

LA COMUNITÀ POLITICA TRA NATURA ED ARTIFICIO

CLAUDIO SARTEA*

Abstract: the article starts from an etymological exploration of the couples of words nation/nativity and common/community, and then proceeds to a critical reflection on the modern conception of the State and on the necessary overcoming of the dominant Hobbesian paradigm to face the challenges of multicultural societies, of solidarity especially in times of emergency global health care, and of the foundation of the rule of law and human rights.

Keywords: Community – Nation – State – Solidarity – Human nature

1. Etimologie 1: nascita e nazione

La parola *nazione* dipende dalla parola *nascita*, che a sua volta deriva dal verbo latino che esprime il nascere¹. Esso però, a differenza dell'omologo italiano, presenta una coniugazione deponente che allude all'ambivalenza della nascita come vicenda umana, al tempo stesso totalmente passiva ed incoattivamente attiva (in un certo senso, la prima iniziativa assoluta – nel mondo – di ciascun nato). Qualcosa di analogo avviene, al lato opposto della vita biologica umana, nel caso del suggestivo verbo che in castigliano indica il morire, *morirse*: molto meglio dell'analoga espressione italiana, con la sua forma riflessiva il verbo spagnolo evoca una duplicità di azione e passione, di protagonismo e passività, caratteristica di chi muore.

Colui che nasce ha l'iniziativa *del nascere* (come ebbe quella di svilupparsi dalla scintilla singamica iniziale fino alla maturazione fetale), e, per Hannah Arendt², *del*

* Claudio Sartea, Professore associato di Filosofia del diritto IUS/20, Università di Perugia. Email: claudio.sartea@unipg.it

¹ In queste prime riflessioni si cerca di abbozzare un percorso di antropologia filosofica, non di antropologia culturale. Se interessa approfondire questo secondo, non mancano riferimenti classici e recenti degni di attenzione, sebbene si tratti di un approccio che nel nostro Paese deve ancora ricevere tutta l'attenzione che merita (con l'eccezione principale del contributo di R. Sacco 2009): menzioniamo qui E.A. Hoebel 1973, e naturalmente N. Rouland 1992.

² H. Arendt, 1989, 243.

cominciare in senso assoluto, seppur non ontologicamente radicale: attività totale se mai ne esiste una. Al contempo, colui che nasce viene fatto nascere, è stato concepito da una coppia umana, vi è stata una madre che lo ha tessuto spontaneamente in sé e che lo «mette al mondo», magari con l'aiuto tecnico di assistenti, ostetrici e sanitari: passività, dunque, totale. Una simile ambivalenza caratterizza peraltro, come per diffusione osmotica, l'intera fase di sviluppo del nuovo essere umano: accompagna la vicenda esistenziale in maniera significativa e caratteristica, nei ritmi di crescita, di educazione, di apprendimento (dal camminare al parlare, dallo svezzamento alla scrittura). Sia nell'azione che nella passione, sia nell'attività che nella passività, la cifra costante è quella della *relazione* con altri io³: cifra che persiste anche oltre la fase strettamente di formazione, e che ha indotto un pensatore certamente non proclive al sentimentalismo a parlare di dipendenza costitutiva o essenziale⁴.

Correlata applicazione semantica del verbo originario che indica l'origine si ritrova anche in un altro termine chiave del lessico antropologico (e, per conseguenza, giuridico-politico⁵): quello di *nativo*. Mentre il suo sostantivo, «natività», non allude alla nascita nel senso suddetto ma semmai indica normalmente la nascita per eccellenza, quella del Dio incarnato (nella prospettiva, ovviamente, della fede cristiana), e perciò viene impiegato assai di rado nel linguaggio comune ed in quello filosofico, preferendogli semmai il sostantivo *nascita*, l'aggettivo *nativo* indica propriamente un'appartenenza territoriale, il vincolo dell'individuo umano con la terra in cui ha visto la luce. L'espressione alla moda dei cosiddetti «nativi digitali», piuttosto fuorviante, non deve oscurare la semantica autentica di questa parola, che insiste piuttosto sul legame ctonio⁶ che contraddistingue ogni essere umano e lo assegna per sempre ad una terra *madre* o *patria*. Non si tratta solo di un'immagine: la terra anche materialmente nutre il neonato, che ne respira l'aria

³ R. Spaemann, 2005, 234: «Il riconoscimento della persona non può derivare soltanto per reazione alla constatazione della presenza di qualità specificatamente personali, perché queste qualità, in generale, emergono solo laddove un bambino sperimenta quella dedizione che offriamo alle persone. Affinché sia possibile una reciprocità personale elementare, occorre addirittura che nella madre nasca un'involontaria, anche se non spontanea, regressione, in virtù della quale essa si pone allo stesso livello del bambino. La madre, o colei che prende il suo posto, tratta il bambino come una persona che le sta di fronte, non come oggetto da manipolare o come organismo vivente che si può condizionare. Insegna al bambino a parlare non per il fatto che dice qualcosa quando è presente, ma perché parla *a lui*».

⁴ A. MacIntyre, 2001, 7: «Una delle tesi centrali di questo libro è che le virtù di cui abbiamo bisogno, se dobbiamo progredire dalla nostra iniziale condizione animale a quella di agenti razionali indipendenti, sono le stesse, identiche virtù che ci permettono di interagire e di dare risposta alla vulnerabilità e alla disabilità nostre e altrui. Esse sono le virtù di animali razionali dipendenti, la cui dipendenza, razionalità e animalità vanno comprese in reciproca correlazione».

⁵ Un importante itinerario storico-teorico attorno ai concetti fondamentali della filosofia politica moderna e contemporanea, ben più rigoroso e meditato di quello qui appena sbizzato, è rinvenibile in S. Chignola, G. Duso, 2012, a cui si rimanda tra i vari studi in materia proprio per la sua specifica caratterizzazione teoretica.

⁶ Ben note le icastiche espressioni di C. Schmitt, 1986, p. 33: «L'uomo è un essere di terra che calca il suolo. Staziona, cammina e si muove sulla terra dal solido fondamento. Questa è la sua posizione e la sua base; in tal modo egli ricava il suo punto di vista. [...] La terra è il suo materno fondamento, esso è, pertanto, un figlio della terra».

e si ciba, indirettamente fino allo svezzamento e poi direttamente, dei frutti di quella specifica zona del pianeta, risentendo in positivo o in negativo dei condizionamenti di quell'ambiente e non di altri, finché vi risiede⁷. Con l'eccezione di rare tribù nomadiche, che non arrivano mai a strutturarsi in vere e proprie civiltà, almeno fino al momento in cui decidono di (o semplicemente riescono a) stabilirsi in un territorio, sin dall'antichità il nomadismo e l'esodo sono referenti simbolici della difficoltà del vivere, mentre la terra (più o meno ferma) di appartenenza, sino al culmine della Terra Promessa, sono il simbolo della pienezza, della continuità affidabile, della fioritura della vita umana negli individui e soprattutto nei gruppi. Le migrazioni, che da sempre caratterizzano l'esistenza di interi popoli, sono normalmente motivate dalla ricerca di una terra migliore in cui appunto stabilirsi, per vivere e crescere la prole, assicurandole un futuro ritenuto migliore. La terra in cui è desiderabile, appunto, nascere⁸.

C'è anche un altro termine dotato, a ben vedere, di profondi riflessi euristici: quello di *natalità*. In genere, esso è impiegato in senso piattamente descrittivo, come indicatore statistico per la demografia: si pensi al tristemente celebre problema della denatalità che oggi tanto tormenta (o dovrebbe tormentare) i Paesi cosiddetti avanzati, primo fra tutti (non in avanzamento, ma in denatalità) il nostro⁹. Già in questo senso elementare, peraltro, il termine racchiude dei preziosi messaggi: la natalità come cifra generale di attitudine riproduttiva di un popolo o dell'intera umanità – ed in particolare le conseguenze del suo andamento per la salute sociale del mondo – testimoniano a livello macroscopico l'interessante verità della continuità tra le generazioni, tra i cui molteplici riflessi teoretici figura anche la riflessione di Hans Jonas sul necessario rapporto tra nascite e morti nell'equilibrio della vita biologica¹⁰. Sebbene dotati anche di spirito, gli esseri umani appartengono al mondo naturale e non vi è ragione per pretendere di costituire un'eccezione alla legge della finitezza. Tuttavia, il termine natalità ha anche sviluppi ulteriori, che vanno più in profondità delle categorie statistiche e penetrano il terreno dell'antropologia filosofica. Purtroppo, finora tali sviluppi non sono stati molto esplorati, con una felice e nota eccezione: Hannah Arendt ricorre proprio a questa categoria per tracciare in modo memorabile la specificità degli esseri umani rispetto a

⁷ Il tema è quasi un *topos* che attraversa il pensiero filosofico (valga per tutti il rimando a Montesquieu) così come l'espressione artistica (Jorge Luis Borges vi fa riferimento in un celebre racconto della raccolta *El Aleph* ripreso anche da S. Cotta, 1991).

⁸ Per anticipare il significato giuridico e politico di queste considerazioni, è agevole qui di nuovo il possibile riferimento alle teorie di C. Schmitt 1991, 59: «Nomos [...] viene da *nemein*, una parola che significa tanto 'dividere' quanto 'pascolare'. Il nomos è pertanto la forma immediata nella quale si rende spazialmente visibile l'ordinamento politico e sociale di un popolo, la prima misurazione e divisione del pascolo, vale a dire l'occupazione di terra e l'ordinamento concreto che in essa è contenuto e da essa deriva; nelle parole di Kant: 'La legge che ripartisce il mio e il tuo sul territorio' o, in un'altra ben significativa espressione inglese, il *radical title*».

