

# L'IRCO CERVO

PRIMA RIVISTA ELETTRONICA ITALIANA DI METODOLOGIA GIURIDICA · TEORIA GENERALE DEL DIRITTO E DOTTRINA DELLO STATO  
FIRST ITALIAN DIGITAL JOURNAL OF LEGAL METHODOLOGY · GENERAL THEORY OF LAW AND DOCTRINE OF THE STATE

## **Il pensiero egemone è la Trinità universalista che ricaccia negli Inferi la Trimurti comunitaria**

Dino Cofrancesco

*Università degli Studi di Genova*

### **Abstract: The Hegemonic Thought Is the Universalist Trinity which Pushes the Community Trimurti back to the Underworld**

Today the two Enlightenment universalisms – rationalist liberalism and egalitarian socialism – and Christian universalism – the 21st century Holy Trinity – have a deadly enemy: the Trimurti made up of sovereignty, nationalism and populism. It is an epochal fracture that erases centuries of Western wisdom. The ability to balance the particular and the universal, the nation and humanity, politics and morals has been exhausted. The planetary civil war now recognizes only the values of Enlightenment universalism and pushes everyone else back to hell.

**Keywords:** Universalism, Liberalism, Sovereignty, Nationalism, Populism.

**Sommario:** 1. Una premessa. – 2. La Trinità universalista trionfante. – 3. La Trimurti comunitaria ricacciata negli Inferi. – 4. La lezione di David Miller.

### **1. Una premessa**

In questo paper non mi occupo di sovranismi, di populismi, di nazionalismi, temi sui quali amici e colleghi come Paolo Becchi, Eugenio Capozzi, Carlo Galli, Marco Gervasoni, Corrado Ocone, Giovanni Orsina e altri hanno scritto pagine molto acute e meditate, al di là dei punti di disaccordo. Come anni fa trattai il qualunquismo a partire dall'antiququalunquismo, così oggi sono interessato a capire la crociata illuministica contro la sanguinaria Trimurti costituita da sovranismo, populismo e nazionalismo che, nell'immaginario del pensiero politicamente corretto, sembra risorta dalle ceneri del fascismo.

Ormai sulle due rive dell'Atlantico il tema all'o.d.g. è come far fronte a movimenti sociali che si oppongono alle elite cosmopolite, all'*establishment*

politico e finanziario, ai nuovi saperi accademici preoccupati di tenere aperti i canali di comunicazione planetaria e ritenuti insensibili alle vittime della globalizzazione, agli sconvolgimenti che quest'ultima comporta nella vita di quanti stanno alla base della piramide sociale, in termini di quartieri, di occupazione, di servizi pubblici. Un tempo le forze del progresso e dell'emancipazione inalberavano la bandiera dell'Universale contro i privilegi del Particolare (i ceti e le classi nate con la camicia); oggi è la "gente meccanica e di piccolo affare" che vede nel Particolare la difesa contro un universale che ne minaccia l'*habitat* comunitario. Sovranismo, nazionalismo, populismo non sono la stessa cosa, *ça va sans dire*. I nazionalisti della *Roma capitale del nazionalismo (1908–1923)* su cui ha scritto Adriano Roncucci<sup>1</sup> non erano populistici e i populistici non sono sempre nazionalisti, non rivendicando regolarmente un'identità culturale forte e impegnativa, in nome della quale proclamare America o *Italia first!* Quanto al sovranismo, mi sento di condividere ciò che ne scrive Carlo Galli nel saggio *Sovranità*:

L'essenza e la rilevanza del riapparire della richiesta di sovranità sulla scena politica dell'Europa sta nel fatto che la semi – sovranità rimasta ai singoli Stati non protegge più le società dalle logiche semi – sovrane dell'euro, dei mercati e dalla sfida dell'immigrazione. Il rafforzamento della sovranità è oggi per molti una sorta di "appello al cielo", l'ultima riserva della politica [...]. Certo, la sovranità assume spesso, in queste rivendicazioni, tratti xenofobi, identitari, confinari, securitari, giustizialisti. Tratti che non le pertengono necessariamente, e che vanno decodificati, interrogati per quello che esprimono, non semplicemente stigmatizzati per come lo esprimono<sup>2</sup>.

Il mio problema è quello di capire perché delle tre verghe nazionalista, populista, sovranista si fa un solo fascio e la mia tesi è che lo si comprende alla luce di uno sconvolgimento epocale: la *Götterdämmerung* del fascismo (inteso in senso lato come totalitarismo di destra) e la dittatura spirituale dell'universalismo illuminista che su quelle rovine ha preso stabile dimora. L'approccio che ho adottato è 'transpolitico', in riferimento alla filosofia della storia di Augusto Del Noce, che riprendo, per così dire, laicizzandolo. Per il pensatore piemontese (uno dei più geniali del nostro tempo)

anziché vedere il vero motore della storia nella causalità materiale, nei conflitti di classe o nel progresso tecnologico, dovremmo riconoscere che tutti questi processi, certo importantissimi, forniscono però solo la materia della trasformazione storica. La forma, che è poi l'elemento decisivo, dipende dalla visione filosofica complessiva che fornisce le categorie attraverso le quali il mutamento viene pensato.

---

<sup>1</sup> A. Roncucci, *Roma capitale del nazionalismo (1908-1923)*, Archivio Izzi, Roma, 2001.

<sup>2</sup> C. Galli, *Sovranità*, Il Mulino, Bologna, 2019, pp. 137-138.

Non si tratta di un approccio idealistico (in base al quale sarebbero le idee a fare la Storia) ma di disposizioni mentali che segnano in maniera indelebile un'epoca storica.

Del Noce è uno dei pochi grandi pensatori del nostro tempo che abbia inteso, sulla scia di Benedetto Croce ma lontanissimo dal suo storicismo assoluto, la filosofia politica come meditazione sulla storia. La sua imponente, geniale e disordinata, produzione scientifica è una meditazione continua sulla modernità, sui regimi totalitari, sul processo di secolarizzazione, sul fascismo e sui suoi rapporti con la tradizione italiana, cui dedicò pagine che fecero una profonda impressione su Renzo De Felice. I suoi colleghi (accademici e non) presero altre strade. I loro interlocutori non furono più gli storici, i sociologi, gli scienziati politici ma i filosofi analitici del diritto e della politica, i filosofi morali "laici" e i teorici dell'economia, impegnati nella redenzione del mondo. In tal modo, affrontarono i grandi problemi economici, sociali, culturali del nostro tempo in maniera che non si potrebbe non definire astratta.

Quanta e quale libertà politica? Come intendere e implementare la giustizia? Come conciliare libertà ed eguaglianza? Quali diritti riconoscere alle altre culture quando i loro portatori vengono accolti nelle nostre società? Su questi temi peraltro cruciali del nostro tempo, si è assistito a un fitto scambio di idee, di incontri, di seminari tra gli studiosi delle più diverse discipline ma raramente in quei convegni si concede un'audizione a storici e sociologi politici che hanno mostrato, nelle loro ricerche sul campo e sui dati statistici, "come stanno le cose". Si prenda il caso di Samuel P. Huntington, forse il *political scientist* più prestigioso dell'ultimo Novecento<sup>3</sup>. Ebbene si cita sempre *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*<sup>4</sup>, come nelle scuole magistrali del Primo Novecento si citava Nietzsche, una sorta di Belzebù nemico di Cristo e della morale borghese: l'accusa che gli si rivolge è quella di teorizzare, in quel libro, lo scontro delle civiltà se non il primato di quella bianca. Non andò meglio con l'altro libro *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*<sup>5</sup> in cui studiosi così attenti alla dimensione umana dell'emigrazione avrebbero potuto trovare non la giustificazione morale (che dipende dai valori di ciascuno di noi) ma la spiegazione sociologica e politica, e quindi non ideologica e non moralistica, dei muri che vengono eretti tra gli Stati Uniti e il Messico.

Ormai il compito della filosofia politica sembra essere quello di separare il grano dei valori dal loglio dei falsi ideali – che portano agli *hate speeches* – al fine di indicare ai decisori pubblici la giusta via. È la rivincita dell'Illuminismo: la conoscenza al servizio del Bene, che tra i fatti discrimina e censura quelli che non portano acqua al mulino del progresso e dell'emancipazione sociale (si ricordi

---

<sup>3</sup> Si veda il saggio di G. Pasquino, "Samuel P. Huntington e lo scontro di civiltà", in D. Campus, G. Pasquino (a cura di), *Maestri della scienza politica*, Il Mulino, Bologna, 2004.

