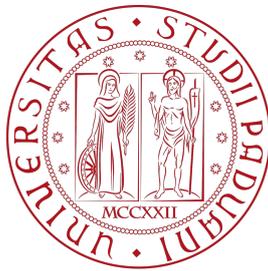


UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI
SCIENZE POLITICHE, GIURIDICHE E STUDI INTERNAZIONALI

Corso di laurea *Triennale* in
SCIENZE POLITICHE



L'EMANCIPAZIONE PRECARIA:
PER UNA CRITICA DEL CONCETTO DI
STATO-NAZIONE

Relatore: Prof. MAURO FARNESI CAMELLONE

Laureando: ION POPA

matricola n. 1203812

A.A. 2022/2023

INDICE

INTRODUZIONE

CAPITOLO I – PER LA STORIA DEL CONCETTO DI NAZIONE

1.1 Le nationes prima della nazione	6
1.2 La «nazione rivoluzionaria» e i concetti moderni	12
1.3 Il nazionalismo e gli stati-nazione	22
1.4 L'UE dentro la lotta centro-periferia	37

CAPITOLO II – PER LA CRITICA DEI DIRITTI UMANI

2.1 I diritti umani sono un concetto moderno	42
2.2 L'emancipazione umana da Bruno Bauer a Karl Marx	43
2.3 Note sulla Comune di Parigi	52

CAPITOLO III – IL RAZZISMO CONTRO UN ALTRO MONDO POSSIBILE

3.1 L'arma contro la rivoluzione sociale	56
3.2 La costituzione sovietica del 1918	64
3.3 La democrazia, ovvero la macchina riproduttiva della borghesia	82

CHE FARE?

BIBLIOGRAFIA

SITOGRAFIA

INTRODUZIONE

Che cosa significa essere liberi oggi? Quale legame sussiste tra questo concetto di libertà e il sistema politico nel quale siamo inseriti? In particolare, che ruolo giocano in questo rapporto gli stati-nazione e la loro forma democratica? È possibile un altro tipo di libertà, più ampio e più giusto allo stesso tempo? Questa tesi vuole tentare di rispondere alle domande di qui sopra, analizzando i concetti alla base del nostro vivere politico dentro la forma oggi dominante degli stati di tipo nazionale e il tipo di emancipazione permessa ai singoli dal sistema politico democratico, orientato dalla logica dei diritti umani. Infine, questo lavoro analizzerà brevemente alcuni esperimenti politici del passato, in cui si è tentato di pensare diversamente la libertà e la giustizia.

Il primo capitolo inizia con lo studio del concetto di “nazione” e, grazie ai lavori di Giuseppe Duso, dimostra lo scarto tra le forme politiche premoderne e questo concetto cardine del mondo moderno, e come questo trova la sua esistenza soltanto in connessione con altri concetti storicamente determinati. Nel secondo paragrafo mi soffermo sull’evento Rivoluzione francese e il contributo che questo ha dato alla nascita della forma stato-nazionale. Nel paragrafo conclusivo, attraverso l’analisi di un documento dell’Unione Europea, osservo il ruolo degli stati-nazione nell’attuale sistema-mondo, evidenziando l’attualità del concetto di nazione in prospettiva globale.

Nel secondo capitolo evidenzio il carattere moderno dei diritti umani e del concetto di emancipazione ad essi legato. Esamino poi il contributo filosofico di Bruno Bauer e Karl Marx all’intellectuale del tema, a loro coevo e pressante, della puntuale emancipazione degli ebrei in Prussia e il suo rapporto con l’emancipazione universale. Concludo il capitolo con una breve disamina dell’esperienza lodata da Marx della Comune di Parigi del 1871, illustrando alcuni degli elementi che la separano dalla concettualità politica moderna.

Infine per il terzo capitolo cerco di mostrare, attraverso “*Bisogna difendere la società*” di Michel Foucault, la ragione principale alla radice del fallimento di quella che sembrava un’imminente rivoluzione sociale nell’Europa dei primi anni del Novecento. Con il lavoro di Massimiliano Tomba sulla costituzione sovietica del 1918, individuo quelli che sono stati per l’URSS i punti di rottura con gli stati occidentali moderni e quelli di contatto con la Comune e con le altre esperienze consigliari precedenti. Mi soffermo in particolare sulle libertà rese possibili dall’innovativo assetto politico dei soviet, in grado di valorizzare un *surplus* politico che la forma democratica moderna sembra voler valorizzare con il concetto di pluralismo, ma che paradossalmente impedisce.

CAPITOLO I

PER LA STORIA DEL CONCETTO DI NAZIONE

1.1 Le *nationes* prima della nazione

Come per tutte le riflessioni filosofiche, anche per l'emancipazione umana, il punto di partenza non conta veramente. La scelta di iniziare dal concetto di "nazione" è dovuta a due considerazioni: la facilità con cui permette di problematizzare l'emancipazione umana come questa oggi si dà, e la sua capacità di riassumere in modo più intuitivo¹ tutta la costellazione concettuale² dentro la quale il concetto stesso di nazione è immerso e connesso assieme a quello specifico di emancipazione. Si tratta inoltre di quel concetto che Étienne Balibar ritiene sia allo stesso tempo l'anello centrale e *debole* di questa catena di concetti che sono quelli politici moderni.³ L'approccio che cercherò di mantenere è quello caratteristico della storia concettuale, che impone lo sforzo di pesare i significati che assumono le parole che si adoperano⁴, ovvero la loro «non universale applicabilità»⁵ e la loro capacità «di raccogliere in un contesto la molteplicità di un'esperienza storica».⁶ In altre parole, i concetti non hanno una storia, perché le parole che li veicolano assumono un significato specifico, storicamente determinato, legato al periodo in cui nascono e si usano.⁷ Come scrive il filosofo Giuseppe Duso in "*Storia concettuale come filosofia politica*":

¹ Intuitivo, perché continua ad essere più attuale che mai, e credo sia immediatamente familiare a molti, così come lo sono anche le implicazioni che questo concetto sottintende: stato, popolo, confini, etc.

² G. Duso, *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, F. Angeli, Milano 2003, p. 67.

³ É. Balibar, I. Wallerstein, *Razza, nazione, classe. Le identità ambigue*, a cura di M. Di Meglio, in folio.asterios, Trieste 2020, p. 98.

⁴ G. Duso, *Storia concettuale come filosofia politica*, in "Filosofia politica" 3/1997, p. 398.

⁵ *Ivi*, p. 402.

⁶ *Ivi*, p. 396.

⁷ *Ivi*, p. 399.

Spesso, quando si attribuiscono mutamenti storici ai concetti, ci si trova di fronte in realtà alla nascita di nuovi concetti che usano per veicolarsi vecchie parole, parole già note.⁸

Questo è ad esempio il caso della parola “*natio*”, parola che in un primo momento *sembra* riferirsi al moderno concetto di nazione che utilizziamo tutt’oggi, ma di fatto si riferisce a realtà completamente diverse. Lo stesso vale per le coppie *ethnos*-etnia, *gentes*-genti, e quelle che possono erroneamente essere considerate loro varianti, utilizzate oggi in modo quasi interscambiabile, quali “nazioni”, “nazionalità”, “popoli”, etc.⁹

Nelle traduzioni latine delle Sacre Scritture giudaico-cristiane, il termine “nazione” («*nationes*», ma più spesso «*gentes*») è usato principalmente per riferirsi ai non credenti in Jahvè¹⁰, mentre gli antichi greci utilizzavano l’espressione *éthnos* (ἔθνος) per riferirsi ai “barbari”, estranei agli ellenici¹¹ per i modi di fare, di parlare e, in generale, di esistere. Uno scontro tra incompatibili forme di vita, che si trovavano racchiuse dentro *polis* sostanzialmente autarchiche e omogenee.¹²

Per quanto riguardava le varie aggregazioni medievali quali le *nationes* mercantili, universitarie e conciliari, si trattava di formazioni sociali che funzionavano riconoscendosi come simili in un luogo diverso da quello di nascita o residenza¹³ e puntavano alla difesa di interessi comuni.¹⁴

Infine, all’inizio dell’età moderna, il termine nazione indicava semplicemente l’origine di una persona, il suo luogo di nascita.

⁸ Ivi, p. 396.

⁹ G. Treccani, *Treccani, Sinonimi e Contrari di “popolo”*, ultimo accesso 17 agosto 2023, https://www.treccani.it/vocabolario/popolo_%28Sinonimi-e-Contrari%29/

¹⁰ A. Campi, *Nazione*, Il Mulino, Bologna 2004, pp. 13 e 16.

¹¹ Ivi, pp. 26-27.

¹² P. Costa, *Cittadinanza*, Laterza, Roma 2005, pp. 9 e 11.

¹³ Le *nationes* medievali erano molto “elastiche” in quanto a provenienza territoriale dei suoi membri. La semplice residenza o acquisizione della lingua e dei costumi del posto era criterio valido ai fini dell’appartenenza.

¹⁴ A. Campi, *Nazione*, cit., pp. 52-71.

In senso più ampio, faceva riferimento a un gruppo di persone aventi delle caratteristiche comuni quali stessa lingua, modi di fare, costumi, ma con una funzione piuttosto pratica, riguardante la miglior amministrazione della vita di tutti i giorni e la convivenza di diverse *libertates*.¹⁵

Si può intuire come gli assetti associativi precedenti alla rivoluzione francese non hanno veramente a che fare con il modo odierno di intendere la nazione, avente un'accezione che è riducibile sostanzialmente a «unità politica e indipendenza»¹⁶ e, come dimostrerò nel prossimo paragrafo, indissolubilmente legata a concetti quali “popolo”, “cittadinanza”, “stato”. Questo appare in linea anche con la conclusione di Alessandro Campi nel suo libro “*Nazione*”, in riguardo alla forma stato nazionale e «l'esistenza democratica», come di due elementi che necessitano l'uno dell'altro.¹⁷

Si potrebbe dire che la forma stato-nazione non trova uno spazio di esistenza, prima della messa in pratica dei concetti politici moderni, momento storico concomitante alla nascita di nuove parole e il riutilizzo delle vecchie con un nuovo significato, quindi (come visto prima con Duso) la nascita di nuovi concetti a tutti gli effetti. Stato, nazione, patria, popolo, individuo, libertà, sono solo alcuni di questi.¹⁸ Tali concetti sono ancora a noi contemporanei e i cambiamenti che hanno subito nel corso del tempo non hanno più di tanto snaturato il loro significato originario.¹⁹ Chiaramente non si è trattato di un cambiamento avvenuto da un giorno all'altro, e testimonianza dei vecchi significati di certe parole lo si ha anche in dizionari successivi alla rivoluzione francese, come ad esempio quelli spagnoli e portoghesi fino al 1884, nei quali «*nación*» indicava gli abitanti di una provincia, facendo riferimento all'origine, alla discendenza («*naissance, extraction, rang*»).

¹⁵ G. Duso, *Storia concettuale come filosofia politica*, cit., p. 413.

¹⁶ E. J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780*, Einaudi, Torino 2002, pp. 22-23.

¹⁷ A. Campi, *Nazione*, cit., p. 212.

¹⁸ G. Duso, *Storia concettuale come filosofia politica*, cit., p. 404.

¹⁹ *Ivi*, p. 402.

Successivamente a questa data, invece, la parola definisce «uno Stato o un'entità politica che riconoscono un centro superiore e comune di governo».²⁰

Duso, per mettere in luce la storicità dei concetti, ovvero la «determinatezza» ed «epocalità» che li caratterizza, utilizza come esempio il concetto di “stato”, erroneamente utilizzato oggi per indicare realtà umane a noi quasi estranee, delle «configurazioni storiche» completamente diverse da ciò che intendiamo oggi per “stato”, parola usata come se avesse un significato quasi universale, ignorando differenze anche strutturali tra scenari quali quelli della *polis*, delle “città-stato” medievali e dello stato odierno.

Come si vedrà nel paragrafo successivo, il concetto di stato è necessariamente legato a quello di “potere” inteso come «rapporto formale di comando-ubbidienza», o come *monopolio* legittimo dell'uso della forza, notoriamente definito da Weber. Questo tipo di rapporto era *impensabile* nel contesto delle *polis* elleniche e delle città medievali. Universalizzando qualsiasi concetto, Duso rileva una criticità: viene in tal modo ignorata ogni determinazione concreta della realtà storica e si ottiene al suo posto un'immagine non solo «confusa», ma anche *erronea* dei contesti «di pensiero e di realtà» precedenti.²¹ In altre parole, si immagina il passato con gli occhi del presente.

Ricapitolando brevemente, le formazioni umane²² esistite durante la storia, pur avendo apparentemente molte similitudini tra loro, sono state forme associative diverse, ciascuna con le proprie caratteristiche, relazionate in modo sistemico: la democrazia dell'antica Grecia non poteva esistere senza la schiavitù; Roma con molta probabilità non poteva essere considerata una copia della *polis* greca già a partire dal II secolo a.C. e nel 212 con la *Constitutio antoniniana* che aveva esteso il rapporto di “cittadinanza” a tutti i sudditi dell'impero, l'omogeneità caratteristica della *polis* era lontana.²³

²⁰ E. J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780*, cit., pp. 19-20.

²¹ G. Duso, *Storia concettuale come filosofia politica*, cit., pp. 400, 402, 410.

²² Quelle che io per comodità, riprendendo il lessico usato da Campi, ho chiamato “*nationes*”.

²³ P. Costa, *Cittadinanza*, cit., p. 12.

È possibile accomunarle retrospettivamente in negativo, analizzando l'assenza di certe caratteristiche: prima fra tutte il loro essere *radicalmente lontane* dal concetto di nazione realizzato con la rivoluzione francese e trasformato diverse volte durante l'Ottocento.

In particolare, si può evidenziare l'estraneità di queste formazioni a quelli che conosciamo come «processi di etnogenesi», o ancora «processi di costruzione di un'identità collettiva» e «forme di organizzazione politico-costituzionale»,²⁴ sfruttando quelli che Hobsbawm chiama legami «*proto-nazionali*», definiti prima di tutto come solidarietà tra i membri di un certo gruppo, e solo in seconda istanza come monolinguismo.²⁵ Questi processi verranno approfonditi nel terzo paragrafo.