⁹ In Italia, stando all'ultimo bollettino dell'organo ufficiale di statistica, il tasso di crescita è da molti anni passivo e si è attestato ampiamente sotto il minimo del 2,1%: cfr. il sito istituzionale in costante aggiornamento www.istat.it

¹⁰ H. Jonas, 1997.

tutti gli altri viventi. «Il cominciamento inerente alla nascita può farsi riconoscere nel mondo solo perché il nuovo venuto possiede la capacità di dar luogo a qualcosa di nuovo, cioè di agire. Alla luce di questo concetto di iniziativa, un elemento di azione, e perciò di natalità, è intrinseco in tutte le attività umane. Il che significa soltanto che queste attività vengono esercitate da esseri che – venuti al mondo attraverso la nascita – sottostanno al requisito della natalità»¹¹. La pensatrice tedesca trasse questa scoperta dalla riflessione su un maestro del pensiero cristiano antico, Sant'Agostino, che ebbe modo di frequentare intensamente negli anni del dottorato sotto la guida di Heidegger: «Ut initium esset, creatus est homo»¹², scrive il Padre latino in un famoso ma piuttosto criptico passo del *De Civitate Dei*, che nella riflessione sviluppata dalla filosofa significa intima connessione tra essenza umana e libertà (intesa come capacità di dare inizio a qualcosa di nuovo, assente nelle altre specie animali per quanto semoventi e dotate di forme proprie di intelligenza e capacità di attività nel mondo circostante). Anche Habermas, nel suo breve ma rilevante saggio di critica alla genetica liberale, ha voluto riprendere la categoria antropologica introdotta da Hannah Arendt per collocarla

«sul crinale che collega natura e cultura. Io leggo così questo spunto della Arendt: la nascita pone in essere una differenziazione tra il 'destino di socializzazione' di una persona e il 'destino di natura' del suo organismo. Solo assumendo come punto di riferimento questa differenza profonda tra la natura e la cultura – tra l'indisponibilità degli inizi e la plasticità delle pratiche storiche –, il soggetto agente può attribuire a sé quelle prestazioni, in mancanza delle quali egli non saprebbe intendersi come l'iniziatore delle sue azioni e delle sue pretese»¹³.

Ancor più affascinanti sono le applicazioni per estensione del verbo che in latino indica la nascita. Da quel medesimo verbo deriva infatti un altro termine chiave per la riflessione portata avanti nei secoli dall'antropologia filosofica: *natura*¹⁴. Anche se siamo assuefatti a considerarlo un sostantivo, nella sua forma originaria esso è un verbo, e più precisamente un infinito futuro di genere neutro e numero plurale. *Natura* significa, per i latini, letteralmente «le cose che nasceranno», «le cose che stanno nascendo». In una sola parola, prodigiosamente potente per la sua efficacia espressiva, abbiamo la

¹¹ H. Arendt, 1989, 8.

¹² Agostino, citato da H. Arendt, 1989, 242.

¹³ J. Habermas, 2001, 60. Poco oltre questo autore corregge la possibile deriva spiritualista di siffatta impostazione riconoscendo che «certo, la persona potrà concepirsi autore di azioni responsabili, nonché fonte di pretese autentiche, solo presupponendo la continuità di un Sé che permane identico attraverso la storia-di-vita. Senza questo presupposto, non potremmo far fronte in maniera riflessiva al nostro destino di socializzazione né formarci un'auto-comprensione revisionistica» (*ibidem*). Sebbene si possa discutere su questo concetto di autocomprensione, la citazione è sufficiente ad escludere pertinenza alla distinzione (molto netta per esempio in Rodotà 2013) tra *biologia* e *biografia*, sulla quale s'innestano frequentemente le rivendicazioni libertarie in bioetica e biogiuridica. In esse, al principio di autodeterminazione applicato all'individuo (e non ai popoli, per i quali invero esso ha a suo tempo raggiunto la maturità giuridica) vengono sacrificate tutte le premesse obiettive del soggetto di diritto, a partire dalla corporeità.

¹⁴ Ricca di suggestioni, pur nell'estrema sintesi, la parola in <https://www.treccani.it/vocabolario/natura>

descrizione e l'intima analisi della realtà descritta: nella nascita riposa il segreto di comprensibilità sia della vita umana come equilibrio mirabile di attività e passività, sia del mondo come presenza di enti dotati di essenza (o se si vuole almeno, di declinazioni qualitative della quantità, o anche più profondamente di manifestazioni essenzialmente plurime dell'essere). Se tutto ciò che «naturalmente» esiste è appunto natura, sappiamo fin dall'inizio che reca in sé il germe di ogni suo possibile sviluppo futuro, sappiamo in altre parole che è se stesso come individuo e come appartenenza di specie, e che contiene in sé sin dall'origine tutto quel che poi potrà sviluppare – più che mai ed in forma eminentiale l'essere umano, nato appunto (agostinianamente) affinché vi fosse la possibilità di nuovi inizi nell'universo, al di là dell'instancabile ripetersi ciclico di tutto il resto. La «natura umana» è dunque il più ricco ed imprevedibile ricettacolo della vita: il suo esistere a partire dalla nascita già intreccia natura e cultura in forme inestricabili e promettenti.

Nel settore della riflessione giuridica e politica, infine e come si è detto in principio, la semantica della nascita alimenta un altro importante concetto: quello di *nazione*¹⁵. Per i romani dell'epoca classica, e specialmente nella pienezza dell'Impero, la «natio» non era altro che la comunità di origine di un individuo, intesa in senso prevalentemente «naturalistico», non politico e non giuridico, e dunque perfettamente compatibile con un'estensiva ed accogliente idea di popolo¹⁶, con l'attribuzione di cittadinanza e conseguenti doveri e diritti civili anche, in progressione espansiva, ad individui estranei all'etnia latina dal punto di vista genetico, culturale, linguistico, religioso, e così via. Sia Traiano che san Paolo erano cittadini romani, ed al contempo erano perfettamente alieni alla *natio latina*. Nella mentalità romana classica, dinamica nazionale e dinamica giuridico-politica procedono dunque in parallelo, senza necessità di sovrapporsi e men che meno coincidere¹⁷. Ciò, oltre a rendere pensabile l'Impero nel senso specifico dell'impresa romana, toglie *in radice* il rischio di impostazioni nazionalistiche, vale a dire di un radicamento etnico dell'identità civica: di conseguenza sia la coesistenza di stirpi e

¹⁵ Anche qui può utilmente consultarsi <https://www.treccani.it/vocabolario/nazione>

¹⁶ Per una ricognizione storico-filosofica di questo ulteriore, cruciale concetto, che non c'è qui la possibilità di approfondire, si veda V. Possenti, 1988. Ed anche, per il retroterra terminologico, E. Benveniste, 1976, 350 ss. (con la importante distinzione nella lingua greca tra *laós* e *dêmos*).

¹⁷ Si vedano le interessanti notazioni etimologiche e concettuali di A. Ferrara 2019. Tra l'altro, questo autore chiarisce che «popolo è un termine ambiguo in italiano, francese, spagnolo e inglese. Come il termine 'nazione', che ebbe fortuna nelle aree neolatine (mentre in quella germanica un ruolo simile è svolto dal *Volk* e in quella russa e slava dal *Narodni*), copre un ampio spettro semantico che si differenzia, invece, se usiamo due termini di derivazione greca: *ethnos* e *demos*. Entrambi sono aggregati di individui. Nel caso di *ethnos* questi individui sono considerati fra loro in relazione perché condividono delle caratteristiche non politiche: ad esempio, ma non esclusivamente, l'uso di una lingua, consuetudini di comportamento, stili di vita, regole di etichetta, abitudini gastronomiche, memorie storiche. [...] Un *demos* è invece un *ethnos* di cui si può difendibilmente asserire, da parte di chiunque, interno o esterno ad esso, che a un certo punto temporale ha consapevolmente assunto una forma politica, un ordinamento, e dunque i cui membri vivono entro strutture di autorità condivise. [...] Vanno anche evitate sia l'identificazione di *demos* e nazione – vero portato del giacobinismo e seme del nazionalismo dei secoli successivi, il cui controesempio sono i *demos* multietnici – sia l'identificazione di *ethnos* e *nazione*» (170).

popoli differenti, sia la prossimità di tradizioni linguistiche, culturali, religiose, perfino giuridiche diverse e di per sé incompatibili, vengono rese componibili. Questo modo di impostare la cosa non è poi così lontano da soluzioni tecniche moderne e contemporanee giustamente al centro dell'attenzione in un'epoca, come la nostra, di coesistenza tra tanti ceppi linguistici, culturali, religiosi differenti in gran parte del mondo occidentale. L'affinamento dei concetti giuridici di ordine pubblico e buon costume – come quello, parallelo nel diritto privato, della buona fede¹⁸ – ha proprio lo scopo di preservare la componibilità della coesistenza di diverse nazioni all'interno del medesimo Stato, senza sacrificare del tutto la certezza del diritto ed il minimo di omogeneità necessario all'esistenza di un ordinamento giuridico¹⁹.

