione, negli anni Novanta, queste prospettive erano così comuni da suscitare un argomento opposto e reattivo: che lo Stato continua a dominare il panorama politico globale e che le affermazioni sul suo declino sono tanto esagerate quanto equivocate. Questo argomento si è rafforzato nel primo decennio del secolo, a causa della crescente preoccupazione per i problemi della sicurezza, in particolare tra gli studiosi e gli attori politici, i quali hanno considerato le discussioni sulla globalizzazione più discorsive e retoriche di quanto gli sviluppi effettivi giustificavano. Per fortuna, oggi abbiamo analisi più complesse di come la globalizzazione ha cambiato lo Stato dall’interno e del ruolo giocato dagli Stati (alcuni più di altri, evidentemente) nel promuoverla¹. Anche se concordiamo con questi argomenti, il nostro punto di vista in questo saggio è differente. Andando oltre le discussioni

sul declino o sulla persistenza dello Stato, ci interroghiamo criticamente sullo stesso modello di base che fino a ora ha informato gli argomenti sul cambiamento della posizione dello Stato nella globalizzazione capitalista.

La nostra tesi si sviluppa sia in dialogo con sia come reazione al più ampio dibattito sulle trasformazioni dello Stato nelle più recenti ondate di transizione, ristrutturazione e rottura capitalistica. La posta in gioco di questo dibattito è stata la stessa unità dello Stato. La rilevanza degli argomenti sulla *governance* e sulla governamentalizzazione dello Stato è un registro di un approccio diffuso volto a mettere in evidenza la disarticolazione dello Stato e delle sue funzioni, chiamando in causa l'unità del sistema istituzionale e del corpo politico dello Stato. Contro questi approcci, sono sorti un certo numero di argomenti altrettanto diffusi che tendono a dare per scontata l'unità dello Stato, indicando potenti e più o meno durature istanze d'eccezione che accentuano ma al contempo indeboliscono la classica narrazione della sovranità nazionale. Anche se queste linee argomentative sono spesso opposte e hanno dato luogo a molte polemiche e compromessi, noi tendiamo a vederle come convergenti. Mentre la prima linea argomentativa evidenzia l'espropriazione dei poteri dello Stato e l'emergere di nuovi assemblaggi politici, giuridici e territoriali che sfocano il confine tra le forme di dominio politico ed economico, la seconda mette in luce i punti ciechi di questo approccio. Nel nostro libro *Border as Method* abbiamo forgiato il concetto di "macchina sovrana di governamentalità" per afferrare tanto la rilevanza dei processi di governamentalizzazione quanto le mutazioni della sovranità al di là dello Stato². La concettualizzazione dello Stato all'interno delle visioni imperiali della globalizzazione che evidenziano forme decentrate di sovranità e di costituzione mista, ha prodotto un significativo avanzamento nella discussione sui rapporti mutevoli tra lo Stato e il capitale³. Questa cornice continua a fornire un orientamento per l'analisi critica dell'attuale difficile situazione globale, ma vi è la necessità di valutare il ruolo dello Stato all'interno di uno scenario alterato, segnato da esperienze di guerra, da crisi e da continue turbolenze.

Questa instabile situazione globale non può essere pienamente compresa all'interno del classico quadro delle relazioni internazionali, unilaterali e multilaterali. Il cambiamento dello status del territorio e la sua relazione con i regimi giuridici della territorialità ha complicato i problemi di giurisdizione e spinto gli assetti costitu-

zionali ben oltre i confini amministrativi e geografici dello Stato. Da una prospettiva che evidenzia le dinamiche globali del capitale, gli effetti sono stati tutt'altro che coerenti. Incessanti processi di "finanziarizzazione" hanno modificato la scala e le tecniche di regolazione, in modo da oltrepassare ogni singola economia nazionale. L'architettura statunitense della globalizzazione ha allentato la sua presa sui circuiti mondiali di accumulazione e di monetizzazione capitalista, in particolare a seguito della crisi del 2007-2008. Ambiziosi piani globali, come quelli sviluppati all'interno dell'OMC, hanno ceduto il posto a più modeste visioni regionali e oceaniche ai fini della proiezione del potere economico degli Stati Uniti (si pensi, ad esempio, al Partenariato Trans-Pacifico o al Partenariato Trans-Atlantico per il Commercio e gli Investimenti). Allo stesso tempo, e in contrasto con tali prospettive, sono sorti nuovi nazionalismi economici che hanno suggerito modelli alternativi e percorsi di ascesa globale. Si pensi alle attività della Cina in Africa, America Latina e persino in Antartide. La presenza dello Stato in questi modelli divergenti di espansione globale è evidente, anche se si riporta a fattori come il mercato o i partiti politici secondo modalità specifiche. Dall'India al Giappone, dal Brasile alla Russia, dal Sud Africa alla Germania, gli Stati hanno fatto concreti investimenti che danno forma e forza a geometrie variabili di espansione e di sviluppo economico. In tal modo, sono entrati in una mutevole distribuzione del potere nella quale i loro rapporti con le popolazioni e le strategie di *governance* sono cambiati in vari modi. Gli Stati sono stati costretti a scendere a patti con un regime di accumulazione capitalistica che è sempre più caratterizzato dal primato della finanza e da quelle che altrove abbiamo descritto come operazioni "estrattive" del capitale⁴. La questione è quanto, in questa resa dei conti con il capitale, gli Stati stessi sono cambiati.

Per venire a capo dei nuovi ruoli e delle forme mutevoli dello Stato è necessario tenere conto della scala globale dei processi e delle dinamiche che hanno sconvolto le geografie politiche ed economiche consolidate. La crisi dell'egemonia statunitense, attentamente analizzata da Giovanni Arrighi⁵, fornisce un importante sfondo interpretativo per queste trasformazioni. La persistenza della guerra (con la frantumazione dei confini coloniali e post-coloniali in Medio Oriente, la lacerazione dell'Ucraina o i conflitti in ampie porzioni dell'Africa sub-sahariana) costituisce una parte importante di questo scenario, nel quale lo schiacciante potere militare degli Stati Uniti non sembra fornire alcun tipo di stabilizza-

zione. Le formazioni e le deformazioni emergenti dello Stato in questi territori tormentati dalla guerra meritano un'analisi più approfondita. Allo stesso tempo, l'attuale disordine globale non può essere descritto nei termini di una imminente transizione egemonica lineare. Il paesaggio emergente del potere su scala mondiale si attiene sempre più a un disegno diffuso e multipolare, o anche "non-polare". Anche se alcune delle più importanti operazioni del capitale (come nel campo della finanza, della logistica e dell'estrazione) sono caratterizzate da un alto livello di omogeneità, le modalità attraverso cui esse "toccano terra" sono profondamente eterogenee. La giuntura tra le operazioni globali del capitale e le sue specifiche e localizzate manifestazioni ci fornisce un importante punto di partenza per l'analisi delle attuali mutazioni dello Stato. Gli Stati sono attori cruciali in questa giuntura, ma sono ben lungi dal poter rivendicare il monopolio della sua gestione e supervisione: essi si trovano costretti a negoziare il proprio ruolo con una grande varietà di agenzie e a fare i conti con ordinamenti giuridici eterogenei, protocolli logistici, algoritmi finanziari e accordi monetari che eccedono il controllo di qualsiasi Stato. Queste negoziazioni e questi fronteggiamenti rafforzano la tendenza di lungo periodo alla prevalenza dei rami esecutivi e amministrativi del potere all'interno dello Stato e alla marginalizzazione dei suoi organi rappresentativi. Ciò emerge chiaramente anche in importanti esperienze come quelle dei governi "progressisti" dell'America Latina dell'ultima decade, dove il celebrato "ritorno dello Stato" è stato reso possibile da un'intensificazione delle attività estrattive e delle dinamiche del mercato globale delle materie prime.

Lo Stato contemporaneo è ben lungi dall'essere autonomo, ed è importante evidenziare i limiti della sua azione al fine di contrastare il facile ottimismo che ha accompagnato, ad esempio, il discorso che abbiamo appena menzionato sul "ritorno dello Stato" in America Latina. Siamo inoltre convinti che vi sia la necessità di andare oltre l'enfasi sulla spoliazione "negativa" delle funzioni e delle capacità dello Stato, che ha caratterizzato molti discorsi critici sullo Stato nella globalizzazione. Quando l'attenzione è stata posta sullo smantellamento del *welfare*, sulla destabilizzazione del monopolio statale della violenza attraverso l'ascesa di attori di sicurezza privata, o sulle molteplici e diffuse tecniche di privatizzazione che hanno alterato la posizione dello Stato in materia di proprietà e di attività economica, la tendenza prevalente è stata quella di concettualizzare lo Stato in relazione a ciò che gli è stato sottratto. Le criti-

che più diffuse al neoliberalismo, inteso sia come dottrina economica sia come tecnica di governo, si sono trincerate all'interno di questa tendenza. Ciò che noi proponiamo è una descrizione più "positiva" (positiva, in termini analitici) di ciò che gli Stati oggi fanno effettivamente, senza pretendere di sapere già che cosa lo Stato è o che cosa potrebbe essere. In altre parole, il nostro approccio si discosta da una comprensione normativa dello Stato – sia nei termini di un apprezzamento qualitativo della sua presunta capacità di garantire ordine con mezzi legali o regolativi, sia nei termini di un inquadramento giuridico delle sue attività, delle sue relazioni con i soggetti e del suo stesso fondamento. Concentrarci invece su ciò che gli Stati contemporanei stanno effettivamente facendo, ci permette di superare i limiti della teoria dello Stato tradizionale, che è modellata su tali presupposti normativi. Come mostreremo più avanti in questo contributo, tali presupposti si basano generalmente su una particolare genealogica storica dello Stato moderno, con precise implicazioni geografiche. L'apertura di archivi storici alternativi, che non sono necessariamente limitati al sorgere di una forma-Stato "standard", ci consente di variare gli approcci allo Stato, fondati tanto concettualmente quanto empiricamente, attraverso differenti scale e quadri di riferimento. Questo problema non riguarda solo le tradizionali teorie giuridiche dello Stato, o le variegate elaborazioni del tipo ideale weberiano del moderno Stato territoriale, che è stato così influente. Genealogie storiche differenti e archivi alternativi ci permettono anche di inquadrare, in forme nuove e produttive, i dibattiti sulla crisi dello Stato che si sono sviluppati a partire dagli anni Settanta del Novecento.

2. MOLTEPLICI CRISI, MOLTEPLICI INIZI

Parlare di una crisi dello Stato ha un che di elusivo, dal momento che il dibattito attorno a questa formula prende avvio in Europa almeno dalla fine del XIX secolo. Il diritto internazionale, il crescente pluralismo sociale interno, i coinvolgimenti imperiali e i processi di organizzazione del capitalismo hanno tutti contribuito alla messa in discussione dell'autonomia dello Stato e della sua capacità di esercitare un potere sovrano assoluto. Nondimeno, per quasi tutto il ventesimo secolo, lo Stato è rimasto intatto e ha conservato una posizione dominante come attore politico mondiale, attraverso guerre, crisi economiche e periodi di crescita, lotte di decolonizzazione ed espansione dell'amministrazione della vita sociale. Solo

tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio dei Settanta, di fronte a conflitti sociali tumultuosi e a cambiamenti economici senza precedenti, questa posizione dominante è stata sfidata e messa in discussione. In particolare, nei paesi del Nord Atlantico, una crisi fiscale dello Stato è stata accompagnata da una crisi di legittimità. Questa "doppia crisi" ha registrato la crescente difficoltà dello Stato nell'organizzare la riproduzione e la socializzazione della forza lavoro, che aveva costituito un aspetto fondamentale delle sue attività almeno a partire dalla crisi economica del 1929. In un capitolo fondamentale dedicato alla giornata lavorativa, nel I Libro del *Capitale*, Marx aveva già anticipato il rilievo di questa funzione dello Stato. Mentre lo Stato, negli anni Settanta, ha incontrato sempre più limiti alla sua funzione regolativa, la socializzazione della forza lavoro si è indissolubilmente legata a processi di soggettivazione e di lotta che né lo Stato né il capitale apparivano in grado di contenere.

Wolfgang Streeck ha recentemente sottolineato l'importanza del dibattito neo-marxista sulla crisi dello Stato negli anni Settanta⁶, che ha coinvolto pensatori come Jürgen Habermas, Claus Offe e James O'Connor. Streeck evidenzia l'assenza, all'interno di questa discussione, di una considerazione profonda del ruolo del sistema bancario e dei mercati finanziari nelle specifiche strategie adottate dal capitale come attore politico e come forma di potere sociale. Tuttavia, una tale assenza non caratterizza tutte le posizioni critiche emerse in quel periodo. Nella tradizione dell'operaismo italiano, per esempio, c'è stata una immediata attenzione per le conseguenze epocali dello sganciamento del dollaro dall'oro del 1971. La nuova ondata e la nuova scala della finanziarizzazione, che occupano una posizione preminente tra queste conseguenze, hanno drasticamente modificato le condizioni stesse della riproduzione della forza lavoro. Inoltre, esse hanno strategicamente modificato la posizione dello Stato per quanto riguarda la mediazione degli interessi contrastanti di differenti "frazioni" di capitale e la rappresentazione del "capitale complessivo" (o l'interesse generale e la logica riproduttiva complessiva del capitale). Quest'ultimo concetto, elaborato da Marx nel II e nel III Libro del *Capitale*, non deve essere inteso in termini reificati. Indica piuttosto un campo di forze e di dinamiche caratterizzate da instabilità e inafferrabilità. La definizione di Friedrich Engels nell'*Anti-Dühring*, dello Stato come «capitalista collettivo ideale» illustra molto efficacemente l'importanza del ruolo svolto dallo Stato nella rappresentazione del «capitale complessivo», il cui orizzonte è sempre stato

il mercato mondiale⁷. Il dibattito operaista sullo Stato negli anni Settanta si è focalizzato sulla crisi della pianificazione come uno snodo strategico tra le attività dello Stato orientate specificamente alla riproduzione e alla socializzazione della forza lavoro (che implica anche l'articolazione del comando del capitale su questi processi) e il suo lavoro nel campo della rappresentazione del "capitale complessivo"⁸. Per quanto questo dibattito si sia caratterizzato per un'enfasi politica sulle lotte e sulle trasformazioni della composizione di classe soggiacenti alla crisi dello Stato, era presente anche un'acuta consapevolezza delle strategie reattive del capitale, a livello sia nazionale sia internazionale. L'analisi della crisi dello "Stato-piano" ha conseguentemente evidenziato una serie di violente dislocazioni della riproduzione della forza lavoro e della rappresentazione del "capitale complessivo", che per molti versi hanno anticipato le tendenze in seguito discusse in molti dibattiti sul neoliberalismo e la globalizzazione.

Anche se la narrazione della crisi dello Stato-piano rimane fondamentale, è necessario riconoscere che essa non rappresenta l'unica rottura che segna l'instabilità politica ed economica che inaugura l'era globale. Per comprendere a pieno la profondità e la portata della crisi che lo Stato ha affrontato a partire dagli anni Settanta, è necessario ampliare l'angolo geografico dell'analisi e confrontare i profondi processi di eterogeneizzazione che hanno riorganizzato gli spazi politici nel loro complesso intreccio con gli spazi del capitale. La pianificazione è stata una caratteristica generale della forma-Stato che ha dominato il periodo successivo alla Seconda Guerra Mondiale, anche se ha assunto forme diverse a seconda dei contesti politici e delle condizioni economiche. In termini necessariamente schematici e astratti, è possibile identificare tre varietà di Stato che sono diventate prominenti in questo periodo: lo Stato sociale democratico, lo Stato socialista e lo Stato sviluppatista (*developmental state*). È facile notare come queste categorizzazioni corrispondano al modello dei "tre mondi" della geografia politica ed economica che è emersa con le lotte e le turbolenze della decolonizzazione. Invocando queste tre figure dello Stato siamo coscienti dei limiti dell'analisi tipologica e cerchiamo solo di fornire degli orientamenti per valutare i cambiamenti emersi con la triplice crisi che le investe. Le discussioni sull'impatto della globalizzazione sullo Stato sociale democratico e sullo Stato socialista abbondano. Ai nostri fini, è più interessante prestare attenzione allo Stato sviluppatista, con il quale ci si riferisce a

una grande varietà di regimi politici e di esperienze sorte dai processi di *State building* dopo la fine del colonialismo in Asia e Africa, e che ha preso nuove forme in America Latina, a fronte di processi di industrializzazione, democratizzazioni contestate, e persistenti condizioni di dipendenza. In tali contesti continentali è possibile osservare gli attriti e le distorsioni che hanno segnato i tentativi di far corrispondere le condizioni e le lotte dello sviluppo alla forma-Stato moderna. Questi effetti hanno dato forma alla crisi dello Stato sviluppista. Ciò che attira la nostra attenzione è come questa crisi prefiguri caratteristiche e tendenze più generali dello Stato che sarebbero successivamente venute alla ribalta a livello globale.

Lo Stato sviluppista ha registrato una determinata globalizzazione della forma-Stato che è emersa con il contenimento delle lotte anticoloniali e con l'adozione di misure tecniche e di standard attraverso cui misurare lo stadio di avanzamento di uno Stato nel suo percorso di sviluppo. In questo modo, lo Stato sviluppista è stato guidato tanto da forti imperativi di pianificazione centralizzata quanto da discipline regionali o internazionali di ristrutturazione economica e di clientelismo politico. La questione della riproduzione della forza lavoro e la posizione dello Stato rispetto al "capitale complessivo" assumono forme piuttosto diverse in questa prospettiva. Per semplificare, possiamo dire che il tentativo di riprodurre la forza lavoro secondo la norma del lavoro salariato "libero" è stato fortemente limitato dalla presenza di forza lavoro informale, sottoposta a diversi gradi di coazione e mobile, nonché da condizioni di vita domestica e da regimi di genere che non potevano essere gestiti facilmente tramite tecnologie come il salario familiare fordista. Inoltre, il copione della cosiddetta accumulazione originaria negli Stati sviluppisti non ha seguito con facilità la narrazione della transizione dal lavoro agricolo al lavoro industriale, generando un grande surplus di popolazione che non poteva essere immediatamente rinchiusa all'interno dei regimi standard di riproduzione. Allo stesso tempo, la realtà del "capitale complessivo" ha assunto forme imperiali e neo-coloniali, generando classi "compradoras" e indebolendo i poteri di intervento e di negoziazione dello Stato. Questo posizionamento dello Stato sfida qualsiasi tentativo di comprendere lo Stato sviluppista secondo la classica definizione weberiana dello Stato moderno, con la sua enfasi sull'organizzazione burocratica e istituzionale e sulla rivendicazione statale del «monopolio dell'uso della forza» all'interno di un «territorio dato»⁹. Tali difficoltà, che sorgono nel confronto dello

Stato sviluppatista con le categorie weberiane, non sono effetto di una “modernità tardiva” o di un deficit da recuperare tramite la crescita economica, ma sono sorte in varie circostanze storiche e geografiche che con le transizioni aperte dalla globalizzazione si sarebbero solo rafforzate.

Non è necessario qui ricordare nel dettaglio come la crisi dello Stato sviluppatista sia stata alimentata da brutali dittature, dalla soppressione del potere popolare sul piano politico e sociale, dai programmi di aggiustamento strutturale o da forme calde e fredde di *warfare*. Questa violenza fisica, amministrativa ed economica dovrebbe avere un posto di primo piano in ogni tentativo di ricostruire la crisi dello Stato sviluppatista, così come le lotte e le transizioni che hanno segnato l'emergere di nuove configurazioni del rapporto tra potere e capitale negli anni Ottanta. La nostra preoccupazione principale è qui tuttavia quella di indagare i molteplici scenari post-sviluppatisti che sono emersi sulla scia dei cambiamenti, dal momento che essi, analiticamente e storicamente, sono rilevanti per qualsiasi comprensione dello Stato contemporaneo nel suo complesso. Questi scenari di cambiamento sono stati caratterizzati dall'emergere di tecnologie politiche di dominio più flessibili, di formazioni territoriali eterogenee e di modalità via via più decentralizzate di mediazione della relazione capitale-Stato. Ci riserviamo una discussione più completa di queste trasformazioni in successivi contributi. Per ora, vogliamo suggerire che tali tendenze post-sviluppatiste possono essere comprese meglio non come irregolarità rispetto a una presunta norma o “tipo ideale” dello Stato moderno, ma piuttosto come mutazioni che si adattano alla (ma anche stimolano la) tumultuosa e asincrona temporalità, all'espansione e all'intensificazione dell'accumulazione capitalistica contemporanea. In questo senso, tali tendenze non sono in alcun modo limitate dagli assi geografici del nord e del sud, o del centro e della periferia, avendoli in gran parte superati e sostituiti con distribuzioni di potere e ricchezza più complesse. In ogni caso, riconoscere ciò non equivale a dire che tali assetti siano senza precedenti storici in grado di fornire dei forti punti di riferimento per una genealogia alternativa dello Stato moderno.

3. LA STORIA CONTA

Le concettualizzazioni teoriche dello Stato sono state modellate da una specifica interpretazione storica della sua origine, che general-

mente prende le mosse dagli inizi della modernità europea. L'accento cade sul modo attraverso cui il potere concentrato della monarchia pone le basi per la forma politica dello Stato moderno, con le sue uniformi e delimitate nozioni di territorio, di sudditanza e/o cittadinanza e di apparati amministrativi, tra di loro collegati in modo coerente. Sulla scia delle rivoluzioni che si diffondono in tutta Europa e nel mondo Atlantico, è emerso uno Stato costituzionale che ha garantito la continuità dell'ordinamento giuridico e ha radicato nella forma-Stato nuove combinazioni di nazione e cittadinanza. È inutile dire che questo è solo un abbozzo di processi storici che sono stati oggetto di numerose confutazioni e reinterpretazioni. Tuttavia, le premesse basilari di questa visione hanno fornito l'impalcatura per la costruzione di molte e diverse tradizioni di teoria dello Stato – tanto quelle che si sviluppano a partire da Marx quanto quelle che si basano su Weber. Queste premesse hanno anche definito una implicita “ontologia” che ha fatto in modo che la questione di definire che cosa sia Stato sia stata considerata superflua in molti dibattiti – e negli stessi tentativi di fare un bilancio dei più recenti cambiamenti dello Stato nella globalizzazione. Vorremmo chiederci fino a che punto questa genealogia consenta effettivamente di cogliere in maniera adeguata i ruoli e le mutevoli forme dello Stato nella situazione globale contemporanea.

Se si guarda alla storia dei tentativi degli Imperi europei di stabilire un effettivo controllo su vaste distese di terra e sulle popolazioni dell'intera superficie del globo, emerge una storia differente della sovranità e del potere¹⁰. È chiaro che questa storia coloniale e imperiale della sovranità deve essere analizzata tenendo conto della sua grande varietà, della sua differenziazione storica e geografica. Tuttavia, il modello di integrità territoriale omogenea, la costruzione di un ordine giuridico sistematico, e il diagramma verticale del potere dello Stato e della sudditanza non fornisce coordinate analitiche adeguate per cogliere dall'interno la portata di queste differenziazioni. Lungi dal costituire mere anomalie e deviazioni accidentali nella vicenda dello Stato moderno, la ricerca storica su questi dispositivi e legami coloniali mostra come l'espansione imperiale sia cruciale nella costruzione stessa dello Stato. Il mondo europeo degli Stati si è formato e si è evoluto in un ambiente imperiale, dove il puro esercizio della violenza è stato accompagnato da controversie giuridiche e politiche che alla fine hanno influenzato il corso della storia globale in modi altrettanto importanti, se non più importanti, della Pace di Westfalia.

In questa prospettiva, l'evoluzione dello Stato moderno non segue direttamente le coordinate della nazione e della cittadinanza, ma passa invece per tutta una serie di dispositivi commerciali e legali che una nuova generazione di storici ha iniziato a indagare. Il risultato è una visione molto più frammentata della storia dello Stato moderno, che ai nostri occhi è molto più ricca e feconda per una comprensione critica dello Stato nel presente. Se consideriamo, ad esempio, la storia delle Compagnie Commerciali, è possibile considerarle corpi politici in senso proprio. Queste entità, all'apparenza commerciali, combinano caratteristiche dei governi, delle *corporation*, della giurisdizione, e della proprietà coloniale per mettere in pratica «forme precarie ma potenzialmente forti di 'autonomia strutturale', e nello stesso tempo di sovranità *corporate*» rese possibili dalla volatilità delle loro costituzioni¹¹. Nel suo libro *The Company State*, Philip Stern capovolge la celebre battuta critica di Edmund Burke sulla Compagnia delle Indie Orientali come “Stato travestito da mercante” in una descrizione positiva della sua forma di esistenza politica. Tuttavia, non è solo nelle *factories* e negli avamposti istituiti dalle compagnie maggiormente privilegiate che possiamo osservare una storia più frammentata dello Stato moderno. Il sistema delle piantagioni, dei trasporti e della proprietà che ha caratterizzato il commercio transatlantico degli schiavi e i movimenti dei *coolies* e di altre tipologie di lavoratori a contratto, ha richiesto l'invenzione di forme innovative di regolamentazione giuridica e di potere territoriale. L'istituzione di protettorati, di concessioni o di “porti aperti” in base a trattati è stata parte integrante dell'espansione imperiale europea e ha generato nuovi spazi giuridici e politici. Dalla fine del XIX secolo, questi spazi, già così complessi, sono stati complicati ulteriormente a causa di complesse deformazioni della sovranità, dando luogo, nella politica coloniale, a una vasta gamma di «quasi-sovranità» e di «sovranità parziali»¹². Inoltre, il sistema del diritto internazionale, che è chiaramente molto importante per la storia dello Stato moderno, è impensabile se non lo si considera nel quadro delle pratiche imperiali nelle Americhe, in Asia e in Africa. Come spiega Partha Chatterjee¹³, queste pratiche “hanno avuto una profonda influenza nella formazione della cosiddetta legge delle nazioni, e nella definizione del posto che questa ha occupato nel moderno Stato-nazione sovrano moderno”. L'evoluzione di questi sistemi ha avuto luogo nel confronto con forme eterogenee di organizzazione politica, come il sistema della tassazione, che ha

strutturato i rapporti della Cina con le sue dipendenze e il “*pat-chwork*” di dominio e di influenza che ha caratterizzato l’Impero Moghul in India.

Visto alla luce delle rifrazioni delle politiche e delle formazioni giuridiche imperiali, lo scenario post-sviluppista che abbiamo discusso in precedenza appare molto meno “anomalo” che non se lo si compara con le forme di Stato dominanti nel periodo successivo alla Seconda Guerra Mondiale. È facile vedere le analogie tra la geografia differenziata del dominio e dell’assoggettamento coloniali e le strategie contemporanee di zonizzazione, sovranità graduale, governo multilivello e differenziazione dei diritti. Questo è vero anche se la prima è stata parte di un contestato processo di territorializzazione del mondo, mentre le attuali trasformazioni avvengono all’interno di una cornice di un mondo territorializzato che è costretto ad adattarsi alle mutevoli condizioni del capitale, e che perciò forza i limiti del concetto consolidato di territorialità. La portata e la varietà delle forme di Stato attualmente esistenti sono ancora più complicate rispetto alla stupefacente serie di forme politiche e giuridiche presenti nell’epoca coloniale. Come scrive Akhil Gupta, «tutte le affermazioni sullo Stato» oggi «devono fare i conti con la domanda: quale Stato?»¹⁴. Gupta si riferisce all’India e alla spiazzante proliferazione di diversi livelli di governo, di agenzie ed eterogenei dipartimenti nonché alle varie politiche e programmi che costituiscono lo Stato in questo contesto. Ma la sua domanda ha rilevanza anche a livello globale, dove è possibile osservare un impressionante caleidoscopio di differenti tipi di Stato, che vanno ben al di là di ciò che di solito identifichiamo con le dinamiche post-sviluppiste.

Basta pensare alla grande varietà di prefissi e aggettivi che popolano oggi le discussioni in tema di trasformazioni della forma-Stato, dando vita a una serie di denominazioni, da Stato guardiano a Stato-partito, da Stato continentale a Stato canaglia, da Stato fallito a quasi-Stato. Lungi dall’essere applicabili solo alle realtà specifiche che evocano, queste categorie ci forniscono le lenti analitiche attraverso le quali è possibile cogliere alcuni dei cambiamenti e delle tendenze che stanno ridisegnando la forma-Stato a livello globale. Ad esempio, si guadagna qualcosa sul piano analitico guardando al Regno Unito come uno Stato guardiano (mediatore tra il mondo finanziario mondiale, con centro negli Stati Uniti, e l’Europa) o nel pensare agli Stati membri dell’Unione Europea come quasi-Stati (considerando la costituzione mista della sovranità su

scala europea). Inoltre, l'intreccio tra sovranità e potere commerciale esemplificata dalle storiche Compagnie Commerciali ha assunto nuove forme e rilevanza nel mondo contemporaneo. Nel frammentato paesaggio istituzionale e politico della globalizzazione, il confine tra Stato e capitale è messo costantemente alla prova, sia attraverso imperativi di imprenditorialità statale, sia attraverso il potere politico diretto esercitato da molte *corporation* multinazionali o, ancora, attraverso il ruolo delle agenzie internazionali nell'orchestrare lo sviluppo politico ed economico. Ripensando alla battuta di Edmund Burke citata in precedenza, potremmo dire che oggi ci sono molti mercanti che agiscono travestiti da uno Stato.

4. FARE I CONTI CON LO STATO

Sopra abbiamo proposto due distinte, ma interconnesse, genealogie per comprendere lo Stato nei tempi della globalizzazione: in primo luogo, abbiamo seguito le traiettorie della crisi dello Stato sviluppatista, che hanno dato luogo a configurazioni politiche ed giuridiche che sono divenute sempre più diffuse su scala globale; in secondo luogo ci siamo concentrati sulla *longue durée* di forme-Stato frammentate che si sono sviluppate nella storia del moderno imperialismo e colonialismo. Entrambe le ricostruzioni ci permettono di vedere qualcosa di specifico nello Stato contemporaneo, ma nel loro insieme evidenziano il panorama complicato e frammentato delle formazioni e deformazioni dello Stato odierno. Analizzare criticamente lo Stato oggi significa tenere in conto questo panorama nella sua più ampia portata e nelle sue implicazioni, piuttosto che focalizzarsi su singoli casi o privilegiare un modello di base a partire dal quale molti cambiamenti empirici sono misurati o respinti in quanto estranei allo Stato. Il nostro principale interesse non è l'analisi comparativa dei differenti Stati, individuati sulla base delle aree geografiche stabilite sulla mappa del mondo, ma piuttosto quello di individuare e seguire le risonanze dei processi e delle tendenze che attraversano lo Stato in contesti eterogenei. A questo riguardo, per tornare a un punto di cui abbiamo parlato all'inizio di questo contributo, è importante osservare come oggi gli Stati tendano a fondersi o a mescolarsi con assemblaggi emergenti o regimi che li trascendono. Spesso questi assemblaggi e regimi confondono i confini tra le norme giuridiche, gli standard tecnici e le politiche del consenso, in modo da facilitare e promuovere le operazioni del capitale attraverso diverse scale geografiche.

Recenti ricerche in geografia e teoria urbana ci hanno dato un nuovo vocabolario con il quale descrivere e analizzare questi processi di *mixing* e *rescaling* – dalla discussione di Neil Brenner sugli spazi statali¹⁵, all'esplorazione della *Extrastatecraft* di Keller Easterling¹⁶. Il problema di come lo Stato si inserisce in questi modelli emergenti sfida le nostre categorie di Stato e spinge a riformulare domande su questioni familiari come la rappresentanza politica, l'egemonia, la società civile e il ruolo che lo Stato può giocare per contrastare o anche semplicemente per regolare le dinamiche capitalistiche globali. Per noi, confrontarsi con queste importanti questioni significa affrontare il difficile compito di esaminare il profondo intreccio tra lo Stato e le forze politiche ed economiche globali, senza fare riferimento alle tradizionali concezioni normative o contrattualistiche che immaginano di poter ristabilire il controllo dello Stato su queste forze.

Nell'esplorare i termini di questo groviglio dovrebbe essere chiaro che la nostra posizione è che gli Stati continuano a contare. Abbiamo già precisato che non sottoscriviamo né gli argomenti che postulano l'estinzione dello Stato, né quelli che, con toni di circospetta celebrazione, affermano che la globalizzazione ha sostanzialmente lasciato invariato il suo nucleo. Attraverso il riferimento a una storia dello Stato più frammentata, non intendiamo suggerire che tale frammentazione sia una base sufficiente per una teorizzazione dello Stato. Per quanto gli argomenti sulla governamentalizzazione dello Stato siano utili per evidenziare le operazioni diffuse di dominio odierno sui territori e sulle popolazioni, l'affermazione dell'unità continua a costituire un tratto distintivo dello Stato e della sua contesa legittimità. In realtà, la tensione tra la disarticolazione dell'unità statale e la sua continua riaffermazione definisce il campo nel quale oggi lo Stato opera. Esistono molte manifestazioni empiriche di tale tensione, che sono evidenti, per esempio, nel discorso che nega l'influenza delle forze globali sullo Stato o, a un diverso livello, nella distanza tra la formulazione e l'accuratezza delle statistiche e la loro aggregazione in database che hanno lo scopo di assicurare narrazioni coerenti sulla crescita o sul destino dello Stato. Non crediamo che questa tensione sia risolvibile. Anche se la nazione ha sempre promesso la possibilità di una tale risoluzione, la sua capacità di farlo è altamente irregolare e spesso dipende da variabili che mostrano le fratture nello Stato, che il nazionalismo può efficacemente coprire o riempire. Allo stesso modo, meccanismi statali repressivi, con

differenti gradi di intensità e brutalità, possono creare la patina dell'unità statale e al contempo mostrare le crepe dell'armatura dello Stato. Questa esposizione di crepe può avvenire durante lo scavo storico che chiarifica gli eccessi e le ferite aperte dei regimi del passato o attraverso la reazione alla radicalità della continua opposizione in varie parti del mondo, sia organizzata che spontanea. Gli Stati continuano a essere repressivi, ad esempio, nei confronti della protesta, della mobilità delle popolazioni che mettono alla prova i loro confini, delle sfide poste al funzionamento e alla disciplina dell'accumulazione capitalistica o dell'insorgenza delle minoranze razzializzate. Sempre più spesso, però, il lavoro di repressione degli Stati, che è classicamente considerato parte del loro *core business*, è affidato a interessi privati o perseguito attraverso logiche perverse di *partnership* pubblico-privata.

Tornando a quello che abbiamo scritto a proposito delle discussioni marxiste sullo Stato, occorre sottolineare che la globalizzazione ha favorito una crescente biforcazione tra la riproduzione della forza lavoro e il capitale complessivo. Per lo Stato, per qualsiasi Stato, è diventato difficile garantire una mediazione effettiva tra questi due elementi. Nel suo rapporto con il capitale, lo Stato è ormai costretto a fare i conti con una logica dell'accumulazione capitalistica, che eccede ampiamente le denominazioni e i confini nazionali. In questa situazione, lo Stato emerge come attore economico che intrattiene particolari rapporti con specifiche frazioni del capitale, che tali relazioni implicino la promozione degli interessi economici nazionali attraverso strategie neo-mercantiliste o misure per attirare investimenti esteri mediante meccanismi fiscali, riforme del diritto del lavoro, o vari tipi di concessioni territoriali. Nel fare queste mosse lo Stato non deve necessariamente agire in qualità di «capitalista collettivo ideale», per richiamare l'espressione di Engels che abbiamo usato sopra. Emerge piuttosto come attore capitalistico tra gli altri, anche se può essere in una posizione di forza o di debolezza rispetto agli interessi e alle agenzie con cui interagisce. Oggi il «capitale complessivo» è più un insieme di logiche, di razionalità e di dinamiche con le quali diversi attori capitalisti collaborano o competono, dando vita a potenti alleanze che talvolta operano su scale continentali o a livello globale. Gli Stati sono immersi in questi rapporti costituzionali misti, che costituiscono l'unica possibile approssimazione alla realtà del «capitale complessivo» nell'era globale. Anche quando lo Stato gioca ancora un ruolo nella riproduzione della forza lavoro (ad esempio,

attraverso il sistema sanitario nazionale, i programmi educativi o i sistemi di regolazione del mercato del lavoro e gli accordi industriali), è considerato una “esternalità positiva” rispetto all’impresa capitalistica. Più precisamente, le funzioni riproduttive sono state rimodulate dalla razionalità finanziaria e imprenditoriale che si è infiltrata negli schemi dello Stato sociale, riempiendo la routine quotidiana con la disciplina e la temporalità della vita indebitata.