Ma più in generale, si può osservare un totale mutamento dell'«orizzonte concettuale» rispetto al “mondo antico”, un mutamento il cui inizio sul piano teorico è visto da molti studiosi come avvenuto con Thomas Hobbes e il giusnaturalismo moderno.²⁶ Secondo Duso, la politica nella sua forma moderna ha smesso di avere come criterio della pratica politica (espresso in varie forme durante la storia) il millenario «problema del bene e del giusto» perché visto come conflittuale, e venne sostituito con l'obbedienza al potere legittimato dal popolo.²⁷ Dal Seicento i giusnaturalisti ipotizzano uno stato di esistenza degli esseri umani che chiamano “stato di natura”, nel quale sono costantemente in pericolo perché potenzialmente in lotta gli uni contro gli altri. Un tutti contro tutti dove prevale il più forte, abile e/o astuto. Ciò che permette loro di uscire da questo ipotetico stato di natura, e fondare la società civile, è il contratto. In questo «esperimento mentale» si hanno tre importanti novità rispetto al passato.

²⁴ A. Campi, *Nazione*, cit., p. 29.

²⁵ E. J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780*, cit., p. 63.

²⁶ G. Duso, *Storia concettuale come filosofia politica*, cit., p. 410 nota 58.

²⁷ *Ivi*, p. 423.

Per prima cosa, si concepisce il singolo essere umano come individuo libero e uguale a tutti gli altri individui per natura, non vincolato e non dipendente da altri, e questo in netto contrasto con l'ottica medievale, dove l'esistenza del singolo non era pensabile fuori dagli ordini e dalla gerarchia in cui era inserito.

L'altra novità più di rilievo, legata alla prima, è la visione dell'ordine politico e delle gerarchie come tutte artificiali, ovvero sempre e comunque prodotte dalle singole volontà individuali.²⁸

Ultima ma non meno importante è la presenza di un paradigma che ha portato a quella che è una concezione meccanicistica del mondo e della realtà in generale. Questa appare evidente se si guarda alla definizione che Hobbes dà della libertà: «Libertà significa propriamente l'assenza di opposizione – per opposizione intendo gli esterni impedimenti al moto [...]».²⁹ Altro esempio di questo elemento è il modo in cui veniva studiata la «società», analizzata quasi come un macchinario assemblabile e scomponibile in parti più piccole.³⁰ Lo stesso riguardava la forma stato, vista come uno strumento utile al perseguimento dei bisogni degli individui, ma irrelato e distinto da essi.³¹

²⁸ P. Costa, *Cittadinanza*, cit., pp. 26-27.

²⁹ Cfr. T. Hobbes, *Leviatano* (1651), cap. XXII.

³⁰ E. J. Sieyès, *Che cos'è il Terzo Stato?*, in *Opere e testimonianze politiche*, a cura di G. Troisi Spagnoli, Giuffrè, Milano 1993, p. 253.

³¹ P. Costa, *Cittadinanza*, cit., p. 79.

1.2 La «nazione rivoluzionaria» e i concetti moderni

La rivoluzione francese del 1789 è stata un modello per le rivoluzioni nazionali successive e fu replicata praticamente ovunque nel mondo.³² Il successo incredibile fu dovuto, tra le altre cose, anche a un'idea di emancipazione prodotta da tutta una serie di concetti che, come accennato prima, rompono completamente con il passato (Campi parla di una «frattura epistemologica»³³ per il mondo intero),³⁴ e contributo fondativo³⁵ alla nascita di questi concetti fu, ribadiamo, dato da Hobbes, che ambiva a creare una scienza rigorosa³⁶ tanto quanto la geometria, che regolasse definitivamente i rapporti umani. Una “scienza politica” che ha alla base individui liberi e uguali.³⁷

Testimonianza della popolarità di questi strumenti concettuali per quanto riguarda la rivoluzione del 1789 la si ha nel diromponente pamphlet “*Qu'est-ce que le Tiers-État?*” (*Che cos'è il Terzo Stato?*) di Emmanuel-Joseph Sieyès, abate artefice della campagna che portò alla convocazione degli Stati generali, immediatamente precedente allo scoppio della rivoluzione.³⁸

Questo suo scritto riassume perfettamente l'insofferenza del Terzo stato nei confronti degli altri ordini «privilegiati»: la nobiltà e il clero, due ordini visti come delle vere e proprie caste chiuse dall'interno³⁹ e caratterizzate da quella che oggi chiameremmo (pur impropriamente⁴⁰) come “bassa mobilità sociale”.

³² Cfr. A. M. Banti, *L'età contemporanea: dalle rivoluzioni settecentesche all'imperialismo*, Laterza, Roma 2009.

³³ A. Campi, *Nazione*, cit., p. 9.

³⁴ P. Costa, *Cittadinanza*, cit., p. 49.

³⁵ G. Duso, *Storia concettuale come filosofia politica*, cit., nota 51.

³⁶ *Id.*, *La rappresentanza politica*, cit., p. 67.

³⁷ *Id.*, *Storia concettuale come filosofia politica*, cit., pp. 412-413.

³⁸ G. Treccani, *Treccani*, “*Sieyès, Emmanuel-Joseph*”, ultimo accesso 20 agosto 2023, <https://www.treccani.it/enciclopedia/emmanuel-joseph-sieyes/>

³⁹ E. J. Sieyès, *Che cos'è il Terzo Stato?*, cit., p. 212.

⁴⁰ Perché implica l'esistenza dell'individuo borghese che ricerca una “promozione sociale”, ovvero che mette in discussione gli Ordini come esistevano fino ad allora.

L'antica nobiltà non sopporta i nuovi nobili; essa non permette loro di sederle accanto a meno che non possano provare, come si suol dire, una discendenza di quattro generazioni e cento anni.⁴¹

Sieyès arriva a equiparare gli Stati generali ad un'assemblea che fa la volontà di una triplice aristocrazia, «un'assemblea colerico-nobiliar-togale» (che secondo lui sarebbe la vera base del potere monarchico), quando invece dovrebbe trattarsi di un'assemblea che interpreta la «volontà generale».⁴²

Inoltre il Terzo stato sarebbe una «nazione completa», perché svolge «attività private e funzioni pubbliche»,⁴³ le due principali «attività su cui si regge la società»,⁴⁴ mentre gli ordini privilegiati sarebbero in sostanza parassitari. Non costruirebbero alcuna utilità, né per quanto riguarda le attività private, né per le funzioni pubbliche. Per riprendere l'introduzione del pamphlet di Sieyès, il Terzo stato è secondo lui il “tutto” che fino ad allora ha rappresentato il “nulla” nell'ordinamento politico, e tale «esclusione» costituirebbe «un crimine sociale contro il Terzo stato».⁴⁵ Sieyès incita il Terzo a riunirsi separatamente, creare una sua assemblea,⁴⁶ che a questo punto, identificandosi con la Nazione tutta, è un'assemblea nazionale. Si prende così atto della necessità di creare istituzioni di altro tipo rispetto a ceti/stati/ordini, con lo scopo di evitare la riproposizione della stessa dinamica politica cetuale. E tali istituzioni sono effettivamente di nuovo tipo, perché caratterizzate dal voto per testa, il voto dei singoli individui. Duso fa notare come questa operazione non abbia semplicemente reso egemone il Terzo stato eliminando gli altri ordini, ma ha addirittura eliminato radicalmente la politica articolata mediante gli ordini, quindi la possibilità di pensare gli ordini politicamente.⁴⁷

⁴¹ E. J. Sieyès, *Che cos'è il Terzo Stato?*, cit., p. 215.

⁴² *Ivi*, pp. 217 e 218.

⁴³ *Ivi*, p. 209.

⁴⁴ *Ivi*, p. 210.

⁴⁵ *Ivi*, p. 211.

⁴⁶ *Ivi*, p. 269.

⁴⁷ G. Duso, *La rappresentanza politica*, cit., p. 59.

Questo risulta più chiaro anche dalla frase scritta da Sieyès: «[...] non vi è che un Ordine, cioè non ve ne è alcuno, [...]». Trovo che proprio in questo passaggio risieda il potenziale emancipativo che è riuscito ad esprimersi (e a sopravvivere) con la rivoluzione francese e che arriva fino ai giorni nostri: gli individui uguali fra loro, tutti equidistanti dal centro, che tutti assieme formano la nazione dei produttori.

Viene in tal modo eliminato un modo di fare politica caratterizzato dai ceti, quindi istituzioni specifiche con dei loro rappresentanti, aventi un mandato imperativo,⁴⁸ e perciò *vincolato* nella sua azione da queste istituzioni alle quali doveva fare costantemente riferimento.⁴⁹

Sparisce di conseguenza anche il potere che sta sopra a queste istanze di parte e con le quali interagiva mediante tutta una serie di funzioni e prerogative; sparisce la gerarchia alla base della vita politica.⁵⁰ Quella pre-rivoluzionaria era quindi un'intricata realtà che prevedeva "diritti", poteri, immunità e privilegi di corpi parziali collocati su diversi livelli («comuni, ordini, università», etc), e che considerava come naturale l'esistenza di un potere superiore dal quale essere governati;⁵¹ dal quale però non dipendeva la loro libertà *come ceti*, perché quel tipo di libertà era una condizione soggettiva sottratta alla giurisdizione di un potere sovrastante. Ma proprio questa gerarchia era vista dai giusnaturalisti come un insieme di «rapporti metafisici», perché non erano obblighi di natura materiale o pecuniaria.⁵²

Hasso Hofmann, in un suo lavoro dedicato all'iconografia⁵³, analizza questa differenza tra i criteri alla base della pratica politica, quello precedente del "buon governo" legato alla virtù e alla giustizia, e quello moderno del potere.

⁴⁸ *Ivi*, p. 22.

⁴⁹ *Ivi*, p. 19.

⁵⁰ P. Costa, *Cittadinanza*, cit., p. 102.

⁵¹ G. Duso, *La rappresentanza politica*, cit., p. 57.

⁵² E. J. Sieyès, *Che cos'è il Terzo Stato?*, cit., p. 292 nota 15.

⁵³ H. Hofmann, *Bilder des Friedens oder Die vergessene Gerechtigkeit. Drei anschauliche Kapitel der Staatsphilosophie*, Siemens Stiftung, München 1997.

Da un paradigma basato su una gerarchia ordinata e armonica e sulla giustizia come superiore ad ogni diritto, si passa a quello che considera il diritto come giusto solo se garantisce la libertà individuale, e garantire tale libertà diventa più importante del livello di giustizia di un ordinamento giuridico.⁵⁴

Nel pamphlet di Sieyès, la presenza dell'elemento teorico dello stato di natura e l'individuo che produce, è lampante. I soggetti che immagina Sieyès sono «privi di ogni legame sociale», e la stessa logica viene riprodotta a livello degli stati nazionali, come se fossero anch'essi grandi individui che decidono da sé, sovrani di se stessi:

Le nazioni della terra vanno considerate come individui privi di ogni legame sociale, ovvero come si suol dire, nello stato di natura.⁵⁵

Gli individui sono all'origine di qualsiasi potere, perché è loro volontà quella di "associarsi", di stare assieme, ed è un atto che avviene «solo sulla base di interessi comuni».⁵⁶ È quindi ulteriormente chiarita la necessità di istituzioni che permettano di poter votare "da individui", non per ordine.

Analizzando più in dettaglio, questo soggetto irrelato, chirurgicamente separato dalla realtà che lo circonda, si scopre che è per sua natura proprietario,⁵⁷ e per poter esercitare l'elettorato attivo e passivo, secondo Sieyès, non può essere un vagabondo, un mendicante, un domestico alle dipendenze di padroni, non deve essere uno straniero non naturalizzato, non deve essere donna e deve avere una determinata età. In altre parole, deve essere una figura che si colloca tra il contadino/artigiano e il nobile proprietario terriero; dunque un borghese, quel personaggio che molti ritengono sia la «forza dinamica centrale della vita economica moderna».⁵⁸

⁵⁴ *Id.*, *Il diritto e il giusto: la questione della giustizia*, tr. di Simona Rossi, in "Filosofia politica" 1/2001, p. 58.

⁵⁵ E. J. Sieyès, *Che cos'è il Terzo Stato?*, cit., p. 258.

⁵⁶ *Ivi*, pp. 281-282.

⁵⁷ *Ivi*, p. 267.

⁵⁸ É. Balibar, I. Wallerstein, *Razza, nazione, classe*, cit., p. 221.

Sieyès è cosciente però del fatto che solo alcuni “privilegiati” sono abbastanza agiati e «disponibili» a ricevere un’«educazione liberale» che permetta «di coltivare il proprio intelletto» e interessarsi alla «cosa pubblica»,⁵⁹ ovvero di poter esercitare l’elettorato passivo. Questi privilegiati – precisa – a differenza dei nobili, hanno gli stessi interessi della nazione.

Ad alimentare il carattere astratto del discorso appena fatto, Sieyès scrive riguardo ai diritti individuali (in questo caso esplicitamente dei diritti civili e politici), specificando la «proprietà legale» come diritto di tutti i cittadini, «a prescindere dalla quantità reale di beni» che possiede.⁶⁰ Detto diversamente, l’esercizio dei diritti degli elettori è tutelato dalla legge in maniera eguale.

Le diseguaglianze di proprietà e di professione sono della stessa natura di quelle d’età, di sesso, di taglia, di colore, ecc. Esse non snaturano affatto l’eguaglianza civile: i diritti civili non possono in alcun modo dipendere da tali differenze.

I «diritti comuni» di tutti i cittadini sono «la protezione della loro libertà e della loro proprietà», e questa legge comune garantisce loro di poter relazionarsi mediante lo strumento giuridico del contratto, per arrivare a una situazione di «benessere».⁶¹ Inoltre, l’elemento concettuale dello stato di natura, visto come stadio pre-sociale, è evidente quando scrive che «l’unione sociale è potuta nascere solo sulla base di interessi comuni». Per questo i privilegi sono visti come odiosi e contrari al patto sociale per natura.⁶² Quindi i privilegiati sono contrari ai diritti comuni.⁶³

⁵⁹ E. J. Sieyès, *Che cos’è il Terzo Stato?*, cit., p. 226.