Per contro, la breve stagione nazionalistica, tutta compresa tra la seconda metà del diciannovesimo secolo e la catastrofe della seconda guerra mondiale, ed in parte derivata culturalmente dalla stagione romanticista e dal suo strenuo tentativo di affermare le identità sulla base di più o meno arbitrarie genealogie etniche e letterarie, conferma l'impraticabilità del modello che identifica sfera istituzionale e sfera etnica. Secondo Hannah Arendt, che contestava ovviamente l'affrettata ed ideologica coincidenza di «popoli» e «razze» (categorie da tenere invece attentamente distinte, visto che tale distinzione è almeno in via di principio idonea a salvaguardare il concetto di nazione, e forse persino il nazionalismo, dall'involuzione razzista), il riferimento etnico è divenuto nel corso del diciannovesimo secolo il «surrogato dell'emancipazione nazionale»²⁰. Ad avviso della pensatrice tedesca, è dal nazionalismo tribale che più facilmente poteva derivare il totalitarismo (di destra e di sinistra, nelle rispettive aree di azione ed influenza del pangermanesimo e del panslavismo), giacché l'idea nazionale dei Paesi occidentali si alimentava ormai degli ideali illuministici: «Lo stato nazionale, con la sua pretesa di rappresentare tutto il popolo, con una sovranità legittimata da tale rappresentanza, così come si era sviluppato dalla rivoluzione francese in poi, era il frutto della combinazione di due fattori che erano ancora separati in Russia e nell'Austria-Ungheria: la nazionalità e l'apparato statale»²¹. In tal senso vede bene Francesco D'Agostino quando distingue tra «Stato» e «nazione»:

«Lo Stato è realtà politica, giuridica e istituzionale, che ha bisogno del *potere* per potersi identificare, mentre quella della *nazione* è una dimensione storico-culturale, che si radica nella percezione diffusa in diversi popoli, che non sempre condividono le medesime istituzioni

¹⁸ Cfr. M.P. García Rubio, J.P. Moreso Mateos, I. Varela Castro (a cura di), 2020.

¹⁹ Si direbbe che è tutta qui (e certo non è poco) la sostanza del dibattito sul concetto di “ordine pubblico internazionale” che da alcuni anni agita sia la pubblicistica sia la filosofia del diritto, con frequenti e non sempre coerenti interventi della magistratura in sentenze molto discusse (qualche riferimento nel testo citato alla precedente nota, ed uno studio più sistematico in punto di diritto costituzionale in F. Angelini 2007).

²⁰ H. Arendt, 1984, 230. Per un approfondimento delle categorie arendtiane in parola, può utilmente consultarsi E. Greblo, 2021.

²¹ H. Arendt, 1984, 229.

politiche, di una comune appartenenza, che riposa su radici linguistiche, etniche, religiose condivise»²².

La critica che questo autore rivolge al nazionalismo è allora precisa e carica di valenze di attualità:

«Il *nazionalismo* ottocentesco sviluppò l'illusoria pretesa di far coincidere sempre e comunque Stato e Nazione: pretesa indebita, che sta alla radice di alcuni dei più cruenti conflitti della storia moderna e che, in base ad un uso ideologico e distorto del principio di autodeterminazione, muove ancora oggi molti a sostenere che le nazioni devono per ciò stesso essere riconosciute come Stati»²³.

La Costituzione italiana, per fare l'esempio più vicino a noi, non mostra un compiuto superamento delle ambiguità delle lingue e delle idee moderne sul punto: il termine «nazione» viene evocato in sette articoli²⁴ come sinonimo di Stato *tout court*, una sola volta (art. 67) come indicatore del popolo, mentre si presuppone la divergenza tra ascrizione nazionale (evidentemente in senso etnico) ed ascrizione giuridico-politica nell'art. 51 comma 2: «La legge può, per l'ammissione ai pubblici uffici e alle cariche elettive, parificare ai cittadini gli italiani non appartenenti alla Repubblica».

Queste o simili ambiguità alimentano indirettamente il dibattito, che è tornato ad accendersi dopo qualche anno di sopore, sull'attribuzione della cittadinanza italiana in base al criterio della stirpe (cosiddetto *jus sanguinis*) o secondo il criterio della località (*jus soli*): in realtà, se si prendono sul serio le premesse civiche (e politiche in senso ampio) della cittadinanza come categoria giuridica (e, si badi bene, diritto umano: come afferma l'art. 15 della Dichiarazione Universale dei Diritti Umani²⁵), non c'è stretto bisogno di negare diritti fondamentali (persino diritti sociali) a soggetti che non intendano aderire al progetto nazionale che fonda l'impresa comune e costituisce la comunità civile. In questo senso, la discussione tra i sostenitori dell'una o dell'altra soluzione sembra perdere acedine, perché slegando riconoscimento e tutela giuridica della titolarità di questi beni essenziali dall'attribuzione della cittadinanza, si proteggono tutti gli individui senza sacrificare il sostrato «morale» dell'appartenenza civica. Sostrato che è poi, a ben vedere, ciò che richiamano autori come MacIntyre, quando sostengono che nell'essenza del concetto di nazione riposa un'idea di *progetto*, che determina l'originarsi di una comunità politica e può causarne la scomparsa, quando l'adesione a tale progetto sia venuta meno o rifiutata espressamente (per esempio con la negazione della propria storia). Al contrario, la semplificazione iper-liberale dell'appartenenza civica potrebbe persino, in quest'ottica, racchiudere i germi della decomposizione, pur con le migliori

²² F. D'Agostino, 2011a, 101.

²³ *Ibidem*.

²⁴ E precisamente gli articoli 9, 16, 49, 87, 98, 120.

²⁵ «Ogni individuo ha diritto ad una cittadinanza. Nessun individuo potrà essere arbitrariamente privato della sua cittadinanza, né del diritto di mutare cittadinanza».

intenzioni di assicurare pari effettività nella tutela dei diritti fondamentali a tutti coloro che risiedono su un determinato territorio²⁶.

Il dibattito, divenuto classico in argomento²⁷, tra Charles Taylor, filosofo ben esperto della tensione tra paradigmi formali e paradigmi sostanziali di cittadinanza alla luce della vicenda del suo Paese, il Canada, e Jürgen Habermas, illustra bene i limiti estremi cui può giungere lo sforzo di valorizzare rispettivamente la prospettiva sostantiva e quella liberale²⁸.

In conclusione, può sembrare relativamente agevole sbarazzarsi del nazionalismo e di tutti i suoi nefasti frutti, defenestrando il concetto di nazione: ma si rischia di pagare per questo, spesso senza saperlo, un prezzo molto alto, poiché tale concetto appare legato a doppio nodo con quello di nascita e dunque con una natalità arendtianamente intesa in senso identitario. Se rinunciamo ad entrambi, orientiamo l'intera filosofia politica verso orizzonti rigorosamente svuotati di contenuti sostantivi, dalla lingua alla comunanza di tradizioni e sensibilità, allo stesso senso di appartenenza²⁹. A che cosa agganceremo allora l'esperienza comunitaria? È davvero sufficiente il «liberalismo politico» di rawlsiana

²⁶ Lo scritto di MacIntyre si mostra molto equilibrato nell'incedere analitico con cui descrive la disputa tra visione liberale e visione comunitaria, sebbene la seconda abbia il pregio di non sacrificare un fattore che appare cruciale per la costruzione e la permanenza della comunità politica, il "progetto". «Una tesi centrale della moralità del patriottismo è che annienterò o perderò una dimensione centrale della vita morale se non comprendo che la narrazione recitata della mia vita individuale è inserita nella storia del mio paese» (A. MacIntyre, 1994, 72). La conclusione di quel penetrante saggio avanza l'ipotesi che all'origine della cultura politica statunitense, assunta rapidamente a modello per tutto l'Occidente, vi sia una confusione derivante dall'identificazione di moralità (nel senso universalistico liberale) ed eticità (nel senso dei costumi di un gruppo storico, à la Hegel). Tale (indebita) identificazione avrebbe nutrito gli ideali fondativi delle colonie americane, facendo sì che «una moralità di legami e solidarietà particolaristiche [venisse] confusa, in una maniera che non può essere portata fino in fondo senza incoerenza, con una moralità di principi universali, impersonali ed imparziali» (A. MacIntyre, 1994, 76). A verifica di questa ipotesi, certamente conturbante oltre che provocatoria, l'autore propone un test, consistente nello scoprire «se è o non è effettivamente illuminante riscrivere la storia politica e sociale dell'America moderna come, in buona parte, il vivere una confusione concettuale centrale – una confusione forse necessaria per la sopravvivenza di una società politica moderna di larga scala, la quale deve mostrarsi liberale in molti contesti istituzionali, ma deve anche essere in grado, se deve continuare a funzionare efficacemente, di coinvolgere il sentimento patriottico di un numero abbastanza grande dei suoi cittadini» (*ibidem*). Di sentimenti e del loro indispensabile ruolo politico ha parlato, in tempi più recenti e forse ignara di confermare l'ipotesi elaborata da MacIntyre, Martha Nussbaum (cfr. M. Nussbaum, 2016).

²⁷ C. Taylor-J. Habermas, 1994.

²⁸ È nuovamente A. Ferrara 2019 a richiamare con speciale favore il contributo di Michelman, dove si tenta di conciliare fattuale e normativo associando nella genesi di un popolo la spontaneità dello sviluppo (fattuale) del gruppo nazionale con la determinazione (nel senso della volontà e della forma giuridico-politica) che inaugura una nuova comunità: un processo al termine del quale l'identità comunitaria viene perseguita e percepita come rappresentazione ed interpretazione retrospettiva di una storia costituente (177). Per ulteriori approfondimenti di questa linea si veda anche A. Ferrara, F. Michelman, 2021.

²⁹ «La nazionalità è dunque decisiva per l'esistenza dell'uomo colto: non addottrinato (perché questo è secondario), ma formato come uomo anziché come *robot* ('macchina per lavorare'). Urge, perciò, difendere le nazioni per salvare l'uomo» (V. Mathieu, 2000, 240). L'intero saggio da cui è tratta questa citazione, intitolato *I nazionalismi contro le nazioni*, merita di essere letto per approfondire il senso e le premesse del presente contributo.

memoria³⁰ per cementare i legami indispensabili all'assunzione di pesi ed obiettivi comuni, alla disponibilità al sacrificio, al superamento delle barriere differenzianti ed ancor più delle logiche di comodo dettate dalla mentalità consumista³¹? Nelle pagine che seguono proveremo a confrontarci con questi dubbi e queste preoccupazioni, tentando di ancorare la parte di analisi nella considerazione dei fatti che caratterizzano il nostro presente (almeno europeo³²), e di delineare possibili scenari di sviluppo in relazione alle diverse strategie di soluzione.