Questa dislocazione dell’attività riproduttiva dello Stato, insieme alla ricollocazione dello Stato all’interno della costituzione mista del “capitale complessivo” richiede un’analisi più estesa, che deve necessariamente confrontarsi con una vasta gamma di casi nei quali le relazioni mutevoli tra lo Stato e il capitale prendono diverse e talvolta nuove forme. Per fare questo è necessario prendere in esame gli sviluppi contemporanei e le mutazioni nel mondo del capitale, esplorando la complicità tra modi eterogenei di estrazione e le qualità apparentemente metafisiche dell’astrazione oggi. Le analisi dell’estrazione, della logistica e della finanza che abbiamo sviluppato altrove¹⁷, ci permettono di chiarire una serie di principi e di logiche che sempre di più guidano lo sviluppo economico, ben al di là di questi “settori”. In queste pratiche e domini vediamo l’intreccio tra gli aspetti duramente materiali dell’estrazione e i protocolli, le tecniche e gli algoritmi quasi eterei che guidano le operazioni del capitale. Siamo convinti che questi punti d’intreccio delle condizioni e delle razionalità del capitale siano molto lontani dalle forme classiche del capitalismo industriale e che gli Stati siano ora costretti a fare i conti con queste formazioni capitalistiche emergenti ed estese a livello globale. I modi in cui gli Stati si adattano a queste condizioni sono chiaramente eterogenei e perciò un’osservazione su basi empiriche di come gli Stati affrontano tali circostanze deve costituire un elemento cruciale di qualsiasi valutazione analitica o politica delle attuali trasformazioni dello Stato. Una tale osservazione su basi empiriche incontrerà inevitabilmente problemi di inquadramento, di posizione, di articolazione delle strutture statali, e la necessità di colmare le distanze e i conflitti tra le analisi critiche e la prospettiva che si può sintetizzare con la formula di James Scott “vedere come uno Stato”. Tuttavia, dovrà anche alimentarsi di (e contribuire a elaborare) una prospettiva teorica che faccia i conti con l’accumulazione capitalistica, le pratiche della vita quotidiana, la politica della scala geografica e l’immersione dello Stato nelle rotture e negli antagonismi che attraversano la cooperazione sociale.

Non ci aspettiamo che un simile approccio allo Stato rompa l'incantesimo di una serie di domande classiche che da sempre ossessionano i dibattiti politici – questioni come la volontà collettiva, la rappresentanza, la partecipazione, il pluralismo politico e sociale e la capacità degli Stati di porre le basi per l'emancipazione. Lontane dalla visione di una società senza Stato, queste domande continuano a sorgere in relazione allo Stato, e quindi negoziate o ridefinite sullo sfondo che esso fornisce. Tuttavia, pensiamo che si debbano prendere molto sul serio le affermazioni sull'esaurimento di queste categorie a fronte dell'emergere di potenti rami dell'amministrazione statale e della *governance* che sembrano operare indipendentemente dalla loro supposta legittimità rappresentativa o orientamento. Inoltre, queste articolazioni del potere sono sempre più sensibili a forme e pratiche di corruzione che sono l'esito, da un lato, dell'influenza diretta degli attori capitalistici e, dall'altro, della penetrazione di logiche imprenditoriali all'interno dei principali meccanismi ordinari dello Stato. Questo non significa che le capacità dello Stato non possano essere effettivamente riappropriate, assaltate o negoziate con fini politici radicali. Ma l'esito di tali manovre dipende interamente da assemblaggi di potere che eccedono lo Stato e lo comprendono al proprio interno. Nell'affrontare tali questioni, è un imperativo politico non fare troppo affidamento sullo Stato o non porsi al suo servizio. Non si tratta di opporre una "Stato-fobia" astratta, per ricordare il termine usato da Michel Foucault (2008, 76), a una "Stato-filia" che è molto diffusa non solo nei discorsi dominanti ma anche in alcune correnti della teoria critica che rivendicano il monopolio della comprensione "realistica" delle questioni del potere. Piuttosto, proprio un'osservazione realistica delle attuali tendenze e trasformazioni, attraverso diversi spazi e scale, dimostra che lo Stato non è abbastanza potente per contrapporsi alle operazioni del capitale globale e dunque per offrire una cornice efficace a progetti di trasformazione radicale dentro e contro il capitalismo contemporaneo. L'approccio allo studio dello Stato che abbiamo provato a delineare in questo contributo evidenzia il ruolo rilevante che gli Stati continuano a giocare nel presente, ma sottolinea anche i limiti strutturali imposti alla sua azione. I movimenti e le lotte sociali devono farsi carico di entrambi i lati di questa difficile situazione, per inventare nuovi modi di rapportarsi allo Stato, in grado di combinare la comprensione tattica delle differenti congiunture politiche con la capacità di ampliare materialmente l'orizzonte di una politica al di là dello Stato.

- 1 Si veda ad esempio, S. Sassen, *Territory, Authority, Rights. From Medieval to Global Assemblages*, Princeton University Press, Princeton 2006.
- 2 S. Mezzadra – B. Neilson, *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*, Duke University Press, Durham 2013 (trad.it. *Confini e frontiere, La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, Il Mulino, Bologna 2014).
- 3 M. Hardt – T. Negri, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge 2000.
- 4 S. Mezzadra – B. Neilsen, *Extraction, Logistics, Finance. Global Crisis and the Politics of Operations*, «Radical Philosophy», 178, 2013.
- 5 G. Arrighi, *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times*, Verso, London 1994; Id., *Adam Smith in Beijing: Lineages of the Twenty-First Century*, Verso, London 2007.
- 6 W. Streeck, *Gekaufte Zeit. Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2013.
- 7 F. Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)*, in *Marx Engels Werke*, Dietz Verlag, Berlin 1975, vol. 20, p. 260.
- 8 Cfr. A. Negri, *Crisi dello Stato piano. Comunismo e organizzazione rivoluzionaria*, Feltrinelli, Milano 1974; Id., *La forma Stato. Per la critica dell'economia politica della costituzione*, Feltrinelli, Milano 1977.
- 9 M. Weber *Politics as Vocation*, In *Max Weber's Complete Writings on Academic and Political Vocations*, ed. John Dreijmanis, Algora Publishing, New York 2008, pp. 160-161.
- 10 L. Benton, *A Search for Sovereignty. Law and Geography in European Empires 1400-1900*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- 11 P.J. Stern, *The Company-State. Corporate Sovereignty & the Early Modern Foundations of the British Empire in India*, Oxford University Press, Oxford-New York 2011, p. 14.
- 12 Benton, *A Search for Sovereignty*, cit., pp. 293-4.
- 13 P. Chatterjee, *The Black Hole of Empire. History of a Global Practice of Power*, Princeton University Press, Princeton, NJ 2012, p. 187.
- 14 A. Gupta, *Red Tape. Bureaucracy, Structural Violence, and Poverty in India*, Duke University Press, Durham 2012, p. 52.
- 15 N. Brenner, *State Spaces. Urban Governance and the Rescaling of Statehood*, Oxford University Press, Oxford 2004.
- 16 K. Easterling, *Extrastatecraft: The Power of Infrastructure Space*, Verso, London 2014.
- 17 S. Mezzadra – B. Neilsen, *Extraction*, cit.

Nonostante l'indiscutibile, profonda alterazione che da più di un secolo, stanno subendo le dimensioni del tempo e dello spazio – le due categorie principali su cui si è costruita in Occidente la mitologia della modernità, prima illuministica, poi borghese¹– ancora non si riesce a impostare un discorso sullo Stato e il suo futuro, o anche sulla politica e il suo futuro, senza fare ricorso al “moderno”². Ciò avrebbe senso, se si riuscisse a recuperare uno dei possibili significati originari del concetto, quello del “qui e ora”, più o meno corrispondente al latino tardo “*modo*”. Ma spesso non è così: il moderno continua a essere visto come progresso senza fine, a partire da valori ben localizzati nella parte più civile del mondo, che è la nostra. Eppure, come dicono in molti tra cui Arjun Appadurai:

Con l'avvento della nave a vapore, dell'automobile, dell'aeroplano, della macchina fotografica, del computer e del telefono, siamo entrati in una condizione interamente nuova di vicinanza, anche con coloro che sono, da a noi, i più distanti. Marshall McLuhan, e non solo, cercò di teorizzare questo in termini di “global village”, ma teorie come quelle di McLuhan sembra che abbiano sopravvalutato le implicazioni comunitarie dell'ordine dei nuovi media (McLuhan and Powers 1989). Noi siamo ora consapevoli che con i media, ogni volta che ci sentiamo tentati di parlare di villaggio globale, dobbiamo ricordarci che i media creano comunità senza “senso del luogo” (Meyrowitz 1985). Il mondo in cui ci troviamo ora a vivere sembra rizomatico (Deleuze and Guattari 1987), perfino schizofrenico, imponendo da un

lato teorie dello sradicamento, dell'alienazione e della distanza psicologica tra le persone e, dall'altro, fantasie (o incubi) di vicinanza elettronica. Qui ci troviamo dinanzi alla problematica centrale dei processi culturali del mondo odierno³.

Anche il diritto che ha retto tecnicamente, oltretutto ideologicamente, il mondo della modernità eurocentrica è strutturalmente ispirato, nella forma positivista che noi siamo abituati a considerare come vigente, alle categorie dello spazio (territorio) e del tempo (durata). Così è pure per tutte le istituzioni attraverso cui siamo soliti articolare il sistema del pubblico o anche del sociale cui siamo abituati⁴.

Esiste insomma una prospettiva – che è quella della modernità – in cui tutto ciò da cinque o sei secoli s'inscrive, trasmettendo e riproducendo l'impressione (*habitus*) che ogni discorso di mutamento istituzionale possa avvenire soltanto in termini di progresso. A questa impressione non sfugge neppure l'inquietante fenomeno della globalizzazione, che ne dovrebbe rappresentare la negazione e invece purtroppo sembra per ora offrire la base più solida all'idea e alla pratica di una esportazione dei nostri valori di modernità occidentali al resto del mondo, con le buone o con le cattive.

«Il periodo del secondo dopoguerra è caratterizzato da un interminabile processo di legislazione umanitario internazionale rivolto a proteggere i popoli dai loro governi. Dopo il collasso del comunismo, secondo quanto si dice, i diritti umani hanno superato il loro eurocentrismo e sono diventati realmente la giustificazione morale per l'uso della forza. Questo saggio esamina il senso e lo scopo dell'umanità e interroga il raggio delle risorse normative che sono mobilitate in suo nome. Dati questi dubbi, esso afferma che la recente combinazione di umanitarismo e forza militare è il segno esteriore di un ordine mondiale emergente, criticato da una varietà di prospettive pragmatiche, di principio e realiste»⁵.

I più recenti progressi nel panorama politico internazionale – quasi egemonizzati dalla diffusione a scala mondiale di un terrorismo di tipo nuovo, anch'esso senza riferimenti territoriali o di durata⁶ – passano più per bombardieri che per istituzioni di tipo tradizionale. Le vere domande dunque sono: grazie a quali utensili si costruirà il mondo a venire? Tra questi utensili, ci saranno ancora le istituzioni intese nel senso tradizionale? Con quale idea di moderno – cioè di qua ora – potremo far ordine nel futuro che incombe?

Nella nostra concezione odierna, si può ben dire che le istituzioni vanno intese come strutture “governamentali” legittime, lasciando per ora in sospeso se ciò va inteso più nel senso della *gouvernementalité* foucaultiana o in quello del *government* di concezione anglosassone. Preme di più sottolineare il loro carattere di legittimità, il quale a sua volta è strettamente legato al ruolo legittimante che esse svolgono rispetto al potere di cui sono funzione. Si tratta di una definizione latamente weberiana, cioè di tipo prevalentemente comprendente, in rapporto alla vecchia concezione liberalborghese della politica e dello Stato. Ma non mi pare che la dottrina del materialismo storico abbia saputo dare definizioni tanto più originali di questo meccanismo di funzionamento del sistema politico che sono le istituzioni⁷.

Tutto quanto si muove nella logica della *Zweckmäßigkeit*, cioè della misurabilità allo scopo delle azioni socialmente e politicamente corrette, quindi anche delle istituzioni: dove lo scopo può anche cambiare (anche radicalmente) ma il meccanismo continua a funzionare nei termini piuttosto lineari del progresso di modernità. Questo è lo spettro vero dell'ideologia weberiana, con al centro il suo eroe, l'uomo moderno – protestante, liberale e tedesco – come operatore di progresso. Non mi sembra che l'uomo comunista abbia, in media, rappresentato molto più di una variante di ciò.

Per finire questa breve introduzione al tema, ribadisco che il plesso legittimità-finalità-modernità ha trovato la sua espressione più piena nel trionfo del diritto e della sua scienza, a partire dalle Scuole di diritto natural-razionale del XVII-XVIII secolo, attraverso prima le Carte costituzionali e poi l'instaurazione dell'ordinamento giuridico fra Sette e Ottocento, anche grazie all'elaborazione di una “scienza del diritto” e della corrispondente codificazione positiva, fino alle celebrazioni degli ultimi due secoli – talora, verso la fine, anche scabrose – dello Stato di diritto parlamentare e del costituzionalismo in genere, che è poi finito, non credo per caso, nel totalitarismo.

Da un secolo in qua, ormai, si sostiene dalle più svariate parti che questo trend è finito, rendendo anche più facile, in effetti, l'accettazione delle peggiori degenerazioni totalitarie. Ma, anche dopo il ristabilimento delle condizioni democratiche (dopo il '45 e dopo l'89) uno sguardo superficiale alla condizione attuale delle istituzioni statal-nazionali conferma questa ipotesi. Basta considerare il modo in cui le nuove istituzioni in formazione – a livello globale ma anche solo europeo – vengono alla luce e operano. Per

non parlare delle cose interne ai vecchi Stati nazionali, a partire dai tentativi di riforma che, in particolare nel nostro paese, vengono poste in essere per tenersi al passo coi tempi.

Ne è esempio rilevatore un settore sostanzialmente esterno alla politica ma centrale al corpo economico-sociale, come quello della crisi d'impresa che viene regolata dalla legge fallimentare, che è un'istituzione cruciale per la dinamica socio-economica di ogni sistema a base capitalistica, in quanto centrata sullo scambio insuperabile fra debitore e creditore nell'obbligazione. Dal 1942 al 2005 il r.d. 16 marzo 1942, n. 267 ha subito minime varianti, mentre dal 2005 a oggi, quasi ogni anno il Governo ha propinato sempre nuove varianti, senza però mai demolire il vecchio contenitore del vecchio decreto regio. Benché centrale dal punto di vista economico e sociale, il tema della crisi d'impresa è rimasto vittima dello scontro fra un'esagerata presenza dell'Esecutivo e un'insufficiente capacità interpretativa da parte giurisdizionale e dottrina, a causa dell'incertezza sul punto caldo della questione: se cioè si preferisca un sistema di *favor* del debitore o del creditore. Quest'analisi mi sembra applicabile a molti settori della vita pubblica, con la particolare combinazione di esecutivo e legislativo che – non da oggi e non solo nel nostro paese – contraddistingue in maniera costituzionalmente confusa e poco efficiente l'ultima fase dello Stato di diritto⁸.

Ma cosa significa ciò? C'è forse un modo per cercare di mantenere in linea lo sviluppo dell'ordinamento? Consiste forse in ciò il senso profondo del costituzionalismo? Dev'essere forse quest'ultimo la bussola della prospettiva istituzionale? Domande evidentemente troppo dirette, se si tiene presente il ruolo dominante della legge e dei giuristi in tale prospettiva. La legge e il potere di fare leggi si sono gradualmente sovrapposti nella figura del Legislativo, intorno a cui si è costruita la dottrina e la pratica delle divisione dei poteri e della sovranità popolare. Da qui il posto centrale occupato dal parlamento in tutte le Carte costituzionali, a partire dalla grande esperienza inglese fra XVII e XVIII secolo. E, a sigillare il circuito legittimatorio, l'identificazione del parlamento con la nazione e poi con il popolo, mediante la *fictio iuris* della rappresentanza⁹, così efficace da saper tenere insieme i due corni contrapposti dello sviluppo costituzionale occidentale in età moderna: quello democratico, alla Rousseau, e quello liberale, alla Constant; ma anche di consentire l'affermarsi di una società di classe, da una

parte, senza cancellare, dall'altra, la possibilità di realizzazione di scenari neo-cetuali o corporativi.

Sussiste ancora, a tutt'oggi, questa primazia della legge a dettare il ritmo dello sviluppo costituzionale? In realtà, c'è da dare conto di procedimenti normativi più soffici e diluiti, da rintracciare anche presso altri "poteri", oltre a quello legislativo, tanto da fare pensare che la stessa divisione dei poteri abbia perduto tenuta operativa, al di là della sua validità ideologica come principio generale. C'è da chiedersi se ciò non mini, oltre al principio di rappresentanza, cardine dello Stato parlamentare, lo stesso principio di sovranità, principio costitutivo di ogni Stato moderno. Tutto ciò è ulteriormente complicato dall'ormai dominante dimensione internazionale a tendenza globalizzante della politica: nell'Unione europea, il parlamento svolge attività essenzialmente di supporto all'azione di governo della Commissione, la quale ultima opera in una dimensione che sarebbe riduttivo considerare di tipo solamente esecutivo (un commentatore britannico l'ha recentemente definita un ibrido fra *civil service* e *government*, con allarmante presenza burocratica), mentre la Corte svolge un ruolo molto efficace di verifica e controllo (più ampio del consueto agire giurisdizionale) anche nei confronti degli Stati-membri.

A livello globale più ampio, *Chi governa il mondo?* È il titolo di un intelligente libretto di Sabino Cassese che, senza pretendere di dare risposte, offre però un panorama rigoroso della complessità del problema; gli fa da pendant un altro libretto del suo omologo di Heidelberg Arnim von Bogdandy, che ha per titolo analoga domanda *In wessen Namen?*: nel nome di chi? In entrambe le direzioni, siamo certo fuori dalla prospettiva della legge, come si è configurata – vera rivoluzione borghese – all'uscita dell'antico regime, a partire dal *Code civil* di Napoleone il Grande, per fissare una istituzione precisa, sia pure in una linea discendente dalle raccolte di consuetudini e dalle prime codificazioni settecentesche¹⁰.

Siamo fuori dalla prospettiva della legge ma non è forse che siamo anche fuori dalla "prospettiva" tout court? Perché è stata proprio quella legge a dare per due o tre secoli la prospettiva alle istituzioni statali e in generale politiche dell'Occidente. Potrei aggiungere, molto sommariamente, che al posto della legge si è andata affermando la "misura": evocando un dibattito già risalente all'Ottocento e molto acceso in dottrina, più o meno in coincidenza con le prime dichiarazioni di "crisi dello Stato" e di fine del *ius publicum europaeum*, ma anche in corrispondenza con l'enorme

sviluppo dell'amministrazione pubblica nello Stato sociale di fine secolo, nella nuova prassi costituzional-materiale emersa in tutti i campi in cui si è dovuto creare rapidamente nuovo diritto, senza potere ricorrere al tradizionale metodo della legiferazione parlamentare. Tale è la storia, non solo recente, del decreto-legge.

Ma allora: chi dà la linea? Come si fissa la prospettiva? Ma, innanzi tutto, c'è ancora bisogno di prospettiva nelle istituzioni?

Nel 2000 la nostra rivista «Scienza & Politica» aveva organizzato un incontro proprio sul tema delle istituzioni¹¹. Nella lettera di convocazione avevo scritto che «...si tratta delle 'istituzioni', cioè di quei contenitori, più o meno astratti, modellistici, ideal-tipici, in cui le forme di vita organizzata precipitano e si cristallizzano, almeno nella nostra civiltà storica, fatta di teologia, diritto e politica, facilitando la previsione e quindi la proceduralizzazione di comportamenti conformi, allo scopo di rendere più efficace e nello stesso tempo meno conflittuale il perseguimento di obiettivi di ordine». Nel corso del dibattito, era emersa, tra l'altro, la possibilità di caratterizzare l'istituzione in termini tanto di "durata" che di "discorso". I due termini sono ovviamente collegati, in quanto il discorso è fatto di obiettivi, di fini da raggiungere, di progetto da compiere, quindi di proiezione di obiettivi, in una gittata di tempo che non può essere breve: anzi, nella visione del mondo "istituzionale", è tendenzialmente infinita, perché si muove nella prospettiva di un progresso che non ha fine, se non nel raggiungimento di un ordine, fatto insieme di istituzioni-enti e di istituzioni-idee e quindi sempre in divenire, in via cioè di perfezionamento.

Ma non poteva non emergere anche un altro elemento costitutivo: quello di struttura, che si coniuga, non a caso, con quello di integrazione, così centrale per ogni forma politica, per ogni forma comunitaria. Ma così, di nuovo, emerge la dimensione del discorso, dei contenuti, del testo, senza l'accordo sui quali non può esservi integrazione, struttura, ordine¹².

Se questo è il ragionamento, allora istituzione si lega a queste ultime cose e ha dunque a che fare col problema da cui siamo partiti: che integrazione può esservi nel venir meno della consueta, rassicurante dimensione dello spazio e del tempo? Ciò tocca, evidentemente, l'aspetto non solo pratico-effettuale dell'istituzione come quadro di comportamento sociale e politico che accomuna soggetti uniti fra loro in vista di uno scopo condiviso. Tale scopo, per essere condiviso, dev'essere comunicato e conosciuto, deve cioè co-

stituire un discorso comune, dev'essere cultura. Questa cultura non è però qualcosa di astratto e sospeso per aria, ma tocca uomini e donne precise, storiche, e circostanze ben definite, in primis in termini spaziali e temporali. Ciò significa, a mio parere, che, per quanto le due componenti dell'istituzione, quella ideale e quella materiale, siano elementi distinti¹³, con provenienze ed evoluzioni diverse, tuttavia risulta difficile pensare a istituzioni in senso materiale che continuano a esistere e a svilupparsi – garantendo la loro funzione di integrazione e di ordine – a prescindere dal quadro di riferimento ideale di fondo che ne ha accompagnato, se non determinato, la genesi. Ma oserei dire anche di più: senza quel quadro – in particolare se ridotto ai due parametri essenziali dello spazio e del tempo – non può forse più darsi neppure l'esigenza, il bisogno di istituzione, come struttura. Che è del tutto plausibile, poiché non è per forza detto che sempre e ovunque gli uomini abbiano avuto o debbano avere bisogno di istituzioni per dare corpo alle idee che sviluppano o a cui s'ispirano nel loro agire materiale, insieme o contro altri uomini.

Si passerebbe cioè da una realtà sincronica a un'altra, che non potrei che chiamare, per il momento, diacronica.

Ciò mi è anche suggerito da un aspetto non secondario di ogni ragionamento sull'istituzione: il fatto cioè che, in qualunque senso se ne parli, come istituzione politica o come istituzione sociale, prima o poi emerge la convinzione che, comunque, il letto in cui l'istituzione più correttamente giace è il letto del diritto, ovvero l'ordinamento giuridico: perché ogni istituzione avrebbe una necessaria proiezione ordinamentale.

In effetti credo che si possa affermare che, nella grammatica politica occidentale, il diritto abbia sempre rappresentato, in certo modo, una funzione sincronica, ma in particolare ciò è avvenuto dopo l'illuministica crisi del diritto naturale, ancora ricco di potenti succhi diacronici, e con la svolta sin-cronica e ipo-tattica del diritto positivo, nella duplice versione della sua scienza dogmatica e della sua pratica codicistica. L'ordinamento giuridico, insomma, è eminentemente sincronico, assolutizzando ogni idea di tempo e di spazio nella certezza e univocità della legge. È vero che resterebbe ai giuristi l'interpretazione, come necessario ponte tra il diritto posto d'autorità e la sua concreta e specifica attuazione: cioè come strumento di quotidiana adeguazione – financo dalla parte del cittadino attore economico e sociale – di un diritto costituito¹⁴. Ma ciò non basta ad annullare il tratto che

nell'accezione comune unisce l'istituzione al diritto, facendone un tassello fondamentale della struttura sincronica del nostro uso "moderno" di vivere e pensare la politica. L'istituzione, insomma, è stata uno strumento formidabile di modernità, nel tenere insieme dottrina e disciplina e nella creazione dell'obbligazione politica a cui sono tenuti sudditi e cittadini nell'esercizio della loro socialità, anche economica, in un contenitore di rara efficacia qual è stato lo Stato. Ma in quale prospettiva?

La prospettiva è stata superata, in arte, più o meno nello stesso periodo di fine Ottocento di cui stiamo parlando a proposito dell'apogeo e crisi dell'ordinamento giuridico. Nei quattrocento anni tra i trattati di Piero della Francesca e di Albrecht Dürer e quelli delle avanguardie artistiche di primo Novecento si è svolto il percorso della prospettiva, inteso come un procedimento geometrico-matematico con cui si è riusciti a mettere in piano una figura dello spazio, "proiettando la stessa da un centro di proiezione posto a distanza finita". Un progetto dunque, fatto da un soggetto, verso un futuro aperto ma chiaramente delimitato: come uno "scopo" a cui rapportarsi nell'azione. Pietro Costa ha chiamato ciò – con uno dei titoli più indovinati che un libro di scienza possa avere – "progetto giuridico"¹⁵. Io, per mio conto, ho creduto di poter vedere in questo tipo di progettazione l'anima dura del modo di operare ideologico, come "forma storicamente determinata del politico nell'età moderna"¹⁶. Una cosa per me certa è che si può dire che la prospettiva di Costa si è metaforicamente tradotta nella forma organizzativa dello Stato moderno, il cui senso storico-costituzionale è appunto stato, fin dall'inizio sia pure in forme tentative, l'instaurazione di istituzioni atte a mantenere in linea fra loro gli interventi di comando e indirizzo dell'autorità costituita.

Con le ninfee di Monet e il colore piatto di Matisse, l'arte non è morta, anzi è diventata, nell'epoca della sua riproducibilità tecnica, fenomeno (comunicazione = opinione pubblica) di massa e le avanguardie ci vanno ancor oggi sguazzando. Possibile che in politica l'avvento della massa sia avvertibile solo nel suffragio universale o nelle degenerazioni totalitaristiche del Novecento? Con altrettanta, forse eccessiva, conseguenza, si potrebbe dire che la crisi dello Stato di cui da tanto tempo si parla sembra convalidare il deficit di prospettiva che caratterizza, quanto alle istituzioni politiche, l'epoca contemporanea, soprattutto dopo l'impennata totalitaria che ha effettivamente segnato il venir meno di ogni prospetti-

va, mediante la concentrazione di tutte le aspettative plurali in un unico centro. In altri campi, ma non così lontani, stiamo tentando di chiamare ciò col nome ambiguo e forse confusionario, ma volutamente provocatorio di modernismo.

Ecco la bella definizione che ne dà Marshall Berman: «Definisco modernismo qualsiasi tentativo portato avanti da uomini e donne moderne di diventare soggetti e oggetti della modernizzazione, di afferrare il mondo moderno e far di esso la propria casa», precisando poi che il suo vuol essere un concetto ampio e non frammentato che presuppone «una forma di conoscenza della cultura aperta ed espansiva»¹⁷. È dunque riduttivo applicare la categoria di modernismo solo agli aspetti estetici o artistici della vita, dall'architettura all'arte alla letteratura. Certamente rientrano in essa anche le straordinarie avventure della scienza contemporanea, fino alla sua trasformazione in tecno-scienza¹⁸. Ma io credo, con Monica Cioli¹⁹, che anche i monumentali fatti della politica novecentesca possano essere ricondotti, almeno in senso lato, all'atmosfera modernistica, caratterizzata da una sorta di nuovo peccato originale: ridurre cioè la distanza fra sogni e bisogni degli uomini e fare dell'antico bi-polarismo fra cultura e natura un tutt'uno totalizzante, in nome di una visione futuristicamente ottimista (ma troppo spesso purtroppo totalitaria²⁰) dell'umanità.

Qui sta la radice della differenza – anzi quasi dell'opposizione – fra modernismo e modernità: la seconda essendo la cifra che ha caratterizzato per secoli la preistoria e la storia dell'uomo individuo, liberale e poi costituzionale, libero ma di classe; il primo essendo invece il tentativo di superare – se non rovesciare – tutto ciò in una proiezione totalizzante, basata su solidissime pre-messe e promesse tecnologiche, con relativa indifferenza rispetto alle credenze – o ai miti – del prometeismo individualistico dell'era liberal-costituzionale²¹. E non c'è conclusione migliore di quella di H. G. Wells nel suo quasi autobiografico *New Machiavelli*: «Da una parte è bellissimo come il potere sia svanito, e dall'altra come esso sia aumentato»²². Non solo questo però, se è vero che la letteratura di stampo *modernist* spesso rifletteva sulla crisi di un soggetto che era cosciente del venir meno di chiarezza nei valori della società moderna. Peter V. Zima parla della «consapevolezza di una crisi del soggetto individuale e collettivo» come punto di partenza della questione complessiva «Come vivere in questo mondo? Come interpretarlo? Cosa ne so? Quali sono i confini del conoscibile?»²³. Niente di più facile, allora, che passare dal punto epistemologico a

quello ontologico, per chiedersi: «che mondo sarà quello futuro?». Il modernismo risponde a domande di questo tipo, anche se non sa dare a esse risposte convincenti. Esso infatti esprime:

- innanzitutto l'insofferenza verso i dati acquisiti della coscienza, sia storica che scientifica, oltre che artistica, tradizionale;
- ma in collegamento con la certezza, ancora più viva, che si dovesse andar oltre e che l'uomo potesse migliorare – una volta abbattute le barriere di una tradizione ossificata – tanto da diventare “uomo nuovo”;
- infine con l'opzione per procedure meno formalizzate e disciplinate di conoscenza e di azione, meno individualistiche e più universali, ma anche per questo tanto razionali e astratte da cadere nell'utopia o, addirittura alimentare la preoccupazione per la durezza di tempi futuri, dipinti con crescente disgusto nella letteratura distopica.

Tale è, ancora oggi, la situazione: nonostante gli sforzi di ri-democratizzazione successivi alla seconda guerra mondiale, le tentazioni di populismo e governo personale sono sempre presenti, in un trend che – se sarà durevole – avrà bisogno di forti aggiustamenti per ripristinare la desiderata prospettiva.

Non ho ovviamente proposte da fare: non è il mio compito. Mi sento solo di suggerire la necessità di prestare maggiore attenzione – dico da parte di noi dottori, ma anche dei politici, e poi alla fine dai cittadini tutti – all'ottica della misura, cogliendola come strumento utile invece che dannoso, positivo invece che negativo, democratico invece che autoritario, partecipativo invece che estraniante. Ciò significa però concepire la misura anche in un senso più largo di quello abituale, perlopiù limitato all'aspetto tecnico-normativo della sua immediata applicabilità da parte di un organo decisorio. Farla cioè diventare una struttura di base del modo – ma sarebbe meglio dire dei modi – di vivere insieme degli uomini, a partire naturalmente dall'interno di ogni singolo uomo e donna.

Si tratta del mio consueto refrain di “misura per misura”: che va dall'intervento mediante provvedimento (alla fine); alla dottrina mediante conoscenza cioè scienza (in mezzo); alla responsabilità individuale, di coscienza cioè, (all'inizio) come punto di partenza e insieme d'arrivo del tutto. Un giro virtuoso fra questi tre stadi di misura potrebbe di fatto essere operativo solo mediante la presenza e l'azione di istituzioni nuovamente intese, non come fossili

formali(ni)zzati di comportamenti ormai vecchi e superati (*habits*), ma come strumenti e occasioni di educazione e allenamento della gente alla vita comune, attraverso anche un deciso riallineamento delle due mitiche sfere del privato e del pubblico.

Abbiamo già notato come la preoccupazione di individuare nuove istituzioni di governo sia diffusa nel campo degli studi di diritto e relazioni internazionali. Ma questa è solo la cupola del problema, nell'ottica di misura che ho appena indicato. Altrettanto importante è chiedersi chi governa "nei luoghi del mondo". Ed è evidente che i due governi dovranno essere un governo solo, ma ben assortito, in modo da contemperare le varie esigenze, di vertice come di periferia.

Tanto per cominciare, l'incrocio dei due assi imporrà l'abbandono della logica gerarchico-verticistica caratteristica del modo di governo finora proprio dello Stato moderno. Ciò anche perchè quest'ultimo è, nel frattempo, stato decapitato del simbolo stesso del suo verticismo accentratore, cioè della sovranità. Espropriato della sua qualità più alta e rappresentativa, il vecchio Stato dovrà trasformarsi in un ganglio – sia pure particolarmente qualificato – di relazioni economiche, sociali, culturali strutturate principalmente in senso orizzontale, secondo il principio che volentieri chiamerei dell'autonomia. La sua preminente funzione di comando si trasformerebbe così in una funzione di mediazione e assemblaggio di rapporti periferici, ma in realtà centrali, ciascuno nella propria dimensione locale.

Mi piacerebbe rispolverare l'antica metafora del *body politic*, in parallelo con l'altra, ora così di moda, della bio-politica. Che critico, per rifiutare la riduzione della vita in comunità dei singoli alla tensione esclusiva fra soggetto e autorità e per sottolineare invece la necessità di partecipazione che i singoli provano rispetto alla scelta e alla soddisfazione dei loro sogni-bisogni²⁴. Mera utopia? Già bruciata dalla grande letteratura distopica del secolo scorso? Potrebbe non essere così, se è vero che l'avanzamento della *global polity* pone comunque in questione la figura storica dello Stato, come si è sviluppata nei quattro-cinque secoli di dominio occidentale sul mondo e di dominio capitalistico nella società economica e culturale d'Occidente, prima che l'ampliamento dello scenario di quest'ultimo coprisse globalmente tutto il pianeta. Potrebbe non essere così anche perchè l'elemento decisivo che ad esempio Sabino Cassese porta a una possibile legittimazione della sua *global polity* è il *consensus*, sia pure nell'accezione tecnica di tacito assenso

che sosterebbe buona parte dell'azione delle agenzie di governo transnazionali²⁵.

Dal consenso in termini più generali e profondi vorrei però ripartire per porre la questione se sia possibile, e come, combinare l'esigenza tecnica di una strutturazione globalistica della *Weltgesellschaft* con quella vitale della partecipazione diretta dei cittadini alla gestione della loro vita più prossima. L'endiadi (modernistica!) tecnica-vita mi è uscita per caso, inconsciamente. Mi pare però proficua, anche per riprendere il tema della bio-politica, con la connessa (o premessa) appendice della "nuda vita" dei soggetti. Semplicemente vorrei dire che l'ormai avvenuta promozione della tecnica a tecno-scienza potrebbe nascondere un'esagerazione di portata incalcolabile, nella misura in cui comportasse un suo distacco (o anche solo allontanamento) dalla vera vita²⁶. Senza bisogno di scomodare la *technè* di Platone e il suo eventuale rapporto con l'altrettanto cruciale suo *metron*²⁷, resta il fatto storico dell'origine antro-po-logica (oltre che antro-po-morfica) della tecnica, come strumentazione via via inventata dagli umani per facilitare il raggiungimento del loro obiettivo principale di vita: che è da sempre la sopravvivenza e la generazione (anche, ovviamente, nei significati più ampi e allargati che quest'ultima è venuta acquistando nella cultura).

Comunque, ancora secondo Cassese, «nella sfera globale, non vi è democrazia rappresentativa». Condivido. Ma allora? Come conciliare una conduzione globale delle cose del mondo, in chiave, diciamo pure, tecno-scientifico-autoritaria (basata cioè sull'autorità della tecnica), con la vita quotidiana degli uomini e delle donne nelle campagne, nelle città e nelle metropoli?

Questa è la sfida vera del nostro tempo. Un articolo sul «The Guardian» del 5 ottobre 2014 esortava gli uomini a «non avere paura di crescere», perchè gli anni migliori non sono certo quelli della gioventù. Viene scomodato addirittura Kant: «Il suo famoso saggio, *Che cos'è l'illuminismo?* descrive l'uscita dell'umanità dalla sua immaturità autoimposta. Il diventare adulti non è male, ma non è nemmeno facile. La pigrizia e la paura ci portano ad accettare: è molto più facile lasciare che gli altri pensino per noi». Ci vuole dunque coraggio per crescere: «nessun governo ha interesse nel coltivare adulti. È tanto più facile prendersi cura di consumatori distratti che soddisfare le esigenze di cittadini sicuri di sé». Di tanto in tanto, occorre chiedersi quante decisioni stanno al di fuori

della nostra portata «O avete scelto voi di abitare in un mondo in cui compagnie petrolifere possono distruggere il pianeta, governi spendere più in armi che in educazione, e bambini morire ogni minuto per mancanza di cibo gettato via da altri?».

