

Geminello Preterossi

Un diritto per l'emancipazione sociale

SOMMARIO: 1. Politica dei diritti – 2. Patriotismo costituzionale.

1. *Politica dei diritti*

Quando si parla di diritti, cioè di uno dei cardini del discorso giuridico moderno, occorre tanto sottrarsi alla retorica e al loro uso strumentale, quanto riconoscere la funzione di identificazione mobilitante che essi hanno svolto, e continuano ad adempiere nei più diversi contesti, quale aggancio simbolico per contestare il potere fuori controllo (sia politico-disciplinare sia economico-mercificante) e realizzare i propri piani di vita. È indubbio che soprattutto le nuove generazioni dei diritti, e in particolare quelli sociali, abbiano imposto un riorientamento degli ordinamenti, che obbedisce a quel movimento ascendente del potere, dal basso verso l'alto, che caratterizza, seppur tra molte aporie, la legittimazione del diritto moderno. A un certo punto, con l'età delle masse, questa presa di parola individuale è uscita dalla dimensione borghese, si è fatta spinta emancipativa, e ha imposto la costruzione di una cittadinanza sociale e di vincoli solidaristici. Autonomia dei soggetti e autodeterminazione collettiva non solo hanno dimostrato di poter avanzare insieme, ma si sono saldate, generando il sostrato sociale della democrazia costituzionale. E' soprattutto questo equilibrio tra elemento politico ed elemento garantistico, tra promozione dell'interesse generale e tutela di quello individuale, a essere entrato oggi in crisi. A me pare che la cifra della vocazione giuridica di Guido Alpa sia rappresentata proprio dalla consapevolezza della novità dirompente che il diritto delle costituzioni post-borghesi comporta, anche nell'ambito privatistico¹: Egli ne ha saggiato e rivisitato profondamente le categorie, portando avanti una costante, proficua critica delle incrostazioni dogmatiche (sulla scia della lezione di Stefano Rodotà). Tale innovazione metodologica apre lo spazio per difendere

¹ G. ALPA, *Che cos'è il diritto privato?*, Laterza, Roma-Bari 2009.

e valorizzare i diritti negati e a lungo indicibili, ma non semplicemente come posizioni individuali – più o meno forti - da tutelare, bensì quali fattori di un disegno complessivo di incivilimento sociale.

Come ha mostrato Norberto Bobbio², i diritti “giuridici” sono frutto di lotte per il loro riconoscimento, e di atti di positivizzazione. In questo senso, i diritti non sono naturali, ma storici. L’età dei diritti è sì segnata dal giusnaturalismo moderno (centrato sul soggetto, e non sulla “creatura” collocata in un ordine cosmico oggettivo e fornito di una garanzia superiore). Ma quel paradigma del diritto naturale serve a polemizzare contro il diritto vigente e a rovesciarlo, sostituendovi un *nuovo diritto positivo*, in grado non solo di riconoscere un sistema di valori diverso, ma di proporsi come progetto sociale da realizzare³ (da qui un compito costituzionale relevantissimo per la politica, seppur negli alvei definiti dal nucleo indisponibile delle costituzioni⁴). La nuova antropologia del soggetto, tipica della modernità, è tanto un presupposto ideale del diritto positivo - allo stesso tempo universalistico e politico - inaugurato dalla Rivoluzione francese (e, seppur in un contesto storico-spaziale ben diverso, anche da quella americana, che rappresenta una sorta di seconda radice, per certi versi alternativa, del cosiddetto “Occidente”), quanto un fine alla cui piena realizzazione aprire la strada, costruendo attraverso la politica dei diritti le condizioni della loro effettività. Principi e diritti fondamentali costituiscono, per il loro contenuto etico-politico, un ponte “positivo” (cioè giuridico) tra ideale e reale, un argine e al contempo un progetto che necessita di una politica conseguente: se questo ponte viene disabilitato è lo stesso impianto materiale della Costituzione che collassa, determinando una frattura nel rapporto tra governati e governanti, che non è recuperabile per vie indirette (da quella giurisdizionale, pur preziosa in chiave di presidio della legalità costituzionale, a quella invece opaca della delega in bianco ai “tecnici”).