2. Etimologie 2: comunione e comunità

Il vocabolo archetipico che consente la comparazione tra le diverse modalità di aggregazione degli esseri umani è quello di *comunità*³³. Impieghiamo questa parola, preferita al più generico termine di «gruppo», valido anche per aggregazioni non umane o persino non viventi, sia per indicare il nucleo più piccolo ed elementare della socialità, quello familiare (nelle sue diverse fogge), sia per riferirci addirittura alla comunità internazionale (aggettivo dove nuovamente incrociamo la parola nazione, nel senso ottocentesco degli Stati: proprio secondo l'uso che se ne fece nel 1919 al momento di fondare la Società delle Nazioni, precursore istituzionale dell'Organizzazione delle Nazioni Unite)³⁴. Ed in mezzo, ricorriamo alla parola «comunità» per designare molteplici forme di aggregazione (la comunità accademica, la comunità scientifica, la comunità ecclesiale, la comunità montana, e così via) che hanno appunto *in comune* il carattere non fortuito della prossimità³⁵. Si noti che la stessa prossimità va intesa, per la comunità, in termini prevalentemente virtuali: la comunità scientifica, per esempio, è distribuita su tutto il pianeta, così che a determinarne il carattere comunitario non è in simili casi un fattore di prossimità fisica o territoriale, bensì la comunanza di matrice (un'analoga formazione scientifica dei suoi membri) e di scopi (la ricerca in generale, uno specifico obiettivo, il permanente dibattito su scoperte ed invenzioni). Questa osservazione tornerà preziosa tra non molto, al momento di individuare i caratteri essenziali, e dunque imprescindibili,

³⁰ J. Rawls, 1993, ed ovviamente J. Rawls, 2008.

³¹ Certamente no secondo chi scrive che «non è possibile arrivare a costituire una società giusta semplicemente mirando a ottenere il massimo dell'utilità o assicurando la libertà di scelta; per avere una società giusta dobbiamo ragionare insieme sul significato della vita buona, e creare una cultura pubblica capace di accogliere i dissensi destinati inevitabilmente a manifestarsi» (M. Sandel, 2010, 293).

³² Si veda in proposito, tra l'altro, J. Habermas 1998.

³³ Per un'introduzione all'etimologia ed ai vari significati del termine, può utilmente ed agilmente consultarsi <https://www.treccani.it/vocabolario/comunita>

³⁴ È per esempio più precisa la sigla che indica l'associazione americana: l'OAS, che ha sede a Washington a due passi dalla White House presidenziale, indica appunto una Organizzazione di Stati, e non di nazioni.

³⁵ Si badi bene: «non fortuito», che non equivale ad elettivo. La comunità primaria sul piano biologico ed esistenziale, la famiglia, non è per esempio affatto elettiva per molti dei suoi membri, eppure è certamente fonte di una prossimità non fortuita ai sensi della nozione di comunità di cui stiamo qui discorrendo. Questa elementare osservazione depone a sfavore del riduzionismo libertario (difeso tra gli altri in passato da Stirner, ed odiernamente da Nozick e Rorty).

che deve avere l'aggregazione umana per costituire una comunità intesa in senso giuridico-politico³⁶.

All'origine del sostantivo iterativo «comunità» reperiamo numerose indicazioni preziose per meglio lumeggiare i nostri problemi semantici. Non c'è dubbio che dietro questo termine vi sia infatti l'aggettivo «comune»: il problema è capire se farlo risalire alla coppia «cum unus», che sembra alludere alla compagnia, alla negazione della solitudine, secondo la semantica della *comunione*, o invece alla coppia «cum munus»³⁷, che più densamente rimanda all'assunzione di compiti, obblighi, doveri come cifra della coesistenza consapevole. Come noto, la seconda etimologia è stata profondamente meditata qualche anno fa da Roberto Esposito³⁸, che in tal senso contrappose *communitas* ad *immunitas* ed investigò il paradosso dell'idea moderna, hobbesiana, di comunità politica, decretandone la strutturale aporeticità³⁹.

Ulteriori ipotesi etimologiche possono ricondurre alla comunanza (di beni, di ideali, di elementi biologici o culturali), che richiama a sua volta il concetto di *comune* come ordinario, condiviso non solo sincronicamente da un insieme di individui ma anche diacronicamente nell'estensione di un'esistenza personale o associata⁴⁰. Oppure, per la via del verbo latino *munio*, alle mura (strutture difensive, «munizioni» di cui appunto la città è *munita* per proteggere i propri spazi, la propria autonomia), condivise da tutti coloro che accettano di rinchiudersi all'interno di questa cinta di salvaguardia della comunità dagli assalti di altre comunità rivali o di agenti nocivi come malattie infettive o animali pericolosi⁴¹.

³⁶ Un approccio classico e ben noto al termine “comunità” nella sua genealogia lessicale indoeuropea in E. Benveniste, 1976, spec. I, 278.

³⁷ Così risolutamente <https://www.treccani.it/vocabolario/comune1/>

³⁸ R. Esposito, 1998.

³⁹ Giacché, come scrive questo autore, «il progetto ‘immunitario’ della modernità non si rivolge soltanto contro gli specifici *munera* – oneri cetuali, vincoli ecclesiali, prestazioni gratuite – che gravavano sugli uomini nella fase precedente, ma contro la stessa legge della loro convivenza associata. La gratitudine che sollecita il dono non è più sostenibile dall'individuo moderno che assegna ad ogni prestazione il suo specifico prezzo. [...] Gli individui moderni divengono davvero tali – e cioè perfettamente in-dividui, individui assoluti, circondati da un confine che a un tempo li isola e protegge – solo se preventivamente liberati dal ‘debito’ che li vincola l'un l'altro. Se esentati, esonerati, dispensati da quel contatto che minaccia la loro identità esponendoli al possibile conflitto con il loro vicino. Al contagio della relazione» (R. Esposito, 1998, XXIV). Si oscilla tra aporeticità della versione hobbesiana ed aporeticità dell'idea stessa di comunità (necessaria ed impossibile) nell'interessante dibattito sul saggio di Esposito ad opera di F. Ferraresi, S. Forti, G. Preterossi 1999. A. Ferrara 2019, dal canto suo, contesta in radice la coerenza delle critiche decostruzioniste (à la Nancy, Agamben, Blanchot, Lancière ed appunto Esposito): «L'inconsistenza di una nozione di popolo che prescindere da qualsiasi forma di ‘intento unico’ – ancorché pluralistico ed esile, come nel caso della ‘comunità liberale’ di Dworkin o dei ‘valori politici’ rawlsiani – è tutta racchiusa nella significativa incapacità di demarcare la riconoscibilità di un singolo ‘popolo’ o comunità politica sia dall'intera umanità sia dalla gente che casualmente si trova all'Uscita 22» (167).

⁴⁰ Si pensi anche all'impiego giuridico ulteriore del termine “comunione” nell'ambito dei regimi patrimoniali della famiglia come regolati dal codice civile italiano vigente: ai sensi dell'art. 159, «in mancanza di diversa convenzione stipulata a norma dell'art. 162», è proprio la “comunione dei beni” il regime ordinario.

⁴¹ Non estendiamo questi sommari cenni etimologici all'ulteriore area semantica della “comunicazione”, evidentemente in continuità con quella della comunione e della comunità, e la cui consistenza anche

È noto che una delle stagioni politicamente (e culturalmente) più floride della storia italiana coincide con l'età cosiddetta dei «Comuni»: ove con questo termine si indica una formazione giuridico-politica basata sull'autoamministrazione locale in (relativa) autonomia rispetto ai poteri superiori, imperiali o ecclesiali. La prossimità del governo all'esperienza civica di corporazioni e mestieri, di commerci e famiglie, di interazioni elementari, sembrò assicurare per la breve ma feconda stagione comunale un benessere politico che non si sarebbe facilmente ripresentato nel prosieguo⁴². L'analoga esperienza delle repubbliche marinare (che adopera il diverso ma altrettanto ricco di tradizione vocabolo della *respublica*, peraltro diffuso anche presso altre realtà civiche, come la città di Perugia nella fase politica del XIV e XV secolo) conferma – specialmente nel caso della Serenissima di Venezia, che ebbe la maggior durata e fortuna anche per via della sua peculiare organizzazione politica – l'efficacia di simili modelli, peraltro lontani dalla prospettiva democratica modernamente intesa.

Una nuova stagione di discussione ed elaborazione scientifica ha investito di recente il concetto di comune attraverso la riflessione sui cosiddetti «beni comuni»⁴³, in una fase della vita civica in cui era evidente il declino della statalizzazione (e dunque dell'assegnazione alla sfera pubblica di numerosi beni e servizi in favore della comunità), con l'era delle privatizzazioni, ed al tempo stesso andava palesandosi, in modo esplosivo con la crisi finanziaria del 2007, l'insufficienza del modello liberista puro e le gravi inefficienze ed iniquità sollevate da sistemi di libero mercato privi di qualunque controllo. L'individuazione di una categoria intermedia di beni tra quelli semplicemente privati e quelli pubblici, la nuova meditazione sui beni comuni⁴⁴ (ed a maggior ragione quella, ancora più interessante ed originale, sui beni relazionali⁴⁵), ha dato un suo apporto rilevante alla riflessione sul senso della comunità, arricchendo la contrapposizione schematica ed un po' rigida tra pubblico e privato⁴⁶, che mal s'attaglia ad una meditazione integrale sulla dimensione politica e giuridica della coesistenza tra esseri umani. Il modello dualistico, che ha avuto molto seguito negli ultimi decenni del secolo scorso, e contrapponeva il comunitarismo al liberalismo, non è riuscito precisamente in

sociale (al di là dell'ovvio riferimento alle forme espressive, al linguaggio, al dialogo, e così via, particolarmente centrali nelle teorie comunicative della società come quella di Apel ed Habermas), è testimoniata per esempio dalla sopravvivenza, nel diritto canonico, della «*communicatio in sacris*» (cfr. CIC, canoni 844, §§ 2, 3, 4, e 861, § 2).