Diventare “adulti localmente” può essere un’alternativa alla democrazia rappresentativa in crisi a livello globale? E ciò può forse significare sostituire quest’ultima con un’altra forma di democrazia, più partecipativa? Se è vero che le scienze sociali sono la nuova sede del pensiero politico²⁸, sarà da quella fonte che dovranno venire anche gli strumenti tecnici necessari per trovare la nuova strada. Ci sarà una “misura” del nuovo secolo su base tecnica? E coinciderà forse con una fase più “adulta” dell’umanità? Magari a livello locale piuttosto che globale?

Anche per quanto riguarda il profilo locale e non globale della nuova *governance*, gli spunti più interessanti sembrano provenire dal diritto amministrativo. Lo stesso Cassese intitola il II capitolo del suo libro *Un giusto procedimento globale?*. Ma proprio il procedimento aveva rappresentato il cuneo di smantellamento dell’amministrazione autoritaria e verticale che Feliciano Benvenuti ha continuato a proporre lungo tutta la sua carriera di professore democratico di diritto amministrativo. Sul piano globale, non capisco bene, ma mi pare che la giustizia (giustizia?) del procedimento stia nella pluralità delle parti intervenienti e nella duplicità privato/pubblico degli interessi rappresentati. La conclusione di Cassese non è piacevole: «La *rule of law* non è pienamente sviluppata nel sistema giuridico ultrastatale», trovandosi il “proceduralismo” globale ancora a uno stadio elementare²⁹. Senza voler aprire una parentesi troppo complicata sull’effettivo destino della *rule of law* nell’ultima fase totalitaristica della storia occidentale, non considero questo un grave limite.

Lo stesso Cassese sembra anzi confermare la mia diagnosi, sottolineando che, nel *global*, ci sarebbe meno bisogno di *rule of law*, perchè maggiore vi è il ricorso a «prove scientifiche, valutazioni autonome e democrazia di tipo dibattimentale»: ciò che io ritengo equivalente a quelle regole tecniche a cui facevo prima riferimento, auspicandone in qualche modo il monopolio (sostitutivo del weberiano “monopolio della forza legittima” del vecchio Stato) a livello globale. Ma da parte di chi? E sulla base di quali, necessarie (?), nuove legittimazioni?

A questo punto, il discorso si fa duro, quasi decisivo. Qualsiasi

legittimazione del nuovo ordine (o misura) globale dovrà infatti sfuggire, di necessita, ai criteri classici che avevano caratterizzato (e caratterizzano ancora) la legittimazione degli Stati tradizionali. Dal momento che il nuovo ordine non potrà essere un doppione del vecchio, la sua legittimazione (se di una figura del genere si potrà ancora parlare) deve perciò compiersi a un altro livello e con diversi strumenti. Il livello sarà necessariamente globale (che vuole dire non solo super-statale, ma anche non più solo territoriale: che è un problema grosso). In secondo luogo toccherà principalmente i privati, perchè gli Stati sono già coinvolti nel processo di globalizzazione, anzi ne sono in qualche modo i promotori (sia pure spesso *oborto collo*). In terzo luogo – lo ribadisco – avrà come contenuto le tecniche di volta in volta messe a punto nei vari settori di globalizzazione e poi unificate attraverso un processo – non solo tecnico-scientifico ma anche ideologico-discorsivo – di omologazione, senza dubbio già in corso. Sarà dalla convergenza di tutti questi fattori che si potrà formare (mantenendosi elastica nel tempo) la legittimazione di una *global polity*. Diritto amministrativo globale e Corti connesse potranno servire solo da strumenti di supporto e di verifica; così come sarà importante il riferimento a ogni forma di accountability e di trasparenza, soprattutto in prospettiva intersettoriale³⁰.

Si apre qui un'altra questione, forse dirimente. A mio modo di vedere, non è corretto riferire il *global* al solo rapporto fra la dimensione super-nazionale e quella statale-nazionale. Il reciproco di *global* non è "statale" ma "locale". A petto della *global governance* riacquista tutta la sua importanza l'antica tematica del *local government*. Ciò è d'altra parte confermato dalla logica intrinseca del processo storico di formazione dello Stato moderno, che si è notoriamente compiuto – attraverso l'erezione dell'autorità sovrana, tracciando confini (*borders!*) al potere (*Herrschaft!*) – sia verso l'alto (l'autorità universale dell'Impero e/o della Chiesa, inizialmente) che verso il basso (le signorie locali, di carattere cittadino o feudale o tutt'e due). Di conseguenza, pare anche logico che il venir meno della funzione di sovranità dello Stato (moderno) debba produrre a sua volta effetti sia verso l'alto (globale) che verso il basso (locale). La storia – benchè *magistra vitae* – ha, come si sa, pochissimo da insegnare in casi come questo; può però richiamare attenzione il fatto che le due dimensioni di cui stiamo parlando non sono un'invenzione dei nostri tempi e già in altre epoche sono

esistite, addirittura co-esistendo. Non vuol dire che sta per esserci (o già viviamo in) un “medioevo prossimo venturo”, ma solo che vale la pena di riflettere sulle possibilità di nuove “co-esistenze”.

Anche la mia insistenza sulla “tecnica” (da applicare anche alla politica e soprattutto all’amministrazione) andrebbe in questa direzione: purchè ci s’intenda, dal momento che forse sarebbe meglio trattarne al di fuori dell’ibrido universalizzante della tecnoscienza. Piuttosto che riduttiva, quest’avvertenza dovrebbe servire a ridare alla tecnica un’autonomia e una dignità per così dire culturale che essa ha rischiato di smarrire.

Senza scomodare Marx, mi attrae l’opinione di Benjamin, presentata da Fabrizio Desideri «nell’opposizione tra una tecnica “magica” come dominio sulla natura e una tecnica “perfettiva” come gioco e sinergia con la natura»³¹. Con conseguente riapertura del gioco fra tecnica e arte «in chiave antropologica ed evolutiva» e con l’esito finale di accettare «il carattere di anticipazione dell’arte anche come funzione di adattamento alle nuove forme della tecnica», ma anche con la consapevolezza del rischio di assoggettamento a quest’ultima: «Dentro questi vincoli l’uomo e ancora massa; nella rivoluzione che li rimuove, innervando la collettività, la massa si diverticola e si riaggrega nel vincolo della solidarietà e l’individuo può far valere i suoi diritti». Viene da chiedersi se questa “via della tecnica” benjaminiana sia anche lastricata di dottrina (piuttosto che di teoria, di cui invece è fatta la strada della scienza): una dottrina insieme lucida e oscura (nel 1936!) che lasci però «intravedere il profilo di una trasformazione epocale destinata a sconvolgere e ridisegnare i ritmi trasmissivi e produttivi [questa e sempre stata la dottrina, nella mia intenzione] della cultura umana». L’aura della “riproducibilità” – grande scoperta di Benjamin – sembra effettivamente trasmettere un carattere indelebile della società organizzata: ancora più nella dimensione globale in cui essa si sta oggi evolvendo. Al tempo di Benjamin «i moderni regimi fascisti hanno afferrato la trama di questa novità epocale, ben prima dei partiti e della cultura che si opponeva loro»; e abbiamo chiamato ciò totalitarismo. Ma, osserva Desideri, «Uno dei motivi della rinnovata fortuna di Benjamin si può individuare anche nell’avvertire come la posta politica al centro del saggio – quella di un intimo nesso tra “estetizzazione” e crisi della democrazia – si riproponga ancora oggi, seppur con nuove configurazioni, in tutta la sua attualità e ben oltre il territorio tradizionale dell’arte e della sua canonica vittoria»³². Abbiamo provato a chiamare anche ciò totalitari-

smo. Ma sto cercando di vedere se, oltre la dis-misura di quest'ultimo, possa sussistere un'altra misura, come cifra identificativa sintetica del rapporto sussistente fra i fattori costituzionali primari – e coerenti fra loro – di una data situazione storico-politica.

Ci porta ciò da qualche parte, nell'ipotetico percorso dal totalitarismo dell'ultimo secolo (topico, u-topico, dis-topico) alla nuova misura globale? Cosa certa è che la prospettiva di quel percorso – se c'è ed è in corso – non può che essere “cosmopolitica”. Nel suo libro su *I confini del mondo*, Luca Scuccimarra dedica l'ultimo capitolo alla “*Dialettica del cosmopolitismo*”, notando come «nella prospettiva kantiana questo processo risulta strettamente legato al ruolo decisivo attribuito alla ragione nel contesto complessivo della condotta umana: se prendiamo sul serio questo ruolo non possiamo più “riconoscerci, identificarci, descriverci e trattarci solo come partner di comunità date”, ma dobbiamo considerarci “sempre anche come essere umani, contingenti e finiti che condividono un mondo in cui hanno diritto”». Egli ricorda poi che «In un passo della *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Kant definisce pluralistico il modo di pensare del cittadino del mondo, contrapponendolo esplicitamente all'atteggiamento dell'“egoista morale [...] colui che restringe tutti i fini a se stesso, e non vede nessun utile fuorchè in ciò che giova a lui”»³³. Ciò equivarrebbe alla proposta di un ideale regolativo, piuttosto che di una mera proposta politica: rieccoci dunque alla mia misura! E proprio al livello primario che ho sopra detto: quello dell'interno dell'uomo. Il quale “interno” però kantianamente si fonda sull'apprezzamento dell'altro – di ogni altro – anch'egli come titolare di una inalienabile sfera di diritti: Matteo, IV? Shakespeare? Misura per misura? Forse ci siamo. Andiamo avanti. Anche oltre la modernità della ragione illuministica. Per arrivare alla sua negazione (?) a opera di Nietzsche, che traduco così:

L'uomo come misuratore – forse tutta la moralità dell'umanità ha la sua origine nell'enorme eccitazione interna che prese gli uomini originari, quando scoprirono la misura e il misurare, la bilancia e il pesare (la parola *Mensch* già significa il misuratore: l'uomo ha voluto chiamarsi secondo la sua più grande invenzione!). In base a queste premesse, gli uomini entrarono in ambiti che non sono nè misurabili nè pesabili, ma che originariamente sembravano esserlo³⁴.

E se fossero le nuove istituzioni questi ambiti? Forse in questo modo le istituzioni non potranno riacquistare prospettiva, ma almeno esprimeranno la consapevolezza che, nel loro intricato insieme, esse non hanno più bisogno di prospettiva, ma possono coesistere e prosperare come macchie di colore piatto, purché secondo logiche, metodi e gusti precisi, verificabili e controllabili ma soprattutto partecipabili da tutti. Come le immagini, i quadri, le icone, anche le istituzioni ci parlano³⁵, ma bisogna saperle (e poterle) ascoltare, partecipandovi il più intensamente possibile.

Vorrei chiudere con una citazione dall'ultimo libro di Paolo Prodi, intitolato *Homo Europaeus*: nella quarta di copertina Paolo scrive così: «Se non si vuole retrocedere a un'identificazione etnica o di tipo religioso-ideologico (ai fondamentalismi razziali o religiosi), il compito da affrontare è quello di ricostruire un'identità collettiva come articolazione complessa, come appartenenza multipla a livello cittadino, regionale, nazionale ed europeo: senza alcun baricentro unico, ma con diversi equilibri all'interno di un terreno comune riconosciuto come tale!»³⁶.

- 1 Non solo a scopo esornativo, cito la seguente bella espressione relativa alla Roma di fine Settecento, ancora galleggiante – come da secoli ormai – in una condizione senza tempo e spazio, come la sa dipingere il pittore inglese Francis Towne nei suoi acquerelli romani (mostra al *British Museum* di Londra, 21.01-14.08.2016 “Light, time, legacy: Francis Towne’s watercolours of Rome”). Dal «The Guardian» del 19 dicembre 2016, Roma viene dipinta «una città persa nello spazio e nel tempo; un paesaggio dimenticato di rovine, dove non succede nulla e il futuro è ingoiato dal passato».
- 2 Tutto sommato, mi pare che resti questa anche l'intenzione di Mario Tronti, nel suo pur affascinante *Lo spirito libero. Frammenti di vita e di pensiero*, Feltrinelli, Milano 2015. Egli sembra credere infatti in una sorta di età dell'oro della modernità, quella “rinascimentale”, poi rovinosamente tradita dalla “mentalità borghese”, della quale il “Novecento” ha decretato la fine: ci sarebbe dunque un nuovo “moderno” da instaurare, grazie appunto allo “spirito libero”, nella mente e nel cuore dell'intellettuale *totus politicus* ma anche delle forze che certamente prenderanno il posto del proletariato, che ha fallito.
- 3 A. Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London, 1996, p. 29.
- 4 Con la sua riconosciuta lucidità, il mio Maestro Gianfranco Miglio aveva colto la centralità delle due categorie dello spazio e del tempo per la fondazione della politica moderna, tanto da dedicare a “Lo spazio in politica” e “Il tempo in politica” gli ultimi capitoli delle sue *Lezioni di politica. Scienza della politica*, vol. 2 (Il Mulino, Bologna 2011) prima del capitolo conclusivo su “La previsione dei mutamenti dei sistemi politici” che, com'è noto, rappresentava per lui la quintessenza di ogni scienza politica positivisticamente intesa.
- 5 È l'*abstract* di un saggio di S. Motha – T. Zartaloudis, *Law, Ethics and the Utopian End of Human Rights*, «Social & Legal Studies», 12, 2003, pp. 243-268, che si riferisce al libro di C. Douzinas, *The End of Human Rights: Critical Legal Thought at the Turn of the Century*, Hart Publishing, Oxford 2000. Ringrazio Luca Scuccimarra per la segnalazione.
- 6 Bill Clinton, in una telefonata a Tony Blair recentemente resa pubblica, poteva già affermare che nel XXI secolo il terrorismo sarebbe stato praticato del tutto al di fuori di entità statali esistenti.
- 7 Un'eccezione su cui meditare seriamente è l'appena citato libro di Tronti, *Lo spirito libero*.
- 8 Ma già durante il XIX secolo si attuò, non solo in Italia, la grande rivincita dell'Esecutivo che da metà-fine Ottocento andò guadagnando terreno sul Legislativo a furia di delega legislativa e decretazione d'urgenza: cfr. C. Latini, *Governare l'emergenza. Delega legislativa e pieni poteri in Italia tra Otto e Novecento*, Giuffrè, Milano 2005; I. Stolzi, *Le inchieste parlamentari. Un profilo storico-giuridico (Italia 1861-1900)*, Giuffrè, Milano 2015.
- 9 G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Franco Angeli, Milano 20032..
- 10 E.W. Böckenförde, *Gesetz und gesetzgebende Gewalt. Von den Anfängen der deutschen Staatsrechtslehre bis zur Höhe des staatsrechtlichen Positivismus*, Dunker und Humblot, Berlin 1958.
- 11 Esauriente resoconto di Emanuele

- Guaraldi nel Bollettino di «Scienza & Politica», 22, 2000, pp. 125 ss.
- 12 Una struttura di ordine vale anche come mediazione fra posizioni contrapposte, se non addirittura come soluzione di conflitti, il che aprirebbe la strada a una concezione della politica per istituzioni come alternativa alla politica per *amicus-hostis*.
- 13 Sosteneva Maurizio Ricciardi in quell'incontro che è probabile esista un ambito ideale discorsivo che di per sé non attiene direttamente alla pratica ma ha bisogno di una specifica applicazione: in tal caso, si può discutere se istituzione è solo l'applicazione pratica, nella sua materialità, o se, per comprenderla, essa debba essere comunque riportata al proprio piano ideale.
- 14 Il grande giurista commercialista Tullio Ascarelli fu il primo a fare tradurre in italiano il *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, di Thomas Hobbes, in cui egli vede la prima opera dogmatica giuridica con premesse positivistiche, in quanto la norma viene qui ricondotta all'ordine del sovrano anziché – come sosteneva Coke e lo studente di *common law* con cui il filosofo conduce il suo Dialogo – al dispiegamento di un necessario ordine logico o razionale. Merito di Ascarelli, soprattutto in quanto giurista internazionalista, fu anche di avere accompagnato alla centralità del diritto scritto anche il ruolo dell'interpretazione, come propria non solo del giudice e del giurista, ma di ogni cittadino nell'atto di applicare le norme della vita quotidiana.
- 15 P. Costa, *Il progetto giuridico. Ricerche sulla giurisprudenza del liberalismo classico. Da Hobbes a Bentham*, vol. I, Giuffrè, Milano 1974.
- 16 P. Schiera, *L'ideologia come forma storicamente determinata del "politico" nell'età moderna*, in *Aspetti e tendenze del diritto costituzionale. Scritti in onore di Costantino Mortati*, vol. I, Giuffrè, Milano 1977, pp. 833-64.
- 17 M. Berman, *All That Is Solid Melts Into Air. The Experience of Modernity*, Penguin Books, New York 1982.
- 18 M. H. Whitworth, *Science in the Age of Modernism*, in *The Oxford Handbook of Modernisms*, Oxford University Press, Oxford 2010; M.M. Good-I. Velody (eds), *The Politics of Postmodernity*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- 19 M. Cioli, *Arte e scienza internazionale. Il "modernismo" fascista negli anni Venti*, in corso di pubblicazione.
- 20 F. Borkenau, *Pareto*, Chapman and Hall, London 1936, dà un'ottima interpretazione del totalitarismo, Cfr. W.D. Jones, *Toward a Theory of Totalitarianism: Franz Borkenau's Pareto*, «Journal of the History of Ideas» 53, 1992, pp. 455-466; J.P. Arnason, *Totalitarianism and Modernity: Franz Borkenau's Totalitarian Enemy as a Source of Sociological Theorizing on Totalitarianism*, «Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities» 65, 1998, pp. 151-180.
- 21 La recensione di A. Finger, *The Avant-Gardes as Part of the System*, «H-Net Reviews in the Humanities and Social Sciences», May 2008, p. 17, riporta la definizione di avanguardia di Adamson come «serie di pratiche sviluppati da artisti, o individualmente o in gruppo, per contestare l'istituzionalizzazione 'borghese' dell'arte; per procurarsi l'attenzione dell' [...] audience per l'arte [...]; per stabilire una presenza più grande per l'arte nella sfera pubblica».

- 22 H.G. Wells, *The New Machiavelli*, John Lane, London 1911, p. 189. (citato e meglio sviluppato in Schiera, *Misura per misura. Dalla global polity al buon governo e ritorno*, «Scienza & politica», 1, 2015, § 91, p. 368).
- 23 P.V. Zima, *Subjectivity and Identity: Between Modernity and Postmodernity*, Bloomsbury Publishing, London 2015.
- 24 P. Schiera, *Misura per misura*, cit., §§ 99 ss., da cui è presa tutta questa piccola sezione
- 25 S. Cassese, *Chi governa il mondo?*, Il Mulino, Bologna 2013, p. 31. Riprendo dal “traduttore” (dall’originale inglese *The Global Polity: Global Dimensions of Democracy and the Rule of Law*, Global Law Press/Editorial Derecho Global, Sevilla 2012) di Cassese: «Il termine *consensus* si riferisce al meccanismo decisionale diffuso nelle organizzazioni intergovernative per poter aggirare l’ostacolo dell’unanimità: la decisione è adottata senza una votazione formale, ma solitamente con una dichiarazione del presidente dell’organo deliberante, che attesta l’accordo tra i membri. La dichiarazione non deve ovviamente essere contestata; essa è frutto di accordi tra gli Stati ed è di regola resa disponibile prima della riunione».
- 26 «The Guardian», 19 gennaio 2016: «L’umanità va incontro al secolo più rischioso, dice Hawking”. Stephen Hawking avverte che il prossimo secolo sarà uno dei più pericolosi per la specie umana, in quanto progressi delle scienze e tecnologie diventano un pericolo sempre più grande alla nostra esistenza: “Non smetteremo di fare progressi, né torneremo indietro, quindi dobbiamo riconoscere i pericoli [delle tecnologie: come le armi nucleari e virus geneticamente prodotti] e controllarli”, ha detto».
- 27 A. Oberhammer, *Eine Ontologie der τέχνη. Στοιχει α, παράδειγμα und διαλεκτική in Platons Dialogen «Theaitetos», «Sophistes», «Politikos» und «Philebos»*, Dissertation, november 2013; M. Bontempi, *L’icona e la città. Il lessico della misura nei dialoghi di Platone*, Vita e pensiero, Milano 2009, che a p. 35 precisa: «Dove è possibile il ricorso ad una misura, si perviene ad un giudizio soddisfacente che placa la diatriba su ciò che è più o meno. Lo spiega Socrate ad Eutrifone per sottolineare la problematicità della conoscenza etica di contro alla certezza fornita da calcoli e misurazioni».
- 28 M. Ricciardi, *La società come ordine. Storia e teoria politica dei concetti sociali*, EUM, Macerata 2010.
- 29 S. Cassese, *Chi governa*, cit., p. 96.
- 30 Non si tratta solo di solidarietà internazionale, ma c’è anche questo e anzi forse tutto parte da lì: H. P. Hestermeyer, *Reality or Aspiration? Solidarity in International Environmental and World Trade Law*, in H. Hestermeyer et al. (eds), *Coexistence, Cooperation and Solidarity: Liber Amicorum Rüdiger Wolfrum*, Vol. 1, 45-63, Martinus Nijhoff, Heidelberg 2012. Per il resto, cfr. A. Bianchi-A. Peters (eds), *Transparency in International Law*, Cambridge 2013; A. Ball-S.P. Osborne (eds), *Social Accounting and Public Management. Accountability for the Common Good*, Routledge, New York 2011.
- 31 W. Benjamin, *L’opera d’arte nell’epoca della sua riproducibilità tecnica. Tre versioni (1936-39)*, a cura di Fabrizio Desideri, Donzelli, Roma 2012. Desideri ha anche curato la ristampa del “modernistissimo” romanzo di Paul Scheebart, *Lesabendio*. Saggio introduttivo di Fa-

- brizio Desideri. Con quattro scritti di Walter Benjamin. Illustrazioni di Alfred Kubin, Roma 2014.
- 32 F. Desideri, *I Modern Times di Benjamin*, in W. Benjamin, *L'opera d'arte*, cit., pp. XXIX e XXVII; Ivi, pp. XXI, XXII, XXVII e XXIX.
- 33 L. Scuccimarra, *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'Antichità al Settecento*, Il Mulino, Bologna 2006, pp. 403 e 404.
- 34 Grazie a Maurizio Ricciardi per il suggestivo richiamo.
- 35 H. Bredekamp, *Immagini che ci guardano. Teoria dell'atto iconico*, edizione italiana a cura di Federico Vercellone, Raffaello Cortina, Milano 2015.
- 36 P. Prodi, *Homo Europaeus*, Il Mulino, Bologna 2015.

RITORNO A *INSTITUERE*: PER UNA CONCEZIONE MATERIALISTICA DELL'ISTITUZIONE

Paolo Napoli

Il senso comune, ancor prima che un serio esame intellettuale, ci dice che il concetto d'istituzione sembra fatto apposta per confondere le frontiere disciplinari e che, di conseguenza, anche il diritto non riuscirebbe a esercitare un'egemonia tecnica come invece gli capita con tante altri costrutti semantici. In questo breve contributo vorrei comunque cimentarmi con una lettura dell'istituzione che non fa mistero del suo debito verso un approccio materialistico nella descrizione dei fenomeni sociali se questi ultimi, in particolare, toccano il diritto e, più in generale, quella regione dai confini assai più fluidi che sono le forme di normatività. In questo tentativo vorrei prendere le mosse da due capisaldi marxiani che dettano il senso e allestiscono la scena teorica per le considerazioni qui proposte.

Com'è noto, la prima tesi su Feuerbach concepisce la prassi come oggettività pensante e non come riflesso esecutivo di un'idea. Se vogliamo riempire di contenuti questo principio, anche il concetto d'istituzione merita di essere rivisitato, spostando l'attenzione dal soggetto-persona cui tradizionalmente è associato alla prassi oggettiva. Restituata alla matrice del verbo "istituire", l'istituzione-sostantivo si accampa in tutta la sua plasticità dinamica perché è il risultato di un'oggettività propria all'agire umano. Questa oggettività, tuttavia, non potrebbe essere ridotta a un puro dato sensibile, ma si specchia in un artefatto al contempo materiale e ideale. Istituire significa innanzitutto assegnare un nome alle cose, qualificarle come entità destinate a uno scopo, il che non può prescindere da un agire che conferisca loro un preciso statuto

sociale. In questo senso attribuire un nome è un gesto profondamente materialistico perché allo stesso tempo snatura – nel senso proprio di rimuovere ogni evidenza naturale – la realtà e traccia coordinate di senso in cui si orientano gli attori. Se l'oggetto non è né uno scoglio della natura né una proiezione dell'idea, ma un'attività umana sensibile, cioè una prassi, gli artefatti da questa scaturiti tendono a sganciarsi dal dominio del loro artefice per acquisire un autonomo funzionamento storico, tanto come eventi attuali, quanto come presenze latenti che s'iscrivono in una cronologia aritmica e di lunga durata. Di qui il senso del prologo del Diciotto Brumaio, il secondo caposaldo marxiano qui convocato, sugli uomini che fanno la storia «ma non [...] in modo arbitrario, in circostanze scelte da loro stessi, bensì nelle circostanze che essi trovano immediatamente davanti a sé, determinate dai fatti e dalla tradizione. La tradizione di tutte le generazioni scomparse pesa come un incubo sul cervello dei viventi e proprio quando sembra che essi lavorino a trasformare se stessi e le cose, a creare ciò che non è mai esistito, proprio in tali epoche di crisi rivoluzionaria essi evocano con angoscia gli spiriti del passato per prenderli al loro servizio; ne prendono a prestito i nomi, le parole d'ordine per la battaglia, i costumi, per rappresentare sotto questo vecchio e venerabile travestimento e con queste frasi prese a prestito la nuova scena della storia»¹.

Insomma, pensare l'istituzione in una prospettiva materialista significa riconoscere che le persone, le cose e le azioni del mondo non sono frutto di un destino bensì di una destinazione. Nell'ideare e custodire la destinazione, cioè nell'istituire il mondo, il lavoro umano trova nel diritto un alleato piuttosto attrezzato.

I. OLTRE LA PERSONA

Situato il problema in questa cornice d'intelligibilità, il primo passo da compiere è prendere congedo da un'istituzione appiattita sulla figura-persona, il soggetto che come un moloch è emblematicamente rappresentato dal concetto weberiano di *Anstalt*: un gruppo sociale i cui comandi sono imposti con relativo successo, entro un dato campo di azione, a ogni agire con certe caratteristiche. Qui l'istituzione si erge come un apparato coercitivo votato a instaurare un ordine in un ambiente sociale, secondo quella che resta una visione condivisa tanto nell'analisi di Erving Goffman quanto in quella di Michel Foucault: stato, chiesa, scuole, organiz-

zazioni di soccorso alla povertà, caserme, ospedali, asili, carceri, ma anche corporazioni e collegi formano la costellazione variegata di un modello organizzativo con precise qualità strutturali e operative. Artefice antropomorfo di una vita ben regolata in ogni suo ambito, un'istituzione con tali caratteristiche si rivela peraltro facile bersaglio di analisi più attente alle situazioni e alle dinamiche storiche e meno sedotte da modelli ideal-tipici che disinvoltamente tendono alla reificazione. Occorre, tuttavia, prendere con le molle anche queste reazioni che trovano nella microstoria il loro campo d'incubazione. Non è detto che la critica ai grandi congegni di dominio dalla forza normativa generalizzata debba approdare, all'opposto, a un'istituzione concepita come creazione degli attori dal basso, una posizione questa che ha il torto ingenuo di disconoscere l'autonomia tendenziale dei dispositivi giuridici, ma anche d'immaginare una dimensione locale in sé autosufficiente nell'esprimere i criteri della sua comprensione². Secondo questa prospettiva, infatti, andrebbero privilegiate le relazioni tra attori e apparati politico-giudici-amministrativi sul piano strettamente ambientale, poiché le istituzioni sono intese come «l'esito di specifici comportamenti locali, di azioni localizzate». Di qui la centralità del concetto di azione, basata sul convincimento che «l'attività delle istituzioni si concreti nel dotare di un significato politico la relazione tra azioni e spazio in cui avvengono, con l'obiettivo di creare un ambito di competenza». In altri termini le azioni sociali sarebbero un input che permette alle istituzioni di emettere a loro volta quelle azioni dotate di senso per l'appunto istituzionale, ma al contempo spazialmente definito, senso istituzionale che tuttavia sarebbe innescato dalle sollecitazioni di quello che la teoria dei sistemi definisce «ambiente». In questo modo, sostengono i curatori del fascicolo Tigrino e Giana, «si è inteso proporre un modello di analisi alternativo sia rispetto a quello attorno al quale si strutturava la proposta della microstoria (nel quale le azioni – le pratiche – erano interpretate soprattutto a partire da sistemi sociali di relazione localizzati, senza tuttavia mettere al centro le istituzioni nella loro qualità di soggetti storici autonomi), sia rispetto alle risposte derivate dal neoistituzionalismo, che ha indagato la capacità che le istituzioni hanno di determinare e produrre comportamenti sociali condivisi attraverso un processo di normazione delle relazioni tra individui (determinando relazioni economiche sociali stabili)»³.

Questa seconda via al tema delle istituzioni si rivela solidalmente agli antipodi con la prima. Puntando a valorizzare il ruolo delle pratiche specifiche nell'interazione tra attori e poteri costituiti e far emergere la figura dell'istituzione ex post, come conseguenza di questo processo prioritariamente gestito dalla forza inventiva di uomini e donne, un simile approccio rischia di trovarsi pericolosamente sguarnito sul piano critico quando dovesse scoprire, cosa assai probabile, che l'istituzione è già là e gioca spesso d'anticipo sulle mosse umane, come ammoniva il prologo marxiano del Diciotto Brumaio. Ma al di là questa speciosa rimozione resterebbe ancora irrisolto l'altro problema, quello del modello weberiano e dei suoi derivati, e cioè l'idea che l'istituzione sia un soggetto, naturale o artificiale, e come tale personifichi una posizione di potere. E qui sta il nodo da sciogliere.

Se valgono le premesse materialistiche da cui siamo partiti, è più difficile aderire a una lettura che apoditticamente rappresenta l'istituzione come una persona. Non va dimenticato, infatti, che quest'ultima è una costruzione tecnica, e non un'evidenza naturale o un fatto sociale governati dal principio di causalità. Artificio giuridico, la persona è una nozione sterilizzata delle contingenze naturali e storiche e funziona come vuoto centro d'imputazione di diritti e obblighi, rendendo in tal modo un servizio capitale al pensiero e alla prassi del diritto, ma più in generale all'organizzazione della vita associata. Fantasmando l'essere umano concreto, la nozione di persona si è costituita nella tradizione del diritto romano come un espediente per supplire a un deficit relazionale che i soggetti in carne e ossa come tali non sono in grado di colmare. La persona è un meccanismo che astrae dalle determinazioni particolari di ogni individuo uno schema di senso generale riducibile alla dimensione di puri rapporti giuridici. La grande intuizione del pensiero romano è stata quella di aver immaginato una protesi decorporeizzata che introduce le opportune mediazioni dove gli esseri umani singolari non ce la fanno a impostare tra loro relazioni d'immediato vis-à-vis o dove, più semplicemente, queste ultime non bastano a garantire il funzionamento della società. Come ha mostrato Yan Thomas, il senso genuino della persona consiste nell'offrire un punto di ancoraggio a volontà, decisioni e azioni che sdoppiano l'identità sostanziale del soggetto, ma al contempo ampliano le potenzialità operative delle relazioni pubbliche e private di una società. Essere il proprio io ed essere creditore, debitore, figlio, erede ecc. significava riconoscere che quel preciso individuo

come il suo status, l'autentico sé e il ruolo tipico della classe funzionale d'appartenenza trovavano eguale accoglienza sotto l'unica denominazione di persona. Solo nel Medio Evo il senso del concetto si stabilizzerà nella capacità di agire in giustizia, una prerogativa che indica un rapporto di tipo proprietario. Avere una persona legittima (*personam legitimam habere*) significa essere titolari permanenti di una capacità a tutelare i propri diritti dinanzi a un giudice⁴. Ogni qualvolta si è dovuto per esempio trattare come unità un numero plurimo di enti (essere umani e cose), ecco che la persona è stata invocata per costruire socialmente un insieme collettivo irriducibile alla somma delle sue parti. L'esempio classico è quello della persona giuridica, una finzione che nel XIII secolo il canonista Sinibaldo dei Fieschi (in seguito papa Innocenzo IV) elaborò e classificò distinguendo i *collegia* tra gli altri modi in *realia* (città, borghi, chiese) e *personalia* (corporazioni professionali, religiose, studentesche).

Dei vantaggi che un simile procedimento comporta, si è accorta anche la sociologia, il cui ravvedimento tardivo è giunto proprio dai fautori dell'approccio individualista – gli olisti, va da sé, hanno minori resistenze a giustificare la rilevanza sociale delle identità collettive. Basti pensare a un'opera come *Foundations of social theory* (1990) dell'americano James Coleman, su cui è recentemente tornato Gian Primo Cella⁵, tra i sociologi italiani più attenti a valorizzare l'apporto del diritto nella definizione degli agenti collettivi, una nozione che di solito l'analisi sociale non riesce a cogliere oltre il dato empirico dei comportamenti individuali.

E tuttavia, tra i giuristi più sensibili al sociale come Gunther Teubner si manifesta con forza ormai una critica all'inadeguatezza del paradigma della persona giuridica, per lo più percepita come una «curiosa finzione dei giuristi»⁶. Dal punto di vista della teoria dei sistemi che Teubner mutua da Luhmann, il concetto di persona come centro d'imputazione di diritto si dissolve nell'«autodescrizione socialmente vincolante di un sistema di azioni organizzato come collegamento ciclico tra identità e azione»⁷. Già lo stesso Kelsen all'inizio degli anni Venti del secolo scorso aveva invitato a diffidare di presunte sostanze che dissimulano la realtà di operazioni funzionali. Sotto attacco era il dualismo sistematico che, sul modello della teologia, dietro la funzione ricerca sempre la sostanza, la persona dietro l'istituzione, Dio dietro lo Stato⁸. Non a caso il concetto di persona, sotto l'influenza della teologia medievale ha via via smarrito la sua qualità originaria di costruzio-

ne normativa, e ha finito per ipostatizzarsi in una metafisica della soggettività singolare e autentica. Il “personalismo” cattolico del secondo dopoguerra ha dato voce filosofica compiuta a questa trasformazione della tecnica in essenza. E del resto, in ambito giuridico, la pubblicistica tedesca di fine Ottocento non aveva trovato di meglio che coniare la formula “Stato-persona” per suggellare l’analogia antropomorfa, e quindi più corrispondente al mondo reale, di una nozione puramente nominale come quella di Stato. Una “persona” dai tratti soggettivi così inequivocabili, capace di associare l’elemento corporeo e quello spirituale per definire i gruppi più o meno estesi d’individui – basti pensare a una metafora come anima collettiva di cui fa uso abbondante la socio-psicologia delle masse di fine Ottocento – condiziona in modo decisivo la nozione stessa d’istituzione. Avvolgendo quest’ultima nel suo guscio, la “persona” come soggettività isomorfa all’individuo umano getta nell’ombra tutto il lavoro di montaggio normativo, cioè di prassi istituente, di cui l’istituzione è il portato. Analogamente, si tende a dimenticare che la “persona” è in origine un artefatto pratico e, solo per contaminazioni extragiuridiche, arriva a coincidere con l’individuo specifico e concreto. Questi, aggregandosi a sua volta con le altre individualità, genera la figura composita del corpo politico e sociale. Un rinnovato sguardo materialistico sull’istituzione, capace di proiettarla in spazi in cui il diritto non può apparire solitariamente egemone, suppone pertanto il gesto rifondatore di far giocare l’istituire contro la forma-persona.

2. OLTRE L’ISTITUZIONE-KATECHON

Se la “persona” fa da schermo al fatto che l’istituire precede l’istituzione e, in questo modo, compromette la corretta comprensione delle dinamiche sociali, un altro problema nasce dal modo corrico di concepirla come un freno, cioè come una presenza antagonista al libero movimento della prassi umana. Interpretata come filtro gerarchico di domande di riconoscimento più diffuse, l’istituzione si accampa come luogo eminente del negativo. Si tratta di un modello che, in tempi moderni, risale a Hobbes, la cui istituzione per eccellenza, lo Stato, è considerata l’argine contro la sfrenatezza degli appetiti individuali e, quindi, un deterrente alla violenza. A dire il vero, storicamente e concettualmente l’idea che l’istituzione funziona con questo spirito katechontico o, almeno, come un filtro che imbriglia le forze, i pensieri, i sentimenti e i

desideri dei soggetti in carne e ossa, risale almeno all'opposizione tutta teologica tra carisma e ufficio, tra anarchismo pneumatico da un lato e struttura ordinata e prescrittiva dall'altro. Su questa opposizione tra libertà e obbedienza si è allenato il dibattito protestante a proposito dell'autentica natura del cristianesimo, dibattito maturato nel clima propizio del *Kulturkampf* bismarckiano. Nelle declinazioni più radicalmente luterane della polemica come quelle di Rudolph Sohm, l'istituzione è percepita come una costruzione politica, giuridica e sociale che dispiega i suoi effetti essenzialmente in termini di comando e assoggettamento, laddove la libertà dei cristiani e delle comunità da loro formate è figlia diretta dell'ingovernabilità della grazia proveniente dallo spirito santo. Pretendendo d'irreggimentare nei sacramenti la libera voce della grazia divina, il pensiero cattolico avrebbe avviato quel progressivo processo di giuridificazione del fenomeno cristiano culminato nella riforma gregoriana dell'XI secolo. Colonizzata dal diritto e dalla sua ingegneria di governo, la chiesa avrebbe definitivamente perso il suo significato autentico di comunità orizzontale, paritaria e agerarchica⁹.