⁶⁰ *Ivi*, p. 227.

⁶¹ *Ivi*, p. 280.

⁶² *Ivi*, p. 281.

⁶³ *Ivi*, p. 282.

Il “singolo” viene così trasformato in un “individuo” depoliticizzato, un soggetto isolato nella sua dimensione privata e «concentrato sulla massimizzazione del suo utile», un utile che incidentalmente e solo in certe circostanze (non necessariamente volute dal soggetto), può eccedere questa dimensione.

Pietro Costa evidenzia questo legame tra l'individualismo e l'eguaglianza:

Il massimo dell'eguaglianza coincide con l'apoteosi dell'egoismo e della depoliticizzazione dell'individuo, con l'avvento [...] dell'“individualismo”.⁶⁴

Per quanto riguarda la nazione e l'ordine da creare⁶⁵, Sieyès riprende la gerarchia un po' caratteristica del giusnaturalismo, che mette al vertice il diritto “naturale”,⁶⁶ al quale segue la volontà della nazione, e infine il diritto positivo⁶⁷. Ma se la Nazione sta sopra le leggi positive, significa che sta sopra anche alla Costituzione, intesa come la *carta* costituzionale che oggi viene formalmente considerata come la massima legge di uno stato. Eppure per Sieyès, sottomettersi a una Costituzione significherebbe perdere la propria libertà in quanto Nazione. Significherebbe incatenare la nazione alla tirannia e al dispotismo dei governanti, legittimati dalla Costituzione e dalle leggi positive.⁶⁸ Il rischio, dunque, è quello di «degenerare in aristocrazia». ⁶⁹ Questo scenario ci può apparire familiare oggi se pensiamo ai regimi non democratici in Europa (Russia, Bielorussia, etc), stati con forme di governo che dai politologi vengono chiamate “democrazie illiberali”.

⁶⁴ P. Costa, *Cittadinanza*, cit., p. 67.

⁶⁵ G. Duso, *La rappresentanza politica*, cit., p. 57.

Questo è anche il nuovo significato che assume la parola “rivoluzione”, un cambiamento radicale che deve avvenire con la realizzazione di certi compiti e sulla base di certi principi.

⁶⁶ E. J. Sieyès, *Che cos'è il Terzo Stato?*, cit., p. 255.

⁶⁷ Dal lat. tardo *positivus*, propr. «che viene posto», giuridicamente prescritto; le leggi scritte. G. Treccani, *Treccani, Vocabolario di “positivo”*, ultimo accesso 17 settembre 2023, <https://www.treccani.it/vocabolario/positivo/>

⁶⁸ E. J. Sieyès, *Che cos'è il Terzo Stato?*, cit., pp. 257-258.

⁶⁹ *Ivi*, p. 279.

Sono quei regimi⁷⁰ caratterizzati prima di tutto dal rispetto della Costituzione (nella maggior parte dei casi), con leggi liberticide che comunque trovano fondamento nella Costituzione e nella procedura democratica da essa prevista, e un (apparentemente) regolare svolgimento delle elezioni, alle quali però vince puntualmente una determinata élite politica.⁷¹ In tutto questo viene comunque mantenuta la forma democratica, così come i concetti che stanno alla base del suo funzionamento. Si tratta cioè di una possibilità (che già Sieyès avverte) che è compresa entro la forma democratica e quella stato nazionale. Il medesimo discorso vale per il fascismo, il nazismo e lo stalinismo.

Riprenderò successivamente il significato di democrazia nelle scienze politiche.

Ritornando a Sieyès, la Costituzione deve dunque essere integralmente opera del potere costituente, non del potere costituito, e «La Nazione è tutto quel che può essere per il solo fatto di esistere».⁷² «Tutte le forme sono buone», purché la volontà della Nazione rimanga la vera legge,⁷³ che è legittima soltanto in quanto esiste.⁷⁴ L'assemblea nazionale deve fare in modo di isolare gli interessi particolari e conformare le decisioni della maggioranza al bene comune, e lo può fare solo mediante l'aiuto di una Costituzione «abbastanza valida»,⁷⁵ altrimenti c'è il rischio che si vada verso una forma aristocratica.

Ricapitolando, per Sieyès la Nazione è un'associazione di individui che trova la sua origine nel diritto naturale, ma il diritto positivo le impedisce di esistere. Secondo lui, quello che i francesi devono fare è ricercare una «restaurazione nazionale».⁷⁶

⁷⁰ Parola utilizzata con un connotato neutro, come normalmente avviene nelle scienze politiche.

⁷¹ R. Hague, M. Harrop, *Manuale di scienza politica*, a cura di G. Riccamboni, M. Almagisti, McGraw-Hill, Milano 2011, pp. 79-80.

⁷² E. J. Sieyès, *Che cos'è il Terzo Stato?*, cit., p. 256.

⁷³ A. Campi, *Nazione*, cit., p. 103.

⁷⁴ E. J. Sieyès, *Che cos'è il Terzo Stato?*, cit., p. 258.

⁷⁵ *Ivi*, p. 277.

⁷⁶ *Ivi*, p. 256.

Questa espressione che usa nel suo testo fa pensare al nazionalismo di stampo otto/novecentesco, ma come illustrerò successivamente, riguarda altro. Il termine “nazione” esisteva già prima della rivoluzione, ma indicava una formazione sociale gerarchizzata e basata sui ceti.⁷⁷ Il significato usato da Sieyès, però, è quello del concetto giusnaturalistico che indica il soggetto collettivo che, attraverso le elezioni, autorizza il rappresentante «a dare forma alla volontà unitaria» del popolo:⁷⁸

Un corpo di associati che vivono col vincolo di una legge comune e sono rappresentati dallo stesso legislativo, etc.⁷⁹

Questa definizione Sieyès la specifica ulteriormente nel seguente modo: un’associazione di individui che ha per oggetto la sicurezza e la libertà comune, e in generale la cosa pubblica. Il «privato cittadino» può così occuparsi dei propri progetti personali, sapendo di poter operare in uno spazio sicuro e che gli garantisce la libertà. Questa libertà è tale per cui non lede quella di altri cittadini,⁸⁰ perché si manifesta legalmente nelle norme positive prescritte in nome dell’«interesse comune», al quale l’individuo partecipa mediante una «proficua alleanza».⁸¹ Attraverso la sottomissione nei confronti del potere del corpo politico, *tutti sono liberi*, e allo stesso tempo tutti sono *sudditi* nei confronti di un sovrano, che altro non è che il rappresentante di tutto il corpo politico.⁸² In questo modo gli ordini privilegiati non sono solo visti come inutili alla nazione, ma come un peso che non ha spazio in essa, anche per la definizione che ne dà Sieyès: i privilegi eccedono la «legge comune»,⁸³ quindi le sono contrari,⁸⁴ perché mettono in discussione l’uguaglianza.

⁷⁷ P. Costa, *Cittadinanza*, cit., pp. 49-50.

⁷⁸ G. Duso, *La rappresentanza politica*, cit., p. 61.

⁷⁹ E. J. Sieyès, *Che cos’è il Terzo Stato?*, cit., p. 212.

⁸⁰ *Ivi*, p. 280.

⁸¹ *Ivi*, p. 277.

⁸² G. Duso, *Storia concettuale come filosofia politica*, cit., p. 414.

⁸³ E. J. Sieyès, *Che cos’è il Terzo Stato?*, cit., p. 213.

⁸⁴ *Ivi*, p. 216.

La legge è dunque ciò che garantisce l'ordine ed è l'espressione della volontà generale.⁸⁵ Risulta più chiaro il perché Sieyès consideri ciascun ordine come una «nazione distinta», allo stesso modo – scrive – dell'Olanda per quanto riguarda la politica inglese. Se si ricerca una «volontà generale» è necessario eliminare gli ordini, visti come nemici reciproci.⁸⁶ Solo allora si potrà avere «una nazione, una rappresentanza, e una volontà comune»,⁸⁷ dunque «l'unità sociale».⁸⁸

Ma per individuare la vera nazione, viene visto come necessario anche il criterio numerico, considerato il fattore più razionale. È irrazionale e ingiusto – scrive Sieyès – il governo della minoranza. Dunque, *la* nazione è tale se e solo se rappresenta la maggioranza. In tal caso, può auto-attribuirsi il titolo di assemblea nazionale.⁸⁹

[...] abbiamo dimostrato la necessità di riconoscere la volontà comune solo nel parere della maggioranza. Tale massima è incontestabile. Ne consegue che in Francia i rappresentanti del Terzo sono i veri depositari della volontà nazionale.

Molti di questi elementi caratteristici della Francia rivoluzionaria saranno fondamentali alla nascita degli stati-nazione ottocenteschi, ma non sono in tutti i casi riconducibili al nazionalismo, anche se possono ricordarlo.

Il patriottismo che Hobsbawm chiama «popolare-rivoluzionario»⁹⁰ (quello della rivoluzione francese e delle «nazioni politiche» nate dalle successive rivoluzioni del XVIII secolo) era focalizzato sulla forma stato, perché era lo stato «il protagonista assoluto della vita giuridica».⁹¹

⁸⁵ P. Costa, *Cittadinanza*, cit., p. 52.

⁸⁶ E. J. Sieyès, *Che cos'è il Terzo Stato?*, cit., p. 298 nota 34.

⁸⁷ *Ivi*, p. 271.

⁸⁸ *Ivi*, p. 272.

⁸⁹ *Ivi*, p. 273.

⁹⁰ E. J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780*, cit., p. 102.

⁹¹ P. Costa, *Cittadinanza*, cit., p. 85.

Lo stato esercita il potere in nome del popolo sovrano. Questa forma politica è quello che Campi chiama la «nazione statale»⁹² ed Étienne Balibar come «nazione rivoluzionaria».⁹³ La nazionalità coincideva con la cittadinanza, e gli elementi quali etnie o lingue parlate da ciascuno erano irrilevanti per poter far parte della nazione.⁹⁴ Questo concetto di nazione rivoluzionario è possibile osservarlo anche nello spirito degli Stati Uniti d'America: è americano chiunque desidera esserlo.⁹⁵ Questo si riscontra anche durante tutto il pamphlet di Sieyès: “popolo”, “Terzo” [stato] e “nazione” vengono utilizzati in maniera quasi interscambiabile⁹⁶, come fossero sinonimi.⁹⁷

Altro termine che Sieyès usa, e che può erroneamente far pensare al nazionalismo come lo conosciamo, è quello di “patrioti”. Non si trattava di personaggi aventi un «pregiudizio cieco ed esclusivo»⁹⁸ per tutto ciò che riguardava “la loro nazione” («è il mio paese, giusto o sbagliato che sia»),⁹⁹ bensì esattamente l'opposto. Erano i «disturbatori del governo»,¹⁰⁰ che si auguravano il successo della rivoluzione e il rinnovamento del paese, mettendo in discussione il governo e “ricercando la verità”. Come scrive Sieyès:¹⁰¹

Il mio ruolo è quello di tutti gli scrittori patrioti;
consiste nel presentare la verità.

⁹² A. Campi, *Nazione*, cit., pp. 87-88.

⁹³ É. Balibar, I. Wallerstein, *Razza, nazione, classe*, cit., p. 177.

⁹⁴ E. J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780*, cit., p. 103.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ A. Campi, *Nazione*, cit., p. 110.

⁹⁷ E. J. Sieyès, *Che cos'è il Terzo Stato?*, cit., p. 252.

⁹⁸ A. Campi, *Nazione*, cit., pp. 124-125.

⁹⁹ É. Balibar, I. Wallerstein, *Razza, nazione, classe*, cit., p. 102.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ E. J. Sieyès, *Che cos'è il Terzo Stato?*, cit., p. 283.

Eppure secondo Étienne Balibar la rivoluzione conteneva già i germi del nazionalismo, e quindi la possibilità del «nazionalismo liberale» di trasformarsi in «nazionalismo imperialista». ¹⁰² Suppongo che le condizioni di possibilità che hanno *direttamente* permesso lo sviluppo del nazionalismo, possano essere individuate nella questione del rapporto tra i «popoli d'Europa» ¹⁰³ e gli interessi tra loro configgenti, soprattutto con la trasposizione della logica individualistica che ho citato prima, riportata anche a livello nazionale: le nazioni come grandi individui sovrani. Come fattore *indiretto* e contingente, si può vedere il nazionalismo come prodotto nato per contrastare la rivoluzione francese, come nel caso tedesco contro la Francia napoleonica e il suo “modello francese”. ¹⁰⁴

1.3 Il nazionalismo e gli stati-nazione

Il modello di nazione rivoluzionario francese era criticato da quelli che saranno i nazionalisti tedeschi, perché tendeva concettualmente alla produzione di soggetti che in prima semplificazione si consideravano disgiunti dalla realtà che abitavano, che non necessariamente condividevano (come privati cittadini) gli stessi usi e costumi o la stessa lingua, se non per motivi prettamente pratici e diretti all'eliminazione dei «particolarismi culturali», mediante la creazione di una «comunità di lingua» ¹⁰⁵ che si potesse definire “francese” e non più come abitante la Provenza o il Delfinato. Come scrive Hobsbawm:

Le 1200 Guardie Nazionali della Linguadoca, del Delfinato e della Provenza che si radunarono presso Valence il 19 novembre 1789 per prestar giuramento di fedeltà alla nazione, alla legge e al re, dichiararono anche, di conseguenza, di non essere più dei Provenzali, degli abitanti del Delfinato o della Linguadoca, bensì solo dei francesi; [...]

¹⁰² É. Balibar, I. Wallerstein, *Razza, nazione, classe*, cit., p. 100 nota 12.

¹⁰³ E. J. Sieyès, *Che cos'è il Terzo Stato?*, cit., p. 268.

¹⁰⁴ P. Costa, *Cittadinanza*, cit., pp. 76-77.