⁴² Indaga con ammirazione questa fase idealizzata, tra gli altri e notoriamente, R. Putnam, 1994. Sul «diritto comune» giustamente celebri le pagine di P. Grossi, 2017.

⁴³ Ancora Esposito contrappone «comune» a «proprio», per asseverare la sua tesi dell'origine sacrificale (il dono – *munus* – che fonda la comunità): R. Esposito, 1998, XII. Si potrebbe altrettanto legittimamente, almeno sul piano lessicale, contrapporre al proprio l'altrui, e collocare il comune appunto in una terza dimensione strutturalmente non atomistica nella sua concezione dei rapporti sociali. In tal modo, a nostro avviso, restano rispettati più pienamente sia il fenomeno sociale sia l'autonomia ontologica degli individui, senza alcuna necessità d'indulgere all'individualismo (nemmeno a quello considerato «buono» o virtuoso, perché indispensabile alla democrazia, da autori come N. Urbinati, 2011).

⁴⁴ U. Mattei, 2011; E. Pulcini, 2013; S. Rodotà, 2013.

⁴⁵ P. Donati, 2019.

⁴⁶ Alla cui prevedibile crisi già aveva dedicato un penetrante studio P. Donati, 1976.

questo, facendo torto sia a pensatori liberali non rigorosamente individualisti, sia a pensatori comunitari sicuramente non inclini ad eccessi collettivistici. Nonostante la fecondità del dibattito, di cui è buon testimone un noto volume italiano⁴⁷ che raccoglie contributi da entrambi i lati, oggi la contrapposizione in quanto tale è da considerare superata, come già avveniva nel pensiero complesso di alcuni autori frettolosamente considerati, al momento del dibattito, comunitaristi (Taylor, Sandel, MacIntyre).

Una delle voci più radicali tra le antesignane di quel dibattito fu la voce di Robert Nozick, che anche più di John Rawls può costituire un utile riferimento teorico per saggiare l'idoneità euristica del modello liberale spinto fino alle sue estreme conseguenze (e dunque, spogliato anche dei più elementari riferimenti ad un sostrato comune di socialità). Come noto, la tesi di questo autore è che l'unica forma di Stato legittimabile razionalmente è quella minima (non già quella dello Stato ultraminimo, che necessariamente, a suo avviso, deve evolvere secondo processi spontanei verso la forma dello Stato minimo⁴⁸): uno Stato le cui funzioni sono cioè limitate a proteggere i cittadini «contro la forza, il furto, la frode», e garantire la «esecuzione dei contratti, e così via. [...] Qualsiasi Stato più esteso violerà i diritti delle persone di non essere costrette a compiere certe cose, ed è ingiustificato»⁴⁹. Ad avviso di questo autore, lo Stato è «la compagnia di protezione dominante» in un territorio geograficamente significativo ed abitato da un numero cospicuo di esseri umani⁵⁰. Risultano evidenti tanto la metodologia analitica affine alle scienze quantitative e soprattutto all'economia, quanto la matrice weberiana di questa definizione⁵¹, in cui il monopolio della forza «legittima» viene assegnato al soggetto collettivo che abbia dalla sua l'effettività del dominio, nonché la sua matrice hobbesiana, stante la prospettiva protettiva in cui viene presentato il potere statale. A questi influssi Nozick, in un contesto discorsivo che con frequenza richiama stilemi e formule propri dell'analisi economica, espressamente aggiunge quello di Adam Smith e dell'ipotesi della «mano invisibile»: «Una spiegazione che postula la mano invisibile spiega che quanto sembra essere il prodotto di un progetto intenzionale di qualcuno, non è in realtà determinato dalle intenzioni di nessuno»⁵². Tale è la spiegazione considerata preferibile da questo autore per la formazione dello Stato. Così però gli estremi si ricongiungono: la massimizzazione del modello contrattualistico hobbesiano basato sulla paura e sul perseguimento della sicurezza (l'immunizzazione di Esposito) si congiunge con un'accentuata sottolineatura della componente non intenzionale (e dunque spontanea, naturale) dell'origine dello Stato. L'artificiale viene estremizzato fino a toccare il naturale

⁴⁷ A. Ferrara (a cura di), 1994.

⁴⁸ R. Nozick, 1981, 56.

⁴⁹ R. Nozick, 1981, XIII.

⁵⁰ R. Nozick, 1981, 123.

⁵¹ «La compagnia di protezione dominante entro un territorio soddisfa due condizioni cruciali e indispensabili per essere uno stato: possiede il tipo necessario di monopolio dell'uso della forza nel territorio, e protegge i diritti di tutti in quel territorio, anche se questa protezione universale può essere fornita solamente in modo 'redistributivo'» (R. Nozick, 1981, 119).

⁵² R. Nozick, 1981, 21.

del prodursi involontario – e dunque necessario nel senso dell’evolvere naturale dei processi – di un’associazione o almeno di un coordinamento delle azioni regolato secondo un codice spontaneo e non programmato.

3. Artificiale e naturale: contrapposizione o integrazione?

È evidente che la contrapposizione tra naturale ed artificiale, ordinariamente utilizzata dal pensiero politico e giuridico quando riflette sull’origine dello Stato, risulta bisognosa di approfondimento ulteriore. In effetti, ancor prima di interrogarsi sulla comunità, se essa sia essenzialmente naturale oppure artificiale, bisognerebbe chiarire meglio in che cosa consista la differenza tra i due aggettivi. Per quel che riguarda il mondo umano, essa non è così perspicua come *prima facie* si potrebbe essere indotti a ritenere: ciò che proviene dall’arte, l’artificio, è infatti intrinseco alla creatività umana naturale. La *téchne*, la capacità tecnica degli esseri umani (incalcolabilmente maggiore di quella di qualunque altro essere vivente, come ha particolarmente meditato la fenomenologia novecentesca e la riflessione per esempio heideggeriana sulla povertà di mondo degli animali rispetto agli uomini), non è a sua volta un elemento tecnico o artificiale, ma dipende dalla natura umana e dalle sue specificità⁵³: lo dimostrano l’elaborazione artificiale degli istinti di base (alimentazione, riproduzione, tabù dell’incesto, sopravvivenza e morte, e così via), nonché innumerevoli testimonianze ulteriori, dal linguaggio all’abbigliamento, dall’organizzazione sociale all’esperienza estetica.

A ben guardare, la storia filosofica dell’idea di comunità politica non è riducibile ad una semplice e netta contrapposizione tra modello naturale ed artificiale, perché anche il più compiuto paradigma di artificialità dello Stato, quello che esordisce con Thomas Hobbes, evoca in realtà un’istanza naturale alla stessa stregua di quello considerato comunemente naturale per antonomasia, il modello descritto nella *Politica* di Aristotele. Così come lo Stagirita spiega il fenomeno della *polis* a partire dalla *naturale socievolezza* umana (l’essere umano è secondo lui un animale politico, dotato di *logos*), il pensatore inglese è convinto che l’aggregazione politica scaturisca dalla *naturale paura* che accomuna tutti gli esseri umani e si diffonde universalmente a seguito della constatazione del pericolo mortale a cui la convivenza espone ciascuno. Nonostante l’introduzione dell’idea contrattuale come origine formale dello Stato, idea che come noto ebbe immensa fortuna in tutto il pensiero politico moderno, la vera differenza tra i due modelli non sembra passare principalmente lungo la linea della distinzione tra naturale ed artificiale, perché la prima scaturigine dell’esigenza dello Stato è in entrambi i modelli naturale, «invisibile» nel senso smithiano o almeno di Nozick: la vera differenza passa semmai dal tipo di antropologia retrostante i due schemi, che nel caso di Aristotele

⁵³ Cfr. F. D’Agostino, 2011b, 180.

elabora in chiave anzitutto costruttiva l'attitudine relazionale degli esseri umani⁵⁴, mentre a partire da Hobbes è segnata da una cifra di negatività, di ferina ostilità tra gli appartenenti alla medesima specie, di rivalità incombibile che postula una rinuncia a se stessi, un vero e proprio annichilimento – almeno secondo quel che scrive Esposito⁵⁵ criticando questo modello e illustrandone così l'inevitabile destino catastrofico.

Magari sarà ovvio, tuttavia conviene evidenziare questa matrice antropologica (e dunque, piaccia o meno, naturale) dei due modelli di Stato che si contendono il campo⁵⁶:

- Thomas Hobbes, con la sua antropologia sensista improntata ad un marcato pessimismo⁵⁷, immagina l'assenza dello Stato come un universo di violenze ferine in cui domina la paura. La *salus*, da lui identificata con la sicurezza interna e con la difesa dai nemici esterni, può provenire soltanto dallo Stato: che è dunque la risposta convenzionale (nel senso letterale di pazzia) ad un impellente bisogno «naturale» di sopravvivenza;
- Aristotele connota l'essere umano a partire da *logos* e *polis*. Nella sua prospettiva però la relazione è prima un bene che un male, più una necessità per lo sviluppo dell'essere umano, per la sua fioritura completa, che una minaccia di violazione o di morte. Perciò lo Stato, la comunità politica, è l'emanazione ultima (dopo la famiglia ed il vicinato, secondo il famoso movimento espansivo con cui esordisce la *Politica*) di un moto spontaneo accordato ad un'istanza profonda dell'essere umano, e non il risultato di una decisione o di un accordo.