Quanto ricordato vuol dire che le idee sui diritti hanno certamente contato molto: anzi, mostra come esse siano state l’alimento della cultura dei diritti e delle regole⁵. Saldandosi a bisogni reali, hanno generato le trasformazioni costituzionali, democratiche e sociali dello Stato moderno. Ma sono sempre dovute passare, quelle idee, attraverso un trasmettitore

² Cfr. N. BOBBIO, *L’età dei diritti*, Einaudi, Torino 2005.

³ M. FIORAVANTI, *Costituzione*, Il Mulino, Bologna 1999.

⁴ L. FERRAJOLI, *La democrazia attraverso i diritti*, Laterza, Roma-Bari 2013.

⁵ Cfr. la ricostruzione del nesso teorie-ideologie-dottrine giuridiche nel diritto italiano in G. ALPA, *Diritto civile italiano*, Il Mulino, Bologna 2018.

politico, cioè il filtro della volontà e del conflitto, dei rapporti di forza e dell'istituzionalizzazione. La dimensione ideale, pre-giuridica dei diritti, è fondamentale, ma non può essere di per sé fonte e criterio di identificazione della loro giuridicità. Anche i diritti soggiacciono ai principi di delegazione e di autorità, non sono deducibili da un "assoluto" (peraltro tendenzialmente polemogeno, in società post-tradizionali): *auctoritas, non veritas facit iura*. Nel giusrazionalismo moderno la *ratio* passa dalla *voluntas*. Ed è, perciò, sempre una questione politica, di egemonie e contro-egemonie. Inoltre, dal punto di vista istituzionale, l'effettività dei diritti è una questione di garanzie ordinamentali, non di presunti automatismi logici o morali, facilmente catturabili dalla "neutralità" per eccellenza, quella tecnico-finanziaria.

Se si guarda, seppure in estrema sintesi, ai diritti dal punto di vista storico-filosofico, mi pare si possano evidenziare alcuni punti decisivi, validi per orientarsi ancor oggi: i diritti sono moderni; la loro "matrice hobbesiana" conta molto di più di quanto di solito non si sia disposti ad ammettere, seguendo una versione bonificata del liberalismo (i diritti non solo come limite preesistente all'ordinamento e indipendente da esso, ma come espressione di una sostanza morale immutabile ed eterna, instillata nell'individuo). Come se i soggetti non fossero sempre delle costruzioni, dipendenti dall'ordine, nel senso che sono "soggettivati" da un "ordine del discorso", che li forgia o comunque condiziona e rispetto al quale, allo stesso tempo, essi si costituiscono differenziandosi, anche antagonisticamente. Pertanto, qualsiasi discorso sui diritti non può che essere anche un discorso sui poteri. I diritti (moderni) nascono nell'alveo dello Stato, in rapporto dialettico con la vicenda della sovranità (che quando diventerà "popolare", sarà espressione esplicita dell'eccedenza dei diritti che, facendo massa critica in un aggregato collettivo, sono in grado di generare un'energia politica). Perché il diritto ad avere diritti⁶ si manifesti, occorre che sia previamente risolta la questione della sicurezza (sia civile, come sistema di astensioni dalla violenza, sia sociale, come protezione dalla roulette socio-naturale e creazione di condizioni minime di sussistenza). Soprattutto in una società di individui che si aggregano, la quale non può contare su risorse di senso comunitarie presupposte, la vulnerabilità sociale diviene maggiore, e il suo controllo il dato intorno al quale si gioca sempre la partita della legittimazione (soprattutto in periodi di crisi economica). Quindi, guardando all'origine cinque-seicentesca, la neutralizzazione delle guerre civili (in cui può vigere solo lo *ius in omnia*) rappresenta il presupposto del godimento dei diritti. Spostando lo sguardo sugli esiti contemporanei (e in particolar modo

⁶ Cfr. S. RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma-Bari 2013.

meditando la lezione novecentesca, che oggi pare dimenticata), Welfare e diritti sociali si confermano sempre più come il fattore di integrazione imprescindibile per la tenuta delle democrazie. Il paradosso dei diritti nello Stato costituzionale è che essi sono argine al potere, ma allo stesso tempo hanno bisogno di un potere istituzionalizzato: la loro affermazione tenderà a mutarne modalità di esercizio e legittimazione, ma non a superarlo, a renderlo superfluo. L'idea che i diritti servano a liberarci definitivamente dal potere è ingenua e autolesionistica. Inoltre, i diritti hanno bisogno di un contesto, nel quale sia possibile agire una conflittualità non distruttiva e definire indirizzi politici funzionali alla loro realizzazione. Pertanto, il globalismo mercatista e lo spazio post-politico della *governance* non rappresentano un terreno favorevole alla fioritura dei diritti (tranne che dei più forti).