La visione protestante dell'istituzione ecclesiale che coarta la libertà del fedele funziona da modello critico sufficientemente ampio da poter valere anche in altri contesti. In fondo, un approccio che relega l'istituzione nella luce angusta e sinistra del potere e dell'asimmetria è analogo a quello che avrebbe giustificato la critica sociologica francese degli anni 60-70 (Bourdieu), anch'essa appiattita su una lettura unidimensionale dei fenomeni istituzionali. Si tratta di una prospettiva che trova peraltro conforto tanto negli schemi rigidi e totalizzanti dello strutturalismo, quanto nella corazza del diritto che, com'è noto, almeno nelle sue declinazioni formaliste, strutturato e strutturante lo è già di suo. Su un altro versante, come l'ha ben mostrato Luc Boltanski in *De la critique*¹⁰, il pragmatismo ha inteso svalutare proprio l'autonomia dell'istituzione e il carattere stabile e indipendente degli strumenti semantici di cui si serve (come le norme giuridiche) per mostrare, invece, il carattere situato di ogni enunciazione, l'importanza della componente contestuale grazie alla capacità inventiva degli attori che trovano sempre autonomamente la capacità di vivere insieme, indipendentemente o a dispetto dei vincoli imposti dalle istituzioni. Il problema, come giustamente rileva Boltanski, è che il pragmatismo finisce per ipostatizzare un accordo implicito nella società, che riassorbe l'incertezza che carat-

terizza l'essere nel mondo di uomini e donne, laddove è piuttosto la disputa, il disaccordo, il motivo fondamentale della vita sociale e quindi la condizione per elaborare la forma critica. Di qui una riconsiderazione del ruolo dell'istituzione che Boltanski dipinge su uno sfondo procedurale non più ossessionato dal tabù del negativo: «Un'istituzione è un essere senza corpo cui è delegato il compito di dire cosa c'è in ballo in ciò che accade [*ce qu'il en est de ce qui est*]. Alle istituzioni spetta dire e confermare ciò che è importante [...]. Le istituzioni devono, in particolare, separare ciò che va rispettato da ciò che non deve esserlo»¹¹.

Quello di Boltanski è sicuramente un notevole passo avanti per misurare il ruolo dell'istituzione più sulle questioni, sulle sfide (*enjeux*) che sullo status di soggetto collettivo detentore a priori di una posizione di potere. L'attenzione cade così sui modi d'istituzionalizzazione piuttosto che su un'ipotetica identità istituzionale. S'istituzionalizzano di volta in volta quelle presenze, relativamente organizzate, che assolvono la funzione di dire e confermare l'agenda di una società in un dato periodo storico. Ogni ente strutturato nella continuità, che sia chiamato a esercitare questo compito, si fregia di una finalità "istituzionale". Di qui la conseguenza non trascurabile che è valorizzato in primis l'elemento di contingenza storica da cui trae forma l'istituzione, il che consente anche di non posare più lo sguardo sui luoghi classici dell'*Anstalt*, ma di attrezzarsi criticamente nell'individuare quali sono di volta in volta le realtà emergenti votate a istituzionalizzarsi e a stabilizzarsi in una relativa durata.

Si apre così il varco per osservare l'opera dell'istituzione nel potere d'indicare e convalidare la presenza di snodi politici, sociali, giuridici esemplari, ma anche *lato sensu* esistenziali, che allestiscono la scena in cui il soggetto entra in relazione con gli altri, oltre che con se stesso.

3. L'ISTITUZIONE-COSA

Benché dotata di proprietà assai più fluide e meno arroccata su un dominio precostituito, l'istituzione di Boltanski agisce pur sempre come filtro tra un dentro e un fuori, tra l'ammissibile da un lato e il trascurabile se non addirittura eliminabile dall'altro. Questa divaricazione richiama quello scarto tra dire il vero e essere nel vero che nell'*Ordine del discorso* Foucault riprendeva da Canguilhem per descrivere il regime di circolazione degli enunciati nelle mo-

derne società. In particolare, il passaggio dal momento in cui la verità è affermata ma non ancora ammessa nel discorso scientifico ufficiale, perché non corrisponde ai codici razionali che regolano e convalidano i giudizi, a quello in cui gli enunciati sono legittimati sul piano scientifico e acquistano il carattere dell'esattezza. L'istituzione presiderebbe questo secondo spazio, quello di una regolarità procedurale in cui l'ortodossia degli enunciati si fonda sulla loro "ortologia", cioè sul rispetto delle regole di enunciazione e la sequenza dei diversi atti cognitivi e pratici che permettono di sostenere ufficialmente la verità dell'essere.

Per compiere un ulteriore spostamento e liberare l'istituzione dall'invasiva presenza del soggetto-persona, o meglio della personificazione astratta di una figura pubblicamente riconoscibile che si erge al di sopra degli attori privati, potremmo paradossalmente avvalerci proprio degli spunti offerti da uno dei padri giuridici dell'istituzionalismo che è Maurice Hauriou. Dico paradossalmente perché quando si considera un testo di riferimento come *Théorie de l'institution et de la fondation* (1925), incontriamo il più convinto apprezzamento per le istituzioni-persona e una sostanziale sottovalutazione di quelle che Hauriou definisce le istituzioni-cosa. Al di là di una distinzione che ricalca la topica giuridica «persone e cose», è interessante notare che nell'intento di catalizzare lo sguardo sulle prime Hauriou ci permette suo malgrado d'interrogarci sulle conseguenze di un abbinamento tra il concetto d'istituzione e il mondo delle cose. In estrema sintesi il problema che egli si pone, è il seguente. Dopo aver contestato i limiti della teoria soggettivista centrata sulla volontà della personalità statale all'origine del diritto (Gerber, Laband e soprattutto Jellinek), e della teoria oggettivista di Duguit secondo cui il diritto risiede tutto nell'oggettività della regola di diritto in sintonia con la supremazia durkheimiana del *milieu social* sulle coscienze individuali, Hauriou intende circoscrivere il ruolo delle regole di diritto. Se queste rappresentano per le istituzioni un elemento di continuità e durata, non si può perciò dire che ne siano il momento fondativo. Mentre l'impostazione oggettivistica porta ad attribuire al *milieu social* la capacità di creare le regole di diritto da cui nascono le istituzioni, secondo Hauriou in nessun luogo del *milieu social* è individuabile questa forza. Il *milieu social* potrà tuttalpiù confermare o inibire le iniziative individuali, ma non generare una regola creatrice d'istituzioni.

Per sottrarsi a questi due modelli Hauriou propone allora la ce-

lebre definizione dell'istituzione come «idea di opera o d'impresa che s'incarna storicamente in un potere organizzato su un gruppo sociale che vive in comunione con esso»¹². Si capisce però che con simili caratteristiche l'istituzione di Hauriou non può che identificarsi con la forma personale o corporativa, la sola a esser dotata di quella forza vitale che invece mancherebbe alle istituzioni-cosa come le regole di diritto. Tuttavia, e qui sta il bello, nel chiarire il significato delle istituzioni-cosa, il giurista francese fornisce argomenti che si possono utilmente impiegare a loro vantaggio piuttosto che a loro discredito, come invece egli pretendeva. Le istituzioni-cosa come le regole di diritto funzionano, infatti, nell'immanenza sociale, non ineriscono cioè a una precisa idea dell'opera interiorizzata in questa o quella persona pubblica o privata. Non rappresentando il privilegio di nessun potere costituito, le istituzioni-cosa sono agenti nomadi virtualmente in grado di prestare il loro “servizio” a ogni soggetto corporativo, lo Stato *in primis*: «In quanto idea – sostiene Hauriou – la regola di diritto [cioè l'istituzione-cosa] si propaga e vive nell'ambiente sociale, ma di tutta evidenza non genera una corporazione che le appartenga; essa vive nel corpo sociale, per esempio nello Stato, prestandogli il suo potere di sanzione e approfittando delle manifestazioni di comunione che vi hanno luogo. Essa non però in grado di generare una corporazione perché non è un principio di azione o d'impresa, ma, al contrario, un principio di limitazione»¹³.

Nella proposta di Hauriou è possibile difendere l'idea che la regola di diritto aderisca ai rapporti sociali e non a un altrove autoreferenziale. Anzi, meglio, si dovrebbe dire che tale regola è inscritta nell'immanenza della storia, per evitare di alimentare l'equivoco annoso di un diritto – l'istituzione-cosa – pensato come rispecchiamento automatico della società. Questi residui deterministici, che a volte riaffiorano tra le righe di una storia sociale animata peraltro dalle migliori intenzioni, ignorano la cronologia tutta specifica delle norme giuridiche, che sono attuali ma anche latenti sulla lunghissima durata e, come tali, mettono in discussione qualsiasi rappresentazione sbrigativa in termini di riflesso sociale. Allo stesso tempo, però, della visione di Hauriou va respinta l'idea che la regola giuridica sia una fonte di limite, perché è il frutto evidente di un appiattimento, tutto pubblicistico, del diritto sul concetto di legge, cioè l'espressione di una volontà sovrana. Una posizione di questo tipo smarrisce, infatti, la matrice autentica del diritto che riposa sull'attività dei soggetti privati, per i quali la regola giuridica non è un

principio che semplicemente interdice e sanziona, ma un'occasione per creare e innovare le relazioni materiali e simboliche.

Il problema di una visione materialistica applicata al diritto e, in particolare al tema delle istituzioni, consista allora nello sforzo di evitare l'incorporazione della regola nella persona-istituzione, rimettendo permanentemente in discussione questo movimento di sussunzione – non da parte del capitale, ma della persona – dell'immanenza propria a quelle istituzioni-cosa che sono le regole del diritto. Su questo versante è feconda la scoperta foucaultiana di quel campo eteroclitico che sono le normatività, dotate di una relativa autonomia rispetto ai contesti empirici, e impiegate, di volta in volta, da questa o quella struttura di potere, cioè dall'istituzione-persona.

Per tentare di sintetizzare, con un esempio storicamente più tangibile, il senso concreto dell'istituzione-cosa, vorrei richiamare un semplice ma significativo passaggio di uno dei tanti professori di «Scienze camerali» che popolavano le università tedesche nel XVIII secolo. Nel definire la disciplina-guida di quel nuovo insegnamento universitario, l'autore predilige un approccio solo all'apparenza minimalista quando parla della polizia come di una *congeriem mediorum*, un complesso di mezzi¹⁴. Ecco, forse occorre ripartire da qui, da un'istituzione-persona – qui incarnata dall'*Anstalt* per antonomasia come la polizia – la cui autorità deflagra nella dispersione degli strumenti che la corredano. Il mezzo, per definizione, non si situa nell'ordine dei principi né in quello dei fini, bensì nel teatro di combinazioni strategiche sempre cangianti, condizione questa che gli assicura una certa qual sovranità camuffata sotto le sembianze servili. L'istituzione in senso classico pensa il mezzo come l'articolazione della propria volontà nel perseguimento di un obiettivo. L'istituzione rivisitata si pensa invece come il risultato, mai definitivo, di una tensione di mezzi preesistenti potenzialmente in grado di configurare strutture diverse. Riconoscere che “in principio sta il mezzo” significa premunirsi con un sempre valido antidoto materialista a ogni metafisica personalista e, in definitiva, idealista dell'istituzione. Per il diritto significa spostare irrevocabilmente i propri confini sulla *forma fluens* della prassi.

- 1 K. Marx, *Il 18 Brumaio di Luigi Napoleone*, Editori Riuniti, Roma 1991, pp. 7-8.
- 2 Cfr. l'introduzione di V. Tigrino e L. Giana a *Istituzioni*, «Quaderni storici», 139, 2012.
- 3 *Ibid.*, p. 6.
- 4 Y. Thomas, *Le sujet concret et sa personne. Essai d'histoire juridique rétrospective*, in O. Cayla, Y. Thomas, *Du droit de ne pas naître. A propos de l'affaire Perruche*, Gallimard, Paris 2002, p. 124.
- 5 *Persone finte. Paradossi dell'individualismo e soggetti collettivi*, Il Mulino, Bologna 2014.
- 6 G. Teubner, *Ibridi e attanti. Attori collettivi e enti non umani nella società e nel diritto*, Mimesis, Milano 2015, p. 38.
- 7 *Ibid.*, p. 39.
- 8 H. Kelsen, *Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie. Mit besonderer Berücksichtigung von Freuds Theorie der Masse*, «Imago», VIII, 2, 1922, p. 97-141, trad. it. *Il concetto di Stato e la psicologia sociale. Con particolare riferimento alla teoria delle masse di Freud*, in H. Kelsen, *La democrazia*, Il Mulino, Bologna 1981 (4° ed.), pp. 387-437. Sia Freud sia Kelsen rigettano le ipotesi di G. Le Bon, *La psychologie des foules* (1895).
- 9 V. R. Sohm, *Kirchenrecht, I: Die geschichtlichen Grundlagen*, Duncker & Humblot, Leipzig-München 1892, 1923 (Darmstadt, 1970).
- 10 L. Boltanski, *De la critique* Gallimard, Paris 2009.
- 11 *Ibid.*, p. 117.
- 12 M. Hauriou, *Théorie de l'institution et de la fondation. Essai de vitalisme social*, in Id., *Aux sources du droit. Le pouvoir, l'ordre, la liberté*, Bloud & Gai, Paris 1933, rist. 1986, p. 96.
- 13 *Ibid.*, p. 97.
- 14 P.C.G. Hohenthal, *Liber de politia*, Hilscherum, Lipsiae, 1776, § 2, p. 10.

CITTADINANZA E DIRITTI
FRA “UNIVERSALISMO” E “PARTICOLARISMO”:
UNO SCHEMA “GENEALOGICO”

Pietro Costa

I. IL DISCORSO DEI DIRITTI E IL SUO “UNIVERSALISMO”

Con il termine “cittadinanza” intendo riferirmi al rapporto di appartenenza di uno o più individui a una comunità politica, innervata da rapporti di potere (da rapporti di comando e di obbedienza) e installata in un determinato territorio. È dall'appartenenza a una comunità politica che discendono, per i soggetti, posizioni di vantaggio e di svantaggio, oneri e prerogative, che innescano conflitti di portata e caratteristiche diverse. Le prerogative possono assumere la forma dei diritti, se per diritti intendiamo le pretese che alcuni o tutti i membri di una comunità politica si vedono riconoscere nei confronti di altri membri o dell'intera comunità.

L'intreccio fra l'appartenenza a una comunità e i diritti è storicamente ricorrente. Non è però scontato e obbligatorio che l'attribuzione di un diritto esprima una valenza universalistica. È solo nel corso della modernità che i diritti tendono a essere declinati in termini “universalistici”: tendono cioè a essere assegnati a “tutti” i soggetti. Nella città antica e nella città medievale l'attribuzione degli oneri e delle prerogative ai cittadini presupponeva la conferma di differenze date per insuperabili, legate alle differenze socio-economiche e politiche dei soggetti e alla loro appartenenza a comunità politiche diverse. I diritti non erano quindi riferiti a *tutti* i soggetti all'interno di una comunità politica; e in ogni caso era difficile immaginare l'esistenza di diritti attribuiti a *tutti* i soggetti, indipendentemente dalla loro appartenenza a una comunità politica.

Non solo nel medioevo, ma anche per tutto l'*ancien régime*, nell'Europa continentale, i diritti sono strettamente legati all'ap-

partenza: l'ordine si regge sulle differenze, anche giuridiche, delle parti componenti e sulla loro rigida gerarchizzazione e i diritti sono funzione della disegualianza. È con il giusnaturalismo sei-settecentesco, nel cielo della teoria, e poi con le rivoluzioni di fine Settecento, nella dinamica politico-sociale, che i diritti prendono ad acquistare una forte valenza universalistica: la tematizzazione del soggetto coincide con l'attribuzione a esso di diritti che gli spettano per natura, in quanto essere umano. Per la prima volta i diritti vengono separati dalle differenze degli *status* e dalla logica delle appartenenze e delle obbedienze.

L'universalismo dei diritti entra (idealmente) in rotta di collisione con il dominante sistema delle differenze: con le differenze fra i membri della medesima comunità politica e con le differenze fra i soggetti "interni" alla comunità e i soggetti "esterni" a essa. A partire dal giusnaturalismo, dunque, il discorso dei diritti appare caratterizzato, per così dire, da un doppio universalismo: vorrei dire (per comodità di esposizione) da un universalismo "interno", che richiede l'attribuzione dei diritti a *tutti* i soggetti appartenenti alla medesima comunità politica, e da un universalismo "esterno", che pretende di riferire i diritti a *tutti* i soggetti indipendentemente dalla loro appartenenza a una comunità politica.

2. L'UNIVERSALISMO "INTERNO":

DALE RIVOLUZIONI DI FINE SETTECENTO AL NOVECENTO

Il primo grande banco di prova delle aspirazioni universalistiche del nuovo discorso dei diritti è offerto dalle rivoluzioni di fine Settecento. Per i protagonisti della rivoluzione francese sono i diritti – i diritti dell'essere umano in quanto tale, i diritti di "tutti" (la libertà e la proprietà di ascendenza lockiana, innanzitutto) – le pietre angolari del nuovo ordine. Questi diritti non possono essere "costituiti", creati, ma soltanto dichiarati. Ed è ciò che la nazione francese intende fare: dichiarare i diritti, annunciare al mondo che la lunga era del loro avvilimento, l'era del dispotismo, è finita e un nuovo ordine sta per essere costruito.

All'interno del nuovo ordine, "tutti" i soggetti sono giuridicamente eguali. L'universalismo dei diritti sembra aver azzerato le differenze all'interno di una determinata comunità politica: l'universalismo "interno" sembra ormai trionfante, proprio perché i diritti si propongono come funzione di un'eguaglianza che delegittima le differenze fra i soggetti. Il punto è però: chi sono i soggetti di cui si predica l'eguaglianza?

Già nelle prime, giusnaturalistiche, formulazioni del “discorso dei diritti” è proprio la definizione dei soggetti che impone allo slancio universalistico tacite, ma determinanti limitazioni. Il soggetto che i giusnaturalisti dicevano eguale a ogni altro non era in realtà l'essere umano generico, ma era un individuo connotato da specifiche qualità; un individuo il cui identikit era dettato dagli stereotipi culturalmente dominanti. Quando viene esaltata l'eguaglianza, essa viene riferita a una classe di soggetti pre-determinati in ragione di quelle caratteristiche che li rendono soggetti “eccellenti”. Sono eccellenti gli individui proprietari, maschi, bianchi, adulti. Sono eccellenti in quanto assommano le qualità che rendono un individuo compiutamente umano. E sono eccellenti anche in quanto soggetti *par excellence*: soggetti assunti come rappresentativi della totalità. La figura retorica impiegata è la sineddoche: *pars pro toto*. Il discorso dei diritti mantiene il suo slancio universalistico – si riferisce a “tutti” i soggetti – ma si struttura in modo da presupporre le differenze assunte come socialmente provvidenziali (quali la differenza proprietaria) o insuperabili per natura (come la differenza di genere). La predeterminazione socio-antropologica dei soggetti-di-diritti è dunque un piano inclinato attraverso il quale l'universalismo precipita nel basso mondo dei particolarismi.

Il discorso dei diritti circolante nelle rivoluzioni di fine Settecento e ancor più nell'Europa del primo liberalismo mantiene le caratteristiche tratte dal suo (pur ormai lontano) imprinting giusnaturalistico: si compone di enunciati la cui formulazione universalistica subisce un'implicita torsione particolaristica. Per dirla con il Marx della *Questione ebraica*, i diritti dell'uomo si appiattiscono e si esauriscono nei “diritti del borghese”¹.

In realtà, il discorso dei diritti avrebbe mostrato di possedere rilevanti risorse retoriche proprio in ragione della sua costitutiva propensione egualitaria e universalistica. Nel discorso pubblico otto-novecentesco, infatti, i “diritti” vengono usati in due prospettive diverse od opposte: per alcuni, i diritti sono soltanto i diritti “positivi”, le nervature dell'esistente assetto socio-politico, per altri, i diritti sono essenzialmente (per usare l'espressione di Mill) *moral rights*², diritti che dovrebbero essere attribuiti ai soggetti, ma non lo sono: sono quindi pretese rivendicate in nome del principio universalistico dell'eguaglianza.

Nei conflitti dirompenti che percorrono l'Europa otto-novecentesca non pochi movimenti di opposizione si propongono di superare le discriminazioni (legate alla proprietà e al genere) facendo

leva sui diritti e sulle loro valenze universalistiche. Questi conflitti spesso assumono la veste di vere e proprie lotte per i diritti: si pensi, emblematicamente, alla lotta per il suffragio universale, cioè per la democrazia politica. Emerge in piena luce un aspetto del discorso dei diritti, che merita di essere sottolineato: il diritto come momento qualificante dell'azione del pretendere, il diritto come strumento e posta in gioco del conflitto politico-sociale³.

Nel momento in cui un diritto si presenta come una pretesa agitata nel vivo di un conflitto, la rivendicazione di cui esso esprime una sorta di condensazione simbolica si configura anche come una richiesta di riconoscimento. Certo, la lotta per i diritti (ad esempio la lotta per il suffragio universale) persegue obiettivi precisi, che incidono sulla distribuzione del potere e delle risorse. Reclamare l'eguale diritto al voto, però, è già in sé, al di là del risultato conseguito, un'azione socialmente rilevante, dal momento che, grazie a essa, una classe di soggetti (messi ai margini a causa del censo o del genere) si impone all'attenzione della collettività e pretende di essere presa sul serio. È l'azione rivendicativa, la formulazione della pretesa, prima ancora del suo adempimento, è l'enunciazione dei *moral rights*, prima ancora della loro effettiva realizzazione, a produrre l'effetto, socialmente rilevante, del riconoscimento⁴.

È dunque la carta dell'universalismo – l'universalismo “interno” – che viene giocata nelle lotte otto-novecentesche per i diritti e per il riconoscimento. E in effetti, fra Otto e Novecento, queste lotte sembrano conseguire risultati importanti: il soggetto ‘eccellente’ del giusnaturalismo settecentesco e dei primi regimi liberali arretra, una volta messi in questione i pre-giudizi antropologici che avevano relegato i non proprietari e le donne ai margini della *civitas*.

Assistiamo però non a un'inarrestabile marcia trionfale dei diritti, ma all'incerta e mobile dinamica di un conflitto che dilaga in tutto l'Occidente, pur con le sfasature temporali dovute al diverso livello di sviluppo dei vari paesi, ed ha come posta in gioco la riduzione delle differenze fra i soggetti di contro al mantenimento delle consolidate gerarchie economico-sociali. Se per un verso, fra Otto e Novecento, le lotte per i diritti (soprattutto per i diritti politici) sembrano ottenere successi consistenti, per un altro verso riprendono forza gli attacchi all'eguaglianza e alla democrazia: si diffondono le teorie della razza e il darwinismo sociale, lo Stato-nazione viene concepito come una potenza aggressiva ed espansionistica (si pensi a Treitschke o a Gumplowicz) e la guerra viene

esaltata come il necessario sbocco dell'identità collettiva (si pensi al nuovo nazionalismo di Maurras e di Rocco).

Sarà l'universalismo egualitario del discorso dei diritti a essere spazzato via, nell'Italia fascista e nella Germania nazionalsocialista, dalla celebrazione dell'identità nazionale o razziale. Nella dottrina nazionalsocialista la stessa capacità giuridica (la possibilità di essere soggetto di diritti) viene rifiutata, ad esempio da Larenz, come un residuo del defunto universalismo liberale: non è concepibile il soggetto di diritto (e di diritti), ma esiste solo il «*Volksge-nosse*», l'individuo cui spettano diritti e doveri in conseguenza della sua identità razziale e della sua posizione nella gerarchia in cui il *Volk* si struttura.

Se assumiamo il nazionalsocialismo come una peculiare espressione della modernità, possiamo trovare in esso l'estrema conferma che la dinamica della cittadinanza in Europa, fra le rivoluzioni di fine Settecento e il primo Novecento, non è caratterizzata dalla parabola ascendente dell'universalismo dei diritti né dall'ostinata conservazione delle differenze (sociali, economiche, politiche, antropologiche): essa appare piuttosto come un campo di tensione fra istanze universalistiche ed egualitarie e ricorrenti celebrazioni di disequaglianze date per necessarie per la salvaguardia dell'ordine.

3. L'UNIVERSALISMO "ESTERNO":

DALLE RIVOLUZIONI DI FINE SETTECENTO AL NOVECENTO

Dall'appartenenza a una comunità politica – dal rapporto di cittadinanza – scaturiscono diritti e doveri per i membri. L'attribuzione dei diritti non è però il frutto di un processo automatico e indolore: è piuttosto la risultante (sempre mobile e incerta) dei conflitti innescati dalla distribuzione diseguale del potere e delle risorse. Nell'Europa otto-novecentesca la contestazione degli assetti socio-politici consolidati ha spesso trovato nel discorso dei diritti uno strumento simbolicamente e retoricamente efficace, proprio grazie all'afflato universalistico da esso ereditato dalla sua lontana matrice giusnaturalistica. È il giusnaturalismo che, almeno nel cielo della teoria (e con tutte le ambiguità prima ricordate), ha attribuito diritti al soggetto come tale; ed è a partire da questa premessa che il discorso dei diritti ha sprigionato il suo afflato universalistico pretendendo la cancellazione delle discriminazioni per 'tutti' i membri di una medesima comunità politica.

A rigore, le premesse giusnaturalistiche contenevano il germe

di un universalismo ancora più ambizioso: un universalismo (che per comodità ho chiamato “esterno”) secondo il quale i diritti essenziali dovrebbero essere assicurati a ogni essere umano indipendentemente da qualsiasi rapporto di appartenenza e di dipendenza politica, riducendo quindi drasticamente l’antica e tenace barriera che separa i cittadini dai non cittadini, i membri di una comunità politica dai soggetti a essa estranei.

In realtà, questa ancora più impegnativa declinazione universalistica del discorso dei diritti è andata incontro a rilevanti difficoltà nel periodo compreso fra le rivoluzioni di fine Settecento e il Novecento.

Certo, nella rivoluzione francese le tracce di questo audace universalismo sono chiaramente percepibili: è al mondo, e non solo alla Francia, che la Dichiarazione del 1789 annuncia i diritti dell’uomo. Al contempo, però è un nuovo ordinamento che sta nascendo: i diritti su cui si fonda vengono ancora assunti come diritti naturali, ma è la nazione francese che li realizza e li attribuisce ai suoi cittadini. L’universalismo dei diritti dell’uomo e il particolarismo dell’appartenenza prendono a intrecciarsi strettamente e la loro consonanza non è affatto scontata.

Nella fase montante e ottimistica del processo rivoluzionario lo slancio universalistico incide sulla stessa visione della nazione: che è, sì, l’insieme dei cittadini francesi, ma parla e agisce come avamposto dell’umanità. È questo afflato universalistico che si traduce (con il decreto del 22 maggio 1790) nella condanna di ogni guerra di conquista, nel facilitare l’acquisizione della cittadinanza e addirittura nel far balenare l’ipotesi del superamento dell’antitesi fra cittadino e straniero: per Chénier, per Paine, per Cloots tutti gli ‘amici della libertà’ potrebbero essere considerati cittadini francesi. La tensione fra universalismo e particolarismo sembra superata perché la nazione stessa si propone come l’organo dell’universale. Ben presto però l’accerchiamento internazionale e i conflitti interni accentuano il contrasto fra il “dentro” e il “fuori”, fra il cittadino e lo straniero, e rafforzano la componente identitaria della nazione⁵. E di lì a pochi anni, con l’avventura napoleonica, prende il sopravvento il tema della *Grande Nation* e l’universalismo delle origini si converte nell’idea della missione civilizzatrice affidata alla guerra di conquista.

Non è peraltro solo la Francia a perdere per strada l’originaria aura universalistica dei diritti. È tutta l’Europa che, nel corso dell’Ottocento, tende a chiudere i diritti entro i confini degli Stati nazionali. Lo Stato-nazione è la forma dell’ordine politico nell’Eu-

ropa otto-novecentesca ed è all'interno delle varie società nazionali che la partita dei diritti viene giocata. Anche sul terreno della teoria, il giusnaturalismo è ormai lontano, messo ai margini dagli storicismi e dai sociologismi dominanti, e l'idea stessa dei diritti dell'essere umano come tale appare il lascito di una metafisica superata.

Qualche eco dello slancio universalistico caratteristico della visione giusnaturalistica dei diritti è semmai ancora percepibile in un principio etico-politico che, a partire dalle rivoluzioni di fine Settecento e ancora nell'Ottocento e nel Novecento, alimenta il dibattito e il conflitto politico-sociale: l'eguaglianza. È in nome dell'eguaglianza che divampa, nell'Europa otto-novecentesca, la lotta per realizzare la democrazia politica, per introdurre il suffragio universale e abbattere le discriminazioni legate al censo e al genere; ed è sempre in nome dell'eguaglianza che si invoca l'intervento dello Stato a sostegno dei soggetti economicamente deboli. Si combattono lotte epocali in nome dell'eguaglianza; e l'eguaglianza ha una valenza spontaneamente universalistica: attacca le differenziazioni, le separazioni, i confini; sembra stare stretta nello spazio di una singola comunità politica e sembra evocare di nuovo l'essere umano come tale. È vero dunque che il pathos egualitario attribuisce una qualche aura universalistica alle lotte per i diritti combattute nell'Otto-Novecento. È però anche vero che i protagonisti di queste lotte giocano concretamente la loro partita in un campo rigidamente delimitato dallo Stato-nazione. Chi lotta per la democrazia politica vuole, sì, attribuire i diritti politici a tutti: ma "tutti" significa, in concreto, tutti i soggetti appartenenti alla medesima comunità statual-nazionale. Chi lotta per vedere riconosciuti i diritti sociali vuole che le risorse siano più equamente distribuite fra i membri della medesima comunità politica.

È di nuovo la logica dell'appartenenza che detta le regole del riconoscimento dei soggetti e dell'attribuzione dei diritti. Nell'Ottocento e nella prima metà del Novecento i diritti dell'uomo perdono terreno per l'azione congiunta di due fenomeni: viene meno la matrice filosofica – il giusnaturalismo – che ne aveva reso possibile la teorizzazione; e lo Stato-nazione si impone come l'orizzonte entro il quale si svolgono i processi del riconoscimento dei soggetti e dell'attribuzione dei diritti.

Con la dominanza dello Stato-nazione ottocentesco cambia il regime del rapporto fra l'"interno" e l'"esterno". I confini dell'Europa pre-moderna erano porosi per i ceti privilegiati e rigidi per le classi subalterne, così come era debole la forza inclusiva dell'ente

sovrano, dal momento che la coesione sociale era affidata assai più alla rigida stratificazione e al capillare disciplinamento etico-religioso che non a simboli globalmente mobilitanti. Al contrario, in una società caratterizzata dall'eguaglianza giuridica dei soggetti e dalla crescente estensione del suffragio politico, era urgente disporre di simboli capaci di mobilitare e unificare le masse e il simbolo nazionale era efficace a questo scopo e congruente con una delle esigenze primarie degli Stati nazione ottocenteschi: disporre di un potente esercito di leva da gettare nella mischia sempre più aspra per l'egemonia politica in Europa e nel mondo.

Trionfa la logica dell'appartenenza alla nazione e tuttavia qualcosa dell'istanza universalistica resta, almeno sul fronte di quelli che vengono chiamati diritti civili: i diritti di libertà e proprietà. È diffusa la convinzione che quei diritti fossero ormai un patrimonio comune, se non dell'umanità, almeno delle nazioni civili; e tuttavia il godimento dei diritti civili da parte dello straniero era per lo più soggetto alla condizione di reciprocità. Fu una scelta coraggiosa e isolata la decisione, suggerita da Pasquale Stanislao Mancini, di inserire nel codice civile dell'Italia unita, nel codice del 1865, una disposizione che garantiva il godimento dei diritti civili agli stranieri pur senza garanzia di reciprocità. Solo l'Olanda seguiva la stessa politica e l'Italia comunque tornò a chiedere nel codice del 1942 la reciprocità del trattamento.

Occorre infine introdurre un'altra, e decisiva, complicazione del quadro. La complicazione deriva dalla necessità di prendere in considerazione un fenomeno che non è un evento storico fra i tanti, ma è l'orizzonte della modernità europea, una determinante condizione del suo sviluppo: la colonizzazione. Emerge allora, in questo scenario costitutivo della modernità, un'ulteriore, radicale differenziazione fra i soggetti: fra i bianchi, europei e gli "altri". È una differenziazione che trova la sua primaria legittimazione nella contrapposizione fra la civiltà e la barbarie, fra la modernità occidentale, presentata come il culmine della storia universale, e il resto del mondo, fermo a stadi di sviluppo più o meno "arcaici". L'eguaglianza vale per i cittadini metropolitani, non per i sudditi coloniali. Tutti i soggetti sono eguali, a patto di sottintendere che ci riferiamo a una classe composta da soggetti bianchi, europei, occidentali.

Se è radicale la distanza che separa i coloni e i colonizzati, il governo dei soggetti non potrà adottare le medesime regole e strategie per gli uni e per gli altri. Nell'ordinamento metropolitano si rafforzano, nel corso del tempo, i diritti e le garanzie e si afferma lo

Stato di diritto: se nella metropoli si instaura (anche se faticosamente e imperfettamente) il primato della “norma”, nelle colonie continua a trionfare il regime dell’“eccezione”. Nella stessa tempore storica, nello stesso spazio statale, a seconda che si guardi alla società metropolitana oppure alla sua proiezione coloniale, vanno in scena spettacoli profondamente diversi: una graduale estensione dei diritti e della democrazia, sull’onda di una forte conflittualità politico-sociale, oppure il mantenimento di un governo dispotico dei soggetti, i colonizzati, che si vuole legittimato dalla loro irriducibile differenza, presentata, prima, come culturale e poi come biologica, razziale. La differenza fra i due mondi è radicale e getta un’ombra insuperabilmente ‘particolaristica’ su un discorso dei diritti che appare non solo impotente, ma anche scarsamente reattivo di fronte alle differenze fra “colonizzatori” e “colonizzati”. Ancora una volta, i “tutti” non sono affatto tutti.

Indebolito dalla centralità dello Stato, segnato dal dominante orizzonte coloniale, l’universalismo “esterno” del discorso dei diritti (la disponibilità a prendere sul serio l’attribuzione di diritti ai soggetti indipendentemente dalla loro appartenenza a una comunità politica) sembra perdere ogni residua chance con l’incremento dei nazionalismi alla vigilia del primo conflitto mondiale e infine, negli anni Trenta, con la celebrazione della guerra e dell’appartenenza identitaria promossa dai totalitarismi.

4. LAPOGEO E LA CRISI DELL’UNIVERSALISMO DEI DIRITTI: DAL SECONDO DOPOGUERRA A OGGI

Se i totalitarismi avevano esasperato la logica dell’appartenenza e azzerato la dimensione egualitaria e universalistica del discorso dei diritti, l’esigenza di far leva, negli anni della guerra e nella ricostruzione del dopoguerra, su una visione etica e politica diametralmente opposta alle ideologie nazionalsocialiste e fasciste conduceva a vedere proprio nei diritti il fulcro della lotta al totalitarismo e il perno di un profondo rinnovamento della democrazia.

Non può essere più l’appartenenza allo Stato il criterio di attribuzione dei diritti. Torna a circolare, dopo un lungo oblio, l’espressione “diritti dell’uomo”: diritti dell’essere umano in quanto tale. Viene rovesciato il rapporto, dominante nell’Ottocento, fra i diritti e lo Stato: i diritti non dipendono dalla sovranità e sono anzi il parametro sulla base del quale valutare la legittimità dello Stato, il cui compito coincide con la tutela e la realizzazione dei diritti stessi. È diffusa la convinzione che i diritti essenziali, al di là delle per-

manenti incertezze filosofiche sul loro fondamento, debbano essere assunti come inviolabili, indisponibili alle decisioni del potere politico, “indecidibili”⁶.