¹⁰⁵ É. Balibar, I. Wallerstein, *Razza, nazione, classe*, cit., p. 169.

Se lo stato rappresentava l'istituzione politica per eccellenza, perché permetteva ai *cittadini* di agire politicamente mediante le elezioni, il suo coinvolgimento nelle «sfere di libertà» degli individui voleva essere minimo, «strumentale e secondario». Doveva essere «il garante della proprietà e dei contratti».¹⁰⁶ Dal testo di Sieyès traspare una concezione lineare della storia, che individua la forma stato come esistita da sempre, che però gradualmente, nel corso del tempo, ha allentato la sua coazione e che in un futuro lontano è destinata a scomparire: un mondo senza stati.¹⁰⁷ Una simile chiave di lettura “cosmopolita” degli eventi sopravviverà soprattutto tra gli economisti liberali del XIX secolo, che avranno difficoltà a riconoscere l'importanza delle nazioni. Questa difficoltà era più sul piano teorico che pratico, perché finirono comunque per riconoscerle di fatto.¹⁰⁸ Erano inizialmente scettici riguardo all'importanza (se non all'esistenza) del concetto di “economia nazionale”, in quanto il massimo interesse nazionale era visto come esattamente coincidente con la massimizzazione dell'interesse individuale, e viceversa. Le funzioni di governo secondo gli economisti liberali non erano altro che la manifestazione della libera concorrenza a livello stato nazionale.¹⁰⁹ Ma nei primi anni dell'Ottocento era ormai innegabile l'esistenza di stati con monopolio monetario, finanza pubblica e politiche fiscali.¹¹⁰ Gli economisti si videro costretti a considerare l'esistenza degli stati nazionali come un'opzione di *second best*, come uno stadio di sviluppo necessario «dell'evoluzione umana»,¹¹¹ in vista di un'unificazione di tutto il mondo, mediante la costruzione di uno stato in continua espansione che infine diventa mondiale.¹¹²

¹⁰⁶ E. J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780*, cit., p. 33.

¹⁰⁷ P. Costa, *Cittadinanza*, cit., p. 72.

¹⁰⁸ E. J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780*, cit., p. 31.

¹⁰⁹ *Ivi*, pp. 32-33.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 33.

¹¹¹ *Ivi*, p. 44.

¹¹² *Ivi*, pp. 35-38.

Dunque, la «scienza economica» doveva preparare la nazione «al suo ingresso nella futura società universale».¹¹³ In tutto questo si può chiaramente osservare l'influenza dell'illuminismo, i cui pensatori tendenzialmente rifiutavano il patriottismo e desideravano «una repubblica universale fondata sulla ragione e sulla tolleranza»,¹¹⁴ dove tutti sono «cittadini del mondo», a scapito di campanilismi e regionalismi.¹¹⁵ Ed effettivamente il processo di formazione delle prime nazioni era principalmente di tipo espansivo, o almeno a questo ambiva.

Il separatismo non era voluto e, anzi, gli abitanti di nazioni piccole preferivano essere unificate ad altre più grandi e rilevanti economicamente, come nel caso degli abitanti dell'Austria, non troppo ostili all'unificazione con la Germania; e degli abitanti della Navarra francese, che preferivano far parte della grande Francia e godere di tutti i privilegi di un cittadino francese.¹¹⁶

Si tratta di quello che è stato chiamato come «principio della taglia minima», un principio che solo dopo la seconda guerra mondiale fu definitivamente abbandonato,¹¹⁷ ma che nell'Ottocento era strutturante quelle che oggi chiameremmo le relazioni internazionali. Si può ravvisare come nel 1834 l'indipendenza di nazioni come Portogallo e Belgio era vista come «ridicola» da dizionari politici dell'epoca, perché erano realtà troppo piccole e mancanti di tutta una serie di condizioni per potersi “sviluppare a sufficienza”.¹¹⁸ Per i liberisti, l'esistenza di nazioni autonome era un fatto sostanzialmente economico.¹¹⁹

¹¹³ *Ivi*, p. 35.

La scienza economica, intesa come l'economica politica, già agli inizi dell'Ottocento inizia ad essere chiamata “economia nazionale”.

¹¹⁴ A. Campi, *Nazione*, cit., p. 131.

¹¹⁵ E. J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780*, cit., p. 46.

¹¹⁶ *Ivi*, pp. 35.

¹¹⁷ *Ivi*, pp. 37-38.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 35.

Le condizioni erano generalmente: ampia estensione territoriale, popolazione numerosa, disponibilità di risorse naturali.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 33.

Per quanto riguarda gli altri aspetti della vita delle persone prima della rivoluzione francese e delle sue conseguenze, si può osservare un mondo molto diverso dal nostro. Prima del XIX secolo non esistevano conflitti tra cittadini che parlavano dialetti tedeschi e governi di lingua diversa, soltanto in quanto differenti.¹²⁰ Non esistevano quelle che oggi chiameremmo istanze di “autodeterminazione di popoli” mosse per l’ottenimento della sovranità. Quale lingua fosse quella ufficiale di stato, non importava alla maggior parte delle persone, e anzi il suo studio veniva visto da certi come una possibilità di promozione sociale. Ad esempio, i fiamminghi del Belgio non protestarono di fronte alla «spietata gallicizzazione della [loro] vita pubblica».

Le lingue parlate entro la sfera domestica diverse da quella ufficiale, non interessavano al potere statale, perché ciascuna lingua aveva una propria «collocazione» e vivevano in una specie di «simbiosi».¹²¹

L’alta borghesia non era particolarmente legata alle lingue che parlava e anzi, preferiva quelle conosciute da più persone possibili, per poter facilitare la circolazione dei fattori di produzione.¹²²

Gli analfabeti,¹²³ invece, coinvolti soltanto dalla lingua parlata, non trovarono problematica l’imposizione della lingua ufficiale scritta, e non ci sono prove di una loro opposizione alla graduale infiltrazione di parole della lingua ufficiale nella parlata domestica attuata attraverso istituzioni scolastiche.

Così, diverse lingue non impedivano il matrimonio tra membri di diverse comunità linguistiche. E più in generale, persone parlanti lingue diverse non si vedevano più nemici rispetto ad altri parlanti la stessa lingua.

¹²⁰ *Ivi*, p. 56.

¹²¹ *Ivi*, pp. 130-131.

¹²² *Ivi*, p. 135.

¹²³ Come Hobsbawm precisa diverse volte durante il libro, abbiamo testimonianze delle persone che sapevano leggere e scrivere su che cosa pensassero, mentre non esistono molte testimonianze (anche indirette) degli analfabeti. Questo rende anche difficile definire il “proto-nazionalismo”.

Le maggiori tensioni si osservano invece nei casi di differenze di *classe sociale*, alimentate dal fatto che le varie classi nobiliari si sentivano come parte di una “nazione” in senso lato, una nazione di soli nobili proprietari terrieri.¹²⁴ Un esempio che Hobsbawm fa in proposito, riguarda i contadini estoni (che non si vedevano “estoni” ma «gente di campagna») che odiavano il «Saks» (Sassone), ovvero il «signore» o «padrone», che con significato secondario era «Tedesco». Questa discrasia di significati la si può spiegare con il fatto che proprio nelle regioni baltiche i tedeschi costituivano la «classe dominante agraria», ricoprendo diverse funzioni economiche importanti.¹²⁵

Nemmeno nelle «nazioni politiche» consolidate esisteva un sentimento di appartenenza alla nazione vero e proprio, perché la fedeltà era principalmente nei confronti del signore sovrano, che non necessariamente si traduceva in una fedeltà nei confronti di altri signori a loro volta fedeli allo stesso sovrano.

Ad eccezione dei soldati e altri corpi incaricati ad assolvere doveri militari, i sudditi non dovevano dimostrare attivamente la loro lealtà. Al sovrano bastava semplicemente obbedienza e quiete. Vi era indignazione da parte dei sovrani per l’offerta dei sudditi di combattere contro i nemici del sovrano, perché «le guerre erano affare dei soldati e non dei civili». Hobsbawm riprende poi l’episodio dell’imperatore Francesco II, che era addirittura diffidente nei confronti dei suoi sudditi tirolesi organizzatisi in guerriglie in aiuto dell’esercito: «Oggi sono dei patrioti in mio favore, domani possono benissimo esserlo contro di me».

Queste azioni di apparente “difesa contro l’invasore straniero” da parte dei civili, erano in realtà quasi sempre di carattere sociale o religioso.¹²⁶

¹²⁴ E. J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780*, cit., p. 83.

¹²⁵ *Ivi*, pp. 56 e 83.

¹²⁶ *Ivi*, pp. 84-85.

Tra i molti fattori che hanno portato alla nascita del nazionalismo, ne identifico tre fondamentali: la forma stato, l'apparato ideologico che questo ha prodotto, e la relazione sociale di capitale. È bene precisare che tutti questi elementi sono interconnessi, interdipendenti, e non sono necessariamente uno la conseguenza diretta ed esclusiva dell'altro. Sono piuttosto frutto di

una molteplicità di avvenimenti qualitativamente distinti, sfalsati nel tempo, nessuno dei quali implica i successivi.

Questo punto di vista è in chiaro contrasto con la mitologia dei nazionalisti, aventi un'idea di una storia lineare della nazione, con dalle antichissime origini, anche quando queste presunte origini hanno poco o nulla a che fare con lo stato-nazione che si trovano ad abitare.¹²⁷

Un esempio di creazione di stato nazionale che Hobsbawm fa è quello di Israele. Gli ebrei sparsi per il mondo non volevano un loro status politico prima del nazionalismo ebraico del XIX secolo, che ricalcava il nazionalismo europeo. Non vedevano neppure la necessità di costituire «un moderno Stato territoriale nell'antica Terra Santa» di Israele.¹²⁸

L'inizio della preistoria del moderno stato d'Israele la si può ricondurre al primo dopoguerra, dopo la spartizione dell'Impero Ottomano con l'accordo Sykes-Picot e con la Gran Bretagna impegnata dalla *dichiarazione Balfour* di «favorire la nascita di un focolare nazionale ebraico in Palestina», utilizzando colonie ebraiche in territorio palestinese, favorendo l'immigrazione degli ebrei, allo scopo di creare uno stato ebraico in quel territorio. Come scrive Antonio Varsori, quella inglese era sul momento soltanto una vaga promessa, fatta per contrastare le pressioni del movimento sionista di Theodor Herzl, ma soprattutto per ottenere il consenso di alcune influenti personalità della comunità ebraica, come la famiglia dei banchieri Rothschild.¹²⁹ Si è avviato così il processo che porterà nel 1948 alla nascita dello stato di Israele.

¹²⁷ É. Balibar, I. Wallerstein, *Razza, nazione, classe*, cit., p. 153.

¹²⁸ E. J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780*, cit., pp. 56-57.

¹²⁹ A. Varsori, *Storia internazionale: dal 1919 a oggi*, 2 ed., Il mulino, Bologna 2020, p.40.

Altro caso esemplare lo si può trovare nell'autonomismo basco che passò da una posizione di difesa dei privilegi feudali, a una di tipo linguistico-razziale, addirittura inventando completamente il nome del paese (*Euskadi*).¹³⁰

Campi individua una stretta connessione sul piano storico e culturale tra la formazione dello *stato moderno* e il processo di *costruzione nazionale*.¹³¹

Con pochissime eccezioni, la costruzione di un apparato statale ha *sempre* preceduto l'esistenza di militanti sostenitori del nazionalismo e la nascita di «programmi nazionali con un consenso di massa». ¹³²

Anche secondo l'analisi di Balibar, se si guarda la storia del mondo nel suo complesso, quasi sempre «la nozione di stato ha preceduto quella di nazione». ¹³³ Questa costruzione, che tra molte altre cose implica la creazione di un unico esercito, un unico sistema legislativo e un unico «organo rappresentativo della sovranità popolare», non può che basarsi sulla rappresentanza come immaginata da Hobbes e sul «concetto rousseauviano di popolo sovrano». ¹³⁴

Uno stato è proprio ciò che dà visibilità politica a un popolo. ¹³⁵ Gli dà consapevolezza di una propria esistenza come effettiva e unitaria. ¹³⁶ L'esistenza di una struttura statale amministrativa con dei confini prestabiliti, non soltanto ha permesso a movimenti di tipo nazionalistico di svilupparsi, ma ha attivamente favorito questo sviluppo. Per aumentare la «coesione interna» e proteggersi da disgregazioni e aggressioni, gli stati hanno sostanzialmente *costruito* il sentimento nazionale.

¹³⁰ E. J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780*, cit., p. 125.

¹³¹ A. Campi, *Nazione*, cit., p. 88.

¹³² E. J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780*, cit., p. 14.

¹³³ É. Balibar, I. Wallerstein, *Razza, nazione, classe*, cit., pp. 144-145.

¹³⁴ G. Duso, *Storia concettuale come filosofia politica*, cit., p. 417.

¹³⁵ P. Costa, *Cittadinanza*, cit., p. 79.

¹³⁶ A. Campi, *Nazione*, cit., p. 182.

Diversi esempi dimostrano i problemi di sopravvivenza degli stati (sia a partire dal loro interno, che dall'esterno) e come il «sentimento “nazionale”» abbia diminuito queste minacce e, nel contempo, abbia aumentato «l'uniformità amministrativa» tanto voluta dagli stati per poter attuare politiche più efficaci.¹³⁷ Scrive Balibar: «Il nazionalismo è l'espressione, il movente e la conseguenza di queste uniformità a livello statale».¹³⁸ Dunque proprio gli apparati statali di tipo *non nazionale*, creati tra il Cinquecento e il Settecento dalla volontà di accentramento del potere da parte dei sovrani, con il tempo hanno «iniziato a nazionalizzare la società», creando, trasmettendo e difendendo certi valori e simboli che verranno resi come caratteristici di loro stessi.¹³⁹

Per i nazionalisti dell'Ottocento, la nascita dello stato nazione era l'obiettivo politico primario.¹⁴⁰ Il conte Pasquale Mancini considerava la formazione di uno stato come necessaria alla realizzazione della nazione quale soggetto con «vitalità storica». Secondo lui, il passaggio dalla “coscienza nazionale” alla “nazione” avviene solo con la creazione di uno stato indipendente e sovrano, «unica garanzia di libertà per un popolo».¹⁴¹

Ma è bene ribadire che l'esistenza di uno apparato statale non è condizione sufficiente alla formazione di una nazione.¹⁴² Fondamentale è stata l'opera delle istituzioni scolastiche e l'invenzione della cultura mirata alla costruzione dell'ideologia del nazionalismo. È evidente che questo tipo di nazione non è più quello rivoluzionario di fine Settecento, basato solo sulla volontà e, successivamente, sulla lingua. Diventa necessaria la dimostrazione di una “naturalità” della nazione, da ricercare nella storia.¹⁴³

¹³⁷ É. Balibar, I. Wallerstein, *Razza, nazione, classe*, cit., p.145.