Nei diritti, nella rivendicazione originaria che hanno alle spalle e che esprime l'energia della soggettività, c'è una dimensione attiva, auto-espressiva, che rappresenta qualcosa di diverso, e più dinamico, della "non interferenza" liberale. Del resto, il paradigma liberale è fondamentale ai fini dello Stato di diritto, anche se è solo con la sua generalizzazione post-liberale che diviene coerente. Perché il liberalismo ha un suo lato oscuro: i diritti sono proclamati come universali, ma in realtà sono quelli del soggetto proprietario (che riempie quell'universalismo che rappresenta uno straordinario strumento di dogmatica giuridica, ma essendo troppo astratto non ha anticorpi interni rispetto alla gerarchizzazione censitaria, sessuale e razziale dei soggetti); la società borghese è già (in parte) ordinata e omogenea, ma solo perché escludente; lo Stato guardiano sarà minino ma non debole (lo "stato di eccezione" può attivarsi, se serve a difendere l'ordine proprietario); la proiezione esterna del formalismo giuridico liberale è il diritto coloniale e fino a una certa soglia temporale persino la schiavitù.

Il diritto di avere diritti e il riconoscimento della loro politicità non sono in contraddizione: a mio avviso, in quella pre-condizione qualificata come titolarità può essere letta non una statica essenza, uno *status*, ma la radice energetica e dinamica di una soggettività libera, che può proiettarsi nel mondo solo ponendosi in relazione con altri. C'è, cioè, nel diritto di avere diritti l'idea di una "spinta" che muove la soggettività che lotta per il proprio riconoscimento, e nel far questo contribuisce a costruire le condizioni materiali e simboliche della reciprocità di tale spazio riconoscimentale. Un che di irriducibile, che può sempre manifestarsi e mettere in questione gli assetti di potere dati (sfociando potenzialmente nella forma di vita democratica). Ma al di là dell'eroismo dei singoli, perché ciò accada occorrono contesti di agibilità, uno spazio sociale

artificiale che formi le soggettività e ne costituisca il campo di esplicazione. Soprattutto, è necessario che quelle soggettività non siano atomistiche, senza relazione. Inoltre, presumibilmente, ci sono delle precondizioni anche per quell'originaria presupposizione di energia che fonda le successive rivendicazioni. Per questo, prima ancora del diritto ad avere dei diritti, e della loro successiva codificazione, si pone la questione della salvezza dei vulnerabili, dei totalmente esposti, la garanzia minimale della sopravvivenza come fine (che, secondo i "truismi" del "contenuto minimo del diritto naturale" di Hart⁷, è condizione minima di giuridicità). Che non è solo la protezione dalla violenza genocidaria, ma anche quella dalla fame. Poter rivendicare la propria dignità implica non essere totalmente in balia, non essere stato ridotto a cosa, poter alzare il volto da un piatto non vuoto. Significa, dal punto di vista simbolico, essere visibile, non essere sospinto nel campo delle "vite indegne di essere vissute",⁸ o semplicemente indifferenti. I meccanismi di de-umanizzazione, di abbandono fino all'oblio, sono sempre in agguato, persino negli Stati costituzionali⁹. Ma credo sia una forzatura ritenere che sia implicito nei diritti un veleno nichilistico. Certo, è stato necessario inventare i diritti perché l'umano è problematico, come argine ad esso. Ma il fatto che i diritti siano un artificio della volontà (o della *ratio* che si fa volontà politicamente) non implica che non valgano, che non abbiano generato contesti di emancipazione, che non siano andati ben oltre la logica escludente dell'individuo proprietario, del soggetto corazzato. I diritti come espressione di una sovranità dell'individuo indifferente agli altri, è solo *una* delle interpretazioni possibili della libertà (e dei diritti). Anzi, ne rappresenta un distorcimento, prodottosi in virtù della svolta neoliberista, con la fine del compromesso capitalismo-democrazia¹⁰.