È in questo clima che nascono, in Europa, ordinamenti caratterizzati dall'esigenza di creare una democrazia nuova, capace di contrapporsi ai totalitarismi sconfitti senza tuttavia tornare agli ormai superati liberalismi anteguerra. Al centro di questi ordinamenti vengono posti i diritti (i diritti civili, politici e sociali), viene sostenuto il principio della loro complementarità e viene attribuita all'eguaglianza un ruolo dinamico e sostantivo. La lotta per i diritti, che aveva attraversato, con alterne fortune, l'Europa otto-novecentesca, riprende ora nel quadro delle nuove democrazie e si traduce nell'esigenza di “attuare” la costituzione, di realizzarne le promesse egualitarie e partecipative. Torna a svilupparsi quel circolo virtuoso fra attribuzione di diritti e riduzione delle diseguaglianze che era stato bruscamente interrotto dai fascismi: sono i diritti fondamentali indicati dalla carta costituzionale che, realizzandosi, permetteranno la riduzione delle diseguaglianze e l'incremento della partecipazione di tutti i cittadini al comune patrimonio economico e culturale.

Non è però soltanto l'universalismo “interno” del discorso dei diritti a riprendere vigore. Sul fronte dell'universalismo “esterno”, che aveva tanto stentato a manifestarsi nell'Ottocento, la novità è costituita dalla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, destinata a un ruolo crescente nel secondo Novecento.

I diritti che essa annuncia al mondo sono i diritti dell'essere umano come tale: dunque, ancora una volta, i diritti di tutti; e sono diritti che non si identificano più con la lockiana libertà-proprietà, ma intendono proteggere una vasta gamma di esigenze di primaria importanza per una vita compiutamente umana. Assistiamo a una sostanziale sintonia fra le nuove democrazie costituzionali e la Dichiarazione dei diritti del 1948: i diritti (tutti i diritti, i diritti civili, politici e sociali) vengono posti al centro dei singoli ordinamenti nazionali e dell'ordine internazionale e si contrappongono, in nome del principio di eguaglianza, alle persistenti discriminazioni. L'appartenenza a una comunità politica sembra perdere importanza a favore dei diritti attribuibili all'essere umano come tale. La prospettiva cosmopolitica sembra destinata a integrarsi con la prospettiva statuale-nazionale.

Certo, non mancano di farsi sentire le pesanti eredità del passato. Si tenga presente che proprio la Dichiarazione del '48 è segnata da un fragoroso silenzio: il silenzio sulla colonizzazione. I motivi

sono ovvi: la pressione delle potenze coloniali – Francia e Inghilterra – il cui impero è ormai al declino, ma ancora resiste. È però anche vero che il processo di decolonizzazione, che raggiunge risultati cospicui nel corso degli anni sessanta, non ripudia il discorso dei diritti umani, ma anzi fa leva su di esso per formulare le sue rivendicazioni. E in ogni caso, dopo la lunga parentesi della guerra fredda, i diritti umani ottengono, negli ultimi decenni, un'attenzione crescente, tanto che il riferimento a essi è ormai dominante nella retorica pubblica nazionale e internazionale.

Si manifestano dunque, nel secondo dopoguerra, tendenze che rafforzano le aspettative nei confronti delle “promesse” universalistiche del discorso dei diritti, nelle sue valenze tanto “esterne” quanto “interne”. Soprattutto nell'ultimo ventennio, tuttavia, emergono fenomeni che sembrano muoversi in una direzione opposta. Nelle democrazie costituzionali, fino agli anni settanta, la spinta all'estensione dei diritti in nome dell'eguaglianza è stata consistente: è quindi andata avanti quella “lotta per i diritti” che, fino dalle sue lontane origini tardo-settecentesche, si proponeva di “universalizzare”, di attribuire a “tutti” i membri della comunità politica, il godimento dei medesimi diritti. A partire dagli anni ottanta, però, il successo teorico e pratico dell'ideologia neo-liberista ha messo in questione l'idea stessa di un'eguaglianza dinamica e sostantiva e ha ridimensionato drasticamente la portata dei diritti sociali, provocando un drammatico aumento delle diseguaglianze e una crescente divaricazione fra poveri e ricchi.

Se dunque appare ormai problematica la permanenza di quell'universalismo “interno” che negli ultimi due secoli aveva caratterizzato il discorso dei diritti in Occidente, altrettanto incerta appare la sorte anche dell'universalismo “esterno” del discorso dei diritti: la convinzione, solennemente proclamata dalla Dichiarazione del '48 e dai numerosissimi documenti internazionali successivi, che si diano diritti dell'essere umano come tale, capaci di impegnare gli Stati al loro rispetto e alla loro realizzazione. Mi limito a segnalare, su questo fronte, alcuni fenomeni, molto diversi fra loro, ma convergenti nel mostrare le difficoltà cui sono esposte le aspirazioni “universalistiche” del discorso dei diritti.

Una difficoltà è costituita dal frequente impiego interessato e strumentale del discorso dei diritti. Si pensi al caso della guerra “umanitaria”, la guerra resa “giusta” dal riferimento ai diritti umani: lungi dal promuovere, almeno nella teoria, la messa al bando del potere statale di dare la morte, i diritti umani sono stati piegati allo scopo di rendere legittima quell'estrinsicazione della

sovranità – appunto il potere di dare la morte – più di ogni altra in contraddizione con essi⁷. La retorica della guerra umanitaria può essere presentata come un indizio eloquente della torsione particolaristica cui è esposto il discorso dei diritti: una o più potenze politiche presentano come “diritti dell’uomo” un loro particolare, parziale punto di vista, una loro specifica e localizzata “strategia”. La logica particolaristica si appropria del linguaggio universalistico per rendersi perentoria e indiscutibile.

La guerra umanitaria è peraltro solo un esempio della difficile convivenza fra lo slancio universalistico dei diritti e il persistente particolarismo degli interessi localizzati, delle appartenenze politiche, delle differenziazioni spaziali. Una prova flagrante è offerta dai fenomeni migratori.

A leggere la Dichiarazione del '48 tutto è nitido e semplice. L'art. 13, secondo comma recita che «ogni individuo ha diritto di lasciare qualsiasi paese, incluso il proprio, e di ritornare nel proprio paese» e l'art. 14 sancisce il diritto di asilo affermando che «ogni individuo ha il diritto di cercare e di godere in altri paesi asilo dalle persecuzioni». La libertà di movimento sembra assicurata. Ed è una libertà che riguarda un numero ingente di persone: una recente stima parla di circa 214 milioni di persone (il 3,1 % della popolazione mondiale) che vivono in paesi diversi dal loro paese di origine.

La libertà di movimento è affermata nella Dichiarazione del '48, ma la realizzazione di questo diritto deve fare i conti con un sistema geopolitico che trova ancora negli Stati una nervatura essenziale. Il diritto internazionale continua a considerare la sovranità dello Stato un principio basilare e a riconoscere a ogni Stato sovrano il diritto di controllare l'accesso al territorio su cui si esercita la sua sovranità. I confini non sono saltati. I diritti umani sono, per definizione, s-confinati, transnazionali e transculturali, ma devono, in realtà, fare i conti con i confini definiti e controllati dagli Stati.

Certo, gli Stati non sono più i sovrani assoluti dell'Europa settecentesca. Si sono moltiplicati gli organismi sovranazionali e le organizzazioni internazionali che dispongono di qualche strumento per limitare il potere di controllo degli Stati sui movimenti migratori. Si pensi ai vari organismi delle Nazioni Unite, all'Organizzazione mondiale per le migrazioni, all'Alto Commissario delle Nazioni Unite per i rifugiati. Gli Stati sono ormai parte di un complesso sistema internazionale di cui devono tener conto. Pur entro questo scenario più complesso rispetto al quadro ottocentesco, reggono comunque il principio e la pratica della sovranità sta-

tale e del potere di controllo degli Stati sui movimenti migratori. È lo Stato che controlla e vigila sui suoi confini. È lo Stato dunque che può agevolare o contrastare il movimento delle persone: quel movimento la cui libertà è sancita come un diritto dell'essere umano come tale.

Nel caso dei movimenti migratori, il margine di manovra degli Stati è particolarmente alto non soltanto per la consueta distanza che passa fra l'enunciazione di un diritto e la sua effettiva tutela, ma anche per una singolare lacuna od omissione riscontrabile nella stessa *Dichiarazione dei diritti* del '48. Essa infatti, come ricordavo, sancisce come diritto umano inviolabile la decisione di un cittadino di uscire dal proprio paese (oltre che di rientrarvi quando lo voglia), ma non prevede il suo diritto a essere accolto in un alcun altro luogo. Posso andarmene quando voglio: nessuno può impedirmi di passare il resto della mia vita in acque internazionali, nel bel mezzo dell'Atlantico "sconfinato"; se però voglio toccar terra, ritrovo i confini, i controlli, il potere, lo Stato.

È facile intendere come questa singolare asimmetria nella formulazione del diritto al libero movimento nello spazio apra un notevole varco al potere di controllo degli Stati e faciliti una tendenza facilmente constatabile: la tendenza non già all'indebolimento dei confini, ma al loro irrigidimento e, vorrei dire, alla loro (anche simbolica) drammatizzazione.

Non è un caso che la celebre critica rivolta da Hannah Arendt al concetto stesso di "diritto umano" sia stata sollecitata proprio dal dramma degli apolidi: da quell'ingente massa di persone sradicate dalla loro originaria comunità di appartenenza in conseguenza dell'immane catastrofe della seconda guerra mondiale. Privi del sostegno e del riconoscimento di una qualche organizzazione politica, gli apolidi si trovano privi dei più elementari diritti, proprio nel momento in cui veniva solennemente dichiarata l'esistenza di diritti che, spettando all'essere umano come tale, dovrebbero vincolare gli Stati al loro rispetto. La condizione drammatica degli apolidi diviene allora per Arendt la tragica prova sperimentale dell'impotenza dei diritti umani. I diritti dell'essere umano come tale restano non bastano a proteggere chi sia stato estromesso dalla propria comunità politica: i diritti fondamentali (la vita, la libertà), ricondotti alla «astratta nudità dell'essere-nient'altro-che-uomo», privati dal sostegno di una comunità politica sono, per Arendt, «diritti di carta»⁸. È la comunità politica la realtà senza la quale è messa in forse la condizione prima di qualsiasi diritto, ovvero il «diritto ad avere diritti».

Arendt ci richiama in sostanza all'impossibilità di mettere in parentesi la politica. I diritti non galleggiano sul vuoto e non sono affermazioni innocue o gratuite. Attribuire (o negare) diritti a una classe di soggetti è un "gesto" denso di presupposti, implicazioni e conseguenze rilevanti, ma non è capace di imporsi da solo, per virtù propria. Il discorso dei diritti si incontra e si scontra con interessi, pratiche, conflitti e trae senso da questo indispensabile confronto. Conviene a questo proposito ricordare una distinzione di Bobbio, che procede in una direzione simile a quella indicata da Arendt: la distinzione fra l'enunciazione dei diritti e la loro effettiva tutela e attuazione⁹.

È appunto nella discrasia fra la formulazione del diritto e la sua realizzazione che le aspirazioni universalistiche del discorso dei diritti si scontrano con i "particolarismi" degli Stati e degli interessi. Siamo così messi di fronte a una paradossale contraddizione: da un lato, la retorica dei diritti umani gode di un crescente, planetario successo; dall'altro lato, i governi non allentano affatto il controllo sui confini, ma al contrario moltiplicano e potenziano i loro strumenti di intervento. Gli Stati non sono superati, i confini non si sono dissolti e non è scomparsa la logica della contrapposizione fra il "dentro" e il "fuori", fra i soggetti appartenenti a una determinata comunità politica e i soggetti 'esterni'. Al contrario, è proprio l'esasperazione di questa contrapposizione che sta ottenendo crescenti successi e sta divenendo una componente importante del nostro discorso pubblico. Il valore della sicurezza – uno dei fini determinanti, da Hobbes in poi, per la legittimazione della sovranità – è stato sottoposto a una crescente "assolutizzazione", è stato svincolato da un'analisi razionale e comprovabile del pericolo ed è divenuto uno schema previo, una struttura mentale attraverso la quale organizzare il modo di pensare e di vivere.

Si dirà: almeno in Europa, molti Stati devono fare i conti con un organismo – l'Unione Europea – che li include e limita la loro, un tempo assoluta, sovranità. Occorre però tener presente che la dialettica fra l'interno e l'esterno si ripropone anche per lo spazio europeo: valgono anche per esso l'immagine della cittadella assediata dai barbari, l'irrigidimento dei confini, le azioni preventive per controllare e scoraggiare la pressione migratoria. Si ripropone allora, per l'Unione Europea come per i singoli Stati membri, la tensione fra l'universalismo dei diritti umani e il particolarismo degli interessi spazialmente e socialmente "localizzati"; la tensione fra l'eguaglianza dei soggetti e le sempre risorgenti differenziazioni e discriminazioni¹⁰.

Il discorso dei diritti, nonostante l'afflato universalistico che lo ha pervaso fino dalle sue origini giusnaturalistiche, non è riuscito a eliminare i dispositivi della discriminazione, non ha abrogato una volta per tutte i confini né ha mostrato di poter fare a meno della politica e di riuscire a sottrarsi alle sue scelte "interessate". Sembra utopico immaginare un trionfante e autosufficiente universalismo dei diritti. Al contempo, però, cupamente distopica apparirebbe una società che non fosse continuamente messa in questione da quel bisogno di eguaglianza e di mutuo riconoscimento che ha trovato nell'universalismo dei diritti una potente espressione.

- 1 K. Marx, *Sulla questione ebraica*, in K. Marx-F. Engels, *Opere*, III, 1843-1844, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 176-78. Un analogo schema è impiegato di recente da S. Žižek, *Contro i diritti umani*, Il Saggiatore, Milano 2005.
- 2 J. Stuart Mill, *Utilitarismo*, a cura di E. Musacchio, Cappelli, Bologna 1981, pp. 103 ss.
- 3 J. Feinberg, *The Nature and Value of Rights*, «Journal of Value Inquiry», 4, 1970, pp. 243-57; J. Feinberg, *Social Philosophy*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1973. Cfr. anche L. Baccelli, *I diritti dei popoli. Universalismo e differenze culturali*, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 99 ss. Una riflessione, di grande importanza, sul ruolo dei diritti è offerta da S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma-Bari 2012.
- 4 A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002; A. Pizzorno, *Il velo della diversità. Studi su razionalità e riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2007; A. Honneth, *Capitalismo e riconoscimento*, Florence University Press, Firenze 2010.
- 5 Cfr. S. Wahnich, *L'impossible citoyen. L'étranger dans le discours de la Révolution française*, Albin Michel, Paris 1997.
- 6 L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, a cura di E. Vitale, Laterza, Roma-Bari 2001.
- 7 M. Dogliani, S. Sicardi, a cura di, *Diritti umani e uso della forza. Profili di diritto costituzionale interno e internazionale*, Giappichelli, Torino 1999; D. Zolo, *Chi dice umanità. Guerra, diritto, ordine globale*, Einaudi, Torino 2000; Id., *La giustizia dei vincitori: da Norimberga a Baghdad*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- 8 H. Arendt, *Es gibt nur ein einziges Menschenrecht* (1949), in O. Höffe (hrsg.), *Praktische Philosophie/Ethik*, Band 2, Fischer, Frankfurt a. M 1981, p. 167; Ead. *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace & Company, New York 1951.
- 9 N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990.
- 10 Cfr. É. Balibar, *Nous, citoyens d'Europe ?*, La Découverte, Paris 2001; E. Rigo, *Europa di confine. Trasformazioni della cittadinanza nell'Unione allargata*, Meltemi, Roma 2007; É. Balibar, *Cittadinanza*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

La riforma della Costituzione approvata da un Parlamento discusso e sottoposta a referendum popolare nello scorso dicembre 2017 ha sollecitato alcune riflessioni retrospettive sui percorsi che hanno portato allo Stato moderno, di cui la Costituzione del 1948 e i successivi ritocchi, sino all'ultima cospicua anche se sgrammaticata revisione.

I. MODELLI SOVRANI

Il sorgere degli Stati assoluti nel XVI secolo non è stato un fenomeno lineare né tanto meno riducibile al modello francese di centralizzazione monarchica a scapito delle componenti feudali riasorbite nella macchina del potere e delle differenze regionali, linguistiche e religiose schiacciate brutalmente (dagli Albigesi agli Ugonotti). Questo è stato il percorso prevalente alla sovranità moderna, gradualmente accelerato in Francia, tagliato e intensificato dalla rivoluzione repubblicana cromwelliana e successiva Restaurazione in Inghilterra, che si è fatta carico di un percorso parallelo ma singolare.

In Italia e in Spagna la storia è andata però in modo diverso e si sono profilate delle alternative che sono state represses brutalmente, lasciando spazio in seguito al processo *mainstream* sopra descritto. Restano tuttavia delle eredità riattivabili e su questo aspetto vorremmo insistere, nella logica benjaminiana che certi passaggi del passato giungono a piena leggibilità nel momento della loro "citazione" storica, quando cioè vengono rievocati e riattivati da un

movimento completamente diverso che si dà una genealogia in larga parte arbitraria, che però getta dei ponti fra tempo remoto e presente. Ponti “inventati”, ma su cui la gente e le idee camminano. L’orizzonte del futuro implica la ricostruzione di una tradizione, una sua diversa *invenzione* (come sempre), per esempio una genealogia costituzionale che non sia quella centralistico-unitaria finora prevalsa nella logica rappresentativa e perfino esasperata dalla recente “riforma” italiana, bensì federale e comunale. Per esempio, i due paesi dove maggiormente è vivace un filone neomunicipalista, l’Italia e la Spagna, sono quelli dove lo stato assoluto si impose soffocando un’altra modernità possibile, espressa dalle libere repubbliche cittadine e della rivolta dei *Comuneros*. Oggi nella crisi della sovranità e nel contesto europeo e delle *global cities* è tempo di ripercorrere e aggiornare anche percorsi forzosamente abbandonati.

Vale la pena ricordare qualche tratto della storia *politica* dei Comuni italiani, che ne colga la differenza specifica rispetto ad altre esperienze pur di autonomia e protagonismo economico, dalle Fiandre alla lega anseatica. Ci rifacciamo per questo a tre autori che in diversa misura l’hanno tematizzata segnandone lo scarto rispetto al modello di sovranità allora prevalente: Tolomeo da Lucca, Niccolò Machiavelli e Max Weber. Ognuno dei quali lo farà in forma peculiare: Tolomeo associando repubblicanesimo comunale e innocenza edenica contro l’autorità intesa agostinianamente come *remedium peccati*, Machiavelli contrapponendo l’esperienza terminale della repubblica ai principati italiani e alle monarchie nazionali europee, Weber distinguendo il potere illegittimo dal ciclo delle forme di legittimità come altra via alla modernità, non ulteriormente tematizzata.

2. TEOLOGIA COMUNALE

Tolomeo da Lucca, discepolo di Tommaso d’Aquino, completa intorno al 1300, il *De regimine principum*, o *De Regno ad regem Cypri*, redatto dal Maestro nel 1266-1267 e interrotto al quarto capitolo del libro II^a. L’intenzione originale di Tommaso era di applicare al mondo contemporaneo la *Politica* aristotelica, resa disponibile nella versione di Willem van Moerbeke del 1260.

Se l’uomo è *animal sociale et politicum*, in *multitudine vivens*, *necesse est homines simul viventes ab aliquo diligenter regi* (I, 1) o che vi sia *in omni multitudine aliquod regitivum* (ivi). L’elemento direttivo-

pastorale, già implicito nella traduzione “sociale” o “sociale et politicum” del *politikón* greco, associa laicamente l’esigenza di un comando dall’alto alla dispersione multitudinaria, completando così l’esigenza agostiniana di un potere forte provvidenzialmente legittimato per rimediare alla peccaminosità naturale dell’uomo espulso dall’Eden.

L’ambiguità del termine aristotelico *politeía* (*politía*, nel ricalco moerbekiano) fra “costituzione” in genere e buona costituzione, cioè democratica assai temperata, viene sfruttata, nell’aggiornamento tomista, per distinguere fra tiranno e re e per legittimare l’ordinamento monarchico-feudale medievale. Delle tre forme classiche (non degenerate) di governo Tommaso predilige tuttavia, in analogia alla situazione storica e al modello divino di governo dell’universo, il tipo monarchico. Il capitolo I, 7 conclude infatti *quod regimen unius simpliciter sit optimum* – in modo non dissimile dal detto omerico «No, non è un bene il comando di molti; uno sia il capo, uno il re» (*Iliade* II, 204-205), citato con venerazione nella chiusa del libro lambda della *Metafisica* e impugnato aspramente in esordio del *Contr’Un* di Étienne de la Boétie. Dal momento, però, che l’uomo non è solo *animal* socializzato, ma anche anima con fini trascendenti, in parallelo al dominio regale c’è un dominio sacerdotale, assegnato agli specialisti del ramo, *unde in lege Christi reges debent sacerdotibus esse subiecti* (I, 15), secondo una soluzione concordista del virtuale conflitto.

Quando Tolomeo, anni dopo, riprende in mano il testo per completarlo, lo rivoltta come un calzino. La *politía* (interscambiabile con *civilitas* o *civilis societas*) è lo stile *suave* di governo repubblicano ovvero “politico” opposto a quello “dispotico” (II, 5 e 9), dove cioè vi sia elettività e alternanza dei governanti, come accadeva nell’antica Roma ma anche nella vita quotidiana dei Comuni. Tale regime si confà particolarmente a chi è più affine allo stato “edenico” di innocenza (*statum integrum humanae naturae, qui status innocentiae appellatur*), che non richiedeva una repressione “regale”, piuttosto un lavoro di persuasione e consenso, che spinga a una fattiva cooperazione *secundum congruentiam suae naturae*. Il punto non è il governo secondo le legge opposto alla tirannia, ma la pluralità, l’elettività a tempo, la revocabilità e la verifica a mandato scaduto dei governanti, secondo la prassi romana repubblicana o come oggi si vede nei Comuni italiani (*pluralitas, sive civitas, quia hoc regimen proprie ad civitates pertinet, ut in partibus Italiae maxime videmus*, IV, 1). A differenza dal potere regale, sia monarchico che imperiale (per non

parlare del dispotico), il principato politico è la forma necessaria e perfetta per regolare la comunità (2) e ordinare la moltitudine secondo giustizia distributiva e commutativa, che formalizzi l'amicizia e mantenga la concordia perché i governanti debbono obbedire alle leggi scritte e non possono perseguire la giustizia in modo arbitrario (IV, 2-3). Conformemente alla natura civico-mercantile dei Comuni si riprende la preferenza aristotelica per il regime misto e per il ruolo del ceto medio virtuoso come elemento di stabilizzazione, lungi dalla tendenza dei troppo ricchi e dei troppo poveri rispettivamente a *tyrannizzare* e *democratizzare*, e come contrappeso ai guasti di un egualitarismo meccanico (IV, 8-9).

3. STORIE FIORENTINE

La ripresa di questo indirizzo nel *Trattato circa el reggimento e governo della città di Firenze* di Girolamo Savonarola² definisce una seconda fase della storia italiana, nel passaggio dai Comuni alle Signorie e sotto la pressione delle invasioni straniere. Con approcci evidentemente diversi (profetico e secolare) ma spesso intrecciati, Savonarola e Machiavelli conducono l'ultima battaglia delle repubbliche contro l'avanzare dei principati subalterni alle grandi potenze straniere e tracciano un modello di potere diverso da quello sovrano, che si era largamente affermato in Europa e si consoliderà teoricamente e materialmente nei secoli XVI-XVII, con la ragguardevole anomalia federale olandese³.

Al Segretario fiorentino spetta aver sintetizzato nella formula *iustitia et armi* – valida dal massimo livello di potere al comando di un brigantino – la classica formula giustiniana che introduceva le *Institutiones: Imperatoriam maiestatem non solum armis decoratam, sed etiam legibus oportet esse armatam, ut utrumque tempus, et bellorum et pacis, recte possit gubernari*. In tale quadro sembrerebbe cadere anche il celebre scambio di battute in *Principe* III con il cardinal Roano: «Dicendomi el cardinale di Roano che gli Italiani non si intendevano della guerra, io gli risposi che e' Franzesi non si intendevano dello stato; perché, se se n'intendessino, non lascerebbono venire la Chiesa in tanta grandezza». Sarebbe però riduttivo distinguere l'eccellenza militare francese da quella diplomatica italiana e schiacciare l'arte dello stato sulla seconda: in realtà tale arte implica *iustitia et armi*, legge e forza, consenso e violenza. La loro combinazione, piuttosto, è diversa nel modello repubblicano di Machiavelli e in quello francese, che apre la strada alla monar-

chia assoluta e alla sovranità moderna. Il paragone, non spregiati-vo, fra arte dello stato e arte della lana o della seta⁴ e l'essere a stato a studio della prima per 15 anni in segreteria delinea una pratica artigianale, un saper fare nutrito di esperienza delle cose presenti e continua lezione delle antiche che non ha nulla a che vedere con il monopolio statale della violenza strettamente associato alla supremazia francese nel campo.

Verrebbe quasi da assegnare a Francia e Italia le etichette di tanatopolitica e biopolitica, ma si tratta in verità solo di due dosaggi diversi della stessa miscela. Anche la forma repubblica ha a che fare con la violenza, ma essa è distribuita nei suoi conflitti costitutivi, non neutralizzata in nome della sovranità, come avverrà esplicitamente in Hobbes – per il quale il sovrano è l'unico attore politico, riservandosi, in nome della pace, ogni iniziativa politica e ogni uso della forza di cui, per il loro bene, sono spogliati i sudditi⁵. Intendersi della guerra diventa allora riservarne l'uso allo Stato, eliminando ogni arte del consenso e ogni riequilibrio dei conflitti. Ai tumulti costituenti dei *Discorsi* si sostituirà allora la fondazione contrattuale del *Leviathan*⁶, allo scontro degli umori subentra l'obbedienza, alla guardia popolare della libertà la pace della tirannide, alla *dissoluta multitudo* l'unità del comando. La differenza fra *police* e *politique* (i due termini in cui si è scissa l'originaria *politeia*) si porrà dopo la prevalenza della forma-Stato sulla forma-repubblica. Ma è solo nella repubblica tumultuaria che si realizza per la prima volta quel *governo politico* che è tale solo se riposa sulla propria mancanza di fondamento, sull'ingovernabilità democratica su cui ogni governo è fondato⁷.

4. IL POTERE ILLEGITTIMO

Terzo luogo strategico del nostro problema è un passaggio poco visibile di Max Weber, quando egli tratta il *potere illegittimo*⁸, ai margini delle grandi e giustamente celebri distinzioni di quello legittimo. In realtà è lo stesso Weber – e sarebbe proficuo domandarsi in altra sede il perché⁹ – a non definire mai la natura di questa “illegittimità” e a passare bruscamente dai tre principi di legittimità a una descrizione socio-politica delle città, sede tipica del potere illegittimo. Nei Comuni medievali – e in particolare nell'Italia centro-settentrionale – tale forma consegue il massimo rigoglio. Il Comune è un affratellamento comunitario giurato (*coniuratio*), tecnicamente una corporazione di cittadini legittimata mediante

privilegi, ma in realtà frutto di un'usurpazione rivoluzionaria, un'associazione costituita contro i poteri legittimi mediante appropriazione di poteri feudali o prebendali e a volte sanata a cose fatte con riconoscimenti imperiali o papali. Dal vincolo giurato puramente personale era sorto un gruppo politico durevole caratterizzato da un particolare diritto di ceto dei cittadini, che formalmente comportava l'estirpazione dell'antico principio della personalità del diritto e materialmente la distruzione dei gruppi feudali e del patrimonialismo di ceto. Altro elemento decisivo è che le *coniurationes* coinvolgono strati cittadini atti a portare le armi e spesso auto-equipaggiati.

Il popolo italiano rappresentava un concetto non solo economico bensì politico, era una comunità distinta nell'ambito del Comune, con propri funzionari, finanze e milizie, è anzi – scrive Weber¹⁰ – «il primo gruppo politico consapevolmente politico e rivoluzionario», con vari nomi (*societas*, credenza, comunanza, parte guelfa), capeggiato da un *capitanus populi*, con propria forza, poteri deliberanti, giudiziari e di veto. Naturalmente la nobiltà è esclusa dalla partecipazione e a volte perfino il popolo “grasso”. Solo i Comuni italiani realizzano per un periodo abbastanza lungo queste finalità di autonomia politica (anche in politica estera, indipendenza economica e fiscale, autocefalia, mentre altrove si consolida lo stato burocratico-patrimoniale che cerca di utilizzare l'iniziativa mercantile e industriale cittadina reprimendone però le velleità di indipendenza politica e tributaria.

Il ricordo della *Räterepublik* monacense, se è giusta l'ipotesi accennata in nota, continuava a bruciare, nel vecchio Weber e nel giovane Schmitt che l'avevano attraversata.

5. COMUNEROS

La Guerra delle Comunità di Castiglia o dei *Comuneros* fu un'insurrezione sviluppatasi in una vasta area spagnola fra il 1520 e il 1522, agli esordi del regno spagnolo di Carlo V, quando il nuovo sovrano di educazione fiamminga, appena eletto Imperatore, cercò effettivamente di prendere possesso della sua eredità spagnola, formalmente retta dalla madre, Giovanna la Pazza. Già fra il 1517 e il 1519 aveva dovuto faticosamente trattare con le Cortes di Castiglia, di Aragona e di Catalogna, ma, dopo che si era comprata a caro prezzo la direzione del Sacro Romano Impero, crescono le obiezioni a un sovrano che a stento parla la lingua del suo paese, si circonda di

consiglieri fiamminghi e tedeschi e comunque ha interessi molto remoti dalla penisola iberica. Ma soprattutto cambiano gli interlocutori: non più le Cortes, cioè la riunione dei ceti dominata dall'alta nobiltà, ma i Comuni, a dominanza borghese e spesso esplicitamente anti-signorili, quali che fossero le apparenze conservatrici e le motivazioni fiscali del movimento¹¹.

Dopo le prime vittorie e aver ricevuto un qualche riconoscimento dalla stessa regina Giovanna la Pazza, imprigionata di fatto dal figlio a Tordesillas, il movimento resta confinato all'altopiano centrale e, privato dell'iniziale appoggio di elementi aristocratici ed ecclesiastici, subisce una dura sconfitta nella battaglia di Villalar nell'aprile 1521, cui segue la cattura e l'esecuzione dei principali capi: Padilla, Bravo e Maldonado. L'anno successivo cadrà l'ultima roccaforte, Toledo.

Alla fine delle autonomie locali, al consolidamento del potere nobiliare nelle campagne e alla sua sottomissione al sovrano (in somma, il modello assolutistico) non corrispose, come in Francia e in Inghilterra, uno sviluppo economico, perché crollarono artigianato e industria tessile, dopo i già gravi guasti inflitti dall'espulsione di ebrei e mori nel 1492. Le guerre protratte e l'afflusso sovrabbondante dell'oro americano faranno il resto. Anche i domini spagnoli in Europa risentirono di questo blocco economico, eccetto quelli che se ne liberarono politicamente, come i Paesi Bassi.

Il ricordo dei *Comuneros* restò ben vivo nella tradizione liberale dell'Ottocento e in quella repubblicana e autonomista del XX secolo, anche fuori dell'ambito castigliano cui gli orientamenti conservatori cercavano di ridurlo. Il 15 marzo del 2015 fu inaugurato a Toledo un monumento a Juan de Padilla.

6. CITTÀ RIBELLI, 2016

La rievocazione parallela dei Comuni italiani e, più sommariamente, della breve ma intensa esperienza spagnola allude a un'alternativa che si delinea acutamente nel momento cruciale della formazione dei grandi stati-nazione (l'Impero, infatti, si ispanizzò rapidamente). Lo stesso Carlo V, che aveva represso i *Comuneros*, stroncherà nel 1530 l'ultimo sussulto della repubblica savonaroliana di Firenze. È la modernità che calpesta le vestigia del Medioevo? O piuttosto la sanguinosa resa dei conti di una feroce sovranità con il *vivere civile* repubblicano che tracciava una strada diversa per l'accumulazione del capitale e la libertà dei cittadini?¹² Certo è faci-

le additare gli elementi di arretratezza dei rivoltosi, così come il ribellismo plebeo di Masaniello che insorse nel 1647 contro l'oppressione spagnola a Napoli, esercitata dagli eredi di Carlo V e dai baroni locali. Un pescivendolo e contrabbandiere, mezzo matto e mezzo camorrista, che non voleva pagare tasse e gabelle. Non la pensava così Spinoza, l'erede di Machiavelli e l'antagonista di Hobbes, che aveva colto benissimo il valore simbolico del personaggio (e quello politico della sua cerchia ispiratrice), tanto da farsi ritrarre volentieri, al dire del biografo Colerus, nelle vesti del tribuno napoletano. Nello stesso momento in cui esprimeva i suoi dubbi sul leviatanico Cromwell e sposava le tesi dei *Levellers* pur in una formulazione compromissoria dei diritti di suffragio.

Non è un caso se oggi in Europa l'unica possibile alternativa non populista alla dittatura fatiscante della finanza risieda non in improbabili sovranismi di ritorno o in cittadinanza retorici ma in un discorso federativo, ancorato principalmente alle comunità urbane. Madrid, Barcellona, Napoli e Roma lo hanno reso esplicito, ma forse analoga testimonianza virtuale viene dalla riluttanza di una Londra multietnica al Brexit, dalla Nuit Debout parigina e dalla scena berlinese. Non dovrebbe sfuggire però un elemento: non si tratta di resurrezione di un percorso interrotto, ma di riattivazione di una tradizione di emancipazione e di accoglienza che oggi cade nel pieno della bufera delle migrazioni, cioè in un cambio di passo della storia europea, che va ben oltre generici discorsi di mescolanza e contaminazione.

La *nuova cittadinanza europea* non può essere una pratica inclusivo-escludente degli Stati bensì, come fu nei Comuni, un *affratellamento illegale*, un potere illegittimo che tende a non sedimentarsi in Stati sovrani. Se ci viene un insegnamento in questa direzione dal Rojava, non è per il rilievo geopolitico o l'interesse teorico di quelle proposte, ma perché si stanno riproducendo in Europa le stesse condizioni di mescolanza a mosaico che un tempo erano appannaggio del Medio Oriente. La democrazia, come pratica e istituzioni, deve essere *reinventata*, per non cadere nell'altro sbocco disponibile: la guerra e il terrore.

- 1 *De regimine principum ad regem Cypri in Divi Thomae Aquinatis opuscula philosophica*, ed. R. Spiazzi, Torino 1954.
- 2 G. Savonarola, *Prediche sopra Aggeo con il trattato circa il reggimento e il governo della città di Firenze*, a cura di L. Firpo, Belardetti, Roma 1965. Il *Trattato*, nel suo afflato messianico, riconosce l'essenziale edenica («sarà come un Paradiso terrestre») alla vocazione repubblicana di Firenze, all'«antiqua consuetudine» del «governo civile» e promette il successo economico insieme ai doni della Grazia, insomma «felicità terrena, spirituale ed eterna» (I 3 e III 2-3). Il repubblicanesimo non è solo teoria politica di un'altra sovranità, ma anche progetto di accumulazione e sviluppo delle ricchezze.
- 3 Per questo rimandiamo alla figura di Spinoza e alla sua collocazione strategica nel pensiero di A. Negri, *L'anomalia selvaggia*, Feltrinelli, Milano 1981, ora in Id., *Spinoza*, DeriveApprodi, Roma 1998.
- 4 In varie fasi della storia fiorentina la partecipazione a una delle Arti era condizione per accedere alla vita politica e alle cariche pubbliche; cfr. J. M. Najemy, *Corporatism and Consensus in Florence Electoral Politics, 1280-1400*, University of North Caroline Press, Chapel Hill 1982.
- 5 A dirla in termini teologici, Hobbes aggiorna calvinisticamente la condanna agostiniana al dominio statale e all'obbedienza come conseguenze del peccato originario, quindi all'opposto dell'edenica innocenza repubblicana di Tolomeo e perfino del rigido Savonarola. La *potestas absoluta* di Dio e del sovrano cancella ogni legalità naturale aristotelico-tomista, cfr. *Leviathan* XXXI, ribadito enfaticamente in tutta la IV parte dell'opera, dedicata a stigmatizzare il «regno delle tenebre» cattolico.
- 6 La finzione del contratto rende alla perfezione il carattere di macchina astratta della sovranità moderna e proietta un'immagine di presunta arretratezza sulle forme concrete di esercizio del potere cui Comuni e *Comuneros* si richiamano. Il moderno che è prevalso costruisce lo spettro del pre-moderno addosso alle alternative sconfitte.
- 7 Nei termini esposti da J. Rancière, *L'odio per la democrazia*, Cronopio, Napoli 2007, pp. 60-61.
- 8 M. Weber, *Economia e società*, IX, sez. VIII; tr. it. ed. Comunità, Milano 1961, II, pp. 511 ss.
- 9 Il testo, frutto di anni di ricerca, è però messo insieme all'inizio degli anni '20 e pubblicato con il titolo *Die Stadt* nell'«Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik» XLVII, 1920-21, pp. 621-672. Ci sembra un'ipotesi plausibile che le turbinose esperienze del governo Eisner (novembre 1918-febbraio 1919) e della Repubblica consiliare di Baviera (aprile-maggio 1919), soffocata nel sangue da Noske e dai Freikorps, e rispetto alle quali (come alla rivolta spartachista) Weber aveva alternato interesse, critica degli eccessi, deplorazione della repressione e interventi a favore di singoli perseguitati. In generale aveva dichiarato ai suoi studenti di Monaco che non aveva alcuna intenzione d'impegnarsi attivamente, cioè politicamente, per la trasformazione della società: al massimo era disposto a fornire una consulenza scientifica in materia di economia politica. È evidente che quel tipo di potere illegittimo cospiratorio e consiliare richiamava molto la dinamica dei Comuni su cui si era messo a lavorare, alla vigilia della morte per spagnola nel giugno del 1920, e

proprio per questo poneva un problema imbarazzante a chi aveva appena contribuito a redigere la Costituzione di Weimar e in particolare i suoi contrappesi più autoritari, l'art. 48 sui poteri presidenziali.