¹³⁸ *Ivi*, p.145.

¹³⁹ A. Campi, *Nazione*, cit., pp. 22, 130.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 171.

¹⁴¹ *Ivi*, p. 142.

¹⁴² E. J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780*, cit., p. 88.

¹⁴³ A. Campi, *Nazione*, cit., p. 103.

Gli individui non sono più visti come soggetti privi di legami, ma come parte di un popolo esistito da sempre, che si vede come uno e unico mediante la «condivisione di una cultura, di una spiritualità, di un diritto, di una lingua».¹⁴⁴ Questo è il modello di nazione che la Germania metterà contro quello napoleonico francese.

Hobsbawm, riprendendo Ernest Renan, definisce «l'errore storico» come un elemento essenziale alla costruzione nazionale e dunque dei «processi di etnogenesi». Alessandro Campi elenca alcuni di questi “errori” storici:¹⁴⁵

miti di fondazione, genealogie immaginarie, riletture attualizzanti del passato storico, combattimenti epici contro nemici enfatizzati, dinamiche d'assimilazione etnica accompagnate dal rifiuto di qualunque contaminazione culturale e religiosa, ridefinizione degli usi linguistici, continua sovrapposizione tra satira reale ed elementi fantastici.

La complessa ed articolata elaborazione intellettuale, assieme al dispositivo della sovranità del popolo, hanno permesso una nuova forma di *legittimazione* del potere sovrano («e glorificazione della *persona regalis*»¹⁴⁶), talmente forte da creare stati monarchici come Italia, Belgio, Grecia e l'Impero tedesco del 1871, monarchie che prima non esistevano nemmeno come “nazioni storiche”.

Ma a questa altezza, anche quelle storiche sentirono il bisogno di una nuova legittimazione di tipo nazionale, come nel caso esemplare della Gran Bretagna di Giorgio III e la Russia di Nicola I:¹⁴⁷

[...] cronache storiche, biografie di principi e di santi patroni e vere e proprie «storie nazionali». [...] genealogie immaginarie ed eroi eponimi assunti come fondatori, su narrazioni a sfondo mitico condotte secondo consolidate modalità annalistiche, esse avranno l'effetto non secondario di sviluppare, in particolare nei ceti colti, forme di autentico sentimento nazionale e di esaltazione patriottica.

¹⁴⁴ P. Costa, *Cittadinanza*, cit., p. 78.

¹⁴⁵ A. Campi, *Nazione*, cit., pp. 20-21.

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 90.

¹⁴⁷ E. J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780*, cit., p. 99.

Campi parla di un'«azione plasmatrice e integratrice dello stato sovrano» volta alla creazione di un'identità collettiva coesa e uniforme,¹⁴⁸ e in modo analogo Balibar definisce «etnicità fittizia» quella etnicità creata dagli stati nazionali.

Non esiste nazione moderna con una base “etnica” predeterminata, nemmeno nei casi di nazioni nate da lotte per l'indipendenza da imperi.¹⁴⁹ Testimonianza di questo sono i gruppi etnici con un sentimento di «tribalismo etnico» particolarmente forte,¹⁵⁰ che si sono ribellati non soltanto alla formazione di uno Stato-nazione, ma a qualsiasi forma di tipo statale.

Pur trattandosi di «manovre di ingegneria ideologica», è bene precisare che la nascita del nazionalismo non è stata un'opera fatta interamente “dall'alto” dai vari governi nazionali, perché questi facevano comunque leva su sentimenti preesistenti causati da diversi fattori (religiosi, rapporti di forza, xenofobia e sciovinismo delle “classi medie”, etc). Importante al successo di questa ideologia è stato anche il suo essere vista dalle masse come una risposta emotiva «ai traumi della modernizzazione sociopolitica».¹⁵¹ Il nazionalismo permetteva anche il mantenimento (o forse è meglio parlare di *rinnovamento*) di un legame collettivo, in un mondo già allora globalizzato e che continuamente minacciava l'esistenza di «gruppi tradizionali» con al sua “modernità”.

Per Hobsbawm, i governi che accuratamente manipolavano questi sentimenti (religiosi, xenofobi, di sopravvivenza come gruppo, etc) erano come degli «apprendisti stregoni»: o perdevano il controllo sulle forze che avevano prodotto o, nel caso peggiore, ne diventavano schiavi, dimenticandosi fossero state create da loro stessi.¹⁵²

¹⁴⁸ A. Campi, *Nazione*, cit., p. 89.

¹⁴⁹ É. Balibar, I. Wallerstein, *Razza, nazione, classe*, cit., pp. 102, 161, 164, 165.

¹⁵⁰ Hobsbawm ne indica alcuni: i parlanti la lingua *Pashto* nella zona vicino all'attuale Afghanistan, gli Scozzesi degli *highlands*, i Berberi dell'Atlante, etc.

¹⁵¹ A. Campi, *Nazione*, cit., p. 125.

¹⁵² E. J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780*, cit., pp. 108, 125, 127.

Gli stati attuarono un'organizzazione della vita sempre più capillare ed efficiente, creando un «patrimonio culturale», inventando e diffondendo tradizioni e patrimoni ereditari, inculcando l'attaccamento alla bandiera e al paese, grazie a istituzioni quali la scuola elementare. Il nazionalismo/patriottismo diventa in questo quadro «la religione dei tempi moderni»,¹⁵³ una «religione civile» caratterizzata dal dovere di ogni cittadino nei confronti della nazione, fedeltà nei confronti di quello che potremmo definire un «costrutto ideologico»¹⁵⁴ la cui esistenza è vista come condizione necessaria all'esistenza degli individui e dei loro diritti.¹⁵⁵

Gli stati di tipo nazionale si inventano così ex novo¹⁵⁶ e durante l'Ottocento diventeranno il modo precipuo di rappresentare la comunità politica.¹⁵⁷

Le nazioni tendono a vedersi in questo modo paradossale: come una «sostanza invariante» ma che allo stesso tempo è esclusivamente destinata a un'evoluzione.¹⁵⁸ Questo richiederà da parte degli stati di fare in modo che il popolo si ri-produca come entità *unitaria e nazionale*, quindi con una specifica cultura¹⁵⁹ e, come precisa Balibar riprendendo un'osservazione di Louis Althusser, che questa riproduzione sia allo stesso tempo un fenomeno di massa, ma anche di individualizzazione. Si arriva in tal modo a una situazione in cui «la differenza simbolica tra noi e gli stranieri» è «vissuta come irriducibile».¹⁶⁰

¹⁵³ É. Balibar, I. Wallerstein, *Razza, nazione, classe*, cit., p. 163.

¹⁵⁴ E. J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780*, cit., pp. 101, 108.

¹⁵⁵ A. Campi, *Nazione*, cit., p. 147.

¹⁵⁶ E. J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780*, cit., p. 107.

¹⁵⁷ P. Costa, *Cittadinanza*, cit., p. 76.

¹⁵⁸ É. Balibar, I. Wallerstein, *Razza, nazione, classe*, cit., pp. 151-152.

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 162.

Cultura intesa come tutte quelle regole seguite quando si socializza e che sono impartite da scuola e genitori.

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 163.

Le nazioni non sono dunque «*un dato storico acquisito per sempre*», e tantomeno naturali e immutabili.¹⁶¹ L'eredità della nazione va continuamente alimentata e ridefinita: ieri “germanicità”, oggi “occidentalità”, e magari in un futuro “mediterraneità”.¹⁶² Parafrasando il marchese Massimo d’Azeglio: è stata fatta l’Italia, bisogna fare gli italiani e, potremmo aggiungere, bisogna “rifarli” continuativamente.

Secondo Balibar, queste etnicità artificialmente costruite, da totale finzione sono passate ad essere «la più naturale delle origini» mediante due operazioni: l’invenzione delle lingue nazionali e l’invenzione delle razze.¹⁶³

Le “razze”, così come i “popoli”, sono un «prodotto storico».¹⁶⁴ Non hanno veramente a che fare con differenze biologiche oggettivamente discernibili, e nemmeno con la discendenza o con «interessi preesistenti», ma sono entità che conferiscono una «unità immaginaria» basata su «qualsiasi tratto somatico o psicologico, visibile o invisibile»¹⁶⁵ e creata a scapito di altre «unità possibili».¹⁶⁶

La comunità di razza fa sentire la nazione come avente una «parentela simbolica»,¹⁶⁷ se non addirittura come una grande famiglia con una discendenza quasi biologica. In quest’ultimo caso, nazionalismo e razzismo coincidono completamente.¹⁶⁸

Essendo l’ebraismo una religione, non era in alcun modo possibile distinguere gli “ebrei” dagli “europei” mediante l’analisi di tratti somatici. Piuttosto, erano considerati nemici perché pensavano e agivano diversamente.

¹⁶¹ A. Campi, *Nazione*, cit., p. 107.

¹⁶² É. Balibar, I. Wallerstein, *Razza, nazione, classe*, cit., p. 175

¹⁶³ *Ivi*, p. 166.

¹⁶⁴ *Ivi.*, p. 49.

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 170.

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 102.

¹⁶⁷ *Ivi*, p. 173.

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 171.

In modo paradossale, l'antisemitismo affermava la maggiore pericolosità degli ebrei rispetto ad altre "razze" per la loro «superiorità intellettuale, commerciale, comunitaria». ¹⁶⁹ Non si trattava dunque di una "inferiorità" reale, ma tutta da costruire.

Per gli ideologi nazionalisti la lingua era elemento fondamentale della nazione e della nazionalità. ¹⁷⁰ Eppure le lingue nazionali sono quasi tutte recentissime ¹⁷¹ di nascita e inventate a partire dalla standardizzazione di una o più "lingue vernacolari", che a questo punto vengono «degradat[e] a dialetti». ¹⁷²

Lo stato, la famiglia, la scuola e gli scambi economici sono le istituzioni che più di tutte hanno prodotto le nazioni come «comunità di lingua». ¹⁷³ In particolare nelle società borghesi, l'apparato ideologico per eccellenza è rappresentato dal binomio scuola-famiglia. Questo è il nucleo intimo che ha permesso lo sviluppo dell'etnicità fittizia e che ha consolidato il nazionalismo come ideologia dominante negli stati moderni. ¹⁷⁴

La comunità linguistica, per sua caratteristica, dà l'idea di essere antichissima anche perché trova nel dialetto su cui si basa una sua radice nella storia, un'esistenza antica. Inoltre, «assimila chiunque, ma non trattiene nessuno». ¹⁷⁵ È un qualcosa che caratterizza e unisce anche chi non è ufficialmente parte della nazione, ma che allo stesso tempo, in modo contraddittorio, divide. Proprio nelle comunità linguistiche si riproducono divisioni che ricalcano differenze legate alla classe sociale, soprattutto con l'aumentare della scolarizzazione. ¹⁷⁶

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 67 nota 8.

¹⁷⁰ E. J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780*, cit., p. 111.

¹⁷¹ É. Balibar, I. Wallerstein, *Razza, nazione, classe*, cit., p. 167.

¹⁷² E. J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780*, cit., pp. 63, 129.

¹⁷³ É. Balibar, I. Wallerstein, *Razza, nazione, classe*, cit., p. 167.

¹⁷⁴ *Ivi*, pp. 174-175.

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 169.

¹⁷⁶ *Ivi*, p. 176.

accento, parlata, errori [...] ricondotti a un'origine [...],
a una disposizione ereditaria.

Hobsbawm riporta l'esempio del bengali letterario, che introdusse non soltanto una separazione tra classi alfabetizzate e «masse popolari», ma abbassò anche il livello sociale delle masse musulmane del Bengala per via dell'induizzazione dell'alta cultura bengali.¹⁷⁷

Dunque, sono le differenze tra le classi il principale ostacolo alla mescolanza delle popolazioni, perché proprio queste differenze «tendono a ricostruire fenomeni di casta».¹⁷⁸

Fenomeni di ulteriore divisione, simili a quelli di casta, sono osservabili anche analizzando il mondo nel suo insieme. Per Wallerstein e Balibar, l'individualismo assieme alla gerarchia del sistema-mondo¹⁷⁹ attuale creano continuamente «sottouomini e superuomini», sottosviluppati e sovrasviluppati.¹⁸⁰ Questa è una mossa soprattutto *politica*: le realtà umane borghesi (democratiche e che tutelano i diritti umani), sono preferibili alle altre:¹⁸¹

[...] le culture implicitamente superiori [...] valorizzano [...] l'iniziativa individuale [...] in opposizione a quelle che la inibiscono.

Gli stati hanno costruito il "popolo" come forma politica che dovrebbe eccedere la «divisione di classe», controllando così le popolazioni presenti entro i confini statali.¹⁸² Abbiamo già appurato che i popoli non sono realtà associative da sempre esistite e stabili. Balibar aggiunge anche che sono un prodotto in balia delle forze antagoniste dell'economia-mondo capitalistica.¹⁸³

¹⁷⁷ E. J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780*, cit., p. 129.

¹⁷⁸ É. Balibar, I. Wallerstein, *Razza, nazione, classe*, cit., p. 175.

¹⁷⁹ Wallerstein fa notare come economia, politica e ideologia *coincidano* in questa prospettiva complessiva del globo.