Il costituzionalismo novecentesco (soprattutto del secondo Novecento¹¹, sulla scia della lezione di Weimar), invece, esplicita e valorizza l'intersoggettività

⁷ H. HART, *Il concetto di diritto*, ed. it. a cura di M.A. CATTANEO, Einaudi, Torino 2002, pp. 225 ss.

⁸ J. BUTLER, *A chi spetta una vita buona?*, trad. it. a cura di N. PERUGINI, Nottetempo, Roma 2013.

⁹ Probabilmente, dall'avvertimento di questo orizzonte elementare negato, che non consente neppure, in molti casi, di lasciare una traccia, nasce la riflessione recente di G. ZAGREBELSKY in *Diritti per forza* (Einaudi, Torino 2017). Una riflessione che, però, appare eccessivamente riduzionista, in quanto rischia di ricondurre l'intera grammatica dei diritti (e la stessa storia dei progressi sociali che attraverso di essi si sono realizzati) alla "volontà di potenza" del soggetto occidentale.

¹⁰ Sul tema, cfr. W. STREECK, *Tempo guadagnato*, trad. it. a cura di B. ANCESCHI, Feltrinelli, Milano 2013.

¹¹ Cfr. P. GROSSI, *L'invenzione del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2017.

dei diritti. In gioco non ci sono solo “pretese” individuali, ma la legittimazione della società: la lotta contro l’esclusione e la discriminazione, l’affermazione di diritti di riconoscimento legati alle relazioni affettive (che confermano il carattere di trasmettitore simbolico del diritto, che orienta il senso comune e autorizza ciò che prima era stigmatizzato, come nel caso delle unioni omosessuali) non sono questioni privatistiche; potersi curare e poter studiare indipendentemente dalla propria condizione sociale e familiare, l’attivazione dell’ascensore sociale, il progetto di una società orientata a una piena occupazione dignitosamente retribuita e tutelata (il nucleo oggi conculcato della nostra Costituzione, in virtù dello smantellamento dello Stato keynesiano) non riguarda solo aspetti materiali, particolari perché economicistici, ma simbolici e universalistici (è qui la differenza con il conservatorismo compassionevole, o con la “tolleranza” delle diversità purché nascoste). I diritti debbono servire non solo a proteggere le persone, ma anche a generare solidarietà, legami pubblici e visibili, in società che non possono contare sulle forme tradizionali di vincolo (che peraltro erano omologanti e a volte violentemente escludenti). Solo che, perché l’individualizzazione lavori anche per il collettivo, occorre una politica robusta e autonoma. Lo spazio in cui si incontrano i piani di vita non è senza conflitti. Il loro amalgama è un’operazione politica, che presuppone molto: contesti, spazi, soggetti articolati, ethos comune e, anche, culture partigiane.

Le soggettività eretiche (ad esempio quelle, oggi, del *gender* performativo teorizzato da Judith Butler¹²), che rivendicano la propria differenza autogenerata, il diritto di essere diversi per essere se stessi, se vogliono mantenere una carica contestatrice, essere produttive politicamente e non essere catturate dal neoliberalismo, debbono accettare il terreno della politica come agire collettivo, riconoscere quei contesti politici e spaziali determinati in cui poter avere una proiezione anche rappresentativa, fuggire dalle trappole tanto del godimento/consumo solipsistico quanto della nicchia autoreferenziale. È indubbio che la ricerca se non di un’armonizzazione, di un possibile *modus vivendi* tra “diritto dell’individualità” e potenze etiche collettive è al centro dell’edificazione degli ordinamenti post-tradizionali. Un’operazione complessa sulla quale pende l’interrogativo sui regimi di compatibilità tra destini del Sé e dinamiche della mente collettiva: una questione di portata generale, resa attualmente più pesante dalla rottura dell’inclusione sociale e dalla conseguente “crisi d’autorità” (per utilizzare la formula gramsciana) apertasi nelle nostre democrazie, effetto e manifestazione della crisi della globalizzazione neoliberale.

¹² J. BUTLER, *Questione di genere*, Laterza, trad. it. a cura di S. ADAMO, Roma-Bari 2013.