- 10 M. Weber, *Economia e società*, cit., p. 619. Weber non manca di additare una certa somiglianza strutturale con l'istituzione romana dei tribuni, cosa che era ben presente già a Machiavelli.
- 11 Cfr. la n. 6. L'accusa di resistenza "corporativa" alla costituzione di un impero fu usata all'epoca di passaggio, ma fu caratteristicamente ripresa con recriminazioni nostalgiche dalla storiografia conservatrice a impero caduto.
- 12 In quello stesso periodo (1524) si forma nei Grigioni il Patto tra le Leghe, che espelle gli Absburgo dalla Svizzera ed è immediatamente seguito dall'adozione tra il 1524 e il 1526, da parte dei rappresentanti dei comuni riuniti, degli Articoli di Ilanz. Essi demoliscono il potere feudale dei signori e del vescovo, conferiscono ai comuni il diritto di scegliersi o destituire i propri ecclesiastici, regolano il sistema fiscale e della proprietà fondiaria a favore della prevalenza della "proprietà comune" di almeno un terzo dei suoli coltivabili, dei pascoli e degli alpeggi. Un nuovo sistema di governo e di accumulazione che si stabilisce ai margini più deboli dell'Impero, cfr. G. Caccia, *Decisione politica e istituzioni federate: il caso delle leghe dei Grigioni*, in corso di pubblicazione.

L'ASSOLUTO DELLA DEMOCRAZIA ALLA LUCE DEL 15M SPAGNOLO

Raúl Sánchez Cedillo

La crisi della democrazia costituzionale che stiamo vivendo, in particolare nei paesi del Sud dell'Europa, si iscrive nel pericolo più generale che attraversa la democrazia europea. Si tratta di un pericolo estremo, registrato oramai da più voci, che investe la democrazia intesa come forma e sistema di governo storicamente contrapposto alla dittatura, intendendo con quest'ultima espressione un altro genere di organizzazione della vita in comune.

Dobbiamo però considerare che il dibattito sulla democrazia si è riaperto da alcuni decenni, dunque molto prima della crisi del 2007-2008. Vanno distinti diversi momenti nella riapertura di questo dibattito, “negativi” o “positivi”. Un primo elemento che ha provocato la riapertura di questo dibattito è stato il fallimento della promessa storica della democrazia socialista e del suo progetto di emancipazione – ammesso che ci sia mai stata una democrazia socialista. Tale fallimento ha significato, il configurarsi dell'egemonia della democrazia borghese a scopo sociale e dell'economia sociale di mercato, teorizzata – com'è noto – dagli ordoliberali, ma vigilata, a partire dal Secondo Dopoguerra, dai nordamericani. Più di recente, il dibattito sulla crisi della democrazia si è posto in maniera molto più affermativa grazie ai nuovi processi costituenti latinoamericani, che hanno posto la questione del nuovo soggetto democratico e dei suoi mezzi di espressione politica e istituyente. I processi costituenti in Bolivia, Venezuela, Ecuador, ecc., hanno infatti determinato l'emersione di un nuovo soggetto popolare e di nuove configurazioni istituzionali che non corrispondono ai canoni tradizionali delle democrazie coloniali o post-coloniali. Infi-

ne, nell'ultimo decennio, e a livello mondiale, la questione della democrazia si è posta nei termini di una crisi radicale di quell'elemento regolatore fondamentale che determinava il rapporto tra libertà e uguaglianza e della sussunzione, all'interno dei processi di finanziarizzazione, di quegli elementi che appartenevano alle condizioni stesse di riproduzione della democrazia: il *Welfare State*, le politiche del reddito, i diritti del lavoro.

Con il *crash* del 2007-2008, dunque, la crisi della democrazia ha assunto un carattere inedito, per intensità e profondità. Quei meccanismi di *governance* che si presentavano, nel progetto di integrazione europeo, come formalmente democratici, hanno assunto oggi *forme non democratiche di dominio*. Il ripensamento della democrazia è perciò oggi tanto più necessario.

I. LA DEMOCRAZIA COME SIGNIFICANTE VUOTO E IL RUOLO DETERMINANTE DEGLI AFFETTI

Oggi la democrazia si pone perciò come un *significante vuoto*: è dunque su questo carattere che bisogna ragionare, sul senso etico e politico di questo vuoto, per provare a porre qualche spunto critico al dibattito attuale.

Quando si parla di crisi della democrazia si parla probabilmente della crisi in Europa dello Stato di diritto. Se pensiamo, ad esempio, alla situazione spagnola, osserviamo che dopo una Costituzione maggioritariamente approvata in 1978, una parte dei diritti sanciti (il diritto alla casa, alla salute, ecc.) non sono stati realizzati nella realtà. Nel suo concreto evolversi, osserviamo dunque che si costituzionalizza una situazione che, sul piano dei diritti sociali, potremmo definire *non costituzionale*. Si aggiunga che gli stessi elementi fondativi della democrazia liberale – i *checks and balances*, le garanzie giuridiche, i diritti dell'individuo – si trovano in uno stato di grave difficoltà, messi sempre più a repentaglio dall'amministrativizzazione dei governi cosiddetti "tecnici".

Ci sono anche altri elementi, forse ancora più profondi, di cui bisogna tener conto, elementi di crisi dei fondamenti stessi della democrazia: basti pensare, ad esempio, al fenomeno dell'egemonia della forma e del contenuto della rete sugli individui, sui soggetti per così dire ideali della democrazia. L'individuo ideale liberale sta diventando in tal senso nient'altro che una intersezione di rapporti e di relazioni. Un ruolo determinante è giocato dagli affetti, nel loro significato spinoziano, più che lacaniano. Gli affetti in-

tesi come capacità di agire o di “affettare” e di “essere affettati”, intesi cioè come modificazione della capacità di agire degli individui, sulla base della loro capacità di percepire l'altro e di accomunarsi con gli altri¹. Si pensi ai fenomeni di cosiddetto contagio emozionale, sia finanziario che sociale e politico. Non è un caso che il movimento del 2011, quello che è stato nominato il “Ciclo Occupy”, su cui torneremo a più riprese in questo contributo, sia stato così legato all'elemento dell'affetto dell'indignazione, un affetto fondamentale della vita politica². Proprio da questo *décalage* tra le promesse e le garanzie delle democrazie costituzionali e la realtà degli effetti e dell'autorità, o diremmo anche, dell'autoritarismo delle politiche di *austerità*, si è creata l'odierna indignazione, che ha nutrito l'ultima stagione di conflitti.

Bisogna anche tenere conto che nelle teorizzazioni di molti intellettuali di sinistra che si sono interrogati su tali trasformazioni, si parte spesso dalla tensione esistente tra uguaglianza e libertà, tensione che è alla base, ovviamente, della democrazia liberale. Tuttavia, io credo che sia necessario essere più chiari: proprio perché stiamo patendo gli effetti dell'*austerità*, occorre riconoscere che la contraddizione è tra la tensione all'uguaglianza e il capitalismo.

Tutte le tensioni che attraversano oggi il modello delle democrazie costituzionali sono il risultato delle trasformazioni sociali ed economiche in atto. La stessa produzione economica e la riproduzione dei soggetti si confonde sempre più con la vita intesa come atto produttivo e cooperativo generico. Non possiamo più stabilire in maniera netta una distinzione tra fenomeni economici, fenomeni morali, fenomeni giuridici, così come tra fenomeni individuali e fenomeni globali. Questa dinamica ha a che fare con le trasformazioni del capitalismo, con il fatto che il capitalismo, se cerchiamo di comprenderlo come cercava di farlo Félix Guattari, è un rapporto – ovviamente nell'insegnamento *in primis* di Marx – ma è un rapporto composto: a) da un sistemi di segni (nel senso di dare nome alle cose) monetari, informatici, matematici, di codici e algoritmi; b) di strutture giuridiche e istituzionali; c) da processi di produzione che sempre di più sono collettivi, cooperativi (basati cioè su una cooperazione che investe tutta la vita delle persone)³.

Questa cooperazione è fatta di concatenamenti o *agencements* di elementi sempre eterogenei, coinvolge cioè tutta la vita delle singolarità (nel senso di differenze che nella cooperazione cercano di esprimere la propria singolarità). Nell'attuale condizione di supremazia della produzione basata sulla rete e quindi sull'intera-

zione con macchine informatiche – dallo *smartphone*, al computer, al sistema dei media – la cooperazione non si presenta come cooperazione tra individui. Si tratta piuttosto di una concatenazione tra corpi / cervelli (occorre sempre ribadire questa dimensione affettiva del corpo) e macchine informatiche: si produce sempre cooperazione nel rapporto con macchine che a loro volta sono connesse con altri cervelli.

2. DAL POPULISMO COME LOGICA POLITICA ALLA MOLTITUDINE DEI CORPI-MACCHINA

In questo quadro si collocano anche le teorie del populismo inteso non come una strategia politica di destra, bensì, come sostengono Laclau e Mouffe, come una *logica politica* (la quale, ad esempio, ha avuto anche recenti risvolti politici in Spagna con l'irruzione di *Podemos*). In particolare, il populismo va inteso come una logica politica di costruzione di catene di equivalenze fra domande particolari⁴. Come hanno ben spiegato Laclau e Mouffe, tale costruzione avviene mediante la singolarità, cioè l'unicità, di un "nome vuoto" che diventa ricompositivo di un sistema universalizzante di domande particolari, e che proprio perciò costituisce originariamente un popolo, un "noi" contro "loro". In questa ottica, il popolo è il risultato della tensione tra domande particolari (quindi condannate alla particolarità e a opporsi sempre ad altre domande) e l'operazione di messa in equivalenza, attraverso un universale vuoto. L'universale vuoto è il nome, nel caso specifico il popolo (in Spagna – come afferma *Podemos* – la "gente" contrapposta alla "casta"). Ma lo stesso si può dire anche del leader, ossia della personificazione di questa universalità, di questo popolo costruito proprio mediante le operazioni menzionate: di un popolo cioè che non esiste più e che va sempre ri-costituito.

Anche cercando di essere coerente con questa prospettiva, a me sembra che oggi il problema in Europa non sia quello di costruire il popolo, ma la democrazia, intesa proprio come *qualcosa che non c'è* (Il 15M diceva «Democracia real ya»). La democrazia va intesa come un nome comune che interpreta come avversario il quadro di mediazioni giuridiche e amministrative e che critica le narrative liberali del Rechtsstaat. In questo modo viene messo in questione lo stesso orizzonte della democrazia costituzionale e liberale così come oggi si presenta, proprio per questa identificazione tra Rechtsstaat e capitale, un capitale che è tuttavia fuori con-

trollo proprio perché coinvolge tutta la vita. Il sistema di *checks and balances* così come viene ereditato non funziona più perché c'è una onnipotenza della proprietà e del capitale, che è sempre più astratto, monetario, finanziario, è sempre più legge del comando sul valore della vita e sulla cooperazione. In tal senso si tratta anche di sviluppare una critica della sovranità intesa come diritto o come titolarità del potere (costituente) nello Stato di diritto, che è stato sempre uno Stato-nazione. Nelle teorie del populismo questa costruzione di catene di equivalenze è sempre intesa come un'articolazione egemonica all'interno della democrazia liberale, articolazione che produce una scissione della totalità sociale attraverso il ricorso a una coppia che, paradossalmente, è schmittiana (la coppia amico-nemico, liberata -ma questo si dice troppo rapidamente- dall'elemento totalitario e inserita nel quadro della democrazia liberale). Queste operazione è data dalla necessità di dare un nome comune che è sempre un nome-contro. Il significante vuoto si pone sempre contro la minoranza sociale (tornando al caso spagnolo, la "casta"). Nello stesso tempo questa nominazione del nemico, proprio per evitare una deriva totalitaria, deve astenersi dall'introdurre la coppia amico-nemico nel sociale, deve cioè lasciare spazio alla pluralità (liberale) degli "agonismi". Il nome-contro, l'amico-nemico, è così mediato dal riconoscimento inevitabile delle differenze (si tenga presente che nella teoria di Laclau e Mouffe siamo sempre in un terreno di differenza formale o significante, A e non B, o alla stessa stregua di Saussure e Lacan, come mera opposizione distintiva tra i segni). Ogni identità, ogni singolarità, ogni *Agón* si dà dunque fra opposizioni distintive ma, nello stesso tempo, rimane un doppio livello: da un lato l'inimicizia (la coppia amico-nemico), dall'altro la logica degli agonismi tra le differenze sociali (la declinazione dell'inimicizia all'interno del quadro della democrazia liberale).

Il problema, a mio avviso, è che il successo di questa operazione di equivalenza dipende da un'operazione affettiva, che ci porta però, nel caso di Laclau e Mouffe, troppo dentro la psicanalisi lacaniana, troppo all'interno di una logica della mancanza. Un oggetto parziale di desiderio, di affetto, e dunque una *Besetzung*, un *investissement*, un investimento, viene riposto sulla figura del leader, inteso come rappresentazione/rappresentanza del nome collettivo che è il popolo, organizzato in un partito-movimento. La domanda è, in questa ottica, è puro desiderio di qualcosa, è desiderio di un "oggetto *a*", pura domanda carente di pienezza e interesse⁵.

Mi chiedo come si possa uscire, per esempio a partire dal *15M*, da questa impossibile democrazia identitaria, da una democrazia che cioè si basa su un rapporto espressivo tra i rappresentanti e i rappresentati e quindi su una necessaria alienazione della singolarità, sulla perdita della singolarità come corpo, come carne, come potenza singolare. Il problema è, dunque, se si possa formulare la co-implicazione tra libertà e uguaglianza nell'ambito di un progetto definito di democrazia assoluta⁶. La risposta a questa domanda viene facilitata dalla pratica della filosofia politica ma anche dalla pratica politica dei movimenti come il *15M*. Si tratta di chiedersi se questa nuova moltitudine sia capace di democrazia e se questa democrazia possa conservare quegli elementi garantisti fondamentali, e non totalitari, che appartengono alla tradizione più interessante del liberalismo politico (il *15M* ha detto «no nos representan» ma anche «noi non siamo una merce in mano ai politici e ai banchieri»). Il *15M* ha infatti determinato una sussunzione degli elementi del liberalismo politico che si pongono come dispositivi di ciò che Gunther Teubner definisce come l'elemento "autopoietico", come elemento cioè emergente da una cooperazione fra singolarità mediate con macchine, macchine che sono informatiche⁷. Se guardiamo al funzionamento delle reti sociali, possiamo osservare l'emersione di proprietà nuove e di elementi creativi, come l'innovazione delle norme e dei costumi, come pratica di desideri e bisogni produttivi. Questi rapporti interni alle reti sociali si pongono come elementi eccedenti, che trasformano l'esistente nell'atto stesso della loro espressione. Si realizza quindi quello che Teubner chiama, rispetto alla tradizione dello Stato di diritto, una "eterarchia": non possiamo cioè pensare la democrazia fuori da questo policentrismo di poteri legati a sistemi di espressione autopoietica, i quali sempre interagiscono mediante fenomeni ricorsivi, di dialogo costante mediato da algoritmi, mediato da forme di intelligenza collettiva artificiale.

In questo orizzonte la democrazia diventa un *evento continuo*. Essa si pone dunque come *rottura eccedente*, o se si vuole, come moltiplicazione di quello che nella teoria lacaniana – ma anche nella teoria di Alain Badiou – si considera come proliferazione di assiomi democratici intesi come assiomi indipendenti: il diritto alla vita, il diritto a un reddito garantito, ecc. In matematica gli assiomi indipendenti sono quegli assiomi che non possono essere né falsati né provati con l'assiomatica esistente. Allo stesso modo la democrazia, così intesa, moltiplica *ad infinitum* gli assiomi indi-

pendenti, che funzionano senza giustificazione, senza fondamento nello Stato di diritto. Ciò crea una tensione, ovviamente sempre negoziabile tramite i conflitti, con le strutture giuridiche e con il sistema finanziario del capitalismo. Il fondamento di questa dimensione cooperativa è quello che rispetto all'universalità del significativo vuoto potremmo chiamare il *comune*. Tuttavia, il comune non è nient'altro che un nome, il nome di una potenza produttiva collettiva accumulata e singolarizzata storicamente, di un insieme non unificato proprio perché fatto di singolarità. In questo senso è necessario avere presente l'idea di una singolarità mai riducibile all'Uno inteso come fondamento cardinale delle singolarità. In questo senso è necessario pensare agli individui come trans-individui, e proprio in rete si verifica questo fenomeno decisivo della trans-individualità.

Nella teoria di Laclau e Mouffe c'è dunque una tensione tra il piano dell'equivalenza e quello della differenza, ma proprio da qui, da questa tensione, si può ripartire per fondare un altro tipo di democrazia, al di là dei limiti dello Stato di diritto, e fondata sulla tensione, sui campi tensoriali fra comune e singolarità. Non si tratta quindi di una negazione antagonista dello Stato di diritto, ma piuttosto di una transizione *sine die*, ma non meno reale e distruttiva, verso un suo *al di là*, fuggendo così dai rischi delle ricadute nelle forme di dittatura del capitale storicamente vissute, che siano quelle fasciste o quelle cosiddette socialiste. Di una transizione che soltanto possiamo chiamare *costituente*.

3. UN NUOVO BIG BANG

Questo *al di là* va ricercato in quella capacità di pensare positivamente al cambiamento che si è espressa, almeno dal 2011, nel ciclo di nuove insurrezioni democratiche. A partire dal 2011, la capacità di pensare positivamente al cambiamento, e dunque in maniera non volontaristica e non utopistica, è tornata a essere attuale. Possiamo dire che le condizioni per costituire radicalmente il "Politico" – e per costituire radicalmente il mondo – sono state ripristinate. Se così non fosse, se con il ciclo del 2011 non si fosse riaperta questa possibilità del cambiamento, ci troveremmo semplicemente di fronte a una lunga disfatta, che viene dall'inizio del periodo neoliberale e nella quale gli attori principali, la sinistra, il movimento operaio, le lotte sociali si sarebbero limitati a perdere sempre più terreno.

Bisogna dunque pensare all'attualità del cambiamento non come un dato di speranza ma nei termini di una *grande modificazione*. Nel caso della Spagna, a più di cinque anni di distanza dal 15M, possiamo dire che quell'evento non è stato solo un lampo di speranza o di disperazione contro il massacro dell'*austerità*, ma una vera e propria forma di insurrezione democratica, e conseguentemente una nuova forma di costruzione dello spazio pubblico. Tutti gli assi portanti dello spazio politico europeo – destra-sinistra, orizzontalità-verticalità, nazione-Stato-Europa – sono stati ridefiniti dopo quell'evento. L'evento del 15M può essere spiegato riferendoci a una serie di precedenti: in primo luogo quella che Toni Negri ha chiamato la "Comune di Madrid"⁸, nei fatti una piccola insurrezione democratica, che ha destituito Aznar dopo gli attentati dell'11 marzo del 2004 a Madrid. In quel caso si è trattato di una prima forma di esplosione multitudinaria contro l'intollerabile dispotismo dello Stato. Proprio l'indignazione contro questo dispotismo ha permesso di esprimere una nuova forma di contropotere che a sua volta ha creato, sotterraneamente, le condizioni del 15M.

Nel guardare a questa sequenza spagnola, ritroviamo dei tratti e delle caratteristiche determinanti che si ripetono in ognuna delle esperienze di nuova insurrezione democratica (si pensi alla recente *Nuit Debout* francese).

Il 15M è stato dunque una sorta di *Big Bang*, nel senso dell'origine dell'universo o -direbbero alcuni fisici speculativi – del multiverso o dei multiversi. Partendo da una ultradensità di materia (la manifestazione e, subito dopo, la *Acampada*, ricordandoci che all'inizio erano circa cinquanta persone a essersi accampate) si è creato una enorme tensione gravitatoria. In questo universo c'erano ovviamente delle turbolenze, un'indignazione che voleva esprimersi. E, soprattutto, c'era un vuoto: il fallimento di Zapatero aveva creato delle condizioni di protesta e di resistenza, e nessuno, né i movimenti, né la sinistra socialdemocratica, né la sinistra comunista tradizionale di Izquierda Unida, era stato in grado di articolare una risposta adeguata. Il vuoto ha perciò creato questa enorme gravità, che a sua volta ha prodotto un *Big Bang* e uno spazio-tempo completamente nuovo.

Detto in altri termini, la forma dello spazio politico e del tempo sono cambiate radicalmente. Che cosa significa questo? Che il senso del possibile, il senso dell'azione politica e dell'autonomia sono radicalmente cambiati, non tanto come riemergenza di una vecchia identità politica, ma piuttosto come capacità di fare politi-

ca in rete e di fare politica in piazza tramite un'esperienza di costituzione di nuova soggettività.

I tratti di questi movimenti combinano in maniera completamente nuova degli elementi eterogenei, come ad esempio le competenze e i *savoir-faire* di attivisti presenti ma ancora, per così dire, non attivati, ricettivi, passivi davanti all'evento. L'elemento assolutamente fondamentale di questi movimenti è la *politicizzazione* di gente ancora non politicizzata ma fortemente *indignata*. Nello stesso tempo, la grande differenza rispetto ai movimenti reazionari è che accanto a questa indignazione e a questo odio, c'è una *gioia*. Una gioia che viene espressa dallo stare insieme nelle piazze e nelle reti sociali e della comunicazione. Che viene cioè espressa da un *comune*. Le reti, i *social network*, hanno reso possibile l'esperienza dell'altro, un'esperienza della fiducia e della potenza collettiva non mediata da rappresentazioni, ma da *affetti* che viaggiano in rete e nelle piazze. Moltissima gente è uscita di casa, dall'isolamento, dall'individualità, ed è scesa in piazza, riscoprendo così l'altro, il contatto, la resistenza e la forza di stare insieme contro la polizia che voleva sopprimere l'occupazione della piazza. In piazza si ripeteva spesso "non abbiamo più paura", nella consapevolezza aggiuntiva e fondamentale che non c'è più molto da perdere.

Questo *Big Bang* ha dunque aperto un universo nuovo che si determina anche, come egemonia sulla sfera pubblica, e quindi sull'opinione pubblica e sui media. Questo è un elemento determinante e che forse ci può aiutare a valutare i problemi che ha incontrato la *Nuit Debout*. Quando i media bloccano la capacità egemonica di un movimento è perché sono in grado di farlo. Quando parliamo dei media, il problema che si pone non è quello della loro volontà di bloccare l'espansione di un evento o di un processo. Il problema è se sono in grado di farlo. Nel caso del *15M* il movimento ha conquistato le reti, e questo è stato un elemento assolutamente fondamentale. Oggi i media parlano delle reti, parlano di *Facebook* o di *Twitter*, perché sono costretti a farlo, dal momento che le reti sociali costituiscono un'anticipazione rispetto a ciò che sta accadendo, sono un'anticipazione dell'evento e dell'attualità. Questa rincorsa da parte dei media fa parte di una dinamica interamente capitalistica, ma dotata di una certa paradossalità. I media non possono non parlare di questi eventi perché parlarne crea pubblico, crea cioè attenzione, *share*, soldi. All'interno di un mercato come quello dei media, dominato dai partiti e dalle *corporation*, si crea così questo paradosso che li spinge a parlare di quel-

lo che non possono del tutto dominare o controllare. Nel caso spagnolo, ogni tentativo di creare la divisione tra violenti e non violenti, o tra movimenti e gente per bene, ha fallito proprio perché queste narrazioni andavano contro la realtà fisica e affettiva delle piazze e delle reti⁹.

4. RIDEFINIRE IL “POLITICO”

Per comprendere questo universo, ci sono alcune nozioni fondamentali da tenere presente: la prima è quella di *tecnopolitica*, intesa come qualcosa di differente dalla stimolazione pavloviana dei cervelli tramite immagini, suoni, ecc. La tecnopolitica va intesa come qualcosa che consiste nel produrre soggettività e quindi azione collettiva e organizzazione tramite un’infrastruttura tecnica che veicola degli affetti che vengono prodotti e ricevuti, e che modifica, attraverso una sorta di comunicazione-distribuzione, la soggettività, sia collettivamente che individualmente. La tecnopolitica è dunque una capacità di riscoprire il collettivo in una maniera diversa e che permette alle singolarità di organizzarsi partendo dalla loro stessa singolarità, e che fa in modo che gli individui possano attivarsi (o disattivarsi) in maniera efficace.

La centralità delle reti sociali ci ha portato a qualificare queste insurrezioni come l’insurrezione di una figura nuova del soggetto democratico che appartiene, per così dire, alla tradizione maledetta di un potere costituente sempre sconfitto, ma che sempre riemerge in forme nuove. Quando parliamo di moltitudine con riferimento alle reti sociali non parliamo di una moltitudine astratta – Laclau e Mouffe parlerebbero di una nominazione del soggetto popolare che proprio attraverso questa nominazione viene creato come soggetto popolare, mediante una catena di equivalenze. Parliamo invece di una creazione immanente nella quale la moltitudine emerge come espressione di una figura di molteplicità che ci rinvia a ciò che Marx chiamava *General Intellect*¹⁰, a una capacità di esprimere potere e nello stesso tempo democrazia e di farlo senza ricadere nella tradizione della sovranità. In altri termini, ponendo il molteplice in quanto molteplice e guardando alla condizione materiale, ontologica, del soggetto. Proprio le lotte del lavoro vivo hanno fatto sì che si determinasse storicamente una riappropriazione di capitale fisso e che proprio questo capitale fisso funzionasse all’interno di un’interfaccia tra macchine – macchine informatiche – e corpi, tra macchine e cervelli. Proprio questa interfaccia

cia di un molteplice fatto di macchine e cervelli fa sì che l'atto di espressione democratica sia un atto di trasformazione, una sorta di espressione di eccedenza: eccedenza di tensioni, di valore, ma anche eccedenza rispetto all'individuo inteso come un soggetto di imputazione ultima. Questo non significa ovviamente che quello che viene posto nei termini della necessità della conservazione – il *rule of law*, lo Stato di diritto come elemento garantista delle libertà – venga soppresso. L'elemento determinante diviene però il diritto della singolarità che non si contrappone più all'elemento della generalità (o se si vuole del comune).

In questo modo il "Politico" viene radicalmente ridefinito, così come la necessità della sinistra di inter-mediare queste spinte, perché questo fare insieme, questo fare in comune, non ha nessun bisogno di un apparato di intermediazione e rappresentazione/rappresentanza. Ha però bisogno di attaccare e di radicalizzarsi per smontare la macchina della rappresentanza che attraverso le politiche di austerità sta praticando l'abolizione della democrazia.

Questo *Big Bang* ha perciò creato un universo che ha rifiutato la tristezza e la disperazione. Si tratta ora di seguire questo nuovo spazio-tempo nella sua evoluzione. I problemi che si sono posti, nello sviluppo del movimento, sono estremamente pratici: dopo le piazze ci sono stati due anni di lotte radicalissime, assolutamente in continuità con l'evento del 15M. Questo lotte però si sono fin dall'inizio scontrate con un blocco: le elezioni, e la constatazione del fatto che il sistema dei partiti non è disposto a mollare e a cedere il passo al cambiamento. Il problema che queste lotte si sono poste, a un certo punto del loro sviluppo, è stato quello di forzare i meccanismi della rappresentanza, allo scopo di smontarla.

Continuando con la metafora cosmologica, potremmo dire che dopo la "zuppa cosmica" si sono create le prime particelle. Dalle piazze, che sono durate circa due mesi, si è passati alle *Mareas*, cioè alla territorializzazione di queste lotte sul *welfare*, per la difesa della scuola e della sanità contro i pesanti tagli. La territorializzazione e lo sviluppo del movimento si è posto in una forma *adeguata* a quella mutazione di universo: non più la tradizionale forma dell'alleanza, con i sindacati avanti e dietro i consumatori, gli utenti, ma la coalizione di tutti coloro che cooperano alla produzione di quel servizio o di quel rapporto, sperimentando una forma *consigliare* o di *rete*. Da questo punto di vista, ci siamo trovati di fronte alla definizione del pubblico come istituzione del comune e come matrice del comune, che viene prodotta da tutti. Nel caso delle *Mareas*

nella scuola si sono create assemblee che riunivano i lavoratori, le lavoratrici, i genitori, gli studenti. Lo stesso è stato per la sanità pubblica. Questo ha significato una capacità di traduzione e un avanzamento nella definizione degli obiettivi e degli avversari. Il movimento si è però scontrato – insisto su questo elemento – con il problema del potere e della sovranità, con il fatto che in un contesto democratico chi vince le elezioni governa ma non è capace di rompere con il regime dittatoriale dell'*austerità*.

Si aggiunge la responsabilità della sinistra, incapace di sfidare questo dispositivo, e che invece si trova a gestirlo o ad alimentarlo. Il partito socialista di Zapatero si è suicidato nel maggio di 2010 proprio perché non è stato in grado di sfidare, a livello europeo e nazionale, questo dispositivo. Dopo due anni si è perciò posto questo problema di continuità delle lotte e dell'organizzazione, ma mancava uno strumento politico. Tra i diversi tentativi fatti, Podemos è la forma che ha avuto la meglio, per merito proprio, e usando una cosa "vecchia", per così dire, la personalità televisiva, ma sulla base del sistema-rete creato dal 15M. Podemos ha cioè proposto uno strumento a quella domanda creatasi dopo questo *Big Bang*, presentandosi come una sorta di "contratto d'opera" per vincere le elezioni. È stato perciò un esperimento molto diverso rispetto alla tradizionale logica della sinistra e rispetto al suo rapporto con il Politico e con la sovranità. Ovviamente si può discutere, come ho fatto in altri luoghi, della definizione populista o meno di Podemos, ma al di là di questo è fondamentale considerare Podemos come uno strumento che si è proposto per rompere questo blocco. Un altro elemento importante è stata la scelta di dare l'assalto istituzionale ai comuni, ai municipi. Questa declinazione municipalista va letta come una territorializzazione delle istanze di autogestione e autogoverno del comune, maturate nelle lotte per la difesa dei servizi pubblici e per la riappropriazione dello spazio pubblico. Così, più di un anno fa, ci sono state delle vittorie importanti, che vanno considerate come delle prime determinazioni del cambiamento politico, sulla base del metodo 15M o, come nel caso di Madrid, del metodo Ganemos (Vinciamo)¹¹. Un metodo che si basa proprio sull'organizzazione di questo sistema-rete: un insieme di assemblee e di gruppi, che lavorano in comune, che si coordinano e si territorializzano nei quartieri, e che in una maniera democratica – in questo caso attraverso le primarie – scelgono i candidati per prendere i comuni e i municipi, con la capacità di essere all'altezza di questa paradossalità del rapporto tra *Social*

Media e Big Media. Pensiamo agli esempi di Ada Colau e Manuela Carmena, sindaci di Barcellona e di Madrid: è stato necessario dotarsi di una maschera, di un simbolo e di una personalità che giochi sul terreno dei *big media* per affettare in maniera nuova le anime e per creare un ponte tra questi due universi, il mondo della volgarità televisiva e il mondo della mutazione sistemica.

Nonostante questi elementi di grande innovazione, dobbiamo essere consapevoli che rimanendo sul livello nazionale si è condannati all'inefficacia della propria azione politica. Se cogliamo l'*austerità* per quello che è, una colpo di Stato per ridefinire il governo dell'intero territorio europeo sulla base del comando finanziario e monetario, è facile cogliere la debolezza di ogni ipotesi di cambiamento basata sulla scala nazionale. In altre parole, non bisogna farsi intrappolare nei limiti di uno spazio di *finta* sovranità. Attraverso una procedura democratica tradizionale di contesa della sovranità non c'è alcuna possibilità di cambiamento. Il problema determinante che qui si pone è un problema di potenza, non di *potestas*. L'Europa esiste al di là dell'*austerità*: esiste come divisione del lavoro e come circolazione di forza lavoro, esiste come trasformazione dei singoli sistemi produttivi. Se la sovranità è qualcosa d'altro dalla mera dimostrazione di potere volta a schiacciare i suoi cittadini, se la intendiamo come qualcosa d'altro da questo volto terrificante e hobbesiano del potere, come una *convenzione* per esprimere la potenza della moltitudine, allora dobbiamo pensarla come "sovranità europea". Ma allora cos'è questa sovranità, se non vogliamo a livello europeo un nuovo monarca? Questo è il problema che oggi si pone, ma al di fuori della capacità di invadere l'Europa e il suo spazio fisico e simbolico non troveremo risposta a questo problema. Al limite ci troveremo, in molti altri casi, in una situazione come quella greca, dove si è visto la sovranità nazionale non può niente contro lo strapotere della finanza.

Per concludere, è evidente che sono necessari ancora molti *Big Bang* con la consapevolezza che la possibilità di creare questi nuovi universi è sempre presente, perché è inscritta nella materialità delle mutazioni del lavoro, della soggettività e delle reti. Dobbiamo però partire sempre dal fatto che la sovranità è oggi un'illusione. Anche nella sua versione di "sovranità popolare". A livello europeo, non si possono che pensare contropoteri concatenati con altri contropoteri. Un governo nazionale va inteso pure come un contropotere, una rete di municipi a sua volta è un contropotere, una rete di movimenti è un contropotere, la stessa capacità tecno-

politica delle reti sociali europee è un contropotere. La capacità di verticalizzare va intesa come capacità di orientare questi contropoteri per sconfiggere l'*austerity* e i mostri che sta creando. Il nuovo fascismo e il nazional-populismo si pongono contro i subalterni in Europa, creando un immaginario di guerra civile e civilizzatrice. Contro queste torsioni, ma anche al di là della sinistra che conosce solo la sconfitta, va posta oggi la sfida dell'assoluto della democrazia e della moltitudine dei corpi macchina¹².

- 1 Sugli affetti in Spinoza, si veda la Parte III della sua *Etica*.
- 2 «L'Indignazione è odio verso qualcuno che ha fatto male a un altro» (*Etica*, III, definizione degli affetti, 20).
- 3 Si veda F. Guattari, *Les Trois écologies*, Galilèe, Parigi 1989.
- 4 Cfr. E. Laclau, *La razón populista*, FCE, Buenos Aires 1996; e Í. Errejón e C. Mouffe, *Construir pueblo*, Icaria, Barcelona 2015.
- 5 Sul desiderio come domanda generica di un "oggetto a", si veda J. Lacan, *Écrits*, Seuil, Parigi 1966.
- 6 Il riferimento è all'incompiuto cap. 11 sulla democrazia nel *Tratato político* di Baruch Spinoza, dove questa viene definita come *omnino absolutum imperium*, cioè, come un potere politico tanto assoluto quanto democratico (fondato sulla potenza della multitudo). Lo sviluppo interpretativo di questo spunto rinvia ad A. Negri, *Spinoza, DeriveApprodi*, Roma 1998 e *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Manifestolibri, Roma 2002.
- 7 Si veda G. Teubner, *Autopoietic Law: A New Approach To Law and Society*, de Gruyter, Berlino, New York 1988.
- 8 Sugli sciami del 13 marzo di 2004 si veda, *Pásalo! Relatos y análisis sobre el 11M y los días que le siguieron*, Madrid 2004 in www.psicosocial.net.
- 9 Sulla tecnopolitica del 15M si veda Javier Toret (ed.) *Tecnopolítica y 15M: La potencia de las multitudes conectadas*, Barcelona 2014, nonché il nostro saggio *El 15M como insurrección del cuerpo máquina*, 2011: www.rebellion.org/noticia.php?id=145402
- 10 Si veda il celebre "Frammento sulle macchine" di Marx nei *Grundrisse*, Einaudi, Torino 1976.
- 11 Sulla radicalità democratica del cosiddetto "metodo Ganemos", si veda Montserrat Galcerán, *El 'método Ganemos' o aprendiendo a hacer política en común*, giugno di 2015, <https://www.diagonalperiodico.net/la-plaza/27036-metodo-ganemos-o-aprendiendo-hacer-politica-comun.html>
- 12 Sull'analisi del corpo-macchina nell'odierna produzione capitalista, cfr. C. Marazzi, *L'ammortamento del corpo macchina*, in *Reinventare il lavoro*, a cura di J. L. Laville, C. Marazzi, M. La Rosa, F. Chicchi, Sapere 2000 edizioni multimediali, Roma 2005.