<sup>4</sup> S.P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, trad. it. di Sergio Minucci, Garzanti, Milano, 1997.

<sup>5</sup> S.P. Huntington, *La nuova America. Le sfide della società multiculturale*, Garzanti, Milano, 2005.

Sartre che vuole che gli operai non sappiano come si vive in Russia per non demoralizzarli). In fondo il ‘politicamente corretto’ – su cui ha scritto un penetrante saggio Eugenio Capozzi<sup>6</sup> – può leggersi come il punto d’approdo del razionalismo illuministico: se l’universalizzabilità è il discrimine decisivo tra lecito e non lecito ogni linguaggio che riporta al particolare e fa riferimento a ciò che divide gli abitanti della Terra diventa lesivo della dignità e dell’eguaglianza rivendicate da tutti gli uomini in quanto tali. In questo senso, il multiculturalismo e il relativismo, che apparentemente sono i tratti salienti dell’Epoca dei Lumi, in realtà sono maschere ingannevoli che servono solo a mettere in crisi la presunta ‘saggezza dell’Occidente’ mostrando che “ci sono più cose in cielo e in terra di quante ne sogni” la sua filosofia. La diversità non viene realmente accolta e rispettata in quanto tale ma solo come dissolvente della morale tradizionale: il fatto che non ci sia un solo Dio e che gli dei siano tanti è una ragione che porta ad abbassare l’orgoglio e a vanificare le certezze del monoteista non a valorizzare la dimensione religiosa. L’uso strumentale del multiculturalismo è tipico dell’illuminismo: i viaggi negli altri continenti servono a mostrare che tradizioni, usi e costumi sono tanti e che, al di là di essi, c’è l’uomo universale che esige un rispetto incondizionato.

L’Illuminismo trionfante, beninteso, non nega la libertà di *cultiver son jardin*, di praticare il culto di famiglia, di celebrare le feste religiose o di far parte dell’associazione degli atei razionalisti “Giordano Bruno”, di formarsi spiritualmente alla lettura dei “classici”, di seguire le proprie inclinazioni sessuali, di seguire una etica libertaria o passatista: vuole che tutte queste opzioni ricadano nella *privacy* e che nell’agorà, nella sfera *pubblica*, ci si ritrovi come i cinesi di Mao, con gli stessi abiti della *citizenship*, ligi alle stesse leggi e legati dal ‘minimo comun denominatore’ etico della fedeltà alla Costituzione. Si spezza, in tal modo, il rapporto dialettico felicemente instaurato nell’Ottocento tra comunità e società quando certi valori culturali erano, in qualche modo, istituzionalizzati non perché universalizzabili ma perché “nostri”, perché quei simboli, quelle bandiere, quei monumenti, quelle chiese, quelle campane ci facevano sentire “a casa”. La decomunitarizzazione dei rapporti sociali viene incontro al desiderio dell’‘uomo universale’ di non dover provare il disagio di trovarsi a casa d’altri (entrando, ad esempio, in un’aula con il crocifisso) ma rappresenta una rottura epocale con il passato che la filosofia politica non affronta o affronta con imperdonabile leggerezza, tutta presa dai “diritti presi sul serio” o dal principio del “maximin”.

## 2. La Trinità universalista trionfante

Docente di Philosophy and Social and Political Theory all’Australian National University e condirettore, con Philip Petitt, del noto *A Companion to*

---

<sup>6</sup> E. Capozzi, *Politicamente corretto. Storia di un’ideologia*, Marsilio, Venezia, 2018.

*Contemporary Political Philosophy*<sup>7</sup>, nonché autore di numerose pubblicazioni – da *Innovating democracy: democratic theory and practice after the deliberative turn*<sup>8</sup> a *On settling*<sup>9</sup> – Robert Goodin nel 1988 scrive su ‘Ethics’ un saggio dal titolo provocatorio *What is So special about Our Fellow Countrymen* (‘Cosa c’è di così speciale nei nostri concittadini’)<sup>10</sup> che s’inserisce nel grande dibattito sul nazionalismo e sul sovranismo che, a partire dagli anni 80 e nei decenni successivi, occupa tanta parte della riflessione politica negli Stati Uniti e nei paesi di lingua e di cultura anglosassone, come Israele.

In Italia e nell’Europa continentale (forse con l’eccezione della Francia) quel dibattito passa quasi inosservato giacché altri filoni tematici – come la teoria della giustizia di John Rawls, il *republicanism* di Pettit, i “diritti presi sul serio” di Ronald Dworkin – interessano il mondo accademico e, di riflesso, le riviste e le pagine culturali dei grandi quotidiani.

Cosa sostiene, in sostanza, Goodin? Che una comunità politica non può fondarsi sul principio di prestazione – sul *do ut des* – in base al quale si hanno diritti solo se si contribuisce al benessere collettivo. Se ci sono persone, quindi, che rappresentano un peso per la società, si ha il diritto di negar loro l’accesso al nostro paese. Sennonché, sostiene il filosofo – tra l’altro uno degli studiosi più attenti al fenomeno della migrazione – una cittadinanza legata all’utilità dovrebbe escludere dalla protezione dello Stato intere categorie di persone – minori, inabili, handicappati etc.

Goodin, se interpreto correttamente il suo pensiero, non vede differenze tra il diritto/soccorso che si deve al rifugiato e quello che si deve ai *countrymen*. Nella sua ottica gli stati diventano articolazioni territoriali delle prestazioni dovute ad ogni singolo “figlio della Terra”:

La cittadinanza è semplicemente un dispositivo per fissare una responsabilità speciale in alcuni agenti per l’adempimento dei nostri doveri generali nei confronti di ogni persona in particolare. Alla radice, tuttavia, a contare moralmente, è la persona e il dovere generale che tutti abbiamo nei suoi confronti. Se l’assegnazione delle responsabilità è stata fatta con cura, il rispetto delle responsabilità speciali e la priorità dei connazionali a cui danno origine sarebbe il modo migliore per adempiere a tali doveri generali. Ma l’assunzione di responsabilità non funzionerà mai perfettamente, e ci sono buoni motivi per supporre che l’attuale sistema mondiale sia davvero molto imperfetto per il compito che gli è stato assegnato. In tali casi, le responsabilità speciali derivate non possono impedirci di assolvere ai doveri più generali da cui sono derivate.

---

<sup>7</sup> R.E. Goodin, P.Petit (a cura di), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Blackwell, Oxford, UK Cambridge, Massachusetts, 1988.

<sup>8</sup> R.E. Goodin, *Innovating democracy: democratic theory and practice after the deliberative turn*, Oxford University Press, New York, 2008.

<sup>9</sup> R.E. Goodin, *On settling*, Oxford University Press, New York, 2012.

<sup>10</sup> R.E. Goodin, “What is So special about Our Fellow Countrymen”, in *Ethics*, 98, (1988) 4 July, pp. 663-686.

Insomma, se tutti gli stati avessero le stesse risorse per provvedere al benessere dei cittadini, non ci sarebbe nessun problema ma siccome così non è, giacché “nell’attuale sistema mondiale” tutto “è sbagliato”, “dare priorità alle richieste dei nostri compatrioti” è ingiusto e insensato.

Il saggio di Goodin è emblematico, a mio avviso, del punto di approdo dell’universalismo individualistico iscritto nel versante francese dell’illuminismo. Portando alle estreme conclusioni, il suo *rationalism in politics*, le “appartenenze”, le identità etno-culturali, le fedi religiose, le stesse lingue materne diventano, in termini galileiani “qualità secondarie”. Le “qualità primarie” costitutive della dignità della persona sono legate principalmente all’uso della ragione comune a tutti gli esseri umani. Come scrive Condorcet, l’erede spirituale di Voltaire (ma più ‘radicale’ del maestro che l’interesse vivo per la storia delle nazioni e delle civiltà immunizzava dal dogmatismo degli utopisti), “*on ne voit pas pourquoi toutes les provinces d’un État, ou même tous les États, n’auraient pas les mêmes lois criminelles, les mêmes lois civiles, les mêmes lois de commerce, etc. Une bonne loi doit être bonne pour tous les hommes, comme une proposition vraie est vraie pour tous*”<sup>11</sup>. Ne deriva che gli stati governati da *mauvaises lois* non possono pretendere fedeltà da cittadini retrocessi a sudditi e che, quindi, diventa legittimo, per questi ultimi, il diritto di espatrio e doverosa l’accoglienza da parte dei paesi ben (meglio) governati.