2. *Patriottismo costituzionale*

La via giuridica all'emancipazione sociale necessita di fiducia nelle istituzioni e partecipazione democratica. Forme e procedure, per quanto necessarie, di per sé non sono sufficienti a riprodurre quella legittimazione quotidiana degli ordinamenti, che implica la costruzione paziente delle condizioni sociali e culturali (lavoro, welfare, giustizia distributiva, formazione, credibilità della classe dirigente), che creano l'habitat del cittadino democratico.

Le comunità politiche poggiano su un senso di appartenenza collettiva. La formula "patriottismo costituzionale" sta a indicare la fedeltà a una comunità politica democratica e pluralista, sulla base dei principi fissati dalla Costituzione. Nel caso di quella italiana, la realizzazione del progetto sociale delineato dall'art. 3, l'autodeterminazione collettiva che presuppone l'inclusione attraverso i diritti (innanzitutto quelli del lavoro e sociali). In quell'articolo, che rappresenta un cardine della costituzionalismo sociale, risiede un senso non meramente procedurale e formale (alla Habermas, che aveva utilizzato l'espressione nel pieno dell'*Historikerstreit*, in contrapposizione al revisionismo noltiano), ma sostanziale, di patriottismo, all'insegna della giustizia distributiva.

A furia di ripetere il mantra della crisi dello Stato, del diritto pubblico e della stessa sovranità popolare, considerati ferrivecchi o addirittura regressivi, si è lasciato campo libero alla *governance* tecnocratica e alla polemica antidemocratica in nome delle "competenze" e delle élites "illuminate", cioè dei ceti di "proprietà" e "cultura" (come li chiamava Rudolf Gneist nell'Ottocento). Ma come si fa a pensare che svilendo lo Stato e la sovranità democratica si possa portare avanti un programma di emancipazione sociale?

Il concetto di sovranità è scandaloso proprio perché in esso convergono grandezze (Stato, popolo, pubblico, autonomia della politica, identità collettive) oggi imprescindibili ai fini della lotta per l'effettività dei diritti sociali e la piena realizzazione di una democrazia progressiva. Non è un caso che rimuovendoli o osteggiandoli si finisca per entrare in rotta di collisione con le istanze dei ceti popolari, e in oggettiva sintonia con quelle neoliberali. Lo Stato è democratizzabile, il mercato no. La sovranità non è, in quanto tale e necessariamente, un potere selvaggio come i poteri economici sregolati, tanto che è stata oggetto di appropriazione dal basso ed è potuta diventare il principio fondante della legittimità democratica (cioè una sovranità costituzionale). Anzi, per disciplinare i poteri economici, è necessario proprio tale potere pubblico, orientato a fini sociali. Mentre

l'ordine spontaneo del mercato si è confermato una perniciosa illusione. Così, liquidando lo Stato (nazione) si finisce per liquidare anche la democrazia costituzionale.

Ovviamente, è chiaro che il potere è anche un rischio, e che deve essere controllato, ma pensare di poterne fare a meno è puerile: tanto più in un'ottica emancipativa, perché solo attraverso un grande artificio politico è possibile spostare i rapporti di forza. Mentre il potere dominante di natura economica si presenta come un "dato", quasi una forza naturale, e non ha bisogno dell'attivazione di un'energia politica popolare a fini di trasformazione. La garanzia effettiva dei diritti sociali e della dignità del lavoro passa dal plusvalore politico dello Stato sociale democratico e dalla riaffermazione del primato dell'interesse pubblico su quello privato.

Siamo convinti che il termine "sovranismò", nell'uso che se ne fa oggi, non abbia un senso preciso, né tantomeno possa essere utilizzato come strumento euristico. È piuttosto un *passepertout* polemico per squalificare l'interlocutore e sequestrare il dibattito, impedendo una discussione nel merito. Al di fuori di tali logiche simmetriche, uno spostamento di punto di vista proficuo è quello che consente, senza nessun cedimento alla retorica nazionalista, di mettere in questione le mitologie sul post-sovrano e il post-statuale, rimettendo al centro del discorso sul diritto, anche di un diritto all'altezza dell'interazione mondiale, la centralità degli spazi politici e dei contesti concreti come arene del conflitto sociale, per reagire alla spoliticizzazione delle democrazie contemporanee e provare a rilanciare un'agenda pubblica democratica, autonoma rispetto a quella puramente economicistica e tecnocratica¹³.