DEMOCRAZIA E COSTITUZIONE NEI GRANDI SPAZI DELLA CONTEMPORANEITÀ

Gaetano Azzariti

I. COSTITUZIONE E DEMOCRAZIA

Vorrei prendere spunto da un passo di Lelio Basso tratto dal volume *Il principe senza scettro* del 1958. In quest'opera, scritta a dieci anni dall'entrata in vigore della nostra costituzione repubblicana, Basso – in un serrato dialogo con le tesi dei costituzionalisti di allora – non si limita a denunciare le debolezze del sistema politico collegate alle inattuazioni costituzionali. In quel testo v'è molto di più: egli ci fornisce alcune chiavi per comprendere le ragioni di fondo dell'arretratezza dei nostri sistemi di democrazia moderni. Il suo sguardo si volge lontano, alle origini del sistema moderno di diritto. E spiega che il capitalismo ascendente fu “liberale ma non democratico”¹. Vero è che sulla scia della rivoluzione capitalista anche le istanze democratiche fecero la loro comparsa sulla scena politica. Quest'ultime però, alla fine, ebbero la peggio, mentre furono le prime a imporsi. Le idee della rivoluzione capitalistica – scrive Basso – si affermarono e trovarono nel codice napoleonico il proprio trionfo².

Ciò su cui vorrei attrarre particolarmente l'attenzione è la sua valutazione della vicenda, espressa in modo netto e determinato: «Né d'altra parte poteva essere diversamente, giacché la rivoluzione capitalistica era storicamente matura, mentre non lo era ancora quella democratica»³. In quest'analisi si sente l'eco della concezione gramsciana, di una visione materialistica legata alla prassi, attenta alle condizioni reali dei soggetti non separabili dalle complessive vicende culturali. Non possono escludersi forzature soggettivistiche, le quali potranno pure compiersi, ma solo “a certe

condizioni". Ciò che invece deve certamente abbandonarsi è l'idea che si possa affermare un nuovo ordinamento in mancanza di un contesto storico maturo. Anche le "rivoluzioni" – democratiche – hanno i loro tempi storici⁴.

Difatti la strada per l'affermazione di un sistema democratico non fu abbandonata a seguito dell'instaurazione del nuovo regime in Europa. Sarà ancora lungo il percorso della democrazia, ed esso sarà scadenzato, da un lato, da condizioni materiali e storiche (il «formarsi di una classe proletaria all'interno stesso del sistema capitalistico»⁵), dall'altro, dall'emergere di un diritto in grado di limitare i poteri e assicurare i diritti in nome dell'eguaglianza e non solo della libertà. Quando la democrazia ha incontrato il costituzionalismo moderno, le ragioni dell'una sono state sostenute dalla forza dell'altro.

Potremmo allora dire così: se la democrazia s'è affermata – sebbene non compiutamente – in epoca moderna ciò è dovuto certamente alla lotta dei popoli, ma anche, sul piano giuridico, grazie al contributo decisivo del costituzionalismo democratico. Quel diritto che definisce – per utilizzare ancora espressioni di Basso riferite all'essenza della democrazia – «le tecniche di trasmissione della volontà dall'organo sovrano agli organi dichiarativi di questa volontà»⁶.

Il costituzionalismo democratico per come lo conosciamo, dunque, è stato il frutto di un processo storico concreto, che è giunto a maturazione nel momento in cui i principi enunciati nei documenti scritti hanno trovato soggetti politici in grado di farli valere.

Appare lecito domandarsi se *questo* diritto – che ha assicurato le forme reali della democrazia entro gli Stati – abbia ancora un futuro nelle nostre mutate condizioni storiche. Vorrei in particolare chiedermi se l'apertura dei grandi spazi e la torsione entro una dimensione planetaria di tutte le categorie giuspubblicistiche che vale a caratterizzare l'epoca contemporanea non stiano cambiando lo scenario. Poiché – come ci insegna Lelio Basso – non è dato un costituzionalismo democratico senza condizioni storiche adeguate, c'è da chiedersi se queste sussistano nella realtà globale e se esse permangano in quella locale (nazionale). Non può escludersi infatti che le mutate condizioni storiche facciano venir meno le conquiste del passato, conformando su nuove basi i rapporti politici.

Si tratta in sostanza di verificare se, al tempo della globalizzazione, il costituzionalismo democratico moderno è ancora in grado di assicurare la divisione dei poteri e garantire la tutela dei

diritti fondamentali in nome dell'eguaglianza e non solo della libertà⁷ ovvero se le trasformazioni materiali e dei soggetti storici concreti ci hanno condotto (o ci condurranno a breve) all'affermazione di un nuovo "codice napoleonico", che sancisca il trionfo dei nuovi sovrani globali a scapito delle istanze democratiche e costituzionali. Magari dovendo ora ripetere quanto allora – oltre mezzo secolo addietro – ci rivelava Lelio Basso: d'altra parte non può essere diversamente, giacché ancora non è storicamente matura una prospettiva democratica che possa operare nei grandi spazi della contemporaneità, mentre lo è il capitalismo globale, liberale – anzi liberista – ma non democratico. Non sarebbe questa, in fondo, una conclusione disperata, bensì un invito a lavorare per un futuro che ancora non c'è, senza illusioni e senza nascondersi le difficoltà del presente. Solo quando le condizioni materiali e storiche saranno mature si potrà prospettare l'incontro tra democrazia e costituzione nei grandi spazi della contemporaneità.

2. CRISI ESOGENE O ENDOGENE DELLE COSTITUZIONI

Entro la prospettiva indicata la discussione sulla crisi del costituzionalismo assume una particolare dimensione, lontana da quella su cui si concentra gran parte dell'attenzione pubblica. La riforma del testo delle costituzioni nazionali, la scrittura di intere parti dell'organizzazione dei poteri, la stessa concreta tutela dei diritti fondamentali diventerebbero solo una tessera di un discorso che non può chiudersi entro il recinto nazionale. Non si vuole negare l'importanza della discussione su (e contro) il revisionismo costituzionale che ha da poco lacerato il nostro paese. Si desidera, semmai, inquadrarlo entro una prospettiva meno provinciale⁸.

In effetti, troppi sono coloro i quali si attardano a interpretare la crisi del sistema costituzionale italiano come una crisi del testo scritto, riducendosi a ricercare le sole ragioni *endogene* e contingenti che colpiscono i diversi Stati nazione. In tal modo, con lo sguardo rivolto al proprio interno, la crisi della costituzione ha finito per essere schiacciata sul "discorso" politico. È quest'atteggiamento che si pone alla base del nostro revisionismo costituzionale: alla perenne ricerca di adeguare la costituzione alle esigenze del momento. Una nuova formazione politica (la Lega) costruisce il suo successo elettorale sollevando la questione del rapporto tra centro e periferia, con pulsioni secessioniste? Ebbene ci si affretti a modificare il Titolo V alla vigilia del nuovo turno elettorale abbandonan-

do la preziosa consuetudine che aveva sin lì impedito approvazioni di riforme costituzionali di maggioranza. Una politica economica neoliberalista prevale in ambito europeo? Ebbene si introduca un vincolo in costituzione che imponga l'equilibrio di bilancio, poi si vedrà che effetto farà. Una nuova generazione di politici riesce a scalzare la precedente in nome dell'innovazione? Ebbene si ridefinisca l'assetto dei poteri in nome della riduzione delle spese e si chieda un plebiscito al popolo. Un uso contingente della costituzione che non ha portato nessun utile, neppure propriamente politico, agli stessi sconsiderati riformatori.

Non può neppure dirsi che, nonostante i successivi fallimenti, si sia arrestata la tendenza descritta. La nostra classe dirigente, compresa un'ampia parte del ceto intellettuale italiano, continua pervicacemente a ritenere il revisionismo costituzionale la vera emergenza nazionale. Personalmente ritengo, invece, che fermarsi a proporre revisioni costituzionali per adeguare la costituzione alle trasformazioni (e a volte alle degenerazioni) del sistema politico sia poco perspicace. Non solo perché questo modo di procedere tradisce il ruolo che storicamente è stato proprio del costituzionalismo moderno, che ha ambito a fondare e a legittimare i poteri, non invece a farsi da questi plasmare, ma – soprattutto – perché rischia di far smarrire la capacità di comprensione della reale dimensione della crisi, che è essenzialmente *esogena*. Determinata essenzialmente dai processi esterni prodotti dal mutare dei rapporti sociali e dalla globalizzazione dei rapporti giuridici. Non contando più di tanto, invece, le trasformazioni interne agli ordinamenti giuridici e politici nazionali.

L'incessante ossessione per l'astratta governabilità, la ricerca perenne di una maggiore efficienza istituzionale, l'invocazione di un'estrema snellezza procedurale che comprenda disinvolti processi decisionali, le ingegneristiche dislocazioni di potere tra disarticolati e mai armonizzati livelli di governo, appaiono così tutte espressioni d'impotenza dinanzi alle reali sfide della seconda modernità⁹. Riforme asfittiche perché immaginate al servizio di una politica nazionale sempre più autoreferenziale, lontana tanto dalla società quanto dal resto del mondo globale.

Discussioni però non prive di effetti perversi, come dimostra il lento ma graduale isterilirsi di tutti gli istituti e gli organi che hanno sostenuto la democrazia costituzionale nel nostro Paese: dall'emarginazione del Parlamento allo svaporamento della responsabilità politica, passando dalle mille emergenze costituzio-

nali che hanno costellato le vicende politiche nazionali. Strappi progressivi al tessuto costituzionale spesso giustificate da un uso allegro e disinvolto della teorica della costituzione materiale, utilizzata in modo slabbrato, che ha finito per invertire le priorità assiologiche, imponendo la superiorità della politica a quella della costituzione. La crisi del costituzionalismo non può trovare alcuna soluzione entro questa prospettiva, semmai potrà perdere il proprio senso più profondo.

3. LA PRECONDIZIONE DEL COSTITUZIONALISMO MODERNO

Volendo andare alla ricerca delle ragioni di fondo della crisi attuale credo si debba guardare alle origini del costituzionalismo moderno. In particolare, prendendo in esame quel tratto che è valso a imporre la supremazia della costituzione negli ordinamenti giuridici moderni: la sua peculiare forza prescrittiva.

Che la costituzione si ponga – e sia percepita – come *lex superior* risulta essere una precondizione essenziale perché essa possa continuare ad assicurare la garanzia dei diritti fondamentali e a tenere separati i poteri¹⁰. Una superiorità in grado da far valere non solo sul piano formale della gerarchia delle fonti, ma anche dal punto di vista assiologico. Una supremazia riconosciuta cioè sul piano dei valori capace di imporsi a tutti i soggetti detentori del potere, ponendosi a fondamento di legittimazione della politica. È la costituzione – intesa come patto legittimante la sovranità – che deve fondare la politica e non viceversa.

Questa fu la preoccupazione originaria che diede vita al costituzionalismo moderno. Essa si pose nel corso del XVII secolo, ben prima dunque dell'avvento del costituzionalismo democratico contemporaneo. Si potrebbe ben concepire, infatti, una politica autoritaria, per nulla democratica, di cessione di tutti i diritti “a un uomo o a un'assemblea di uomini” (secondo la formulazione hobbesiana) che sia espressione di un “patto” che legittimi il potere, senza per questo limitarlo, ma che si ponga a fondamento di esso. Dopo Hobbes, bisognerà aspettare ancora un po' perché la straordinaria idea della fondazione del potere per via di un *pactum unionis* si coniughi con la ulteriore prospettiva che il diritto scaturente da tale patto debba altresì limitare il potere così costituito. Furono la gloriosa rivoluzione e John Locke che definiranno con molta chiarezza lo statuto del costituzionalismo moderno. È dunque nel Seicento che si è giocata l'intera partita.

Definito così lo statuto del costituzionalismo moderno è poi iniziata la lunga lotta per assegnare un carattere “democratico” alle costituzioni che da questo movimento traevano origine. I passaggi sono complessi e diversi, legati alle evoluzioni delle forme di Stato che si sono susseguite. Così all’Ottocento liberale è seguito il Novecento democratico¹¹. I diritti tutelati si sono articolati in generazioni successive, alla libertà dei soggetti si è affiancata l’eguaglianza nei diritti, mentre i poteri si sono diversamente organizzati, ma pur sempre alla costituzione assoggettati. L’intero sistema politico ha ceduto il passo alla sovranità della costituzione e quest’ultima è diventata la migliore alleata della democrazia. Il potere poteva al più tentare di ostacolare l’attuazione dei principi che la legge suprema prescriveva, non poteva invece liberarsene. La superiorità della costituzione era un dato storicamente acquisito, da essa il potere traeva sia la propria particolare legittimazione sia la sua specifica limitazione.

D’altronde può ben comprendersi come la superiorità in grado (normativa, ma anche assiologica) della costituzione rappresenti un *prius* logico oltre che storico. Basti pensare allo scopo che viene attribuito del diritto costituzionale nella modernità: legittimare e limitare il potere¹². Se quest’ultimo potesse disporre della costituzione non avrebbe nessun senso parlare di legittimazione (in caso le costituzioni potrebbero rappresentare uno strumento per l’auto-legittimazione dei poteri che di volta in volta si costituiscono), mentre i limiti posti sarebbero sempre assoggettati al gradimento del sovrano che potrebbe liberamente rimuoverli o sostituirli. Pertanto non si ha costituzione in senso moderno se questa non si impone ai poteri che essa stessa ha costituito.

Se è questo ciò che ci consegna il costituzionalismo moderno diretta è l’indicazione del rischio più profondo che corrono le costituzioni all’epoca della globalizzazione: che *si giunga a scindere il rapporto tra costituzione e politica*. Un distacco che potrebbe assumere forme diverse. Potrebbe manifestarsi in via di fatto nella ridotta capacità della costituzione di condizionare – se non decisamente di assoggettare – la politica. Potrebbe esprimersi in via di diritto nell’ipotesi in cui la prima dovessero rientrare nella disponibilità della seconda. In entrambi i casi la costituzione finirebbe per perdere la sua specifica forza precettiva.

Se questo dovesse avvenire, il costituzionalismo finirebbe per assolvere a una funzione sostanzialmente descrittiva degli ordinamenti e delle organizzazioni sociali, secondo il tipico modello pre-

moderno di costituzione. Si dovrebbe correttamente parlare, allora, di nascita di un neo-medioevalismo costituzionale¹³.

Una mutazione che non potrebbe essere costretta dentro i più tradizionali confini. Essa agirebbe in ogni caso, quale che sia la dimensione spaziale entro cui opera il testo ritenuto "costituzionale". Il carattere non normativo collocherebbe *comunque* questi testi fuori dalla modernità. Una "costituzione" non *prescrittiva* è premoderna, sia quando si limita a descrivere l'ordine artificiale di una nazione, sia quando disegna l'assetto istituzionale e giuridico di una regione del mondo come l'Europa, sia quando ne tratteggia l'ordine cosmopolitico esistente in un determinato periodo storico. In ognuno di questi casi, qualora il documento giuridico che vale a identificare l'ordine costituito non riesca ad assumere il ruolo di fonte suprema, questo non può essere inteso come una costituzione in senso moderno. Ciò vale quale che sia il *nomen* che si assegna ai vari documenti cui ci si riferisce (costituzioni, trattati, carte, statuti, leggi).

V'è poi un secondo essenziale rilievo. Qualora la costituzione perdesse la sua capacità di assoggettare il potere anche il carattere democratico conquistato nel corso del tempo verrebbe necessariamente meno. I poteri sciolti dai vincoli potrebbero perseguire liberamente i propri interessi. L'orizzonte dell'eguaglianza dei diritti cederebbe il posto alla libertà delle forze politiche dominanti. Senza costituzione la democrazia finirebbe per sfigurarsi.

4. L'ORDINE COSTITUZIONALE DEI RAPPORTI GIURIDICI DI RILIEVO POLITICO

Per valutarne in concreto il grado di pericolo di un'evoluzione quale quella richiamata di abbandono della forza precettiva delle costituzioni è necessario esaminare il modo in cui vengono a definirsi i rapporti giuridici, *quando questi assumono rilievo politico*. Se essi dovessero risultare immuni all'ordine costituzionalmente posto non ci si potrebbe nascondere lo stato di sofferenza delle costituzioni, non più in grado di limitare i poteri.

Per quanto riguarda i poteri politici più tradizionali la tendenza di questi a trascendere le costituzioni appare poggiarsi sulla loro progressiva dipendenza da altre sovranità. Partiti, Governi nazionali, istituzioni rappresentative non rispondendo più tanto alle costituzioni quanto alle logiche sovranazionali, alle tecnocrazie, ai vincoli dell'economia. Si pensi all'Europa ove i soggetti politici le-

gittimano le proprie decisioni sempre più in forza della ritenuta necessità di rispettare vincoli contratti in ambito europeo (“l’Europa sovrana”), giustificando il proprio operato sulla scorta di motivazioni tecniche presuntivamente neutrali (“il dominio della tecnica”), sottoposti alle regole, ritenute incontrastabili, dettate dai mercati finanziari mondiali e dalle speculazioni internazionali (“la teologia economica”). In questo quadro il posto della costituzione appare spesso residuale e comunque recessivo.

Oltre ai soggetti politici tradizionali la perdita di precettività delle costituzioni coinvolge anche i rapporti giuridici privati. La tendenza a liberare i poteri dai vincoli costituzionali sembra infatti oggi poggiarsi su un generale e imponente processo di traduzione del diritto di produzione pubblica in un diritto di origine e fonte privata. Una tendenza al mutamento che coinvolge ormai la dimensione propriamente costituzionale. Basta rilevare, ad esempio, come i limiti ai soggetti privati in genere, e alle imprese in particolare (e non solo a quelle multinazionali) sembrano oggi rinvenirsi quasi esclusivamente nei *modelli contrattuali uniformi* ovvero nei *codici di condotta internazionali* elaborati da soggetti privati del tutto estranei al circuito politico-rappresentativo; mentre sempre meno rilievo è di fatto dato ai vincoli e alle limitazioni pubblicistiche, comprese quelle inscritte in costituzione: basta pensare alla sostanziale irrilevanza del vincolo costituzionale dell'*utilità sociale* per le imprese multinazionali, ma forse ormai anche per quelle nazionali¹⁴.

È in questa situazione che le grandi imprese, la comunità degli affari, gli interessi economici “forti”, tendono a by-passare lo Stato e il suo diritto; così anche si spiega – almeno in parte – perché questi stessi soggetti risultino meno dipendenti, se non del tutto affrancati, dalla tradizionale mediazione della forza e delle istituzioni politiche, almeno di quelle nazionali. Infine appare anche evidente l’opera di trascinarsi nei confronti di tutti i diversi soggetti degli ordinamenti, anche di quelli che nessun vantaggio dovrebbero avere ad accodarsi alla tendenza in atto, ma che lo stesso non vogliono né possono opporvisi.

Sul piano più propriamente concettuale e di sistema tali tendenze hanno assunto una loro forma teorica. Le tendenze all’extrastatualità del diritto, all’affermarsi di un diritto, perlopiù di origine privatistica o sociale, che tende a sfuggire ogni limite, sono state assunte da alcuni come espressione di un passaggio epocale che segna la fine del costituzionalismo “politico” nazionale (ovvero del

costituzionalismo moderno tout court). S'è teorizzato la venuta a emersione di un altro genere di costituzioni, le "costituzioni civili" che andrebbero a imporsi a seguito delle dinamiche sociali ed economiche, a scapito dei tradizionali poteri politici e costituzionali. L'archetipo concettuale, che viene posto alla base della nuova forma di normazione suprema è espresso dalla famigerata *lex mercatoria*¹⁵.

In questa prospettiva, la tendenza dell'extrastatalità del diritto civile finisce per non rinvenire più un limite nel vincolo legislativo, spingendosi sino a eludere gli stessi vincoli posti dalla *lex superior*.

Se però ci si convincesse che è ormai la c.d. *lex mercatoria* a essere sovrana, che dalla centralità della costituzione si è passati a una centralità diversa, quella del mercato, della concorrenza e delle imprese, dovremmo con coerenza farne discendere che anche gli ordinamenti giuridici – compresi quelli che ambiscono a qualificarsi come "costituzionali" – hanno subito una trasformazione morfologica: da ordinamenti costituzionali a *ordinamenti mercatori*. La storia del costituzionalismo moderno sarebbe giunta al suo termine, potremmo allora parlare di post o di neo costituzionalismo, ma in ogni caso una rottura si sarebbe consumata.

5. COSTRUIRE LA DEMOCRAZIA COSTITUZIONALE NEI GRANDI SPAZI

Molti sono convinti che questo sia l'approdo cui siamo giunti: chi con esultanza, chi con noncuranza, chi con disperata ostentazione.

Ma forse si tratta piuttosto di ricordare l'instabilità del tempo presente, l'assenza di approdi definiti. Non è detto – io credo – che ciò che oggi appare prevalere – il mito del mercato – possa conservare la propria forza e porsi come norma fondamentale nel prossimo futuro del diritto cosmopolita, sostituendosi al diritto costituzionale moderno.

Non credo, infatti, che i processi di decisione e di dominio sovranazionali possono essere ritenuti lineari, certi e predefiniti. Non può dirsi che la globalizzazione abbia prodotto un nuovo organico soggetto politico sovrano. La c.d. "*global governance*", non è espressione di un soggetto unitario, né è riconducibile a un'unica – per quanto articolata – logica di sistema. I poteri sociali diffusi si manifesteranno con un elevato grado di contraddittorietà. Comunque non in grado di imporsi *sic et simpliciter* alle Costituzioni, sostituendosi a esse.

In questo contesto instabile sembra riaffacciarsi la necessità di una capacità normativa delle costituzioni, affiancata da una richiesta di giustizia e di tutela dei diritti fondamentali sia a livello nazionale sia a livello planetario. La rivendicazione di tornare a limitare i sovrani e i poteri mi sembra diffondersi. In questi tempi di crisi economica e finanziaria un limite dovrebbe essere posto persino alla “irresistibile” sovranità del mercato. È questo il compito di un *altro movimento* che sostenga le ragioni del costituzionalismo moderno anche al tempo della globalizzazione. Una nuova lotta per la costituzione e la democrazia nei grandi spazi della contemporaneità è possibile, forse necessaria.

Per concludere si possono riprendere le parole di Basso richiamate all’inizio. Se è vero che il capitalismo globalizzato è liberale (e liberista) ma non democratico, è anche da rilevare che le istanze di un costituzionalismo democratico che riesca a operare sul piano globale si affacciano ormai sulla scena mondiale. Quest’ultime, avrebbe constatato Basso, non sono ancora storicamente mature per potersi affermare, ma ciò vuol semplicemente dire che è ancora lunga la strada che dobbiamo percorrere. Un cammino incerto, probabilmente pericoloso, tuttavia spetta a noi procedere.

- 1 L. Basso, *Il principe senza scettro. Democrazia e sovranità popolare nella Costituzione e nella realtà italiana*, Milano, Feltrinelli 1958, p. 21.
- 2 Ivi, p. 22.
- 3 *Ibid.*
- 4 A. Gramsci, *La rivoluzione contro il «Capitale»* (1917), in Id., *Scritti politici*, vol. I, a cura di P. Spriano, Roma, Editori Riuniti 1973, pp. 130 ss.
- 5 L. Basso, *Il principe senza scettro*, cit., p. 22.
- 6 Ivi, p. 16.
- 7 Assicurare la divisione dei poteri e garantire i diritti fondamentali rappresentano gli obiettivi ineludibile degli ordinamenti retti da costituzioni modernamente intese, mentre la coesistenza di libertà e eguaglianza si pongono a fondamento del carattere democratico di questi stessi ordinamenti. Sul punto rinvio agli approfondimenti svolti nel mio *Il costituzionalismo moderno può sopravvivere?*, Roma-Bari, Laterza 2013.
- 8 Per la critica al “revisionismo costituzionale” cfr. *Contro il revisionismo costituzionale. Tornare ai fondamentali*, Roma, Laterza 2016.
- 9 Si riprende l'espressione (“seconda modernità”) e l'ordine concettuale di Ulrich Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Roma, Carocci 2000.
- 10 Sulla consacrazione della costituzione come *lex superior* cui si ricollega un determinato ordine statutale positivo, correlato alla tutela concreta di diritti fondamentali vedi le ampie e sempre attuali riflessioni di C. Mortati, *Costituzione (dottrine generali)*, in *Enciclopedia del Diritto*, vol. XI, Milano, Giuffrè 1962, pp. 139 ss, spec. 141 ss (ora anche in “*Una e indivisibile*”, Milano, Giuffrè 2007, pp. 59 ss, spec. pp. 63 ss).
- 11 Discorso a parte meriterebbero le esperienze degli Stati autoritari (nelle loro diverse varianti totalitarie) che pure si sono succeduti in diverse stagioni storiche e in differenti luoghi geografici. In via di principio dovrebbe rilevarsi un conflitto insanabile tra le ragioni del costituzionalismo liberale e le forme di Stato che individuano la propria legittimazione ultima in un principio d'autorità extranormativo (sia nella forma immanente del *führerprinzip* sia nella forma extramondana della fedeltà assoluta a un dio). Nella realtà storica il rapporto tra costituzione e Stati autoritari è assai più complessa. Come dimostra l'esperienza del fascismo in Italia che ha conservato lo Statuto liberale pur non sentendosi da esso condizionato. È in fondo questa una dimostrazione della scissione tra politica e costituzione.
- 12 Sulle questioni appena accennate nel teso rinvio all'analisi svolta nel mio *Diritto e conflitti*, Roma-Bari, Laterza 2010, spec. alle pp. 309 ss, 325 ss e 359 ss.
- 13 Tendenze verso un “neo-medioevalismo” che non si limitano al piano costituzionale, ma investe l'intero assetto istituzionale. Sul punto vedi D. D'Andrea, *Oltre la sovranità. Lo spazio politico europeo tra post-modernità e nuovo medioevo*, in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, Tomo I, Milano, Giuffrè 2002, pp. 77 ss, spec. pp. 82 ss.
- 14 Sul punto vedi l'analisi svolta da M.R. Ferrarese, *Diritto sconfinato. Inventiva giuridica e spazi nel mondo globale*, Roma-Bari, Laterza, 2006.
- 15 Cfr. G. Teubner, *La cultura del diritto nell'epoca della globalizzazione. L'emergere delle costituzioni civili*, Roma, Armando 2005; F. Galgano, *Lex mercatoria. Storia del diritto commerciale*, Bologna, il Mulino II 1993.

FICTIO LEGIS E DISFORIE DEL FEMMINILE: LO SCOMPIGLIO DEL GENDER

Gabriella Bonacchi

I. IL POTERE DELLA DIFFERENZA

Il femminile è una grinza, una piega che il diritto involontariamente esibisce come una non risolta imperfezione. Il clitoride, stigma glorioso dell'essere donna, è ancora oggi assediato da un nugolo di nomi maschili: gli illustri fisiologi che (tra il XVI e il XVII secolo) ne hanno scoperto l'esistenza, da Realdo Colombo a Gabriele Falloppia (o Falloppio), fino a Kaspar Bartholin, il cui oggetto di studio (le ghiandole che recano ancora il suo nome) è stato reso indimenticabile per le donne contemporanee dal loro doloroso conflitto con gli attillatissimi jeans del XX secolo. Nessuno conosce invece neanche un nome delle donne (presumibilmente parecchie) che ne hanno reso possibile, con i loro reperti corporei, la scoperta. Similmente all'anatomia, la storia politica è la storia dei vincitori. Come sosteneva il maschio più geniale del XX secolo, Albert Einstein, non si può risolvere un problema con la stessa mentalità che ha contribuito a generarlo. Per rovesciare il paradigma che ha sostenuto secolarmente la subordinazione del femminile tramite la sua trasformazione in "natura" ci voleva, è stato detto mirabilmente «la forza guerriera di inaddomesticamento che volge, chiede che le nostre teste abbiano capacità di farsi volgere, rivolgere a un aperto. Questo non è il vuoto in cui galleggiano piccoli pianeti confusi o ballbettanti, è la visione di un mondo di differenza, non agglomerato di diversità, ma cosmo insospettato, sorprendente avvicinarsi, affiancarsi, relazionarsi. Questo cosmo non sarà visibile secondo cosmologie appartenenti ai sistemi della legge»¹.

Ma come si delinea l'"aperto" del femminile? Ha scritto Adrien-

ne Rich, poeta e filosofa del femminismo, che «Il potere della differenza è il potere dell'autentica pienezza della creazione, la gioiosa varietà della natura». Ma è proprio perché è così forte (anche se di una potenza generativa talora priva di potere sociale) che la differenza diventa bersaglio di tormenti, minacce, violenza, controllo sociale, genocidio. Quali sono dunque i motivi profondi per cui una soggettività forgiata dalla differenza, e sovente celebrata proprio per la sua insubordinazione, non riesce davvero a rompere a suo vantaggio il mandato maschile del diritto?

La legge, dice Wendy Brown in un bel saggio sulla difficoltà degli studi di genere², è un terreno davvero fertile per verificare gli effetti dell'enigma costituito dal nodo intricatissimo della produzione del soggetto sessuato e della sua imbricazione con altre forme di potere sociale.

Mettendo tra parentesi la dimensione formale-astratta delle leggi che proibiscono la discriminazione sulla base di una lista asettica di attributi e credenze personali, è inusuale trovare le materie relative a razzismo, sessismo, omofobia e discriminazione sociale rubricate negli stessi paragrafi della legge. Queste materie sono raramente riconosciute o regolate attraverso le stesse categorie giuridiche. I giuristi (o le stesse giuriste) si cimentano con dimensioni differenti della legge a seconda del tipo di identità che si trovano ad affrontare: le femministe ad esempio tendono a mettere l'accento intenzionalmente sul diritto di famiglia, mentre i sostenitori della causa dei lavoratori si occuperanno principalmente degli aspetti giuslavoristici. Abbiamo tutti presenti le difficoltà incontrate in Italia dai tentativi di dare un vero e libero sviluppo alle dimensioni più strettamente personali dell'articolo 3 della nostra Costituzione. La storia italiana è – a questo proposito – davvero esemplare: basti pensare a come la maschera sociale del lavoratore (e la sua rilevanza politica) abbia riassunto in sé non solo tutte le qualità del “cittadino”, ma sia servita anche in qualche misura a designare i complessivi criteri di appartenenza alla società umana.

La carta costituzionale italiana getta luce sulla complessità del “lavoratore”, ne connota la razza, il sesso e le relative fragilità. Si tratta di un passo in avanti enorme rispetto alla tradizione europea. Ma il suo carattere innovativo, emerso soprattutto negli ultimi decenni, e la sua ricchezza non possono cancellare il fatto che, come tutti i testi che hanno a che fare con il diritto, nello stesso tempo corregge e ristruttura le diseguaglianze, soprattutto quelle che investono uno stesso soggetto: a partire ad esempio dal suo genere sessua-

le. Poiché, come le teoriche del femminismo non si sono stancate di sottolineare, la stessa uguaglianza nei diritti maschera spesso le vie diverse e tortuose attraverso le quali si riproduce la subordinazione delle donne (“Suffering Rights as Paradoxes”).

Un classico compendio dell'intero dilemma è la questione del “privato”. La celebre rivendicazione “il privato è politico” poneva a suo modo la questione delle differenze, nella formazione e nella iscrizione nelle tavole dei diritti, di soggetti segnati da identità diversamente qualificate. Non è un caso che sia stato il femminismo di tradizione marxista a incontrare le maggiori difficoltà ad attribuire una funzione politicamente così dirompente alla dimensione tipicamente borghese, capitalistica e proprietaria del “privato”³. Per questa tradizione teorica, il concetto giuridico e politico del “privato” si presenta oltremodo ambivalente, per il fatto di designare una dimensione che ha indotto nel corso della storia massicci effetti di spolticizzazione su funzioni, attività e fattispecie di reati attribuite alla dimensione del femminile: riproduzione e cura della prole, violenza domestica, incesto, lavoro domestico non retribuito, servizi affettivi e sessuali resi agli uomini. Eppure la rivendicazione del carattere tutto politico di quanto accadeva in questi ambiti “privati” fece irruzione con entusiasmante potenza agli esordi del femminismo radicale degli anni Settanta. Ma, come accade ai diritti che attengono alla sfera privata del soggetto (in questo caso la specifica dimensione della identità sessuale in gioco), alcuni obiettivi si rivelano pregiudicati o insidiati da un'intera ambivalenza, sfociando talora in una vera e propria copertura di pratiche dirette a perpetuare l'ineguaglianza. La salvaguardia del carattere “naturale” della famiglia è – ma su questo torneremo in seguito – il nocciolo fondativo della nostra ambiguità costituzionale. Negli anni Settanta del secolo scorso, la battaglia intorno all'aborto ha evidenziato la complessità degli ambiti legali chiamati in causa dal femminismo; e ancora oggi le interpretazioni continuano a divergere circa la natura di una legge portata a casa a prezzo di aspre lotte: si trattava (si tratta) della legalizzazione di un diritto sociale o di un male minore? Certo è che per la prima volta un testo giuridico introduce “in società” – per così dire – il tema dell'autodeterminazione della donna, a prescindere dall'accettazione o meno della propria natura materna.

Ma le difficoltà connesse alla traduzione giuridica di istanze sorte nel magma dei movimenti non devono tuttavia indurre a considerare di per sé inutile, se non addirittura fuorviante, gli sfor-

zi richiesti da questa traduzione. Un filone rilevante del femminismo italiano ne ha, ad esempio, sollecitato l'abbandono puro e semplice (*“Non credere di avere dei diritti”*). Ma altre riflessioni, provenienti da differenti teste femminili, procedono in altra direzione. Giova così ricordare come sia una forte e autorevole voce di donna a difendere l'irrinunciabile importanza delle “carte” giuridiche per la realizzazione di forme comunitarie dotate di senso. Nelle considerazioni finali di un suo saggio Martha Nussbaum sviluppa⁴, a proposito dell'incidenza del diritto nel mutamento sociale di fronte alla sessualità e ai legami che la riguardano, le seguenti riflessioni: «il diritto non è stato affatto una forza insignificante. Il diritto costituzionale esprime il nostro senso più profondo, come società, di cosa siano la libertà e l'eguaglianza; di cosa significhi avere dei diritti fondamentali; di che cosa voglia dire avere delle aree protette di libertà ed eguaglianza considerate intrinseche alla stessa idea di dignità umana»⁵.

Proseguendo lungo questa traccia, Nussbaum non si arresta neppure di fronte a un bastione dell'identità americana come Walt Whitman. Il poeta non aveva una gran considerazione della legge: «Mantenere uniti gli uomini in virtù di carte, sigilli, obblighi, a nulla serve», scriveva. Per «mantenere uniti gli uomini» occorreva ciò che aggrega ogni cosa «in un vivo principio». E – continuava – solo i poeti, e non i giudici, potevano offrire quel «qualcosa»⁶.

Per Nussbaum questi passaggi tradiscono in Whitman una profonda sottovalutazione della forza sociale di carte e sigilli. Perché quelle carte e quei sigilli, sebbene certamente bisognosi di una concreta applicazione per essere qualcosa di più che parole sulla carta, recano in sé – afferma Nussbaum – non solo una straordinaria potenza espressiva e “nobilitante” di processi avvenuti ma anche un'energia mobilitante di movimenti e cambiamenti futuri: «Di solito hanno anche una grande efficacia pratica. Certo, non dovremmo pensare che il cambiamento giuridico possa determinare di per sé un cambiamento sociale. La legge tuttavia può stabilire dei parametri che esprimono uguale rispetto, proibire alcune situazioni odiose e garantire a tutti i cittadini eguaglianza da parte delle leggi esistenti. In questo modo il diritto protegge i diritti dei vulnerabili e invia alla società intera il messaggio che la libertà e l'eguaglianza sono per tutti»⁷.