La mia tesi è che l’etica pubblica del nostro tempo sia irrimediabilmente segnata dall’incontro tra i due universalismi iscritti nella filosofia illuminista e l’universalismo cristiano. I Lumi sono all’origine di due dottrine politiche antagonistiche, l’individualismo liberale e il socialismo collettivista, che, per più di un secolo, si sono confrontati in una lotta senza tregua. Si è trattato, però, a ben riflettere di una ‘guerra civile’ giacché ad accomunare i contendenti era un punto decisivo: i *diritti individuali* collocati al centro della legittimazione politica. Sia per gli individualisti che per i collettivisti, lo stato è unicamente al servizio dei cittadini e al di sopra di questi ci sono soltanto ‘astrazioni’, fantasmi inquietanti, divinità esigenti che possono imporre perfino il sacrificio della vita. Le differenze tra gli eredi di Voltaire e quelli di Marx, i cui conflitti tanto sangue hanno riversato sulla Terra, rinviano alla diversa estensione dei diritti che debbono venir tutelati: per gli uni, vanno assicurati l’ordine pubblico, il rispetto dei contratti, le libertà civili e quelle politiche; per gli altri (dai giacobini ai comunisti), queste ultime non hanno senso se non vengono garantiti dallo stato i diritti sociali – alla salute, alla casa, al lavoro etc. Con la caduta del Muro di Berlino, però, i contrasti ideologici sembrano sbiadire in un passato sempre più lontano e in molte società, la comune opposizione al ‘sovranoismo’, pare ricongiungere l’illuminismo liberale

---

<sup>11</sup> Condorcet, *Observation sur le XXIX<sup>e</sup> livre de l’Esprit des lois, Œuvres complètes*, Firmin-Didot, Paris, 1847, vol.1, ch. XVIII.

e l'illuminismo socialista in una sorta di *union sacrée* contro il neo-comunitarismo, visto come reincarnazione del fascismo<sup>12</sup>.

Il terzo universalismo, quello cristiano, è, per adoperare un'espressione dworkiniana, potrebbe definirsi il messaggio paolino "preso sul serio". Il discorso è complesso per le sue implicazioni etiche e storiche e non è certamente questa la sede per affrontarlo non superficialmente. Non può non rilevarsi, tuttavia, che la Chiesa, un tempo mediatrice tra le due dimensioni della Terra (il non facile rapporto con gli stati, con la loro politica di potenza, con le loro invasioni di campo, intese a dominare i corpi e le anime dei sudditi) e del Cielo (il messaggio evangelico, il discorso delle beatitudini), rinunciando a questa funzione storica – alla quale tanto deve, peraltro, la civiltà occidentale – tende oggi a presentare un solo volto, quello del Cristo che caccia i mercanti dal Tempio. Un tempo non lontano la Chiesa era il Padre provinciale e fra Cristoforo, Francesco, il poverello d'Assisi e Giulio II, il pontefice guerriero. Oggi il noto passo della *Lettera ai Galati* di Paolo di Tarso (3/26-29) sembra essere diventato il criterio di valutazione delle politiche governative dell'intero pianeta: "voi infatti siete figli di Dio per la fede in Cristo Gesù, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù. E se appartenete a Cristo, allora siete discendenza di Abramo, eredi secondo la promessa". Prendendo alla lettera l'idea egualitaria, gli stessi diritti debbono essere garantiti a tutti e non ci sono ragioni valide per non aprire le nostre porte ai migranti che chiedono di entrare.

I tre universalismi, i due laico – illuministi e quello cristiano, non rinnegavano i 'corpi intermedi' tra l'individuo e il Genere umano. Quanto si legge nel Vangelo di Luca (14/25– 26): "Una folla numerosa andava con lui. Egli si voltò e disse loro. "Se uno viene a me e non mi ama più di quanto ami suo padre, la madre, la moglie, i figli, i fratelli e le sorelle e persino la propria vita non può essere mio discepolo", significa che Cristo è la Salvezza eterna non che i legami naturali e familiari diventano disvalori. E tuttavia per quanto riguarda le potenze terrene, la Chiesa venne sempre a patti col mondo considerando il suo magistero

---

<sup>12</sup> Un intellettuale militante, l'economista Michele Salvati, nel saggio "Socialdemocrazie e sinistra liberale" (in *Il Mulino*, (2020) n. 2, pp. 295-307) in riferimento al caso italiano, rileva che ormai nella "sinistra liberale" confluiscono tutte le famiglie spirituali della sinistra. Per Salvati sia quanti "sino alla fine degli anni 70" avevano "sparato ad alzo zero contro la socialdemocrazia" sia quanti avevano "visto con simpatia la Terza Via di Giddens e Blair, la *neue Mitte* di Schroeder e persino l'esperienza di Clinton" erano ormai accomunati dalla volontà di "combattere per una maggior giustizia sociale all'interno di un capitalismo in profonda trasformazione; e tutti giuravano sui principi liberal-democratici della Costituzione. I loro contrasti su quali decisioni prendere negli innumerevoli problemi che l'effettivo governare solleva non richiedeva alcuna scissione: non erano in gioco questioni di principio". Non è casuale che Ivan Krastev e Stephen Holmes, autori de *La rivolta antiliberal. Come l'Occidente sta perdendo la battaglia per la democrazia* (Rizzoli, Milano, 2020) scrivano, quasi con rimpianto, che il periodo della guerra fredda ha visto lo scontro di "due ideologie universalistiche – liberalismo occidentale e comunismo sovietico – entrambe nate dalla tradizione dell'illuminismo europeo" e che la mancanza di alternative ideologiche è un problema con cui dovremo confrontarci a lungo.

spirituale un dovere imprescindibile inteso se non a mediare i conflitti sociali e a far tacere le armi per lo meno ad attutire la violenza e l'intensità delle guerre interne ed esterne alle nazioni<sup>13</sup>.

L'illuminismo dei diritti, dal canto suo, aveva un atteggiamento pragmatico nei confronti degli Stati che, in certi casi, poteva riguardare come strumenti utili per liberare gli individui dai pesi della tribù, della tradizione, delle vecchie agenzie religiose di controllo delle anime. L'illuminismo egualitario, infine, dichiarava, sì, nel *Manifesto del partito comunista* che “i comunisti vengono inoltre accusati di voler distruggere la patria, la nazionalità” e riconosceva che “gli operai non hanno patria” sicché “non si può toglier loro ciò che non hanno” però aggiungeva che “come il proletariato d'ogni paese deve innanzitutto conquistare il potere politico, deve elevarsi a classe nazionale e costituirsi in nazione, così esso è e rimane ancora nazionale, sebbene sia tale in un senso del tutto diverso da quello della borghesia”. Idee che in seguito avrebbero potuto essere alla base della “patria socialista” e del recupero proletario della nazione contro la borghesia che l'ha tradita.