¹⁸⁰ É. Balibar, I. Wallerstein, *Razza, nazione, classe*, cit., p. 95.

¹⁸¹ *Ivi*, p. 70.

¹⁸² *Ivi*, p. 101.

¹⁸³ *Ivi*, p. 150.

Il momento storico che ha fatto sorgere «un sistema di stati sovrani» è quello che vede lo sviluppo del mercato mondiale, ovvero del capitalismo moderno.¹⁸⁴ Eppure questo particolare modo di produzione delle merci che è il capitalismo, non richiede una specifica forma di organizzazione politica (stati, città, nazioni, imperi, federazioni, etc), e anzi, sembra che una maggiore dimensione territoriale (e dunque un mercato più ampio) sia preferibile a qualsiasi divisione di tipo nazionale. Inoltre, durante la storia sono esistite diverse forme statali concorrenti a quella nazionale. Balibar cita tra queste la forma impero e quella della «rete politico-commerciale transnazionale» organizzata in più città comunicanti.¹⁸⁵

Potremmo dunque parlare anche dell'esistenza di diversi tipi di borghesie esistite durante la storia. Quelle che però hanno avuto il sopravvento sono state quelle nazionali. Una spiegazione del perché sono sorti così tanti stati nazionali con il capitalismo, la forniscono Fernand Braudel e Immanuel Wallerstein, che hanno deviato da un'astratta spiegazione puramente economicistica e hanno riportato il rapporto tra le vari borghesie alla concreta realtà geopolitica nella quale esistevano, identificando *zone del mondo* aventi diversi modi di accumulare capitale e sfruttare forza-lavoro. Si tratta di zone definite da loro come "centri" e "periferie".¹⁸⁶

Quasi come in uno "stato di natura" riportato a livello di globo, le nazione sono state strumentalmente utilizzate dalle loro rispettive borghesie per concorrere a diventare "centri" di accumulazione e controllo di capitali, e quindi per poter dominare "periferie" dalle quali estrarre risorse e sfruttare forza-lavoro.¹⁸⁷ Come ci si può immaginare, non si tratta di un centro con una collocazione geografica. E una volta che una nazione diventa "centro", non necessariamente lo rimane per sempre.

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 154.

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 156.

¹⁸⁶ *Ivi*, p. 155.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

È una dinamica soggetta a una lotta continua fra strati di popolazione proletarizzati e borghesie nazionali (che quasi sempre, e non casualmente, finiscono per diventare «borghesie di stato»), e a loro volta tra borghesie di altre nazioni.¹⁸⁸ Dunque, in ultima analisi, ciò che per Balibar e Wallerstein chiarisce l'esplosione della nascita degli stati-nazione sono le configurazioni concrete della lotta di classe.¹⁸⁹

1.4 L'UE dentro la lotta centro-periferia

Quanto detto finora, rimane ancora oggi attualità, affare di tutti i giorni. Oggi gli stati-nazione e i sistemi democratici sono più in crisi che mai, e organizzazioni internazionali/sovrnazionali (soprattutto di tipo economico) nascono e si ampliano (BRICS è un esempio attuale).¹⁹⁰

La stessa nascita dell'Unione Europea può essere spiegata anche come il tentativo degli stati europei e delle loro rispettive borghesie di rinnovarsi come "centro", o quantomeno di non diventare "periferie". L'embrione di quella che oggi è Unione Europea, è stata la CECA. L'unione è dunque nata come organizzazione intergovernativa con una vocazione soprattutto economica, che già allora mirava all'obiettivo politico di lungo periodo di realizzazione di una completa integrazione tra i paesi europei, in particolare nell'ambito della democrazia e dei diritti umani. Ma come osservato prima, nel nostro sistema-mondo, questi due obiettivi di breve e lungo periodo (economico e politico), sono tra loro perfettamente coerenti.¹⁹¹

¹⁸⁸ *Ivi*, p. 158.

¹⁸⁹ *Ivi*, p. 156.

¹⁹⁰ Il Sole 24 Ore, "L'alleanza Brics si allarga: entrano Argentina, Egitto, Etiopia, Iran, Arabia Saudita ed Emirati Arabi Uniti", ultimo accesso 27 settembre 2023, <https://www.ilsole24ore.com/art/il-blocco-brics-si-allarga-ad-altri-6-paesi-tra-cui-argentina-arabia-saudita-e-iran-AFWdlttd>

¹⁹¹ Cfr. G. Tesaro, *Manuale di diritto dell'Unione Europea*, 2 ed., a cura di P. De Pasquale e F. Ferraro, Editoriale scientifica, Napoli 2020.

L'Unione mantiene ancora come primario il suo carattere economico, e l'analisi della sua collocazione nell'economia-mondo è cruciale e viene accuratamente svolta e seguita. In uno studio¹⁹² del marzo 2023 richiesto dalla Commissione per il commercio internazionale del Parlamento europeo (INTA), vengono analizzate le *Global Value Chains* (GVC) e la loro importanza per l'Unione Europea. Nel documento queste GVC vengono definite come riguardanti tutto il processo di realizzazione di una merce: dalla materia prima, ai servizi post-vendita.

Dal documento risulta inoltre che l'eurozona è molto più legata alle «*catene industriali globali*» rispetto a Stati Uniti e Cina, ed è previsto un aumento più che doppio dell'uso di materie prime entro il 2060, cosa che farà aumentare la concorrenza sulle materie prime a livello globale.

Significativa è anche la descrizione dell'importanza che ricoprono le grandi multinazionali e i loro leader per quanto riguarda le decisioni di economia e commercio internazionale: «*le catene di fornitura globali*» sono «*guidate da imprese multinazionali*»; «*politici e leader discutono su come rivalutare le catene di approvvigionamento globali*», mantenerle «*resilienti*» di fronte agli «*effetti destabilizzanti sull'economia e sui rapporti di forza geopolitici*» della pandemia di COVID-19 e del conflitto russo-ucraino.¹⁹³

Nord America, Europa e Asia vengono individuati come “centri” che «*dominano le reti di approvvigionamento globale*», e si parla dell'Asia, e in particolare della Cina, come di un centro industriale globale con sempre maggiore potere su queste catene di valore.

¹⁹² Si tratta di un documento destinato ad agevolare il lavoro dei membri e del personale del Parlamento europeo. Ho fatto riferimento alla versione italiana della sintesi di questo studio intitolato “*Catene del valore globali: Potenziali sinergie tra la politica commerciale esterna e le iniziative economiche interne per affrontare le dipendenze strategiche dell'UE.*”
Ultimo accesso 27 settembre 2023.

[https://www.europarl.europa.eu/thinktank/it/document/EXPO_STU\(2023\)702582](https://www.europarl.europa.eu/thinktank/it/document/EXPO_STU(2023)702582)

¹⁹³ A. Castagnoli, Il Sole 24 Ore, “*Catene del valore e destino della Ue*”, ultimo accesso 27 settembre 2023, <https://www.ilsole24ore.com/art/catene-valore-e-destino-ue-ADhU99W>

La Cina è vista come quella che «può “comandare” più esportazioni globali». Come scrive anche il Sole 24 Ore in un articolo intitolato “Catene del valore e destino della Ue”:¹⁹⁴

[...] la dominanza cinese nella produzione di componenti fondamentali per settori industriali strategici come farmaceutici, elettronica e telecomunicazioni è questione che preoccupa a Berlino come a Washington, a Bruxelles e altrove. [...] Le più avanzate nell’high-tech come i produttori di auto a guida autonoma, robotica e internet delle cose credono che la Cina sia il mercato del futuro e che il Politburo ricompenserà la loro fiducia.

Nello studio della Commissione INTA vengono individuate anche le “periferie”: Africa, Asia e America Latina sono i “partner commerciali” con cui sviluppare ulteriori partenariati di tipo economico, ma ciò che viene descritto come problematico per l’approvvigionamento è la concentrazione di queste risorse «a livello nazionale» e in paesi con «governi poveri» e con bassi indici di democrazia e libertà economica.

Nel documento UE viene poi ribadita l’importanza di «controllare importanti industrie tecnologiche», e dunque dominare catene del valore a livello mondiale.

Ritengo sia corretto affermare che quanto scritto sopra descriva uno scontro volto all’approvvigionamento delle *materie prime critiche*, essenziali per molti settori chiave quali quello militare, medico, del settore dell’«*economia verde e digitale*». Soprattutto quest’ultimo oggi non è mai stato così importante, ma richiede, paradossalmente, «un maggior numero di minerali e materie prime».

In questo «*sistema commerciale internazionale sempre più competitivo, aggressivo e antagonista*» l’UE viene poi esortata ad assistere materialmente e finanziariamente le imprese, «*per consentire loro di penetrare in nuovi mercati e diversificare le catene globali del valore*», anche generando «*valore condiviso*».

¹⁹⁴ *Ibidem*.

Quanto scritto poco sopra permette di dedurre che, in una situazione che vede in rapporto un centro e una periferia, le borghesie delle rispettive nazioni non stanno sempre in completa concorrenza tra loro, e anzi, arrivano a collaborare vicendevolmente alla crescita del valore, pur di dominare quella GCV e mantenere saldo il rapporto di capitale, quantomeno a livello nazionale e, quando fa comodo loro, riaccendono il dormiente strumento di dominio di classe che è la forma nazione.¹⁹⁵

¹⁹⁵ M. Farnesi Camellone, *La politica oltre la forma. Sulla capacità istituyente dell'organizzazione comunista*, Padua Research Archive - Institutional Repository, Padova 2018, p. 10.

CAPITOLO II

PER LA CRITICA DEI DIRITTI UMANI

2.1 I diritti umani sono un concetto moderno

Ci sono eventi che accadono e basta, perché la realtà è un insieme di processi, generati da una moltitudine di cause, che nel tempo possono portare a fatti che rompono (anche completamente) con il passato.

Ci sono poi eventi che *vogliono* essere propriamente rivoluzionari, se intendiamo il termine “rivoluzione” con l’accezione che questo ha assunto proprio a partire dalla rivoluzione francese: da descrizione di eventi caratterizzati da un moto circolare, passa ad indicare l’instaurazione di un *nuovo ordine*, un insieme di idee da realizzare, collegate «ad una filosofia della storia, con una sua idea di evoluzione e di emancipazione».¹ Questo aspetto caratterizzerà *tutte*² le rivoluzioni politiche successive a quella francese: gli uomini iniziano a fare rivoluzioni per cambiare lo *status quo* e creare un mondo nuovo. Una serie di principi visti prima come astratti e metafisici, «diventano semplicemente il “buon senso”». Nel caso della rivoluzione francese, questi principi sono illustrati perfettamente nella “*Dichiarazione dei diritti dell’uomo e del cittadino*”, approvata dall’Assemblea costituente francese nello stesso anno della rivoluzione. Questo prodotto dell’Assemblea è il risultato di quanto illustrato nel capitolo precedente con Sieyès, e rende ancora più evidente come la rivoluzione francese sia stata un evento con alla sua base una chiara *progettualità politica*.

Cruciale operazione svolta dalla Dichiarazione dei diritti è stata quella di rendere *universali* i principi della rivoluzione tanto nominati nel testo di Sieyès. Questi assumono con la Dichiarazione un carattere storico, che prescinde da ogni tipo di formazione sociale o momento storico.³

¹ G. Duso, *La rappresentanza politica*, cit., p. 56.

² Sempre se non considerano “rivoluzioni” i semplici colpi di stato.

³ *Ibidem*.

In una prima analisi, si tende a vedere i diritti umani semplicemente come un limite al potere. In realtà sono soprattutto il suo *fondamento*. Come scrive Duso, «il potere promana dalla stessa istanza dei diritti».⁴ L'istituzione di una «forza pubblica» diventa necessaria a far esistere i diritti, a farli diventare realtà. Per essere veramente garantiti, devono essere protetti da una «forza irresistibile».⁵ La *Gewalt* (il potere coattivo) è dunque la base fondativa del diritto moderno (quindi della forma stato e della proprietà privata).⁶

Quanto appena scritto riassume uno dei contributi dati da Karl Marx alla comprensione della modernità e dei concetti che stanno alla sua base.

Pur non avendo sviluppato in modo sistematico le proprie riflessioni sulla libertà,⁷ Marx è stato un pensatore che, partendo in gioventù da posizioni democratico-liberali, è riuscito a superarle elaborando una concezione della libertà più radicale di quelle pensate fino ad allora.

2.2 L'emancipazione umana da Bruno Bauer a Karl Marx

Marx in gioventù era un sostenitore delle battaglie dei liberali, in particolare per quanto riguarda la libertà di stampa. Egli vedeva la libertà come «l'essenza dell'uomo»:⁸ l'uomo si può considerare *libero in assoluto* (senza ulteriori determinazioni) solo quando tutti i suoi campi di azione sono liberi. In questa «visione organica e razionale», l'impedimento di una determinata libertà (come quella di stampa), fa mancare tutte le altre, e la libertà nel complesso viene messa in discussione.⁹

⁴ G. Duso, *La rappresentanza politica*, cit., p. 56.

⁵ *Ivi*, p. 64.

⁶ M. Basso, *In fatto di possesso: Marx, Gans e il diritto*, in *Global Marx: storia e critica del movimento sociale nel mercato mondiale*, a cura di M. Battistini, E. Cappuccilli e M. Ricciardi, Meltemi, Milano 2020, p. 28.

⁷ S. Petrucciani, *Sul concetto di libertà in Marx*, in «Storia del pensiero politico» 1/2019, p. 78.

⁸ *Ivi*, p. 73.

⁹ *Ivi*, p. 74.