La comune matrice antropologica dei due modelli, pur così lontani, si riflette anche nell'iconografia comune. Se al paradigma aristotelico si ataglia molto bene il celebre apologo di Lucio Menenio Agrippa, divenuto peraltro un *topos* sia in ambito cristiano (la dottrina del corpo mistico che rappresenta la comunità ecclesiale sin dalle lettere paoline), sia in generale nella cultura occidentale (concezione cosiddetta organicistica dei gruppi sociali⁵⁸), la notissima immagine che decorava la copertina della prima edizione del *Leviathan* sembra collocarsi nella medesima semantica di rappresentazione. In entrambe le icone in effetti il soggetto collettivo viene descritto come composto di individui, con un

⁵⁴ Sergio Cotta contesta il modello di rapporto tra guerra e pace in Norberto Bobbio (presentato in N. Bobbio, 1979) con un argomento antropologico del tutto parallelo a quello proposto qui: a suo avviso, il *primum* ontologico (più che cronologico) non è la guerra ma la pace, proprio perché è la pace, e non la guerra, la manifestazione più tipica di umanità, oltre che ovviamente il luogo della sua piena fioritura. Cfr. S. Cotta, 1989a. Simile impostazione può adattarsi ed applicarsi coerentemente al discorso qui elaborato in relazione al diverso ma connesso problema dell'origine della comunità politica e dell'antropologia che si elegge per fondare il fenomeno statale.

⁵⁵ R. Esposito, 1998, 21: «La comunità può sopravvivere alla violenza che la percorre solo spostandola su un nemico che possa calamitarla. [...] È così che la comunità del sacrificio si rovescia – o raddoppia – in sacrificio della comunità. Ciò che la comunità sacrifica – alla propria autoconservazione – non è altro da se stessa. Essa si sacrifica nel sacrificio non solo di ogni nemico, ma anche di ogni suo membro, dal momento che ogni suo membro trova al fondo del proprio essere la figura originaria del *primo* nemico».

⁵⁶ Così F. D'Agostino, 2000, 193.

⁵⁷ Per una profonda riflessione sulla matrice culturale e religiosa del pensiero politico della modernità si vedano gli scritti di G. Cotta, 2002 e 2004.

⁵⁸ F. D'Agostino, 2006b.

ulteriore riferimento alle diversità di ruoli e funzioni nel primo caso, che nel secondo sembra non caratteristico (proprio perché la paura appiana le differenze e pone tutti nella stessa posizione di rinuncia a sudditanza dinnanzi al sovrano). Le rilevanti affinità antropologiche ed iconologiche non devono tuttavia oscurare la radicale divergenza dei due paradigmi, che marca la distanza tra visione classica e visione moderna, tra «libertà degli antichi» e «libertà dei moderni» secondo la celebre, quasi proverbiale sintesi di Constant⁵⁹:

- Il paradigma aristotelico scommette su un'origine positiva (l'umana socialità, considerata nella sua necessità per l'essere umano come vivente politico prima ancora che nella sua potenziale minacciosità, e che costituisce l'orizzonte della stessa umana libertà, che si compie in pienezza nell'azione pubblica⁶⁰), e struttura l'esistenza politica attorno ad uno scopo indeterminabile nella sua concretezza ma indispensabile nella sua portata ideale, che spesso denominiamo «bene comune»⁶¹.
- Il paradigma hobbesiano è al contrario persuaso della naturale tendenza all'aggressività ed al danno degli esseri umani, da cui scaturisce la paura generalizzata che induce, per la protezione di specifici interessi individuali e primo fra tutti quello alla sopravvivenza, all'istituzione dello Stato come garante della sicurezza. Si tratta di un bene *generale*, non *comune*: perché ciascun individuo lo cerca per se stesso, e non per e con gli altri. All'interno del perimetro di sicurezza delineato dall'esercizio del potere sovrano, può residualmente realizzarsi la libertà degli individui, spesa soprattutto nell'esperienza privata⁶² e nella sfera mercantile⁶³.

4. Superare lo Stato moderno

Oltre tre secoli di verifica del paradigma hobbesiano, certamente dominante nello sviluppo moderno della filosofia dello Stato almeno fino a Rawls⁶⁴, sembrano sufficienti a mettere in discussione l'asse antropologico su cui esso poggia, dal soggetto alla volontà al dominio⁶⁵. Non solo la riflessione teorica, ma anche, per così dire, numerose e variegata verifiche sul campo, hanno contribuito con efficacia a stimolare la ricerca di modelli

⁵⁹ B. Constant, 2005.

⁶⁰ Anche in questo caso il rimando è ad H. Arendt, 1989.

⁶¹ Un'interessante riflessione su questo concetto complesso in P. Savarese, 2004, specialmente nel sesto capitolo. Più in generale può consultarsi A. Fridolin Utz, 2008.

⁶² Si veda l'interessante ed originale analisi in proposito di R. Sennett, 2006. Più recentemente ha rimeditato la paradossale privatizzazione o intimizzazione della sfera pubblica anche D. Innerarity, 2008.

⁶³ Da qui la riduzione del politico all'economico diagnosticata da N. Luhmann, 1990.

⁶⁴ Per una efficace critica delle teorie politiche contemporanee più accreditate, e per un importante tentativo di ricostruzione delle basi della filosofia politica medesima, si veda A. Cruz Prados, 1999.

⁶⁵ Secondo la folgorante sintesi di S. Cotta, 1989b, 112.

alternativi. Un apporto rilevante in questa indagine giuridico-politica è provenuto anche da vicende storiche e culturali tipiche di questa fase, tra le quali possiamo qui menzionare:

- La riabilitazione della filosofia pratica, con la rinascita dell'interesse per la prospettiva aristotelica in Germania e negli Stati Uniti a partire dal secondo dopoguerra. La ripresa dei temi cari allo Stagirita, ed anzitutto l'*ethos* intrinseco della politica, ha inevitabilmente favorito il recupero del modello classico con un progressivo decentramento di quello machiavellico ed hobbesiano⁶⁶;
- La positivizzazione dei diritti umani, a partire dall'importantissima (sul piano almeno simbolico) Dichiarazione Universale elaborata in sede Onu nel 1948; tali diritti sono diventati rapidamente il «minimo etico» di legittimazione internazionale degli Stati⁶⁷, sfuggente alla contrattazione e dunque suscettibile persino di una difesa da fuori (la famosa *responsibility to protect*)⁶⁸;
- Il crescente superamento dello Stato come ultima e definitiva sede decisionale della politica⁶⁹, sia verso il basso, con l'attribuzione di poteri crescenti alle unità locali secondo il metodo di governo del decentramento (specialmente sensibile al principio di sussidiarietà⁷⁰), sia soprattutto verso l'alto, con l'instaurazione in numerose parti del mondo (e particolarmente nella regione europea) di sistemi giuridico-politici dotati di rilevanti poteri di penetrazione istituzionale negli Stati parti, così come di organismi giurisdizionali capaci di condizionare significativamente la sovranità statale con modifiche ordinamentali e persino sanzioni (si pensi alla Corte Europea dei Diritti Umani, per il Consiglio d'Europa, ed alla Corte Interamericana dei Diritti Umani, per il Nuovo Continente);
- L'introduzione di istituti nuovi, come per esempio le cosiddette *authorities* o autorità amministrative indipendenti, che – dotate fin dall'inizio di specifici poteri anche sanzionatori nei loro ambiti di competenza – sono andate guadagnando spazi e competenze ulteriori, finendo con l'incidere nell'attività politica istituzionale (si pensi per l'Italia ai penetranti poteri del Garante per la Protezione dei Dati Personali e dell'Autorità Garante per la Concorrenza ed il Mercato);
- La pandemia da SARS-Cov2, la terza o forse persino la quarta epidemia globale del millennio ma certamente quella che nella maniera più dirompente ha impattato sull'esistenza quotidiana di tutti, un po' dovunque. È difficile negare che, tra le tante ripercussioni che essa ha prodotto nei nostri Paesi, vi è anche l'esigenza di un profondo ripensamento delle relazioni sociali e della giustificazione del potere politico. Come è stato scritto,

⁶⁶ Si muove appunto in questo orizzonte lo studio sopra menzionato di A. Cruz Prados, 1999.

⁶⁷ Così F. D'Agostino, 2006a, 241.

⁶⁸ Per approfondimenti E. Fernández, 2013.

⁶⁹ Si veda la sintesi della riflessione di David Held presentata in A. Amato, 2004.

⁷⁰ E su cui si rimanda a P. Savarese, 2018.

«l'uguaglianza di fronte ai comuni pericoli, suscita la percezione di una fragilità non più solo di alcuni, ma condivisa, e di una responsabilità che, volenti o nolenti, investe tutti: verso di sé, verso le persone immediatamente vicine, verso i contesti sociali di appartenenza, verso il pianeta che ci ospita. Se questo non ha il potere di trasformare radicalmente e pacificare le relazioni intersoggettive o di creare accordo sociale e politico, tuttavia la percezione del pericolo immediato e della crisi imminente spinge in direzione di una cooperazione responsabile»⁷¹.

Dinnanzi a queste e ad altre suggestioni teoriche e pratiche, la filosofia della comunità politica è sollecitata ad abbandonare il più o meno comodo astuccio hobbesiano per aprirsi a nuove strategie di autocomprensione, siano esse oppure no alimentate da prospettive classiche precedenti al pensiero moderno, come quelle aristoteliche. Senza pretese di effettuare qui anche solo un sommario esaustivo dei compiti che attendono il pensiero giuridico-politico nell'indagine sul senso, l'origine e lo scopo dello Stato, della cui necessità come comunità politica di riferimento centrale resta anche oggi difficile dubitare (e ben pochi lo fanno, a parte anarchici ed utopisti), concludiamo con l'indicazione di alcune sfide che vanno considerate maggiori per importanza, generalità ed urgenza.