La tesi secondo cui ormai sarebbe impossibile e illusorio recuperare sovranità democratica all'interno dello Stato-nazione è figlia dell'ideologia della naturalizzazione della globalizzazione. Come ha mostrato Luciano Gallino nella sua genealogia del "finanzcapitalismo"¹⁴, esso è il frutto di precise decisioni, non di processi oggettivi e automatici. Lo sviluppo tecnologico ha certamente accelerato l'interazione globale, ma politicamente freni e riequilibri sono oltre che necessari possibili (e in realtà già in atto, tanto che si parla di "deglobalizzazione": che non significa necessariamente mettere indietro le lancette della storia, ma potrebbe rappresentare l'opportunità di uscire dall'assolutismo neoliberista). Infine, siamo così sicuri che la tesi sull'impraticabilità di una riterritorializzazione democratica sia descrittiva, e non serbi invece l'idea, tipica del "progressismo" neoliberale,

¹³ A. SUPIOT, *La Gouvernance par le nombres*, Fayard, Paris 2015.

¹⁴ L. GALLINO, *Finanzcapitalismo*, Einaudi, Torino 2011.

che la globalizzazione sia un bene in sé e che qualsiasi sua messa in questione (anche di segno “costituzionale”), non sia augurabile? Del resto, l'ipotesi inversa, quella di un ordine mondiale costituzionalizzato e di una democrazia sovranazionale (di cui non vi è traccia nella storia), è una prospettiva ad oggi del tutto ipotetica e ben poco realistica. Conflitti e indirizzi politici hanno bisogno di contenitori reali; la stessa cooperazione internazionale li presuppone. Non è a un caso che la globalizzazione sia caratterizzata dalla caduta verticale della solidarietà internazionale (ad esempio rispetto alle lotte dei popoli oppressi: si pensi a quella dei palestinesi), cui fa *pendant* un umanitarismo strumentale e incoerente.

A dispetto del gran discettare, dopo il 1989, di governo mondiale, *governance* e *multilevel system of government*, la verità è che una democrazia sovranazionale non esiste (del resto, le forme politiche che l'Occidente ha inventato sono fondamentalmente tre: città, Stati e imperi¹⁵; e quella più vicina alla forma multinazionale è l'impero). Non si dà, né si capisce cosa possa essere, una sovranità “sovranazionale”. Mentre una sovranazionalità “non sovrana” è, se possibile, ancora più vaga politicamente e soprattutto troppo debole rispetto ai poteri economici globali. Se l'Europa diventasse uno Stato federale (prospettiva che oggi appare irrealistica), sarebbe sovrana come “unione” (con le peculiarità date dalla preesistenza di unità politico-culturali diverse, che ne generano una nuova, di carattere federale). Sarebbe anche “sovranazionale”, questo Stato europeo, e in che senso? Se fosse uno spazio politico a pieno titolo, dovrebbe trovare un *ubi consistam*, un nucleo identitario in grado di definire un'appartenenza europea, che finirebbe per relativizzare (almeno in parte) le appartenenze nazionali, ma non in nome di una generica sovra o post-nazionalità, bensì in ragione di un comune patriottismo europeo. Si pensi agli USA (che peraltro nascono wasp e diventano multiculturali, più che multinazionali, e poggiano su una sorta di religione civile comune). In realtà, in riferimento all'Europa, probabilmente da un lato si è sottovalutato il peso degli accumuli di artificialità, di cui sono fatte le identità storico-culturali, e quanto conta il fattore tempo nei processi di aggregazione politica; e dall'altro si è creduto erroneamente di aggirare per via tecnica il “politico”, la decisione costituente. La reazione alla crisi finanziaria scoppiata nel 2007 e le scelte punitive verso la Grecia e gli altri Paesi del Sud hanno fatto il resto, consumando quel patrimonio di fiducia e cooperazione di cui ancora l'Europa disponeva¹⁶.

Nel quadro del caos geopolitico globale (che ha smentito tutte le

¹⁵ P. PORTINARO, *Il labirinto delle istituzioni nella storia europea*, Il Mulino, Bologna 2007.