Questa libertà assoluta non va scambiata per l'assenza di legge. Non si tratta del totale dispiegamento del libero arbitrio dell'individuo. Secondo il giovane Marx, la legge non è un qualcosa che limita una presunta «libertà originaria»; è anzi ciò che permette la libertà alle persone in convivenza. È libero colui che partecipa alla vita politica dello stato, in vista di un'«effettiva realizzazione della libertà di tutti».¹⁰

Marx supererà questa fase di «hegelismo liberale» muovendo una critica alla filosofia del diritto di Hegel. Gli esiti di questa critica si possono trovare sintetizzati nel saggio “*Zur Judenfrage*” (*Sulla questione ebraica*), che è un commento allo scritto di Bruno Bauer intitolato “*Die Judenfrage*” (*La questione ebraica*), che a sua volta era una risposta ai saggi di Karl Heinrich Hermes del 1842.¹¹ Come in parte si capisce dal titolo dei due scritti, la tematica è il rapporto degli ebrei con lo stato tedesco. La Prussia era ufficialmente uno stato cristiano e, in quanto tale, limitava l'accesso alle cariche pubbliche ai non cristiani. Questo problema era particolarmente sentito all'epoca soprattutto tra gli ebrei, presenti in gran numero su tutto il territorio europeo. Il contesto inoltre era quello della graduale dissoluzione dell'*ancien régime* e dell'accentramento del potere dello stato. La Germania di quel periodo non aveva ancora pienamente interiorizzato i mutamenti costituzionali della Francia rivoluzionaria. Era una sorta di ibrido dentro il quale sopravvivevano ancora istituzioni di antico regime. Come Marx provocatoriamente scriverà nel suo saggio, in questa Germania “arretrata” non esistono i “cittadini” e gli ebrei non sono (ancora) uomini, né lo sono i cristiani tedeschi ai quali gli ebrei chiedono l'emancipazione.

¹⁰ *Ivi*, p. 74.

¹¹ M. Tomba, *La questione ebraica: il problema dell'universalismo politico*, in B. Bauer, K. Marx, *Sulla questione ebraica*, a cura di M. Tomba, manifestolibri, Roma 2004.

Non c'è stato ancora il pieno compimento della scissione che Marx sintetizzerà nell'antinomia ereditata da Hegel di società civile/stato, o *bourgeois/citoyen*,¹² anche perché, come evidenzia Massimiliano Tomba riprendendo Reinhart Koselleck, tale scissione è necessariamente un «concetto anticentuale (*antisändischer Begriff*)»,¹³ e in Germania i ceti non erano del tutto scomparsi.

Secondo l'esponente della sinistra hegeliana Bruno Bauer, concedere l'emancipazione politica agli ebrei,¹⁴ non soltanto significherebbe per loro riconoscere la legittimità dello Stato cristiano (religione nemica), ma implicherebbe anche per lo stato tedesco di eliminare la religione cristiana come *religione di stato*. Gli ebrei non rinunciano però a professare la loro religione; non rinunciano al loro legame comunitario e a tutte le caratteristiche che lo contraddistinguono. Vogliono mantenere i propri privilegi e ottenere anche quelli dei cristiani. Si fanno avanti per la *loro* emancipazione specifica, non per quella universale. Ma il «governo cristiano germanico» si basa tutto sulla differenza di ceto, e il massimo che può fare è concedere «particolari diritti corporativi», scrive Bauer.

Lo Stato cristiano conosce soltanto privilegi. In esso l'ebreo possiede il privilegio di essere ebreo. Come ebreo ha dei diritti che i cristiani non hanno. Perché vuole dei diritti che non ha e di cui i cristiani godono?

Bauer fa poi l'esempio della scelta della domenica come giorno di riposo in Francia (stato laico), scelta motivata dal fatto che era il giorno di riposo della religione maggioritaria. Questo chiaramente costituisce un torto per i non cristiani, obbligati a festeggiare una ricorrenza, appunto, cristiana. Questo esempio mostra come la maggioranza non fornisca un «orizzonte comune condiviso», generando invece esclusione.

¹² C. Luporini, *Marx e la democrazia*, in "Iride" 4/2014, p. 90.

¹³ M. Tomba, *La questione ebraica*, cit., p. 11.

¹⁴ La religione non era semplicemente un qualcosa di relegato alla sfera personale, ma riguardava un legame che caratterizzava fortemente una comunità di persone. Plasmava la comunità in ogni aspetto della sua esistenza.

Una maggioranza al massimo può tollerare le minoranze, ma la tolleranza implica «un'autorità che ha il diritto di tollerare», o meno.¹⁵ La questione problematica che qui si presenta, secondo Bauer non si risolve riconoscendo ufficialmente altri giorni festivi oltre alla domenica, perché tale dinamica esclude *sempre* qualche minoranza “insignificante”. Non si risolve nemmeno concedendo diritti particolari alle minoranze, perché tale pratica continua a generare esclusione, riproducendo l'illibertà che si vuole eliminare.

Bauer continua la sua critica spostando l'attenzione sui diritti umani, in particolare sulla loro presunta naturalità:¹⁶

Questa *naturalizzazione* ed *eternizzazione* dei diritti umani si rivela essere un'incauta strategia per disinnescare la loro origine, cioè la pratica politica nella quale sono stati forgiati e nella quale ha preso forma una soggettività politica.

Secondo Bauer i diritti umani non devono essere considerati come un qualcosa di naturale ed eterno che lo stato è tenuto a tutelare. Non sono un qualcosa di sovrastorico, ma piuttosto il risultato di una «lotta contro le tradizioni storiche», come quella ottenuta con fatica contro i privilegi cetuali.

La libertà non può essere né supplicata né donata,
ma può solo essere conquistata.

L'emancipazione non deve essere *concessa* da uno stato, perché si va necessariamente a creare «un rapporto di dipendenza verso l'autore di quella liberazione», che «può sempre revocare quella concessione», come spesso è avvenuto durante il periodo della Restaurazione.

Gli ebrei non devono lottare semplicemente per la loro emancipazione in quanto ebrei, ma per l'emancipazione politica di tutta la Germania. Deve trattarsi di una *lotta*, non una concessione dello stato, e deve essere *comune*, perché solo quando l'istanza di emancipazione di una parte «coincide con l'universale», allora una vera pratica di liberazione è possibile.

¹⁵ M. Tomba, *La questione ebraica*, cit., p. 38.

¹⁶ *Ivi*, p. 29.

Quando anche in Germania, come in Francia, le determinazioni particolari perderanno la loro valenza politica e tutti diventeranno semplicemente “uomini”, allora la liberazione sarà compiuta, scrive Bauer. La religione diventerà una questione *privata* e così l’emancipazione politica emanciperà anche dalla religione:

non c’è più religione se non c’è più nessuna religione privilegiata. Si tolga alla religione la sua forza di esclusione (*ausschließende Kraft*) ed essa non esiste più.

Trasformando lo stato cristiano in uno laico attraverso la lotta, si ottiene l’emancipazione politica di tutti. Si smette di essere cristiani, ebrei, musulmani, e si diventa uomini in quanto tali, esseri umani.¹⁷

Marx la pensa diversamente da Bauer. Quella politica non è un’emancipazione umana completa e gli Stati Uniti d’America ne sono la dimostrazione, perché pur essendo il posto dove si è realizzata l’emancipazione politica più avanzata dell’epoca, si aveva allo stesso tempo «un’alienazione politica»: è presupposta una separazione della sfera della società civile da quella formalmente politica della convivenza.¹⁸

Egli analizza inoltre la libertà come definita dalla Dichiarazione dei diritti del 1789: «poter fare tutto quello che non nuoce agli altri», dove i limiti alla libertà sono determinati solo dalla legge che è uguale per tutti. Il concetto di libertà qui espresso lo si può intendere come «reciproca uguale limitazione». Si tratta in altre parole della «libertà negativa»,¹⁹ quella riducibile secondo Hegel a un «capriccio accidentale», a un «arbitrio». La sfera di libertà (o meglio «di non interferenza») di qualcuno, se ampliata, riduce quella di altri, quasi come fossero delle proprietà private.²⁰

¹⁷ Cfr. M. Tomba, *La questione ebraica*, cit..

¹⁸ C. Luporini, *Marx e la democrazia*, cit., p. 91.

¹⁹ S. Petrucciani, *Sul concetto di libertà in Marx*, cit., p. 76.

²⁰ *Ivi*, p. 77.

Marx comprende questo specifico concetto di libertà come una delle condizioni di esistenza dell'assetto associativo moderno. Il diritto alla libertà posto in questi termini è in realtà il diritto dell'individuo all'isolamento dalla comunità:

[...] il diritto dell'uomo alla libertà si basa non sul legame dell'uomo con l'uomo, ma piuttosto sull'isolamento dell'uomo dall'uomo.

Questa libertà *liberale* caratterizza un «rapporto interumano» che preclude ai singoli un «rapporto solidale», blocca l'esistenza di un modo di stare assieme in cui la libertà di altri permette l'esistenza e lo sviluppo della libertà del singolo in senso «espansivo» e di arricchimento personale.²¹

Anche per Marx, come per Bauer, i diritti umani non sono dei principi eterni, bensì la fotografia di uno specifico stadio di sviluppo di questa particolare forma di vita che è la borghesia, la società degli individui chiusi dentro la loro dimensione privata,²² che in qualche modo soddisfano da sé i propri bisogni vitali e materiali e relegano la società a un compito di difesa della loro proprietà privata dalle interferenze di altri individui.²³ Secondo Stefano Petrucciani, oltre al «pregiudizio dell'individualismo possessivo», il modello liberale non riesce a motivare ulteriormente il bisogno di pensare i singoli come delle monadi irrelate, piuttosto che inseriti in un contesto di vita caratterizzato dalla cooperazione, mirata a garantire la soddisfazione dei bisogni di tutti. Questo modello soddisfa invece le esigenze principalmente di coloro che possiedono una proprietà e che hanno di che vivere tranquillamente.²⁴

²¹ *Ivi*, p. 78.

²² *Ivi*, p. 78 nota 17.

²³ *Ivi*, p. 79.

²⁴ *Ivi*, p. 90.

Altro contributo di Marx presente nello scritto “*Sulla questione ebraica*” è la riflessione che fa sulla scissione, prima menzionata, dell'individuo moderno in *bourgeois* e *citoyen*, in membro della società civile e «membro immaginario di una sovranità fantastica». ²⁵ Questa scissione aporetica è ciò che Marx vuole superare (o meglio, sfondare dal suo interno, non essendo possibile sviluppare un'aporia per sua definizione). Confrontandosi con la Dichiarazione dei diritti, Marx commenta sull'esistenza dei diritti umani come di un qualcosa che esiste concretamente soltanto in quanto previsto e tutelato dalla legge. Ma osserva soprattutto che queste libertà garantite dalla legge sono *rivolte al cittadino*. Così anche il nome ufficiale della stessa *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* apre a un'osservazione radicale: *homme* e *citoyen* sono un'endiadi, due facce della stessa medaglia. Non sono due elementi in contrasto tra loro, ma compenetrati. ²⁶ Lo *citoyen* assorbe completamente dentro di sé *l'homme*.

[...] l'uomo egoista [...] membro della società civile, è ora la base, il presupposto dello Stato *politico*.

Solo l'appartenenza ad uno stato permette la garanzia di questi diritti che sono uguali per tutti, quindi un «rapporto universale dei sudditi sotto la totalità dello Stato, che domina tutti allo stesso modo». ²⁷ E per far risultare tutti *citoyen* politicamente uguali davanti alla legge, le differenze sociali tra *bourgeois* non devono contare. È necessaria l'ineguaglianza sociale per l'esistenza di quella politica. Detto diversamente, il far fronte alle ineguaglianze sociali, compromette l'uguaglianza politica. Quest'ultima dunque non permette un'emancipazione reale. Non è il compimento dell'emancipazione umana, secondo Marx. Il cittadino è libero e uguale a tutti gli altri «nei cieli astratti della politica», mentre rimane disuguale «sulla terra della società civile».

²⁵ M. Tomba, *La questione ebraica*, cit., p. 23.

²⁶ L. Basso, *Marx e Hobbes: la costituzione sociale dell'individualità*, in “Storia del pensiero politico” 1/2019, p. 13.

²⁷ M. Tomba, *La questione ebraica*, cit., p. 33.

A questa altezza Marx non pone ancora la questione in termini di proletariato e sfruttamento capitalistico, ma il collegamento risulterà evidente: solo grazie alla formale uguaglianza della libertà politica si può avere la libertà di sfruttare ed essere sfruttati come delle cose a vantaggio di altri. Lo stato è l'istituzione che riproduce e tutela l'esistenza della disuguaglianza, mascherandola, non rendendola più pensabile politicamente, grazie anche all'astrattezza del "dover essere" dei diritti umani.²⁸ L'uguaglianza presupposta permette l'esistenza di un "ordine politico" che è la cosa più vicina mai realizzata all'ipostatizzazione dello stato di natura hobbesiano, che produce continuamente individui spolitizzati e dove il più forte domina.

Per quanto riguarda strettamente la questione ebraica, Marx fa un appunto sullo stile di vita degli ebrei che, pesantemente limitati dallo stato tedesco, sono stati portati ad occuparsi soprattutto di commercio e altre attività di tipo economico. L'essenza dell'ebreo inserito in tale contesto è l'egoismo, e la sua realizzazione completa la trova dentro la società civile. L'ebreo è il perfetto *bourgeois*. Quindi in questo senso, per Marx, l'emancipazione degli ebrei (e quindi dell'umanità), è l'emancipazione *dall'ebraismo* inteso come *egoismo*, dall'essere individui.

Marx si rifiutava di «prescrivere ricette [...] per la trattoria dell'avvenire»,²⁹ ma nello scritto "*Sulla questione ebraica*" risulta chiaro che per Marx il superamento della scissione tra società civile e stato costituisca un elemento imprescindibile per una vera emancipazione.³⁰ Per lui la classe borghese ha perso la sua forza rivoluzionaria proprio con la rivoluzione francese perché, con essa, questa classe si è emancipata pensando di emancipare l'intera umanità.

²⁸ «Lo stato è incapace di mediare il rapporto tra persona e l'emergente sistema di relazioni sociali del contesto industriale, evidenziando una frattura tra legale e giusto». *Global Marx*, p. 30.

²⁹ K. Marx, *Il capitale*, tr. it. di R. Meyer, a cura di E. Sbardella, Newton Compton Editori, Roma 2020, p. 47.