4.1. Stato e società multiculturali. Come noto, la formula più raffinata e di maggior successo individuata dalla prospettiva contrattualista è quella del liberalismo politico di John Rawls, che introducendo l'idea di un giusto formalizzato e preposto al bene ha ritenuto di superare l'*impasse* in cui verrebbero a trovarsi comunità politiche composte da plurime comunità morali, almeno al momento di stabilire pattiziamente le regole essenziali (e di validità generale) della coesistenza. Per questa via l'idea di giustizia viene progressivamente scolorata e svuotata di contenuti, perdendo via via ogni riferimento non solo alle identità etniche rappresentate nella comunità, ma anche alle identità culturali, religiose, sessuali, etc. È certamente un passo avanti rispetto allo sfiduciato Stato minimo di cui, come abbiamo visto, si è fatto banditore Nozick, giacché considera comunque irrinunciabile l'idea comunitaria e prende sul serio la coesistenza che ne sta a fondamento: dunque non rinuncia preliminarmente a farsi carico del dialogo (e dei possibili conflitti) tra le identità, né le liquida come fonte inesauribile ed inevitabile di violenza⁷². I limiti di questa soluzione indifferenziata ed indifferenziante sono emersi verso la fine del secolo e si sono accentuati all'inizio del nuovo millennio, come mostrano tra gli altri gli scritti di Habermas⁷³ sul versante della presenza religiosa nella comunità civile, e quelli di Nussbaum⁷⁴ sul versante delle identità di genere. Più in generale il

⁷¹ Così G. Cotta, 2020, 16: all'intero volume si rimanda per alcune riflessioni fondamentali in dialogo tra diritto, politica e sociologia.

⁷² Orientamento invece adottato da Sen 2006 e tanti altri dopo di lui, quasi a configurare un luogo comune sociologico e politologico.

⁷³ J. Habermas, 2006.

⁷⁴ M. Nussbaum, 1999.

pensiero femminile ha molto meditato la categoria della differenza, mostrandone la refrattarietà ad essere compresa o addirittura sacrificata in favore della società politica e di una sua malintesa omogeneità⁷⁵. Se questo è vero in relazione alle differenze che fanno differenza e vanno non solo emarginate, ma spesso addirittura messe al centro del discorso pubblico, è possibile sostenere che la dimensione politica risenta, più che avvantaggiarsi, dell'alienazione dalle identità, tendendo fatalmente a ridursi al suo livello economico e quantitativo, o a coincidere con l'apparato burocratico e le sue operazioni (come rivela l'invalsa espressione «Macchina dello Stato», certamente impoverente se non proprio avvilente per definire lo Stato), o infine ad affidarsi ai cosiddetti «tecnici», magari mai del tutto scevri di visione politica, ma senza dubbio estranei alla contesa elettorale, al confronto con la comunità civile, al dialogo come tradizione democratica ed istituzionale. L'esperienza di questo stato di cose, peraltro, testimonia che quando ciò avviene, la politica (non solo come comunità, ma anche come arte e come insieme di persone che la esercitano) finisce per perdere se stessa, privandosi di capacità progettuale, estromettendo ogni significato del bene comune nella sfera pubblica ma anche rischiando di compromettere o sacrificare molti interessi individuali. Non basta infatti il velo d'ignoranza a restituire forza negoziale ai deboli ed ai vulnerabili, ed una concezione troppo astratta dell'uguaglianza non appare idonea a garantire tutti e ciascuno i consociati contro la lottizzazione degli interessi ed in ultima analisi della politica stessa, che invece ha la sintesi come metodo imprescindibile. Per queste ragioni è urgente e necessario rimeditare la soluzione multiculturalista (dopo aver ridimensionato teoria e prassi di quella assimilazionista), e forse la via più promettente è ancora una volta quella «relazionale»⁷⁶.

4.2. *Stato e principio di solidarietà.* L'ispirazione individualista del modello hobbesiano, ed il modello di razionalità sulle cui premesse esso è stato perfezionato e raffinato dal contrattualismo contemporaneo (un modello che come si sa identifica razionalità ed auto-interesse, definendo le scelte politiche razionali come quelle meglio funzionali al perseguimento dei propri scopi personali, nella fiducia che la mano invisibile ed alcuni altri accorgimenti programmati nel contratto assicurino un esito soddisfacente per tutti), finiscono per corrompere le radici solidali di ogni impresa comune, ivi compresa ovviamente – e specialmente – quella politica, anche nei suoi gruppi intermedi. È sotto gli occhi di tutti la crisi progressiva non solo dei sindacati ma anche dei partiti, e risulta abbastanza scontato ritenere che tale crisi non dipenda solo dal declino delle ideologie ma anche da carenze sistemiche che sembrano rimandare proprio alla perdita di interesse degli individui nei riguardi della cosa pubblica e delle vicende comuni. Si ha un bel daffare a richiamare Tocqueville e la sua analisi comparativa tra democrazia

⁷⁵ Si vedano in proposito, tra le altre pertinenti, le considerazioni di V. Pazé, 2019. Per una collettanea di riflessioni in argomento può vedersi A. Aparisi Miralles (ed.), 2016.

⁷⁶ Cfr. P. Donati, 2008.

statunitense e democrazie europee⁷⁷: se non si comprende la necessità di un ripensamento antropologico, è davvero arduo difendere la compatibilità tra individualismo e comunità, sul piano teorico, e su quello operativo diviene praticamente impossibile motivare la popolazione. Non sembra infatti prevedibile che i cittadini si mostrino disponibili al sacrificio di qualcosa di personale o anche solo alla rinuncia al perseguimento di tutto il benessere possibile (la parsimonia di cui pure parla Tocqueville come di una virtù politica esemplare degli statunitensi), o che si rivelino sensibili alle legittime ma silenziose aspettative delle generazioni future (dal debito pubblico alle pensioni, dal rispetto dell'ambiente alle manipolazioni genetiche). Non bastano dunque i pur notevoli sforzi del liberalismo politico volti all'individuazione di principi vincolanti per il contratto, per scampare ad un approccio così teorico ed astratto da risultare inoperante al momento della verità: come la recente vicenda pandemica ha convincentemente dimostrato, occorre molto di più per generare le solidarietà necessarie alla credibilità ed alla sostenibilità dello Stato come luogo massimo di riferimento della coesistenza. È molto improbabile che uno Stato minimo sia in grado di affrontare un'emergenza sanitaria planetaria – anche se Nozick potrebbe obiettare che questo non è affatto un problema, visto che non rientra tra i suoi compiti. Dubbio è anche che lo Stato contrattuale di Rawls abbia la plasticità e rapidità di adattamento alla situazione che sembra indispensabile, sia su scala interna che su scala internazionale, in circostanze come quelle che abbiamo attraversato: la stessa posizione originaria dovrebbe tener conto di eventualità pandemiche e delle abissali differenze di reazione dei singoli all'attacco del virus (sul piano fisio-patologico) così come agli effetti (sul piano psicologico e sociale) del distanziamento o dell'isolamento.

4.3. *Stato di Diritto*. Come mostra a suo modo anche il contributo di Habermas⁷⁸, le procedure democratiche non bastano a se stesse, non sono autosufficienti né perfettamente circolari, perché rimandano sempre e necessariamente ad elementi stabilizzati in via extracontrattuale (come i diritti fondamentali). Esistono dunque contenuti vincolati del patto: non tutto è negoziabile perché a dare senso al contratto sociale stesso contribuiscono i principi guida dello Stato costituzionale, la tutela dei diritti umani e probabilmente anche alcune premesse metodologiche (per esempio nell'amministrazione della giustizia, cioè nell'esercizio del potere giudiziario: si pensi al principio del contraddittorio)⁷⁹. Questi ed altri beni, o se si preferisce valori, costituiscono il nucleo inattuabile e non manipolabile – meno che meno sopprimibile – del contratto, e di conseguenza non possono finire nella parte negoziata del suo contenuto: sono refrattari, in altre parole, a divenire suscettibili di esclusione o alterazione, e dell'accordo costituiscono la condizione di legittimità e sostenibilità. In mancanza di ciò, lo Stato non è

⁷⁷ Cfr. N. Urbinati, 2011.

⁷⁸ J. Habermas, 1992.

⁷⁹ Cfr. S.C. Sagnotti, 2021.

in grado di reggere all'urto degli interessi in lotta, e da Stato di diritto si trasforma fatalmente in Stato di fatto⁸⁰, soccombendo all'interesse che riesce ad imporre la propria superiorità ed il proprio dominio sugli altri (come aveva intuito Platone attribuendo a Trasimaco la definizione selvatica di giustizia come l'utile del più forte⁸¹). Per questa via, però, persino l'invocazione elementare della versione più debole e «minima» di Stato hobbesiano, quella della sicurezza proveniente specialmente dai soggetti più fragili, rimane inascoltata o delusa, ed il loro sacrificio appare ancora più insensato di quanto non sembrerebbe se almeno fosse funzionale alla sopravvivenza del maggior numero (secondo un discutibile codice utilitaristico, le cui incongruenze si sono nuovamente palesate in occasione della pandemia a proposito del dibattito bioetico e biogiuridico sui criteri di *triage*).