Al di là del comune prendere atto che le famiglie, gli stati, le tradizioni ci sono e in qualche modo bisogna fare i conti con queste realtà storiche, rimaneva inalterato, però, il nocciolo duro dei tre universalismi ovvero l'idea che solo quanto c'è di identico negli uomini sotto ogni latitudine e longitudine fosse rivestito di valore o, comunque, fosse da tale da dover venir preso in profonda considerazione da parte di una filosofia politica e di un'etica pubblica volte a rendere il mondo sempre più giusto e confortevole. L'*homo oeconomicus*, libero produttore e consumatore su un mercato che, per essere efficiente, non può fermarsi alle frontiere, l'individuo che nasce – non importa dove – con un suo pacchetto di diritti inalienabili, il figlio di Dio che vede nell'altro il prossimo (“Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero”) sono figure universali da secoli costrette a compromessi con la realtà, con la “feccia di Romolo”, e a farsi valere, con alterno successo, contro il momento del ‘particolare’ (le comunità storiche grandi o piccole) che ne impaccia i movimenti. L'Economia, il Diritto, la Fraternità trovano nella politica un limite oggettivo: non

---

<sup>13</sup> È forse superfluo ricordare che il messaggio universalistico del cristianesimo non impedì la nascita di un nazionalismo cattolico. Ne è un esempio classico il saggio di Agostino Gemelli, “Patriottismo e coscienza nazionale”, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 7, (1915) n. 6. Vi si legge: “Amare la patria è volere che le nostre credenze politiche, sociali, religiose, ossia quelle credenze che noi crediamo essere vere, quelle rispondenti ai bisogni e alle finalità del nostro paese possano continuare a rimanere realizzate o possano al più presto essere realizzate; difendere la patria, il territorio, vuol dire proteggere queste realizzazioni attuali o possibili; essere patriota vuol dire difendere le credenze politiche, sociali e religiose, che sole permettono alla patria di divenire grande, di rispondere alla sua finalità, di continuare gli insegnamenti che le vengono dalla tradizione; infine fare del patriottismo, non vuol dire declamare la grandezza della patria con parole vuote di senso e di realtà e vestite solo dalla appariscente veste letterario o poetica, ma volerne il bene reale e morale. Ora, quando il cattolico italiano afferma che la religione non può essere disgiunta dalla vita della patria, che la vita sociale di questa deve essere informata ai principi morali della religione, non è un antipatriota, non è un nemico della patria, ma è il patriota che vuole per la sua patria ciò che per essa costituisce il vero bene” (p. 586).



si possono avere rapporti di scambio col mondo intero, su piede di parità, non si può pensare a una cittadinanza estesa a tutti, non si può trattare ogni estraneo come prossimo. La ragion di Stato è un terzo incomodo che non consente a un codice (sia quello dell'imprenditore smithiano, del giurista cosmopolita, del pastore di anime) di limitare il suo agire e che, anzi, è spesso portato ad asservire alla politica dimensioni (diritto, economia, religione, scienza, arte etc.) che le sono, o dovrebbero esserle estranee.

### 3. La Trimurti comunitaria ricacciata negli Inferi

Sono due gli eventi epocali che cambiano radicalmente la *political culture* europea ed atlantica: la Prima Guerra Mondiale e la globalizzazione. L'una distrugge spiritualmente lo stato nazionale – spogliandolo di ogni legittimazione etica; l'altra lo indebolisce materialmente, esponendolo alle tempeste della concorrenza internazionale e a una riconversione non indolore dei suoi apparati produttivi e bancari. La tragedia del 1914/18 diventa la condanna senza appello del “particolare” contrapposto all'universale, la demistificazione dello Stato “leviatano dalle viscere di bronzo” che, per le sue ambizioni imperiali, calpesta i valori più alti della civiltà cristiano-illuministica. La guerra produce il fascismo e il fascismo dichiara guerra ai lumi, in nome di una ‘datità’ storica e antropologica che non si lascia assorbire da astrazioni suicide – le alcinesche seduzioni della dea libertà e della dea giustizia, sui cui ironizzava il realista Benedetto Croce, liberalconservatore. Per non pochi *maîtres-à-penser* del secondo dopoguerra non c'è alcun dubbio che il fascismo sia l'inevitabile punto d'approdo dello stato nazionale sovrano (alcuni ne vedevano i germi persino in Giuseppe Mazzini!) In realtà, nei regimi totalitari di destra – italiano e tedesco – si verifica un processo di scissione chimica che, nel *mix* dello stato ottocentesco, separa comunità e società, diritti individuali e ragion di Stato, tribù e universo. Per Hannah Arendt quel *mix* aveva un *coté* universale e moderno, lo Stato, e un *coté* violento e regressivo, la Nazione che nel totalitarismo consumano il loro divorzio. In una pagina delle *Origini del totalitarismo* (1966) scrive:

Il segreto conflitto fra stato e nazione era venuto in piena luce già al momento della nascita del primo stato nazionale moderno, quando la Rivoluzione francese aveva combinato la dichiarazione dei diritti dell'uomo con la proclamazione della sovranità nazionale. Gli stessi diritti fondamentali erano stati rivendicati a un tempo come l'inalienabile patrimonio di tutti gli esseri umani e come il patrimonio specificamente nazionale di un popolo sovrano. La nazione era stata contemporaneamente dichiarata soggetta alle leggi, per supposizione derivanti dai diritti dell'uomo, e sovrana, cioè svincolata da qualsiasi legge universale al punto da non riconoscere nulla di superiore a se stessa. La conseguenza pratica di tale contraddizione fu che da allora in poi i diritti umani vennero garantiti soltanto come diritti nazionali e che lo stato, il cui supremo compito era di

garantire ad ogni abitante i suoi diritti di uomo, di cittadino e di membro di un gruppo etnico, perse il suo aspetto giuridico razionale e poté essere interpretato dai romantici come il nebuloso rappresentante di un'anima nazionale' che, per il semplice fatto di esistere, veniva considerata al di sopra della legge. La sovranità nazionale si svuotò quindi del contenuto originario di libertà popolare e venne circondata da un'aureola pseudomistica di arbitrarietà<sup>14</sup>.

Questa assegnazione del ruolo di Mister Hyde alla Nazione e del Dottor Jekyll allo Stato è divenuta problematica, alla luce dei recenti studi di Pierre Manent, di Roger Scruton, di Marco Gervasoni e di altri studiosi europei e nordamericani. E nondimeno la Arendt mette a fuoco – e direi genialmente – l'essenza della tragedia novecentesca: il “grande scisma” tra due dimensioni etico-politiche esistenziali che fino all'età dei fascismi erano convissute sia pure in un complesso rapporto dialettico: l'appartenenza alla ‘comunità di destino’ e l'appartenenza alla *società* del genere umano.

Non era questo il pensiero egemone che si andava affermando nella cultura politica occidentale del secondo dopoguerra. Qui sotto accusa non era “la conquista dello Stato da parte della nazione”<sup>15</sup> ma semmai “la conquista della nazione da parte dello Stato”. Il nemico era lo Stato non la Nazione – un'opera d'immaginazione, un concetto privo di contenuto reale giacché sfuggente a una definizione *more geometrico*<sup>16</sup> – ma lo Stato, anzi lo Stato nazionale che aveva creato una maschera spirituale – la Nazione appunto – per nascondere il suo volto mostruoso. Nel *Manifesto di Ventotene* – scritto nel 1941 da Altiero Spinelli, Eugenio Colomi ed Ernesto Rossi, al confino nell'isola pontina – viene, per così

---

<sup>14</sup> H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, trad. it. Edizioni di Comunità, Milano, 1967, pp. 321-322. Su questa tematica richiama l'attenzione il bel saggio di M. Casale, “La politica come esistenza autentica e la storia come narrazione: Hannah Arendt e l'esperienza totalitaria”, in *Storicamente*, 2006, n. 2 (ultima consultazione 31 Luglio 2020).

<sup>15</sup> La tesi sostenuta da J.T. Delos ne *La Nation* “un eccellente saggio” lo aveva definito Hannah Arendt che lo aveva recensito in *The Review of Politics*, VIII/1, gennaio 1946, (trad. it. in *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2001, p. 239).

<sup>16</sup> Senza mancare di rispetto a quanti se ne sono occupati, molte discussioni su ‘cos'è la nazione’ mi ricordano le disquisizioni di don Ferrante sulla peste nel capitolo XXXVII dei *Promessi Sposi*: “In rerum natura diceva, non ci son che due generi di cose: sostanze e accidenti; e se io provo che il contagio non può esser né l'uno né l'altro, avrò provato che non esiste, che 'è una chimera. E son qui. Le sostanze sono, o spirituali, o materiali. Che il contagio sia sostanza spirituale, è uno sproposito che nessuno vorrebbe sostenere; sicché è inutile parlarne. Le sostanze materiali sono, o semplici, o composte. Ora, sostanza semplice il contagio non è; e si dimostra in quattro parole. Non è sostanza aerea; perché, se fosse tale, in vece di passar da un corpo all'altro, volerebbe subito alla sua sfera. Non è acqua; perché bagnerebbe, e verrebbe asciugata da' venti. Non è ignea; perché brucerebbe. Non è terrea; perché sarebbe visibile. Sostanza composta, neppure; perché a ogni modo dovrebbe, esser sensibile all'occhio o al tatto; e questo contagio, chi l'ha, veduto? chi l'ha toccato? Riman da vedere se possa essere accidente. Peggio che peggio”. Pensando al verso manzoniano: *una d'arme, di lingua, d'altare/ di memorie, di sangue e di suol*, si è portati a chiedere: la nazione è il sangue? No. E l'altare? No. Sono le memorie? No. È il suolo? No. È la lingua? No. Sono le memorie? No. È l'arme? No”.

dire, codificato quello che sarà sempre più il senso comune di gran parte della riflessione politica e della storiografia contemporanea. Nel mondo moderno, scrivono gli autori:

La nazione non è più ora considerata come lo storico prodotto della convivenza degli uomini, che, pervenuti, grazie ad un lungo processo, ad una maggiore uniformità di costumi e di aspirazioni, trovano nel loro stato la forma più efficace per organizzare la vita collettiva entro il quadro di tutta la società umana. È invece divenuta un'entità divina, un organismo che deve pensare solo alla propria esistenza ed al proprio sviluppo, senza in alcun modo curarsi del danno che gli altri possono risentirne. La sovranità assoluta degli stati nazionali ha portato alla volontà di dominio sugli altri e considera suo "spazio vitale" territori sempre più vasti che gli permettano di muoversi liberamente e di assicurarsi i mezzi di esistenza senza dipendere da alcuno. Questa volontà di dominio non potrebbe acquietarsi che nell'egemonia dello stato più forte su tutti gli altri asserviti.