¹⁶ Cfr. A. SOMMA, *Europa a due velocità*, Imprimatur, Reggio Emilia 2018.

promesse del “nuovo ordine mondiale” e dell’*humanitarian turn* nel diritto internazionale¹⁷, seguite alla caduta dell’Unione Sovietica), la perdita di coscienza del “politico” è stata esiziale per la cultura progressista. L’internazionalismo è ben altra cosa dal globalismo liberale e da un generico cosmopolitismo. Gramsci insiste ripetutamente sulla centralità della questione nazionale, dalla quale bisogna partire per inquadrare il nesso nazionale-internazionale. E sottolinea come il patriottismo costituisca, in una società secolarizzata, “il nesso reale tra governati e governanti”¹⁸. C’è tutta una tradizione (da Machiavelli a Mazzini, da Montesquieu a Rousseau), che individua nel patriottismo un fattore storicamente progressivo di virtù civica. Come scrisse J. Godechot in *La Grande Nazione*, “il termine patrioti designa coloro che amano la propria patria, che vogliono rinnovarla per mezzo delle riforme o con una rivoluzione: sono i partigiani della rivoluzione”¹⁹. Ha ragione Massimo Luciani a sottolineare come sia “davvero strano che in nome della Costituzione antifascista si abbandoni al fascismo quel che la Costituzione (stavolta con piena legittimazione) ha fatto proprio. I costituenti non ebbero la medesima, illogica, titubanza e parlarono liberamente di nazione e anche di Patria, addirittura proclamando “sacro” il dovere di difenderla”²⁰. Identificare patriottismo e nazionalismo è un falso storico e una distorsione concettuale.

Con la secolarizzazione, la nazione ha sostituito la religione come collante della società²¹. E vero che la classe ha a sua volta soppiantato la nazione nella politica rivoluzionaria comunista (cui il nazismo ha contrapposto la razza). Ma occorre ricordare che le forze “popolari”, di classe, hanno sempre in sé caratteri “nazionali”. Poi nel secondo dopoguerra, per evitare nuove crisi di sistema dei regimi politici di massa, il welfare è stato utilizzato, nel contesto di un’economia mista, incapsulata nello Stato democratico (nazionale), quale decisivo fattore di integrazione. La liberalizzazione del movimento dei capitali, l’abbandono dell’obiettivo della piena occupazione, il predominio della finanza e, nell’eurozona, la perdita della sovranità monetaria da parte degli Stati, hanno messo in crisi questo equilibrio, che aveva consentito sviluppo, redistribuzione della ricchezza e stabilità democratica.

Riannodare il filo che lega il nucleo sociale della Costituzione alla

¹⁷ Sul tema, cfr. L. SCUCCIMARRA, *Proteggere l’umanità*, Il Mulino, Bologna 2016.

¹⁸ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, ed. critica a cura di V. GERRATANA, Einaudi, Torino 2007, p. 1237.

¹⁹ Cit. in M. ROSATI, *Il patriottismo italiano*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. IX.

²⁰ M. LUCIANI, *Costituzione italiana: articolo 12*, Carocci, Roma 2018, p. 3.

²¹ Cfr. E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Diritto e secolarizzazione*, ed. it. a cura di G. PRETEROSSÌ, Laterza, Roma-Bari 2007.

sovranità democratica non è una proposta nostalgica e tradizionalista, ma al contrario un modo per prendere sul serio il “principio della soggettività moderna”, cioè la libertà come liberazione, riconoscendone la natura relazionale (al cui centro vi è l’indivisibilità dei diritti sociali e civili e il nesso tra autodeterminazione personale e collettiva). Ciò significa che lo Stato costituzionale o è sociale e fondato sulla sovranità democratica, o non è. Perché questo nesso tra solidarietà e autodeterminazione sia possibile, occorre un vincolo di appartenenza politico-costituzionale unito a una effettiva protezione sociale. Cioè uno spazio politico e una comunità che non sia schiava del “pilota automatico”. Ma la ricostruzione di un senso della collettività e del ruolo dello Stato nel governo dell’economia implica la messa in discussione dell’ideologia neoliberista²². Un’operazione contro-egemonica, nel solco della Costituzione.

²² I diritti fondamentali non possono fermarsi alle porte della libertà contrattuale ed economica (cfr., da ultimo, *Diritti e libertà fondamentali nei rapporti contrattuali*, a cura di G. ALPA e G. CONTE, Giappichelli, Torino 2018).