Per tutti questi motivi, ed a maggior ragione con le recenti metamorfosi della cittadinanza e della sovranità, e sotto l'inattesa sollecitazione dell'emergenza sanitaria mondiale, è urgente tornare a semantizzare il bene comune come fondamento, senso e scopo della comunità politica, e riavviare su nuovi elementi concettuali e semantiche in parte obliate ed in parte da introdurre l'intera riflessione sull'origine antropologica dello Stato e dell'ordinamento giuridico, cui corrispondono precise, e non manipolabili, esigenze e caratterizzazioni di entrambe.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

AMATO Agata, 1993, «Ripensare lo Stato. Osservazioni preliminari». Presentazione di Höffe Otfried. *Persino un popolo di diavoli ha bisogno dello Stato*. Giappichelli, Torino.

AMATO Agata, 2004, *Stati post-moderni e diritto dei popoli*. Giappichelli, Torino.

ANGELINI Francesca, 2007, *Ordine pubblico e integrazione costituzionale europea. I principi fondamentali nelle relazioni interordinamentali*. Cedam, Padova.

APARISI MIRALLES Ángela (ed.), 2016, *Estudios sobre género y derecho. Hacia un modelo de género de la igualdad en la diferencia*. Thomson Reuters Aranzadi, Cizur Menor.

ARENDT Hannah, 1984, *Le origini del totalitarismo*. Einaudi, Torino.

⁸⁰ Come scrive A. Amato, 1993, 22: «Quando si risolve il diritto nell'autorità di chi è capace di obbligare, si giunge – e la tentazione di *chiudere* qui il discorso è forte – con la ricostruzione della validità (formale), o con la formalizzazione procedurale, unicamente alla *fede* nella *forza normativa del fattuale*. Si fa così riferimento al diritto, ma lo si intende come mero fatto. Si designa cioè solo l'atto di volontà con il quale il *tu devi* non è altro che *io voglio*».

⁸¹ Platone, *Repubblica*, 339a.

ARENDRT Hannah, 1989, *Vita activa. La condizione umana*. Bompiani, Milano.

BENVENISTE Emile, 1976, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, 2 voll., Einaudi, Torino.

BOBBIO Norberto, 1979, *Il problema della guerra e le vie della pace*. Il Mulino, Bologna.

CHIGNOLA Sandro, DUSO Giuseppe, 2012, *Storia dei concetti e filosofia politica*. Franco Angeli, Milano.

CONSTANT Benjamin, 2005, *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*. Einaudi, Torino.

COTTA Gabriella, 2002, *La nascita dell'individualismo politico. Lutero e la politica della modernità*. Il Mulino, Bologna.

COTTA Gabriella, 2004, *Immagine, differenza, artificio: prospettive sul problema del male*. Franco Angeli, Milano.

COTTA Gabriella (a cura di), 2020, *Virtù umane. Virtù politiche*. Mimesis, Milano.

COTTA Sergio, 1989a, *Dalla guerra alla pace. Un itinerario*. Rusconi, Milano.

COTTA Sergio, 1989b, *Diritto. Persona. Mondo umano*. Giappichelli, Torino.

COTTA Sergio, 1991, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*. Giuffrè, Milano.

CRUZ PRADOS Alfredo, 1999, *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*. Eunsa, Pamplona.

D'AGOSTINO Francesco, 2000, *Filosofia del diritto*. Giappichelli, Torino.

D'AGOSTINO Francesco, 2006a, *Lezioni di filosofia del diritto*. Giappichelli, Torino.

D'AGOSTINO Francesco, 2006b, *Lezioni di teoria del diritto*. Giappichelli, Torino.

D'AGOSTINO Francesco, 2011a, *Corso breve di filosofia del diritto*. Giappichelli, Torino.

D'AGOSTINO Francesco, 2011b, *Bioetica e biopolitica. Ventuno voci fondamentali*. Giappichelli, Torino.

DONATI Pierpaolo, 1978, *Pubblico-Privato: fine di un'alternativa?* Cappelli, Bologna.

DONATI Pierpaolo, 2008, *Oltre il multiculturalismo. La ragione relazionale per un mondo comune*. Laterza, Roma-Bari.

DONATI Pierpaolo, 2019, *Scoprire i beni relazionali per generare una nuova socialità*. Rubbettino, Soveria Mannelli.

ESPOSITO Roberto, 1998, *Communitas. Origine e destino della comunità*. Einaudi, Torino.

FERNÁNDEZ Encarnación, 2013, *De Vitoria a Libia: reflexiones en torno a la responsabilidad de proteger*. Comares, Granada.

FERRARA Alessandro (a cura di), 1994, *Comunitarismo e liberalismo*. Editori Riuniti, Roma.

FERRARA Alessandro, 2019, «Che cosa è un popolo?». In *Politica&Società*, 2, 163-182.

FERRARA Alessandro, MICHELMAN Frank, 2021, *Legitimation by Constitution. A Dialog on Political Liberalism*. Oxford University Press, Oxford.

FERRARESI Furio, FORTI Simona, PRETEROSSO Geminello, 1999, «Discussione su *Communitas* di Roberto Esposito». In *Iride*, XII, 27, 413-425.

GARCÍA RUBIO María Paz, MORESO MATEOS Juan José, VARELA CASTRO Ignacio (a cura di), 2020, *Conceptos multidimensionales del Derecho*. Reus Editorial, Madrid.

GREBLO Edoardo, 2021, «Hannah Arendt e la rinnovata ambivalenza dello Stato-nazione». In *Politica&Società*, 1, 117-136.

GROSSI Paolo, 2017, *L'ordine giuridico medievale*. Laterza, Roma-Bari.

HABERMAS Jürgen, 1992, *Fatti e norme. Contributi ad una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*. Guerini, Milano.

HABERMAS Jürgen, 1998, «Lo Stato-nazione europeo. Passato e futuro della sovranità e della cittadinanza». In *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*. Feltrinelli, Milano.

HABERMAS Jürgen, 2001, *Il futuro della natura umana. Critica della genetica liberale*. Einaudi, Torino.

HABERMAS Jürgen, 2006, *Tra scienza e fede*. Laterza, Roma-Bari.

HOEBEL Edward Adamson, 1973, *Il diritto nelle società primitive*. Il Mulino, Bologna.

INNERARITY Daniel, 2008, *Il nuovo spazio pubblico*. Meltemi, Roma.

JONAS Hans, 1997, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*. Einaudi, Torino.

LUHMANN Niklas, 1990, *La differenziazione del diritto. Contributi alla sociologia e alla teoria del diritto*. Il Mulino, Bologna.

MACINTYRE Alasdair, 1994, «Il patriottismo è una virtù?». In FERRARA Alessandro (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma.

MACINTYRE Alasdair, 2001, *Animali razionali dipendenti. Perché gli esseri umani hanno bisogno delle virtù*. Vita&Pensiero, Milano.

MATHIEU Vittorio, 2000, *L'uomo animale ermeneutico*. Giappichelli, Torino.

MATTEI Ugo, 2011, *Beni comuni. Un manifesto*. Laterza, Roma-Bari.

NOZICK Robert, 1981, *Anarchia Stato Utopia*. Le Monnier, Firenze.

NUSSBAUM Craven Martha, 1999, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*. Il Mulino, Bologna.

NUSSBAUM Craven Martha, 2016, *Emozioni politiche. Perché l'amore conta per la giustizia*. Il Mulino, Bologna.

PAZÉ Valentina, 2019, «La disuguaglianza degli antichi e dei moderni. Aristotele ed i nuovi meteci». In *Teoria Politica*, Annali IX, 265-282.

POSSENTI Vittorio, 1988, «Sul concetto di popolo. Momenti della filosofia pubblica antica e moderna». In *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 80, 3, 395-423.

PULCINI Elena, 2013, «Beni comuni: un concetto *in progress*». In *Politica&Società*, 3, 349-356.

PUTNAM Robert David, LEONARDI Robert, NANETTI Raffaella Y., 1994, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton University Press.

RAWLS John, 1993, *Liberalismo politico*. Einaudi, Torino.

RAWLS John, 2008, *Una teoria della giustizia*. Feltrinelli, Milano.

RODOTÀ Stefano, 2006, *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*. Laterza, Roma-Bari.

RODOTÀ Stefano, 2013, *Il diritto di avere diritti*. Laterza, Roma-Bari.

ROULAND Norbert, 1992, *Antropologia giuridica*. Giuffrè, Milano.

SACCO Rodolfo, 2007, *Antropologia giuridica. Contributo ad una macrostoria del diritto*. Il Mulino, Bologna.

SAGNOTTI Simona Carlotta, 2021, *La filosofia del diritto processuale*, Giappichelli, Torino.

SANDEL Michael Joseph, 2009, *Giustizia. il nostro bene comune*. Feltrinelli, Milano.

SAVARESE Paolo, 2004, *La possibilità nella regola. Il diritto nel mondo comune*. Giappichelli, Torino.

SAVARESE Paolo, 2018, *La sussidiarietà e il bene comune*. Nuova Cultura, Roma.

SCHMITT Carl, 1986, *Terra e mare*. Giuffrè, Milano.

SCHMITT Carl, 1991, *Il nomos della terra. Nel diritto internazionale dello 'jus publicum europaeum'*. Adelphi, Milano.

SEN Amartya, 2008, *Identità e violenza*. Laterza, Roma-Bari.

SENNETT Richard, 2006, *Il declino dell'uomo pubblico*. Bruno Mondadori, Milano.

SPAEMANN Robert, 2005, *Persone. Sulla differenza tra «qualcosa» e «qualcuno»*. Laterza, Roma-Bari.

TAYLOR Charles, HABERMAS Jürgen, 2008, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*. Feltrinelli, Milano.

URBINATI Nadia, 2011, *Liberi ed uguali. Contro l'ideologia individualista*. Feltrinelli, Milano.

UTZ Arthur Fridolin, 2008, *Etica politica*. San Paolo, Milano.