In conseguenza lo stato, da tutelatore della libertà dei cittadini, si è trasformato in padrone di sudditi, tenuti a servirlo con tutte le facoltà per rendere massima l'efficienza bellica. Anche nei periodi di pace, considerati come soste per la preparazione alle inevitabili guerre successive, la volontà dei ceti militari predomina ormai, in molti paesi, su quella dei ceti civili, rendendo sempre più difficile il funzionamento di ordinamenti politici liberi; la scuola, la scienza, la produzione, l'organismo amministrativo sono principalmente diretti ad aumentare il potenziale bellico; le madri vengono considerate come fattrici di soldati, ed in conseguenza premiate con gli stessi criteri con i quali alle mostre si premiano le bestie prolifiche; i bambini vengono educati fin dalla più tenera età al mestiere delle armi e dell'odio per gli stranieri; le libertà individuali si riducono a nulla dal momento che tutti sono militarizzati e continuamente chiamati a prestar servizio militare; le guerre a ripetizione costringono ad abbandonare la famiglia, l'impiego, gli averi ed a sacrificare la vita stessa per obiettivi di cui nessuno capisce veramente il valore, ed in poche giornate distruggono i risultati di decenni di sforzi compiuti per aumentare il benessere collettivo.

I regimi totalitari, che hanno scatenato il secondo conflitto mondiale, quello che ha definitivamente segnato la fine dei vecchi stati nazionali come referenti di valori, rappresentano l'esito inevitabile del processo di corruzione indotto dall'ampliamento dei poteri dello Stato moderno:

Gli stati totalitari sono quelli che hanno realizzato nel modo più coerente la unificazione di tutte le forze, attuando il massimo di accentramento e di autarchia, e si sono perciò dimostrati gli organismi più adatti all'odierno ambiente internazionale. Basta che una nazione faccia un passo più avanti verso un più accentuato totalitarismo, perché sia seguita dalle altre nazioni, trascinate nello stesso solco dalla volontà di sopravvivere.

In realtà, vedere nello stato nazionale un fattore inequivocabilmente belligero significa restare prigionieri dell'ideologia – e sia pure di un'ideologia molto rispettabile come quella che ispirava i teorici del federalismo europeo<sup>17</sup>. Come ha scritto Marco Gervasoni, “il nazionalismo non è una strada verso la guerra, è al contrario l'imperialismo che la produce”<sup>18</sup>. Quella scoppiata nel 1914 fu guerra soprattutto tra imperi (austro-ungarico, russo, tedesco, inglese): le cancellerie di Vienna e di Mosca non furono sedotte dall'ideologia dello stato nazionale ma, al contrario, dalla paura di due imperi multiculturali determinati a difendere i propri confini messi in pericolo dal corrosivo “principio di nazionalità”.

Non sono mancati studiosi come Giovanni Belardelli, Ernesto Galli della Loggia, Luca Ricolfi che hanno letto il *Manifesto* “con occhio chiaro e con affetto puro”, al di là della retorica repubblicana e resistenziale. Galli della Loggia, sul *Corriere della Sera* di qualche anno fa, parlò, *apertis verbis*, del

duplice fraintendimento che ha accompagnato tutta la vita della costruzione europea, e che costituisce il motivo conduttore di quel *Manifesto di Ventotene* che l'Unione continua inspiegabilmente a considerare come una sua pietra di fondazione. Il duplice fraintendimento è consistito e consiste: a) nel considerare ormai esaurita ogni funzione storica positiva dello Stato nazionale, e b) nel credere dunque che la semplice esistenza del suddetto Stato sia destinata a produrre inevitabilmente la patologia del nazionalismo. Partendo da questo erroneo giudizio, l'Europa non è mai riuscita a ragionare intorno a un dato decisivo: e cioè che nella concreta esperienza del continente lo Stato nazionale che essa intendeva “superare” era tuttavia, né più né meno, che il contenitore storico della sovranità popolare e della democrazia rappresentativa. E che dunque ogni colpo portato alla sua esistenza, ai suoi poteri, alla sua sovranità, ogni ampliamento dell'ambito di competenze comunitarie (figuriamoci poi nel caso della moneta!), rischiava di suscitare prima o poi una reazione tra i cittadini europei, per l'appunto in nome del sentimento democratico<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> In anni in cui, ci si vergognava quasi a parlare di ‘patria’, di Risorgimento, di nazione e ci si voleva ricongiungere all'*Europa vivente*, sulle orme di Carlo Cattaneo, quel *Manifesto* sembrò a molti il fatto nuovo del pensiero politico italiano. Tale apparve allo scrivente in *Europeismo e cultura. Da Cattaneo a Calogero*, Ecig, Genova, 1982, una raccolta di saggi assai poco *wertfrei*.

<sup>18</sup> M. Gervasoni, *La rivoluzione sovranista. Il decennio che ha cambiato il mondo*, Giubilei Regnani, Roma-Cesena, 2019, p. 135.

<sup>19</sup> E. Galli della Loggia, “Una Unione Europea mediocre risveglia le nazioni”, in *Il Corriere della Sera*, 7 luglio 2015. Ma già nove anni prima, nell'articolo pubblicato sempre sul *Corriere*, del 26 maggio, *Ventotene: l'Italia e il mito europeo* criticando rispettosamente il Presidente Giorgio Napolitano, aveva scritto: “Non dovrebbe esserci bisogno, non c'è bisogno, per esempio, di includere nell'ideologia ufficiale della Repubblica l'uropeismo. Si può essere buoni cittadini, affezionati ai valori della democrazia e della Costituzione, e si ha diritto ad essere considerati da tutti come tali, anche se non si è pronti a giurare che l'avvenire dell'Italia è nell'Europa, ovvero che a Bruxelles si è costruito, o si sta costruendo, qualcosa di destinato a durare. Viene invece proprio questo sospetto – che ormai essere europeista (ed esserlo alla maniera che va per la maggiore) è un obbligo di ogni buon italiano – leggendo il primo discorso importante del

Non meno puntuali i rilievi di Giovanni Belardelli:

Spinelli e Rossi individuavano nella divinizzazione della nazione e nella volontà di dominio degli Stati nazionali europei la causa prima di due guerre mondiali e di quell'affermarsi del totalitarismo sul continente che si stava allora verificando con i successi militari della Germania nazista. Ma a questa diagnosi incontestabile facevano seguire una conclusione drastica: lo Stato totalitario era l'esito obbligato e necessario di ogni Stato nazionale. Era per questo che gli Stati Uniti d'Europa apparivano loro come l'unica ancora di salvezza.

Le vicende europee dopo il 1945 avrebbero mostrato come quella assoluta demonizzazione dello Stato nazionale non fosse giustificata; tanto che le democrazie europee (occidentali) si sono potute benissimo sviluppare in ambito nazionale<sup>20</sup>.