Già, ma in virtù di che cosa il diritto invia questo messaggio? Vale a dire, in virtù di che cosa questo messaggio può essere ascoltato?

Nussbaum non lo dice. E non sviluppa l'indicazione più interessante che emerge dalla presa di posizione di Whitman: l'importanza di quel "vivo principio" che solo i poeti sono in grado di offrire per mantenere uniti i membri di una comunità. Questo "vivo principio" è il sostrato – le strategie e gli espedienti narrativi, vale a dire i simboli, le metafore, le metonimie e le analogie – sulla cui base lavora la mentalità giuridica che precede e accompagna la formulazione e la statuizione positiva delle leggi. Quel principio vitale è l'irrinunciabile presupposto e retroterra simbolico è su cui lavora la politica, intesa come lettura-scrittura della realtà nel suo farsi.

La densità culturale di questo sfondo è invece ricostruita con notevole efficacia da Yan Thomas: uno dei più indisciplinati e geniali storici del diritto romano e teorici del diritto, purtroppo prematuramente scomparso.

Un piccolo grande libro, pubblicato e tradotto recentemente da Quodlibet con un saggio di Agamben, spiega con sapienza, chiarezza e acume perché il diritto è, nelle sue parole, «l'istanza discorsiva capace di produrre il mondo che designa»⁸.

Contro un'immagine inveterata che costringe il diritto romano al ruolo di grande macchina di trascrizione istituzionale di un'antropologia inderogabilmente proprietaria, Thomas mette il luce quelle specialissime operazioni linguistiche capaci di *mettere in forma il sociale*. All'ipotesi secondo cui sarebbe un soggetto (proprietario) a governare un mondo di cose "naturalmente" disposto all'appropriazione, Thomas oppone un mondo di cose qualificate – ovvero efficacemente nominate – dal diritto che distribuiscono titoli e diritti in capo a soggetti non necessariamente individuali né sempre umani.

Di più. Esiste una fondamentale indistinguibilità della *res* dalla pratica che la qualifica e la istituisce come tale: la lite. Il destino della *res* è inestricabilmente intrecciato con la sfera della contesa, del contenzioso, che assegna alla "cosa"/"causa" la più efficace fra tutte le parole: la parola del diritto. Il diritto, tramite il medio linguistico, produce alla lettera il reale.

La teoria radicalmente finzionale e integralmente costruttivista di Thomas si fonda sul rapporto cruciale che associa la legge al carattere performativo del linguaggio umano. Nella pratica discorsiva del diritto alberga la potenza stessa del linguaggio. Ed è esattamente nello spazio della procedura (istituita dal grande diritto romano), della lite, del dibattito – vale a dire in quanto di più tecnico vi è del diritto – che è ospitato il laboratorio e il paradigma in

cui la performatività appare al suo più alto grado di intelligibilità.

Nel mondo del diritto i fatti, gli eventi, le cose non esistono. Perché *qualcosa conti come qualcosa* esso deve essere già stato tradotto nella lingua del diritto.

Ma proprio il grado di astrazione e la consistenza fittiva di quei nomi che sono le cose del diritto è ciò che permette di modificare le cose del mondo. E la procedura è il luogo e il mezzo dove e grazie a cui questa caratteristica può essere negoziata e articolata.

Ogni procedura è perciò una ripetizione e una forma miniaturizzata dell'antropogenesi. *Fictio* – il motore di ogni azione di giustizia – designa niente altro che la possibilità che le cose e le parole non coincidano. Essa afferma una equivalenza forzata e irrealistica tra il dire e il fare. La realtà stessa potrà essere allora considerata l'esito di un atto linguistico performativo, di una *fictio*.

Il rituale altro non è se non la traccia paradigmatica del fatto che ogni azione, o meglio, ogni interazione, è fondamentalmente una procedura. Il diritto, di conseguenza, quando si sia disposti a concedere che la speciale consistenza linguistica di un rituale di istituzione si mostra nel mondo del diritto al suo grado più elevato, è niente meno che il rito di istituzione delle istituzioni.

La procedura, compresa come il paradigma di ogni rituale e come il luogo dell'esperienza della natura performativa del linguaggio umano, è l'operazione che tiene insieme atti linguistici e istituzioni, competenza sociale e performance linguistica.

Il famoso mare tra il dire e il fare è prosciugato da una parola che, qualificando eventi e cose, istituisce gli uni e le altre.

Ciò che separa la procedura dalla magia è la sua collocazione in un terreno che non ha niente a che fare con l'ontologia nominalistica che nella tradizione filosofica normalmente vi si accompagna.

Infatti, perché qualcosa come un mercato – uno spazio in cui le cose sono scambiate contro un valore commerciale – potesse emergere, doveva già essersi prodotto un gesto giuridico e istituzionale originario: la santuarizzazione di un certo numero di cose qualificate come indisponibili. Le cose che non appartengono ad alcuno, sottratte al gioco dello scambio, inibite a diventare merci, identificano un'area dell'indisponibilità (al commercio, alla proprietà e all'appropriazione) e sono perciò destinate all'uso comune degli uomini. Siamo in presenza dei lontani parenti degli attuali "beni comuni". E quella che Thomas ci consegna è per l'appunto una nuova genealogia della proprietà e dello scambio e – soprattutto – delle operazioni che fanno della *res* una merce.

L'obiettivo polemico è diretto da un lato contro le riduzioni della storia a puro registro commerciale e patrimoniale; ma Thomas se la prende anche con le ricostruzioni storico-sociali e storico-economiche che pretendono di fare a meno delle operazioni giuridiche che le hanno rese possibili e sensate.

La *lite/res* è quella *prassi* così speciale con cui la cosa potrà essere qualificata e dunque diversamente destinata: al possesso di qualcuno, diventando merce dotata di valore, o all'uso di tutti e di ciascuno, facendosi sacra, santa, pubblica e, in definitiva, comune. La sua valorizzazione eventuale sarà il frutto contingente di una qualificazione giuridica che potrà destinarla al circuito privato dello scambio o allo spazio comune dell'accesso e dell'uso.

La più idiota delle appropriazioni è sempre condizionata dall'esistenza di quella misura incommensurabile incarnata dalle cose inappropriabili.

2. RICOMPORRE L'INFRANTO

C'è però un altro piccolo capolavoro di Thomas, anch'esso pubblicato da Quodlibet che aggiunge un ulteriore tassello al quadro concettuale che vogliamo delineare a proposito del rapporto tra il diritto e gli ambiti del femminile⁹. In *Fictio legis* Thomas ricostruisce mirabilmente il passaggio attraverso il quale il cristianesimo blocca la capacità trasformativa storicamente esercitata dalla finzione giuridica e, per riprendere un motivo storico-genealogico caro a Paolo Grossi, dalla figura della *persona ficta*. La grande invenzione romana della finzione giuridica si arresta davanti alle colonne d'Ercole che il cristianesimo pone a delimitare la "natura" come terreno di intervento non già dell'artificio umano ma del miracolo divino. La cristianizzazione del mondo crea ambiti – la fisiologia, la biologia e la natura – che costringono la finzione giuridica a operare entro regioni sempre più circoscritte dell'esperienza. La soglia tra corporeo e incorporeo, da un lato, e le leggi della riproduzione umana, dall'altro, delimitano un territorio pattugliato senza sosta dalle "sentinelle dell'aldilà". E il femminile è il terreno di elezione per una secolare sottrazione di una parte fondamentale dell'umano al dominio dell'artificio e del non "istituibile" (nel senso del diritto) per eccellenza. A questo proposito è davvero istruttivo tornare – ancora – sulla vicenda costituzionale italiana.

Vi è un passaggio cruciale nella scrittura della nostra Carta che illustra bene la potenza dei meccanismi di formazione/afferma-

zione del gender. Si tratta, come è stato giustamente osservato (da Wendy Brown), di un verso e proprio snodo che rende evidente, a un tempo, la peculiarità storico-culturale del soggetto sessuato e il suo mascheramento onto-teologico (prima ancora che ideologico) come *natura* immutabile: la proibizione, in nome di questa *costruzione artificiale della naturalità*, del matrimonio tra partner dello stesso sesso e della genitorialità omosessuale. Occorre allora soffermarci di più sulla genesi di questo impervio capitolo di storia costituzionale.

Alla famiglia sono dedicati, com'è arcinoto, gli articoli 29, 30 e 31. Ma di grande interesse è il dibattito sulla famiglia in Assemblea Costituente. Degli enti intermedi, teorizzati da La Pira in sede costituente, la famiglia è "l'ente intermedio base" perché costituisce una sorta di presupposto pre-politico, antropologico della condizione umana e delle relazioni che la costituiscono. Il senso del dibattito alla Costituente e l'intenzionalità morale dei costituenti riportano al centro le categorie di persona e di reciprocità, dove la relazione non si esaurisce nell'"essere con" bensì abbraccia anche l'"essere per". Per Dossetti la famiglia era un "unicum" da tutelare in sé, mentre per Moro era l'ambiente in cui il soggetto poteva crescere al meglio. In tutta l'ala cattolica della Costituente, l'art. 29 era compreso come manifestazione dell'art. 2 della Carta.

L'antropologia cristiana è il fondamento cui gli atti formali fissati dalla legislazione conferiscono successivamente (e nei limiti da essa stabiliti) vigenza *coram omnibus*. Dossetti era in proposito molto chiaro: la famiglia non andava vista come l'estensione della propria realizzazione, bensì come la sede di una formazione per il tramite dell'alterità. Per Dossetti naturalmente l'alterità era garantita dall'esistenza, dentro la relazione matrimoniale, dalla differenza naturale per eccellenza: quella tra uomo e donna.

Il testo costituzionale costituisce da questo punto di vista un eccezionale documento di quello che la sloganistica del femminismo aveva ben compreso anche se non adeguatamente sviluppato: il "privato" era il regno della donna immobilizzata dalla natura nei ruoli fissi della riproduzione e del benessere familiare, cui la *fictio legis* poteva accostarsi solo con molta prudenza¹⁰.

Come ha acutamente osservato Pietro Costa, le norme non si impongono per virtù propria, ma dipendono da un'attribuzione di senso di cui si fa carico la comunità disciplinare (e politica) che le intende portando il peso della propria tradizione¹¹. Nel caso della nostra Carta le due tradizioni politico-disciplinari vincenti (comu-

nista e cattolica) si accordarono sulla necessità di riequilibrare soprattutto una asimmetria: la disuguaglianza sostanziale (socio-economica) del rapporto di lavoro. La famiglia (e cioè la formazione sociale per eccellenza del privato) doveva invece allogare, come abbiamo visto, il persistere di quella differenza tra uomo e donna, indispensabile per lo svolgimento della dossettiana “personalità” del cittadino (art. 2 della Costituzione italiana). La violazione, così inaccettabile per i liberali ma anche per una parte dei socialisti, del principio di uguaglianza dei cittadini in virtù della speciale regolamentazione del lavoro femminile, mette in luce da subito il carattere “presbite” della nostra Carta, fin dall’inizio caratterizzata da una vivace dialettica tra libertà e uguaglianza. Solo che la parte riequilibratrice e trasformativa della Repubblica (evocata dal famoso articolo 3) non si è mai estesa (fino al femminismo) alle disuguaglianze non formali bensì sostanziali, sostanzialissime, postulate dall’antropologia cristiana e fatte scivolare nel cono d’ombra della “società naturale”.

A un certo punto sono però riemersi i frammenti di inaddomesticato, luoghi guerrieri del presente, del mito, e della storia di cui parlavamo all’inizio. Ma in virtù di che cosa è potuto accadere che questi frammenti sfuggissero alle maglie antiche e modernissime dell’antropologia cristiana e rimettessero in discussione il cono d’ombra della “società naturale”?

Se la causa femminista fa leva soltanto sul principio di uguaglianza – dice Luisa Muraro – l’uomo assurge a misura dell’auto-realizzazione femminile e noi siamo sulla strada dell’imitazionismo². Ma chi o che cosa dà forza e diritto di esistere liberamente se non è in forza di poteri e diritti costituiti? L’autorità valorizza chi la riconosce, chi l’accetta e la materia del loro rapporto; è questo valore che ci si scambia. Da dove viene? Dalla sfera del simbolico in cui si entra e si comunica, abbandonando la reciproca esterioresità nel momento in cui cessa quella tra le parole e le cose. È con la fine di questa duplice esterioresità che si apre il grande gioco del linguaggio. L’autorità non è un effetto assicurato né un possesso, ma una dimensione che si apre quando i termini di una disparità entrano in una relazione di scambio fra loro.

Ma – ed è qui che occorre continuare a riflettere per andare oltre il rifiuto dei poteri e dei diritti costituiti – il “vivo principio” di cui parla Whitman, che attivamente tiene unita una comunità, va qui reinterpretato. Il femminismo si è risvegliato (e ha risvegliato le sue comunità) grazie alla dimensione irriducibilmente anarchi-

ca (fantasmatica) del desiderio, e alla potenza di una sua particolare forma, fin qui serpeggiante soprattutto nelle pieghe della storia: il desiderio delle donne. Qui ci sovengono gli studi di Renata Salecl sulle società liberate dalla morsa del controllo sovietico¹³. Uno dei principali guadagni – sostiene Salecl – dell’era postsocialista, è stata la possibilità di indagare su questioni teoriche assai rilevanti al di là dei ristretti confini dell’Europa orientale. Tali questioni concernono i meccanismi ideologici più elementari, come – ad esempio – la funzione della fantasia. Salecl intende per ideologia il modo in cui la società elabora la fondamentale impossibilità di configurarsi come una totalità armoniosa. E il mio scopo è sottolineare che dietro ogni ideologia – ovviamente compresa l’ideologia soggiacente al sintagma “società naturale” presente nell’art. 29 della nostra Carta costituzionale – esiste un nocciolo di godimento (jouissance) che resiste dall’essere pienamente integrato nell’universo ideologico.

Nella visione di Lacan la fantasia è ciò che struttura il godimento e organizza il desiderio manipolando gli elementi traumatici che non possono essere simbolizzati. È proprio qui infatti, che la fantasia entra in gioco: la fantasia allestisce una messa in scena per farci accettare il nocciolo duro che fa problema. Quando ci identifichiamo con un certo discorso politico, quando “obbediamo al potere”, ciò con cui ci mettiamo in relazione è precisamente questa struttura “fantasmatica” che sta dietro il significato ideologico del discorso politico. La fantasia non è un supplemento ai rapporti di potere “effettivi”, bensì un agente che struttura questi rapporti *ex ante*. La struttura del potere è intrinsecamente fantasmatica. Il supplemento critico del femminismo rispetto ai rapporti di potere, materiali e simbolici, esistenti, nasce nella mente e nel corpo, nella testa e nella fantasia delle donne: in un’*economia del desiderio* che eccede la razionalità ed è irriducibile a un “principio di realtà” confinato nel recinto della ragionevolezza.

- 1 A. Putino, *Cosmo*, in *Quattro giovedì e un venerdì per la filosofia*, Coliana "Via Dogana" della Libreria delle donne, Milano, 1987, pp. 37-40.
- 2 W. Brown, *The impossibility of women's studies*, in «Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies», 1997.
- 3 Si rinvia a M.L. Boccia, *La differenza politica. Donne e cittadinanza*, Il Saggiatore, Milano 2002.
- 4 M. Nussbaum, *Disgusto e umanità. L'orientamento sessuale di fronte alla legge*, Il Saggiatore, Milano 2011.
- 5 Ivi, p. 224.
- 6 W. Whitman, *Foglie d'erba*, Einaudi, Torino 1980, p. 436.
- 7 M. Nussbaum, *Disgusto e umanità*, cit., p. 225.
- 8 Y. Thomas, *Il valore delle cose*, (a cura di M. Spanò), Quodlibet, Macerata 2015.
- 9 Y. Thomas, *Fictio Legis. La finzione romana e i suoi limiti medievali*, (a cura di M. Spanò), Quodlibet, Macerata 2016.
- 10 R. Braidotti, *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, Donzelli, Roma 1995; J. Butler, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Bari 2013.
- 11 P. Costa, *Cittadinanza sociale e diritto del lavoro nell'Italia repubblicana*, in G. Cazzetta, G.G. Balandi, a cura di, *Diritti e lavoro nell'Italia repubblicana*, Giuffrè, Milano 2009.
- 12 L. Muraro, *L'autorità*, Feltrinelli, Milano 2013, p. 93.
- 13 R. Salecl, *The spoils of freedom. Psychoanalysis and feminism after the fall of socialism*, Routledge, London 2002.

- A. Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London, 1996
- H. Arendt, *Es gibt nur ein einziges Menschenrecht* (1949), in O. Höffe (hrsg.), *Praktische Philosophie/Ethik*, Band 2, Fischer, Frankfurt a. M 1981, p. 167
The Origins of Totalitarianism, Harcourt Brace & Company, New York 1951
- J.P. Arnason, *Totalitarianism and Modernity: Franz Borkenau's Totalitarian Enemy as a Source of Sociological Theorizing on Totalitarianism*, «Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities» 65, 1998
- G. Arrighi, *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times*, Verso, London 1994
Adam Smith in Beijing: Lineages of the Twenty-First Century, Verso, London 2007
- G. Azzariti, *Diritto e conflitti*, Roma-Bari, Laterza 2010
Il costituzionalismo moderno può sopravvivere?, Laterza, Roma-Bari 2013
Contro il revisionismo costituzionale. Tornare ai fondamentali, Laterza, Roma-Bari 2016
- L. Baccelli, *I diritti dei popoli. Universalismo e differenze culturali*, Laterza, Roma-Bari 2009
- É. Balibar, *Le frontiere della democrazia*, Manifestolibri, Roma 1993
Nous, citoyens d'Europe ?, La Découverte, Paris 2001
La proposition de l'égaliberté. Essais politiques, 1989-2009, Puf, Paris 2010
Cittadinanza, Bollati Boringhieri, Torino 2012
- A. Ball-S.P. Osborne (eds), *Social Accounting and Public Management. Accountability for the Common Good*, Routledge, New York 2011
- P. Barcellona, a cura di, *L'uso alternativo del diritto. Scienza giuridica e analisi marxista; Ortodossia giuridica e pratica politica*, voll. 1 e 2, Laterza, Bari 1973
- L. Basso, *Il principe senza scettro. Democrazia e sovranità popolare nella Costituzione e nella realtà italiana*, Milano, Feltrinelli 1958
- U. Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Roma, Carocci 2000
- L. Benton, *A Search for Sovereignty. Law and Geography in European Empires 1400-1900*, Cambridge University Press, Cambridge 2010
- W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica. Tre versioni (1936-39)*, a cura di F. Desideri, Donzelli, Roma 2012
- M. Berman, *All That Is Solid Melts Into Air. The Experience of Modernity*, Penguin Books, New York 1982
- A. Bianchi-A. Peters (eds), *Transparency in International Law*, Cambridge 2013
- N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990
- M.L. Boccia, *La differenza politica. Donne e cittadinanza*, Il Saggiatore, Milano 2002
- E.W. Böckenförde, *Gesetz und gesetzgebende Gewalt. Von den Anfängen der deutschen Staatsrechtslehre bis zur Höhe des staatsrechtlichen Positivismus*, Dunker und Humblot, Berlin 1958
- S. Bologna, G.P. Rawick, M. Gobbin, A. Negri, L. Ferrari Bravo, F. Gambino, *Operai e stato. Lotte operaie e riforma dello stato capitalistico tra rivoluzione d'Ottobre e New Deal*, Feltrinelli, Milano 1972
- L. Boltanski, *De la critique*, Gallimard, Paris 2009
- M. Bontempi, *L'icona e la città. Il lessico della misura nei dialoghi di Platone*,

- Vita e pensiero, Milano 2009
- F. Borkenau, *Pareto*, Chapman and Hall, London 1936
- R. Braidotti, *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, Donzelli, Roma 1995; J. Butler, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Bari 2013
- N. Brenner, *State Spaces. Urban Governance and the Rescaling of Statehood*, Oxford University Press, Oxford 2004
- W. Brown, *The impossibility of women's studies*, in «Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies», 1997
- J. Butler, G.C. Spivak, *Che fine ha fatto lo Stato nazione?*, cura e traduzione di A. Pirri, Meltemi, Roma 2009
- G. Caccia, *Decisione politica e istituzioni federate: il caso delle leghe dei Grigioni*, in corso di pubblicazione
- S. Cassese, *Chi governa il mondo?*, Il Mulino, Bologna 2013
- G.P. Cella, *Persone finte. Paradossi dell'individualismo e soggetti collettivi*, Il Mulino, Bologna 2014
- P. Chatterjee, *Oltre la cittadinanza. La politica dei governati*, Meltemi, Roma 2006, *Postfazione* di S. Mezzadra
The Black Hole of Empire. History of a Global Practice of Power, Princeton University Press, Princeton, NJ 2012
- P. Costa, *Il progetto giuridico. Ricerche sulla giurisprudenza del liberalismo classico. Da Hobbes a Bentham*, vol. 1, Giuffrè, Milano 1974
Il discorso della cittadinanza in Europa: ipotesi lettura, in C. Sorba, a cura di, *Cittadinanza. Individui, diritti sociali, collettività nella storia contemporanea*, Atti del convegno annuale Sissco, Padova, 2-3 dicembre 1999, Ministero per i beni e le attività culturali, Direzione generale per gli archivi, Roma 2002
- Cittadinanza sociale e diritto del lavoro nell'Italia repubblicana*, in G. Cazzetta, G.G. Balandi, a cura di, *Diritti e lavoro nell'Italia repubblicana*, Giuffrè, Milano 2009
- D. D'Andrea, *Oltre la sovranità. Lo spazio politico europeo tra post-modernità e nuovo medioevo*, in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, Tomo I, Milano, Giuffrè 2002
- T. d'Aquino, *De regimine principum ad regem Cypri* in *Divi Thomae Aquinatis opuscula philosophica*, ed. R. Spiazzi, Torino 1954
- G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Piani. Capitalismo e Schizofrenia*, Castelvecchi, 3° ed., Roma 210
- M. Dogliani, S. Sicardi, a cura di, *Diritti umani e uso della forza. Profili di diritto costituzionale interno e internazionale*, Giappichelli, Torino 1999
- C. Douzinas, *The End of Human Rights: Critical Legal Thought at the Turn of the Century*, Hart Publishing, Oxford 2000
- G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Franco Angeli, Milano 2003
- K. Easterling, *Extrastatecraft: The Power of Infrastructure Space*, Verso, London 2014
- F. Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)*, in *Marx Engels Werke*, Dietz Verlag, Berlin 1975, vol. 20
- Í. Errejón e C. Mouffe, *Construir pueblo*, Icaria, Barcelona 2015
- J. Feinberg, *The Nature and Value of Rights*, «Journal of Value Inquiry», 4, 1970
- J. Feinberg, *Social Philosophy*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1973
- L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, a cura di E. Vitale, Laterza, Roma-Bari 2001
- G. Ferrara, *Dalla democrazia formale*

- alla democrazia sostanziale, in F. Lentini, a cura di, *Individuo collettività e stato. Momenti critici e processi evolutivi nelle democrazie occidentali e socialiste*, Acquario, Palermo 1983, vol. II
La Costituzione. Dal pensiero politico alla norma giuridica, Feltrinelli, Milano 2006
- M.R. Ferrarese, *Diritto sconfinato. Inventiva giuridica e spazi nel mondo globale*, Roma-Bari, Laterza, 2006
- A. Finger, *The Avant-Gardes as Part of the System*, «H-Net Reviews in the Humanities and Social Sciences», May 2008
- M. Foucault, *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France 1977-78*, Trans. Graham Burchell, Palgrave Macmillan, Houndmills 2008.
- F. Galgano, *Lex mercatoria. Storia del diritto commerciale*, Bologna, il Mulino, 1993
- M.M. Good-I. Velody (eds), *The Politics of Postmodernity*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- A. Gramsci, *La rivoluzione contro il «Capitale»* (1917), ora in Id., *Scritti politici*, vol. I, a cura di P. Spriano, Roma, Editori Riuniti 1973
- E. Guaraldi, «Scienza & politica», 22, 2000
- F. Guattari, *Les Trois écologies*, Galilèe, Parigi 1989.
- A. Gupta, *Red Tape. Bureaucracy, Structural Violence, and Poverty in India*, Duke University Press, Durham 2012
- M. Hardt and A. Negri, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge 2000
Questo non è un manifesto, Feltrinelli, Roma 2012
Assembly, Oxford University Press, Oxford, in corso di pubblicazione
- D. Harvey, *Rebel Cities*, Verso, London 2012
- M. Hauriou, *Théorie de l'institution et de la fondation. Essai de vitalisme social*, in Id., *Aux sources du droit. Le pouvoir, l'ordre, la liberté*, Bloud & Gai, Paris 1933
- A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002
Capitalismo e riconoscimento, Florence University Press, Firenze 2010
- P.C.G. Hohenthal, *Liber de politia*, Hilscherum, Lipsiae, 1776
- W.D. Jones, *Toward a Theory of Totalitarianism: Franz Borkenau's Pareto*, «Journal of the History of Ideas» 53, 1992
- H. Kelsen, *La democrazia*, Il Mulino, Bologna 1981 (4° ed.)
- J. Lacan, *Écrits*, Seuil, Parigi 1966
- E. Laclau, *La razón populista*, FCE, Buenos Aires 1996
- C. Latini, *Governare l'emergenza. Delega legislativa e pieni poteri in Italia tra Otto e Novecento*, Giuffrè, Milano 2005
- M. Lazzarato, *La fabbrica dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberista*, DeriveApprodi, Roma 2012
- G. Marramao, *Contro il potere. Filosofia e scrittura*, Bompiani, Milano 2011
- K. Marx, *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti, Roma 1991
- K. Marx, *Sulla questione ebraica*, in K. Marx-F. Engels, *Opere*, III, 1843-1844, Editori Riuniti, Roma 1976
- K. Marx, *La guerra civile in Francia*, Editori Riuniti, Roma 1990
- S. Mezzadra, *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel mondo globale*, Ombre corte, Verona, 2008
- S. Mezzadra and B. Neilson, *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*, Duke University Press, Durham 2013
Extraction, Logistics, Finance. Global Crisis and the Politics of Operations, «Radical Philosophy», 178, 2013
Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale, Il Mulino, Bologna 2014

- Operations of Capital*, «South Atlantic Quarterly», 1, 2015.
- G. Miglio, *Lezioni di politica. Scienza della politica*, vol. 2, Il Mulino, Bologna 2011
- C. Mortati, «Una e indivisibile», Milano, Giuffrè 2007
- S. Motha – T. Zartaloudis, *Law, Ethics and the Utopian End of Human Rights*, «Social & Legal Studies», 12, 2003
- L. Muraro, *L'autorità*, Feltrinelli, Milano 2013
- J. M. Najemy, *Corporativism and Consensus in Florence Electoral Politics, 1280-1400*, University of North Caroline Press, Chapel Hill 1982
- A. Negri, *Problemi di storia dello Stato moderno: Francia 1610-1650*, in «Rivista critica di storia della filosofia», Fasc. 2 (1967), Firenze, La Nuova Italia 1967
- Crisi dello Stato piano. Comunismo e organizzazione rivoluzionaria*, Feltrinelli, Milano 1974
- La forma Stato. Per la critica dell'economia politica della costituzione*, Feltrinelli, Milano 1977
- Spinoza*, DeriveApprodi, Roma 1998
- Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Manifestolibri, Roma 2002
- Dentro/contro il diritto sovrano. Dallo Stato dei partiti ai movimenti della governance*, a cura di G. Allegri, Ombre Corte, Verona 2009
- M. Nussbaum, *Disgusto e umanità. L'orientamento sessuale di fronte alla legge*, Il Saggiatore, Milano 2011
- A. Pizzorno, *Il velo della diversità. Studi su razionalità e riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2007
- K. Polanyi, *La grande trasformazione. Le origini politiche ed economiche della nostra epoca*, Einaudi, Torino 2010
- A. Putino, *Cosmo*, in *Quattro giovedì e un venerdì per la filosofia*, Collana «Via Dogana» della Libreria delle donne, Milano, 1987
- A. Quarta – M. Spanò, *Introduzione. Il comune che c'è*, in Id., a cura di, *Beni comuni 2.0. Contro-egemonia e nuove istituzioni*, Mimesis, Milano-Udine 2016
- J. Rancière, *L'odio per la democrazia*, Cronopio, Napoli 2007
- M. Ricciardi, *La società come ordine. Storia e teoria politica dei concetti sociali*, EUM, Macerata 2010
- E. Rigo, *Europa di confine. Trasformazioni della cittadinanza nell'Unione allargata*, Meltemi, Roma 2007
- S. Rodotà, *Soggetto astratto e soggetto reale*, in Id., a cura di, *Diritto e culture della politica*, Carocci, Roma 2004
- Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma-Bari 2012
- L.A. de Saint-Just, *Frammenti sulle Istituzioni repubblicane*, Einaudi, Torino 1952
- R. Salecl, *The spoils of freedom. Psychoanalysis and feminism after the fall of socialism*, Routledge, London 2002
- S. Sassen, *Territory, Authority, Rights. From Medieval to Global Assemblages*, Princeton University Press, Princeton 2006
- Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2014
- G. Savonarola, *Prediche sopra Aggeo con il trattato circa il reggimento e il governo della città di Firenze*, a cura di L. Firpo, Belardetti, Roma 1965
- P. Schiera, *L'ideologia come forma storicamente determinata del "politico" nell'età moderna*, in *Aspetti e tendenze del diritto costituzionale. Scritti in onore di Costantino Mortati*, vol. I, Giuffrè, Milano 1977
- Lo Stato moderno. Origini e degenerazioni*, Clueb, Bologna 2004
- Misura per misura. Dalla global politics al buon governo e ritorno*, «Scienza & politica», 1, 2015

- V. R. Sohm, *Kirchenrecht*, I: *Die geschichtlichen Grundlagen*, Duncker & Humblot, Leipzig-München 1892, 1923 (rist. 2 ed., Darmstadt, 1970)
- P.J. Stern, *The Company-State. Corporate Sovereignty & the Early Modern Foundations of the British Empire in India*, Oxford University Press, Oxford-New York 2011
- I. Stolzi, *Le inchieste parlamentari. Un profilo storico-giuridico (Italia 1861-1900)*, Giuffrè, Milano 2015
- W. Streeck, *Gekaufte Zeit. Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2013.
- J. Stuart Mill, *Utilitarismo*, a cura di E. Musacchio, Cappelli, Bologna 1981
- G. Teubner, *La cultura del diritto nell'epoca della globalizzazione. L'emergere delle costituzioni civili*, Armando, Roma 2005
- G. Teubner, *Autopoietic Law: A New Approach To Law and Society*, de Gruyter, Berlino, New York 1988
- Ibridi e attanti. Attori collettivi e enti non umani nella società e nel diritto*, Mimesis, Milano 2015
- V. Tigrino e L. Giana a *Istituzioni*, «Quaderni storici», 139, 2012
- Y. Thomas, *Le sujet concret et sa personne. Essai d'histoire juridique rétrospective*, in O. Cayla, Y. Thomas, *Du droit de ne pas naître. A propos de l'affaire Perruche*, Gallimard, Paris 2002
- Il valore delle cose*, (a cura di M. Spanò), Quodlibet, Macerata 2015
- Fictio Legis. La finzione romana e i suoi limiti medievali*, (a cura di M. Spanò), Quodlibet, Macerata 2016
- M. Tronti, *Operai e Capitale*, DeriveApprodi, Roma 2006
- Lo spirito libero. Frammenti di vita e di pensiero*, Feltrinelli, Milano 2015
- Cfr. S. Wahnich, *L'impossible citoyen. L'étranger dans le discours de la Révolution française*, Albin Michel, Paris 1997
- M. Weber, *Politics as Vocation*, In *Max Weber's Complete Writings on Academic and Political Vocations*, ed. John Dreijmanis, Algora Publishing, New York 2008
- H.G. Wells, *The New Machiavelli*, John Lane, London 1911
- M. H. Whitworth, *Science in the Age of Modernism*, in *The Oxford Handbook of Modernisms*, Oxford University Press, Oxford 2010
- M. Weber, *Economia e società*, tr. it. ed. Comunità, Milano 1961
- W. Whitman, *Foglie d'erba*, Einaudi, Torino 1980
- S. Žižek, *Contro i diritti umani*, Il Saggiatore, Milano 2005
- P.V. Zima, *Subjectivity and Identity: Between Modernity and Postmodernity*, Bloomsbury Publishing, London 2015
- D. Zolo, *Chi dice umanità. Guerra, diritto, ordine globale*, Einaudi, Torino 2000
- La giustizia dei vincitori: da Norimberga a Baghdad*, Laterza, Roma-Bari 2006

Gaetano Azzariti insegna diritto costituzionale presso l'Università degli studi di Roma "La Sapienza". È attualmente presidente dell'Associazione "Gruppo di Pisa", per lo studio del diritto costituzionale. Tra le sue opere: *Forme e soggetti della democrazia pluralista. Considerazioni su continuità e trasformazioni dello Stato costituzionale* (2000); *Critica della democrazia identitaria. Lo Stato costituzionale schmittiano e la crisi del parlamentarismo* (2005); *Diritto e conflitti* (2010); *Il costituzionalismo moderno può sopravvivere?* (2013); *Contro il revisionismo costituzionale. Tornare ai fondamentali* (2016).

Gabriella Bonacchi dirige la sezione Studi e ricerche della Fondazione Lelio e Lisli Basso, è tra le fondatrici di «Memoria. Rivista di storia delle donne». Tra le sue opere si ricordano: *Il dilemma della cittadinanza: diritti e doveri delle donne* (con A. Groppi, 1993); *Legge e peccato. Anime, corpi, giustizia alla corte dei papi* (1995).

Pietro Costa ha insegnato Storia del diritto medievale presso l'Università di Firenze. È direttore della rivista «Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno». Tra le sue opere: *Iuridictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale* (1969); *Lo Stato immaginario: metafore e paradigmi nella cultura giuridica italiana fra Ottocento e Novecento* (1986); *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa: Dalla civiltà comunale al Settecento; L'età delle rivoluzioni, 1789-1848; L'età dei totalitarismi e della democrazia; La civiltà liberale – pubblicati tra il 1999 e il 2001 (4 voll.); Democrazia politica e Stato costituzionale* (2006).

Augusto Illuminati ha insegnato storia della filosofia presso l'Università di Urbino. Fra le pubblicazioni: *Sociologia e classi sociali* (1967), *Gli inganni di Sarastro* (1980), *Winterreise* (1984), *Del comune* (2003).

Sandro Mezzadra insegna Filosofia politica presso l'Università di Bologna. Tra le sue opere: *La costituzione del sociale. Il pensiero politico e giuridico di Hugo Preuss* (1999); *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione* (2001); *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel mondo globale* (2008); *Nei cantieri marxiani. Il soggetto e la sua produzione* (2014); *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale* (con B. Neilson, 2014).

Paolo Napoli insegna Histoire des catégories et des pratiques normatives all'Ecole des hautes études en sciences sociales di Parigi. Studioso di Foucault e della polizia moderna, si occupa di una storia della razionalità amministrativa a partire dalle fonti teologiche e canonistiche. Di prossima pubblicazione un volume sul concetto di "sovranità mutilata", a partire dall'analisi di un caso giudiziario.

Antonio Negri ha insegnato Dottrina dello Stato presso l'Università di Padova e in altre Università europee. Tra le sue opere: *La forma Stato. Per la critica dell'economia politica della Costituzione* (1977); *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza* (1981); *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno* (1992); con Michael Hardt ha pubblicato la trilogia *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione* (2002); *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine globale* (2004); *Comune. Oltre il pubblico e il privato* (2010).

Brett Neilson è professor of Culture and Society alla Western Sydney University.

Tra le sue opere: *Free trade in the Bermuda Triangle ... and other tales of counter-globalization*, (2004); *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale* (con S. Mezzadra, 2014)

Pierangelo Schiera è professore emerito di Storia delle dottrine politiche presso l'Università di Trento e professore onorario alla Humboldt-Universität di Berlino. È tra i fondatori dell'Istituto Storico Italo-Germanico di Trento. Tra le sue opere si ricordano: *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento* (1987); *Specchi della politica. Disciplina, melancolia, socialità nell'Occidente moderno* (1999); *Lo Stato moderno. Origini e degenerazioni* (2004); *La misura del bene comune* (2010); *Profili di storia costituzionale* (2012, 2 voll.).

Raül Sánchez Cedillo lavora come traduttore e interprete nella città di Madrid. Fa parte dell'Universidad Nómada e della Fundación de los Comunes. Ha curato la traduzione spagnola di opere di autori come Luis Althusser, Antonio Negri e Félix Guattari.

INDICE