Era un "ritorno al reale" che, però, era destinato a non incidere granché almeno sulla cultura filosofica italiana di questi decenni. Il nesso spezzato tra stato nazionale e democrazia, *leit motiv* del *Manifesto di Ventotene*, anche per quanti non lo avevano letto o lo avevano letto solo superficialmente, era diventato un postulato teorico intoccabile. Non solo lo stato nazionale appariva ormai inadeguato alle sfide della globalizzazione ma non se ne coglieva neppure più il valore storico, ciò che aveva rappresentato in passato. È vero che esso continuava ad essere oggetto privilegiato della riflessione di grandi storici come Renzo De Felice e Rosario Romeo e di un filosofo politico solitario come il ricordato Augusto Del Noce ma per la stragrande maggioranza dei filosofi della politica e del diritto non costituiva un problema se non come un'anticaglia da riporre nella soffitta della storia.

Mi sembra significativo quanto sostenuto da Michelangelo Bovero, un allievo di Norberto Bobbio, che, nel *paper* *Nazione, nazionalità. autodeterminazione. È compatibile l'autodeterminazione dei popoli con i diritti umani?* sostiene che: "il diritto all'autodeterminazione dei popoli (non solo

---

presidente Napolitano dopo la sua elezione, pronunciato qualche giorno fa a Ventotene per l'anniversario della scomparsa di Altiero Spinelli, e dunque in ricordo del *Manifesto* federalista redatto nel 1941 da Spinelli medesimo insieme a Ernesto Rossi ed Eugenio Colomi, nell'isola dove erano tutti e tre confinati. Nel discorso di Napolitano l'uropeismo non è più un "ismo" come altri, non è più una pur importante scelta politica in cui egli da tempo si riconosce e che ha caratterizzato la vita di una persona a lui personalmente cara come Spinelli, non è più un insieme di politiche, alcune delle quali palesemente fallimentari: no, esso diviene uno standard storico-morale superiore, una sorta di obbligo di coscienza, "un dovere non eludibile" da parte di alcuno, come egli stesso dice, innanzi tutto da parte delle "forze della cultura". Inutile dire che nelle parole del presidente le "rivendicazioni dell'interesse nazionale" non in armonia con tale standard sono per definizione "illusorie e meschine", frutto di "una stanca tentazione di ripiegamento", e che mostrarsi scettici verso "il progetto europeo" è solo "sterile".

<sup>20</sup> G. Belardelli, "La Fine del federalismo. Un'Europa concreta con obiettivi chiari", in *Il Corriere della Sera*, 15 agosto 2016.

rivendicato, ma riconosciuto come tale) è tendenzialmente incompatibile con la garanzia dei diritti umani, in particolare dei diritti fondamentali di libertà individuale”. Le tesi del filosofo torinese hanno il pregio (forse, il solo pregio) della chiarezza:

a) la nazione (l’idea di nazione ed ogni pseudo-realtà politico-culturale che si è travestita di quest’idea) è ed è sempre stata una mistificazione; b) la nazionalità (ogni e qualsiasi nazionalità) è un carattere convenzionale spacciato per naturale o storico-naturale e in quanto tale è una contraffazione: come un documento falso; c) il nazionalismo è un’invenzione, un prodotto mitopoietico, e come tale è uno strumento della lotta politica, duttile e impiegabile per scopi diversi, ma contiene in sé inesorizzabili potenzialità autoritarie e totalitarie<sup>21</sup>.

Siamo dinanzi a un caso estremo di metastasi ideologiche – tipiche, del resto, di un ambiente accademico segnato da quello che un tempo definii, con brutto neologismo, gramsciazionismo – che non va sottovalutato. Ormai l’aver ripulito le tre colonne universalistiche – l’illuminismo liberale e quello egualitario, il cristianesimo evangelico – dai rampicanti e dalle incrostazioni comunitarie ha fatto rimanere nel tempio solo tre figure: l’Economia di mercato, il Diritto dilatato fino a ricomprendere i diritti cosmopoliti, la fraternità cristiana che ignora muri e frontiere. La figura che aveva scritto la storia dell’umanità prima dello spartiacque fascista – il fascismo è divenuto ormai la sintesi di tutti i mali che affliggono la nostra specie, sicché il termine viene usato in tutti gli angoli del mondo, come ‘Bella ciao!’ diventata (stranamente) il simbolo musicale del *non praevalerunt* – ovvero la Politica, lo spazio privilegiato dello Stato nazionale, sembra essere ridotta a una funzione ancillare, e provvisoria. In attesa di annegare nel *mare magnum* del diritto universale.

È qui che si trova la spiegazione di un fatto nuovo un tempo impensabile. Mi riferisco al dialogo sempre più frequente fra i tre universalismi il cui antagonismo occupa duecento anni di storia: a farli incontrare è l’*oicofobia* – termine di Roger Scruton – il rifiuto di riconoscere valore etico a tutto ciò che lega gli individui alla natura e alla storia e da cui derivano obblighi in contrasto con i diritti e con i doveri imposti dall’appartenenza al genere umano. Questa inaspettata concordia a ben riflettere non può essere motivo di rallegramento per

---

<sup>21</sup> Si veda <http://www.arifs.it/ras07leint.htm>. Bovero dichiara di riconoscersi “nelle parole di un filosofo torinese (come me), Piero Martinetti, il quale, infastidito dalla richiesta di documenti e dichiarazioni d’identità da parte di funzionari dello Stato fascista (nazionalista), proclamò: “io sono un cittadino del mondo, casualmente nato in Italia”; e in quelle di un illuminista tedesco (o meglio, in quanto illuminista, anche, lui casualmente nato in terra tedesca) Adam Weishaupt che in un discorso del 1787 (citato da Barruel) affermò “con la nascita delle nazioni e dei popoli il mondo ha cessato di essere una grande famiglia, un unico impero: il grande legame della natura è stato distrutto. [...] Gli uomini hanno cessato di riconoscersi sotto un nome comune [...] e il nazionalismo ha preso il posto dell’amore per l’umanità Fu allora permesso di disprezzare gli stranieri, di ingannarli e di offenderli. E una simile virtù fu chiamata; patriottismo”.

due ordini di ragioni. Il primo è la demonizzazione di un valore – l'identità, l'appartenenza, la fedeltà a una *natio*, a una *gens*, a una *tribus* – che impoverisce la vita, elimina, sì, i conflitti, consentendo solo ai 'lumi' di restare accesi, ma ignora che di conflitti (spesso insanabili) è fatta la vita. Il secondo è l'oblio del liberalismo ottocentesco, che non si rivolge a individui astratti nella loro nuda umanità – come quello contrattualista e razionalista che nasce nel '700 come critica delle istituzioni secolari, degli stati d'*ancien régime*, che non riconoscono i diritti degli individui – ma a persone reali, che non subiscono passivamente le leggi e i costumi del loro habitat ma neppure se ne disfano con leggerezza giacché sono consapevoli che l'avvenire non si costruisce facendo *tabula rasa* del passato ma su quanto di ancora utilizzabile esso ci ha trasmesso. Potremmo definirlo 'liberalismo storicistico', nato nell'età romantica con Edmund Burke, con M.me de Stael, con Benjamin Constant come critica al razionalismo rivoluzionario in guerra con la tradizione, la storia, la comunità politica etc.

Viviamo in un'età che ha messo tra parentesi il secolo d'oro delle ideologie, il lungo Ottocento, o "lo stupido secolo XIX"<sup>22</sup>, come lo aveva chiamato Leon Daudet, un intellettuale vicino all'estrema destra francese che, nella grande scissione spirituale tra neotribalismo identitario e universalismo razionalistico, si era ritrovato dalla parte del primo. L'Ottocento pensava di aver trovato un equilibrio tra il particolare e l'universale, tra la *Gesellschaft* e la *Gemeinschaft*, considerate entrambe momenti ineliminabili dell'umano e i suoi uomini avevano spesso vissuto drammaticamente le stagioni in cui quei valori – a causa delle guerre o di violenti mutamenti sociali – non erano più facilmente conciliabili. Col ritorno del Settecento non ci si confronta più con progetti di vita alternativi e degni di considerazione etica ma tra la dimensione della cittadinanza e quella della criminalità: l'idea di Stato non evoca più l'esercito in guerra con un nemico – che non è né superiore né inferiore a lui ma difende interessi incompatibili con i suoi – ma è il corpo di polizia, al servizio della magistratura ovvero di un ordine giudiziario che fa valere il Diritto, anche quello che non è prodotto dai governi e dai parlamenti nazionali ma proviene dalle istituzioni internazionali e, sempre di più dalle 'costituzioni non scritte'(con grave pregiudizio della 'certezza del diritto').

#### 4. La lezione di David Miller

La mia distinzione tra il liberalismo settecentesco (razionalista, contrattualista, universalista) e quello ottocentesco è in linea con quella proposta dal filosofo

---

<sup>22</sup> È non poco significativo il fatto che la filosofia politica (e quella del diritto che se ne distingue sempre meno) contemporanea continui a produrre una serie sterminata di studi su Hobbes, su Locke, su Kant ovvero ai fondatori, nel '600 e nel '700, del liberalismo deontologico mentre sembra del tutto disinteressata allo studio del liberalismo storicistico dell'800. Chi si è occupato di Eduard Laboulaye, l'erede spirituale di Constant? O di Marco Minghetti, lasciato agli storici?

britannico David Miller. Professore di *Political Theory* all'University of Oxford e allievo di Karl Popper, Miller è uno dei filosofi politici più seguiti, studiati e criticati nel mondo culturale anglosassone. Nei suoi numerosi scritti – nessuno, a quel che sappia, tradotto in italiano: *et pour cause*, si potrebbe dire<sup>23</sup> – ha trattato a fondo, e a più riprese, il tema della *nazione* nel mondo contemporaneo e da posizioni progressiste (è un convinto fautore del Welfare State). In un importante – e citatissimo – saggio pubblicato su 'Ethics'<sup>24</sup> Miller intendeva dimostrare che i confini nazionali possono essere eticamente significativi nonché difendere, con argomenti dettati dalla ragione e non dal cuore, il principio che i doveri che abbiamo verso i nostri compatrioti possono essere più estesi di quelli che abbiamo verso gli estranei, semplicemente perché i primi sono nostri compatrioti. Questa difesa potrebbe sembrare stravagante, avverte con ironia Miller, se si considera il fatto che i cittadini di uno Stato e i loro leader si comportano come se quel principio fosse scontato. Le misure di welfare, ad esempio, vengono introdotte per farne godere i membri di una comunità politica non l'intero genere umano. E allora perché ribadire opinioni condivise? La risposta è nella necessità di fare i conti con l'irruzione nella cultura contemporanea delle teorie etiche che si richiamano all'universalismo e che sono sempre più importanti. In base ad esse, "l'oggetto dell'etica è una persona considerata semplicemente come tale, indipendente da tutte le connessioni e relazioni locali" e "le domande fondamentali dell'etica possono essere poste in una forma del tipo: quali doveri devo ai miei simili? Quali diritti hanno nei miei confronti?".

Come ho scritto all'inizio, non mi propongo di esaminare ragioni e torti, limiti e pregi di comunitari e universalisti, ma solo di individuare, all'interno di un approccio transpolitico, quale sia lo 'spirito dell'epoca' di cui è saturata la parte vincente del grande conflitto del nostro tempo. David Miller, nel saggio *Crooked Timber or Bent Twig? Isaiah Berlin's Nationalism*, "Legno storto o ramoscello piegato.? Il nazionalismo di Isaiah Berlin"<sup>25</sup> – a mio avviso un brillante compendio del suo pensiero – elabora una distinzione preziosa se non fondamentale tra le versioni deontologiche e sociologiche del liberalismo:

---

<sup>23</sup> Mi limito a citare: "Principles of Social Justice", in *Social Service Review*, 74 (1976), pp. 668-671; *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1981; *Anarchism*, London and Melbourne, J.M. Dent, 1984; *Market, State, and Community: Theoretical Foundations of Market Socialism*, Oxford, Clarendon Press, 1989; *On Nationality*, Oxford, Clarendon Press, 1995; *Principles of Social Justice*, Harvard, Harvard University Press, 1999; *Citizenship and National Identity*, Cambridge, MA, Polity, 2000; *National Responsibility and Global Justice*, Oxford, OUP Oxford, 2007; *Justice for Earthlings: Essays in Political Philosophy*, Oxford, Cambridge University Press, 2013; *Strangers in Our Midst: The Political Philosophy of Immigration*, Harvard, Harvard University Press, 2016.

<sup>24</sup> D. Miller, "The Ethical Significance of Nationality", in *Ethics*, 98, (1988) n. 4, pp. 647-662.

<sup>25</sup> D. Miller, "Crooked Timber or Bent Twig? Isaiah Berlin's Nationalism", in *Political Studies*, 53 (2005), pp.100-123.



I liberali deontologici vedono nei principi liberali guide obbligatorie all'azione che possono essere derivate da una riflessione astratta sulle norme etiche – ad esempio, considerando gli interessi umani di base, possiamo derivare un insieme di diritti che devono essere rispettati in tutte le circostanze, come diritti alla libertà di parola e di movimento. I liberali sociologici, al contrario, sono attenti alle circostanze sociali e politiche in cui è più probabile che vengano raggiunti obiettivi e valori liberali, senza presumere che sia possibile aderire ai principi liberali in tutti i casi. In particolare, di qualcuno di questi principi non si dovrebbe tener conto, temporaneamente, per non ridurre le possibilità di creare o sostenere una società liberale in futuro. L'esempio della libertà di parola consentita al razzista è chiarificatore. Un liberale deontologico si chiederà se il discorso razzista viola il principio del danno di Mill e, in caso contrario, difenderà il diritto del razzista di parlare liberamente. Un liberale sociologico si chiederà, invece, quali potrebbero essere le conseguenze della libertà concessa al discorso razzista: non potrebbe creare un clima di violenza mettendo a rischio altri valori liberali o addirittura minacciando la stabilità della stessa democrazia liberale? Se così fosse, ci sarebbe un motivo sufficiente per bloccarlo. La distinzione qui proposta è senza dubbio troppo grossolana, poiché molti liberali potrebbero essere sensibili alle considerazioni di entrambi i tipi.

Cosa derivi in concreto da questa distinzione, Miller lo spiega in termini assai chiari:

In diverse aree, è probabile che i nazionalisti sostengano politiche che i liberali deontologici riterranno inaccettabili. Possono, ad esempio, imporre programmi scolastici nazionali alle scuole, con l'obiettivo di incoraggiare l'integrazione nazionale, riducendo così la libertà educativa di scelta. Possono imporre requisiti linguistici per le imprese o i servizi pubblici. Possono perseguire politiche di immigrazione che discriminano i richiedenti per motivi culturali, violando in tal modo gli stessi diritti dei richiedenti soccombenti. Ma mentre è probabile che i liberali deontologici respingano tali politiche, la domanda per i liberali sociologici è se a lungo termine contribuiranno a costruire una società in cui i diritti e i valori liberali si realizzino in modo più sicuro. L'argomentazione nazionalista liberale è che il liberalismo dipende dalla solidarietà e dal senso di identità comune che la nazionalità fornisce, quindi politiche come quelle sopra descritte possono essere giustificate se effettivamente sono necessarie per consolidare le identità nazionali di fronte alla frammentazione sociale questo è endemico nelle società contemporanee<sup>26</sup>.

In realtà, nella riflessione politica contemporanea le aree di discrezionalità concesse al liberale sociologico – per me il liberale ottocentesco – sono sempre

---

<sup>26</sup> D. Miller, "Crooked Timber or Bent Twig? Isaiah Berlin's Nationalism", cit., pp. 118-119.

più ristrette e oggetto di contestazione. La parola è ai ‘cosmopoliti’ ovvero ai liberali settecenteschi – o ‘deontologici’ nel linguaggio di Miller – per i quali un progressista come Miller diventa sempre più un bersaglio mobile, quasi quasi indistinguibile dai nazional–sovranisti<sup>27</sup>. L’imperativo categorico del nostro tempo è “il rispetto della dignità e dell’autonomia delle singole persone” e quanti pensano a “una cultura comune nazionale al centro delle nostre vite” per citare un saggio di Kwame Appiah, *Cosmopolitan Patriots*<sup>28</sup>, un autore tradotto e celebrato dai nostri filosofi politici,

non si rendono conto che lo stato dovrebbe ricorrere alle maniere forti per definire sia il contenuto di quella cultura sia i mezzi per la sua diffusione. Ho già sostenuto che ciò creerebbe profondi scismi nella nostra vita nazionale. Ma la storia suggerisce una difficoltà sempre più insormontabile. Le identità collettive hanno la tendenza, se posso coniare una frase, a diventare imperiali, dominando non solo le persone con altre identità ma anche le altre identità la cui essenza è esattamente ciò che rende ognuno di noi ciò che siamo individualmente e distintamente.

Per Appiah ciò che unicamente si richiede ai cittadini di uno Stato democratico e liberale è il rispetto della Costituzione: tutto il resto – le varie appartenenze che si scelgono – dovrebbe essere materia al di fuori della politica. Non siamo nell’Atene del V secolo e non è la partecipazione politica intensa e continua che fa la nostra dignità di esseri umani ma ciò che abbiamo liberamente scelto nelle dimensioni più diverse della vita (arte, musica, letteratura, filosofia, sport etc.) Siamo dinanzi a un discorso decisamente libertario che però a un certo punto mostra una crepa. Il mondo, rileva Appiah, è pieno di persone che vorrebbero irreggimentare gli spiriti, imporre una cultura comune, tenere sotto rigoroso controllo i diritti di libertà. Sennonché l’elenco di queste persone da cui mettersi in guardia è non poco emblematico: “leader di partito cinesi, nazionalisti indù, Tories britannici”. Se ne deduce che nel mondo della tolleranza cosmopolita vanno messi fuori legge – o comunque perdonato ogni legittimazione etico-politica – non solo i movimenti politici violenti o totalitari (Cina, nazionalisti indù) ma anche le destre tradizionali europee, come i Tories britannici ai quali è legata, con le sue luci e le sue ombre, la storia secolare dell’United Kingdom. Insomma, come si vivrebbe bene a Londra o a Edimburgo se non ci fossero in giro tanti eredi di Benjamin Disraeli, di Winston Churchill, di Margareth Thatcher – e perché no? di David Hume e di Edmund Burke, fior di conservatori.

Non voglio sostenere che Kwame A. Appiah sia un illiberale o che se potesse metterebbe fuori legge i Tories (comunque, dandogli quei compagni

---

<sup>27</sup> La rivista *Critical Review of International Social and Political Philosophy* ha dedicato un fascicolo speciale a “Nationalism and Global Justice – David Miller and His Critics” (Vol. 11, no. 4). A riprova che le sue posizioni sono avvertite come potenzialmente illiberali.

<sup>28</sup> K.A. Appiah, “Cosmopolitan Patriots”, in *Critical Inquiry*, 23, (1997) n. 3, p. 632. Di Appiah si vedano anche i saggi *Cosmopolitismo. L’etica in un mondo di estranei*, trad.it. Laterza, Roma-Bari, 2007 e *Il codice d’onore. Come cambia la morale*, trad. it. Feltrinelli, Milano, 2011.

cinesi e induisti, li ha delegittimati). Si tratta di un filosofo raffinato, di uno scrittore piacevole e brillante, di una persona non poco gradevole con le sue radici inglesi e ghanesi insieme ma che proprio per questi tratti positivi mostra dove spira il vento della storia e quali sono i ‘fondamentali’ che improntano gran parte della riflessione etico– politica dell’Occidente.

Il liberalismo deontologico/settecentesco ormai illumina perennemente le nostre stanze e al di fuori della sua luce lascia le forze delle tenebre che quando entrano politicamente in azione suscitano per reazione unioni sacre e crociate in cui si ritrovano tutti i figli e nipoti dei tre universalismi di cui abbiamo detto. Il ‘pensiero mite’ degli universalisti diventa ‘pensiero forte’ quando si tratta di mettere fuori gioco i portatori del ‘pensiero forte’: fissare l’o.d.g. del dibattito pubblico, non accettare che si mettano in discussione quanto iscritto nell’universalismo individualistico, al limite giuridicizzare la politica e la morale (tenere i confini chiusi, ad es., diventa reato) non allarga gli spazi della libertà ma dilata quelli dell’eguaglianza, sottraendo, sostanzialmente, tutto ciò che la riguarda alla decisione democratica e affidandolo alla sentenza dei giudici. Tocqueville lo aveva compreso bene: i discepoli dei Lumi desideravano la libertà ma era l’eguaglianza la loro ardente passione.

Se non si comprende questo, diventa davvero difficile rendersi conto delle ragioni che portano molti liberali ‘ottocenteschi’ a diffidare profondamente degli attacchi al sovranismo, al nazionalismo, al populismo – l’indecente Trimurti esecrata dai guardiani del politicamente corretto. I liberali pensosi non si riconoscono certamente in diverse battaglie condotte dalla Trimurti ma sentono che nella crociata antisovranista si rischia, per adoperare una consunta metafora, di buttare con l’acqua sporca del bagno anche il bambino. E inoltre nel trionfo assoluto della *mens* illuministica non vedono la garanzia della pace universale ma l’ombra di una implacabile tecnocrazia, che per realizzare la libertà eguale, potrebbe non esitare a chiudere i rubinetti della democrazia se dalle fonti del voto popolare uscisse una disgustosa fanghiglia. Quanti si riconoscono nel ‘liberalismo sociologico’ non si lasciano imporre l’o.d.g. universalista. Non vedono ‘Annibale alle porte’ e, quindi, la necessità di mettere da parte divisioni storiche – e, a mio avviso, ancora valide – per aderire al grande *rassemblement* della democrazia contro i nuovi barbari.

Dove sono oggi i fascisti? Dove sono oggi, almeno, in Italia, i suprematisti bianchi? Nel nostro paese, ci sono tante opinioni politiche che ci separano ma la maggior parte di esse ci divide trasversalmente. Per fare un esempio inequivocabile – sulla scia, del resto, di quanto faceva osservare Ernesto Galli della Loggia al Presidente Giorgio Napolitano (v. n. 19) – molti compatrioti vorrebbero uscire dall’Europa, altri rimanerci a condizioni migliori, altri battersi a fianco dell’asse franco-tedesco. Un’*issue*, importante, sicuramente, ma perché dovrebbe essere la ragione di una battaglia di civiltà che unisca, con un legame ormai indissolubile, cattolici e liberali, comunisti e socialdemocratici? Le democrazie liberali, diceva Raymond Aron, hanno bisogno di climi temperati: non sopravvivono alle tempeste dei conflitti politici intensi e continui, alle chiamate a

raccolta dei buoni contro i cattivi, al grido “suonate le vostre trombe, noi suoneremo le nostre campane!”. Uno dei segni meno rassicuranti del nostro tempo è la resurrezione dell’antifascismo nel segno dell’universalismo individualistico. Una guerra civile che aveva sconvolto il nostro paese e che gli studiosi più imparziali avevano ormai consegnato alla storia veniva riesumata, diventando una ferita sempre aperta, un monito dopo settant’anni da far risuonare ancora alto e forte. Ma non è il fascismo storico quello studiato da Renzo De Felice ad essere in questione – un fascismo che non interessa certo le nuove generazioni ed è rimosso dalle vecchie *pro bono pacis*. Il fascismo è divenuto un’astrazione, il superconcentrato del Particolare con la sua carica di discriminazione, esclusione, violenza. A ben riflettere, però, non è l’erogazione della violenza che lo fa condannare ma la sua natura comunitaria e antiuniversalista. Se si trattasse solo di violenza, dovrebbe venir posto sullo stesso piano del comunismo russo e asiatico – meno feroce del nazionalsocialismo tedesco ma assai più feroce del fascismo italiano: il Lager, in fondo, non ha fatto più vittime del Gulag. Per il *mainstream* universalista, però, se è corretto vedere un rapporto di parentela tra il Lager e la dimensione tribale della politica, non lo è altrettanto vederne uno tra Gulag e Illuminismo. Il Gulag, infatti, viene considerato un tragico errore, la perversione di una figura della Trinità universalista – l’illuminismo egualitario – che era animata dalle migliori intenzioni di rendere gli uomini tutti uguali e tutti titolari di diritti indisponibili. E come nessuno accusa il cristianesimo per le crociate che fecero strage di islamici e di cristiani (bizantini) o per l’olocausto albigese, così nessuno da uno degli ideali più antichi della riflessione filosofica occidentale – l’anelito all’eguaglianza, appunto – può far discendere gli eccessi di un fanatismo ispirato a valori buoni. Per questo è impensabile un 25 aprile in ricordo della fine del comunismo. La Caduta del Muro può essere celebrata solo come fatto ‘nazionale’, come ricongiungimento dei tedeschi dopo più di quarant’anni di divisioni. E forse già su questo Jürgen Habermas, teorico del patriottismo costituzionale, avrebbe qualcosa da dire.