³⁰ R. Markner, "*Civil society*" o "*bürgerliche Gesellschaft*": Hegel, Marx e la sinistra, in "Filosofia politica" 12/1999, p. 387.

La classe che invece può portare a un'emancipazione completa attraverso la *propria* emancipazione è il proletariato, coloro che vendono la propria forza lavoro e che non possono non continuare a farlo se vogliono rimanere in vita.

Quindi la liberazione del “gradino più basso” della gerarchia della società borghese porterà necessariamente alla liberazione di tutti, una liberazione che, a grandi linee, Marx ha definito come la *possibilità reale* di «fare oggi questa cosa, domani quell'altra, la mattina andare a caccia, il pomeriggio pescare, la sera allevare il bestiame, dopo pranzo criticare». Poter scegliere le attività che si vogliono fare, senza essere costretti a farne altre. L'uomo libero è quello che ha garantita la possibilità di manifestare la *propria personalità*, di decidere della propria vita, di *poter fare*. È una libertà “positiva”, che permette una concreta realizzazione del soggetto.

In tutto questo può sembrare che Marx ignori l'importanza del diritto liberale negativo. E inizialmente il giovane Marx, pur con delle riserve, tendenzialmente nega l'utilità della libertà negativa e si rifà a un «giovanile utopismo comunitario e solidarista». ³¹ Ma con la “*Critica del Programma di Gotha*” il punto di vista di Marx è già impostato su una posizione che vede la tutela della libertà negativa quasi come una *condizione necessaria* (ma non sufficiente) all'esistenza di quella positiva, dove finisce il «regno della necessità» e inizia il «regno della libertà», nel quale è possibile un vero «sviluppo delle capacità umane, che è fine a se stesso». Secondo Marx questo è possibile solo nella *comunità*. Solo grazie ad essa il «libero sviluppo delle individualità» ³² può avere luogo, perché nella società degli individui sussiste la divisione in classi (l'esistenza di diversi gradi di libertà) e la concorrenza di tutti contro tutti, dove gli individui non controllano completamente al loro vita, e il loro grado di posizionamento nella società dipende dalla fortuna, dalle capacità di ciascuno, e tanti altri fattori.

³¹ S. Petrucciani, *Sul concetto di libertà in Marx*, cit., p. 79.

³² *Ivi*, p. 84.

La comunità apre ai singoli più possibilità non solo rispetto a quelle presenti in una «società classista», ma anche rispetto a un ipotetico caso di un totale isolamento di ciascuno in sfere individuali che agiscono mediante il puro arbitrio, perché solo collettivamente si possono controllare veramente i «processi individuali e sociali».³³

Per Marx l'uomo è un animale sociale aristotelicamente inteso, fatto per vivere in comunità,³⁴ ma la libertà negativa protagonista della Rivoluzione lavora contro la formazione di un legame comunitario. La libertà di ciascuno trova un limite nella libertà dell'altro, invece che la sua realizzazione.

2.3 Note sulla Comune di Parigi

Senza nostalgie nei confronti del mondo preindustriale, Marx critica il carattere borghese della rivoluzione francese.³⁵ La rivoluzione nel complesso ha avuto diverse “componenti sociali” che combattevano fianco a fianco. Alcuni storici parlano proprio dell'esistenza di molteplici “anime” della rivoluzione che poi avrebbero dato vita ai vari modelli di cultura politica, come il liberalismo moderato, la democrazia radicale, il socialismo, il cesarismo, ecc.³⁶ Questo modo di leggere la rivoluzione, a mio avviso, espone al rischio di un'interpretazione che riduce tutte le eredità del 1789 a differenti ideologie contrapposte e che in qualche modo trovano tutte un'esistenza completa nella classica dicotomia (oggi pesantemente in crisi) di conservatorismo-progressismo, destra-sinistra e tutti i suoi gradi di “estremismo”. Un diverso esito della rivoluzione, che si distacca dalla politica di tipo hobbesiano e dai concetti moderni quali destra-sinistra, si è avuto con la Comune di Parigi.

³³ *Ivi*, p. 86.

³⁴ Cfr. M. Tomba, *La questione ebraica*, cit..

³⁵ F. Raimondi, *Marx, Engels e la macchina dello Stato*, in “Storia del pensiero politico” 1/2019, pp. 54 e 70.

³⁶ Cfr. A. M. Banti, *L'età contemporanea: dalle rivoluzioni settecentesche all'imperialismo*, cit..

Questo esperimento comunista ha realizzato il superamento della scissione che caratterizza l'individuo moderno, ed è stato lodato da Marx soprattutto per le seguenti caratteristiche: la soppressione dell'esercito permanente e la sua sostituzione con gli operai in armi; l'elezione a suffragio universale dei consiglieri municipali, aventi un *mandato imperativo* e dunque revocabili in qualunque momento; la soppressione del Parlamento e l'istituzione di un corpo politico al contempo legislativo ed esecutivo; la sostituzione della polizia "statale", a servizio del governo centrale, con un corpo di polizia "locale", responsabile della Comune, e anch'esso «revocabile in qualunque momento», e per questo *responsabile*; i salari degli operai sono stati presi come riferimento per i salari di tutti i funzionari pubblici della Comune, senza distinzioni; i funzionari della giustizia dovevano essere elettivi, responsabili e revocabili; l'istruzione fu resa gratuita per tutti e indipendente dalle influenze della chiesa e dello stato, liberando in tal modo anche la scienza; completa libertà di parola e di riunione.³⁷

Tutte queste misure hanno gradualmente eliminato il bisogno della macchina statale (*Staatsmaschine*), privandola delle funzioni che ricopriva. Si è di fatto abolito il governo statale (*Staatsregierung*) tipico degli stati-nazione, restituendo al «corpo sociale» tutte le funzioni prima monopolizzate «dallo Stato parassita».³⁸ Tale forma organizzativa ha reso l'agire dei comunardi *immediatamente politico*, prevedendo come strutturale la *responsabilità* politica, sia a livello strettamente di governo politico, sia per quanto riguarda il «modo di produzione [...] collettivo e impersonale» (ma sempre *non capitalistico*) che la Comune si è data. Le forze sociali, prima imprigionate, possono circolare liberalmente e contribuire a creare un governo senza sprechi, dove il lavoro accumulato progredisce l'esistenza umana, senza togliere la possibilità a ciascuno di appropriarsi dei prodotti della società.³⁹

³⁷ F. Raimondi, *Marx, Engels e la macchina dello Stato*, cit., p. 64.

³⁸ *Ivi*, p. 67.

³⁹ M. Farnesi Camellone, *La politica oltre la forma*, cit., p. 9.

Al posto della macchina statale, si va a delineare una “macchina sociale” che sembra quasi seguire il secondo principio della termodinamica, che non ha separazioni interne, che non ha né perdite, né eccessi, ma «solo mutazioni continue delle diverse forme di energia l’una nell’altra».

Quello della Comune è stato un esperimento orientato al soddisfacimento dei bisogni dei comunardi, a partire dal coinvolgimento dei comunardi stessi, del popolo della Comune di Parigi, dove questo “popolo” non è più il soggetto collettivo astratto delle moderne democrazie, ma una entità «determinata materialmente come formazione sociale nello spazio fisico della città».⁴⁰

In tutto questo, Marx ed Engels precisano che non si tratta di dare un modello definitivo, valido una volta per tutte, perché ci si rapporta sempre a «un prodotto storico e tecnologico»⁴¹ che è costantemente condizionato dalle contingenze. La Comune non voleva essere la riproposizione dei comuni medievali e nemmeno la semplice frammentazione della nazione in tanti piccoli stati. È stata piuttosto il tentativo di costituire un’unità di base per l’organizzazione del vivere politico, in antitesi agli imperi borghesi, e a partire dalla quale organizzare il primo passo verso una rivoluzione sociale.⁴²

⁴⁰ *Ivi*, p. 3.

⁴¹ F. Raimondi, *Marx, Engels e la macchina dello Stato*, cit., p. 69.

⁴² M. Farnesi Camellone, *La politica oltre la forma*, cit., pp. 5-7.

CAPITOLO III

IL RAZZISMO CONTRO UN ALTRO MONDO POSSIBILE

3.1 L'arma contro la rivoluzione sociale

Il 18 marzo 1871 il governo francese della Terza Repubblica invierà truppe a Parigi per riprendere il controllo della città. La Comune resisterà per due mesi, ma vedrà una fine estremamente violenta.¹ Inutili saranno i successivi sforzi in difesa dell'autonomia della città.

La breve durata dell'esperimento parigino non ha permesso lo sviluppo di una rivoluzione sociale europea, ma non è stata semplicemente la soppressione della Comune ciò che ha bloccato la rivoluzione. Per comprendere meglio la complessità della questione, possono rivelarsi utili gli spunti di riflessione di Michel Foucault contenuti nelle lezioni di un suo corso tenuto nel 1976 al Collège de France e raccolte in *“Bisogna difendere la società”*.²

Per descrivere la storia dalla fine del Medioevo fino all'Ottocento, Foucault usa l'espressione «guerra delle razze», dove la parola “razza” evidenzia un «dispositivo storico-culturale»³ che riguarda la storia di chi non ha il potere e cerca di conquistarlo attraverso una lotta contro la forma di vita dominante. Questo discorso, secondo Foucault, pone fine al medioevo.

[...] la parola "razza" non è [...] fissata a un significato biologico stabile. Essa designa [...] una certa dissociazione storico-politico senza dubbio ampia, ma relativamente fissa. [Le razze sono] gruppi che non hanno la stessa origine locale; [...] non hanno [...] la stessa lingua e sovente neppure la stessa religione; [...] hanno formato un'unità e un insieme politico solo a prezzo di guerre, invasioni, conquiste, battaglie, vittorie e disfatte, violenze. In breve, un legame che si è stabilito solo attraverso le violenze della guerra.⁴

¹ Più di 20.000 morti in una settimana. A. M. Banti, *L'età contemporanea* (2010), cit., pp. 308.

² M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, a cura di M. Bertani, A. Fontana e F. Ewald, Feltrinelli, Milano 2010, p. 57.

³ A. Pandolfi, *Foucault e la guerra*, in “Filosofia politica” 12/2002, p. 398.

⁴ M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., pp. 70-71.

Il discorso della guerra delle razze è la tensione implicata nella relazione tra una razza usurpatrice e una razza oppressa.⁵ Non si tratta mai di una singola razza ma sempre di almeno due che, a causa di una guerra vinta da una di esse, si vedono costrette a coabitare entro lo stesso “corpo sociale”.⁶

Nelle monarchie premoderne il sovrano interveniva periodicamente nella vita dei suoi sudditi per appropriarsi di alcuni loro beni e, al massimo, della loro vita ricorrendo, al «vecchio diritto sovrano di uccidere». ⁷ Per Foucault, verso la fine del XVIII secolo, il rapporto sociale di capitale inizia a produrre una serie di trasformazioni radicali nella vita umana,⁸ tali da mettere in difficoltà le monarchie. La sovranità del monarca, per riuscire a tenere conto di molteplici fattori prima inesistenti, ricorrerà a una nuova forma di potere, definita da Foucault con il termine “bio-potere”,⁹ il cui «oggetto e obiettivo» è la vita.¹⁰ Dunque, il paradigma bio-politico trova una sua affermazione anche grazie alla crisi del «potere costituente» dello stato moderno.¹¹ La biopolitica consiste nel provocare la morte di alcuni per rendere possibile la vita di altri. Il biopotere è utilizzato per far vivere. Il razzismo è ciò che consente di esercitare il diritto di uccidere.¹² La vita diventa completamente oggetto del potere sovrano. E questo dispositivo concettuale avrà l'effetto di trasformare i conflitti di natura politica in questioni biologiche, o meglio, *biopolitiche*.

⁵ A. Pandolfi, *Foucault e la guerra*, cit., p. 396.

⁶ V. Antonioli, *Tra l'impossibile e il necessario. Per una lettura di Bisogna difendere la società come critica di Foucault a Schmitt*, in “Filosofia politica” 12/2020, p. 504.

⁷ M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 219.

⁸ L'aumento esponenziale della produzione agricola, la crescita demografica, etc. A. Pandolfi, *Foucault e la guerra*, cit., p. 404.

⁹ Foucault riprenderà lo studio del biopotere nel suo corso successivo, facendo un'autocritica dell'esposizione che ha dato di questo concetto nel corso precedente del 1976 in quanto troppo approssimativa. Avrà modo di sviluppare il suo pensiero al riguardo, spostando l'attenzione su tre forme di potere: sovranità, potere disciplinare e dispositivi di sicurezza. Andrea Lanza, *Acheronta non movebo. Foucault e la libertà presa sul serio*, in “Storia del pensiero politico” 9-12/2021, pp. 468-469.

¹⁰ M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 219.

¹¹ G. Rametta, *Le “difficoltà” del potere costituente*, in “Filosofia politica” 12/2006, p. 400.

¹² M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 222.

In concomitanza a questa nuova tecnologia di potere, la guerra delle razze lascia due eredità, secondo Foucault: la lotta di classe e il razzismo come oggi lo conosciamo. Dall'inizio del XIX secolo si sviluppa la «teoria della guerra sociale», che introdurrà il discorso della *lotta di classe* e che rimpiazzerà gradualmente quello della guerra delle razze. A sua volta, il *razzismo* «biologico-sociale» trasforma la guerra delle razze, da una frattura binaria del corpo sociale in due razze diverse,¹³ a un'unica razza che si trova sdoppiata in una “sovrarazza” da conservare biologicamente e politicamente, e una “sottorazza” da eliminare.¹⁴ Il discorso della razza biologica¹⁵ vede il corpo sociale come un organismo minacciato dall'esterno come anche dall'interno, e che, per sopravvivere, deve eliminare queste minacce. Non si tratta più di una convivenza con la razza dominata. Questa diventa una questione di vita o di morte della sovrarazza. Diventa una questione esistenziale. Questo cambiamento è osservabile perfettamente se si va a ricordare la parola chiave della destra francese del 1880: “minaccia”.¹⁶ Il razzismo diventa un'ideologia di Stato, diventa uno strumento del potere nella modernità. Ma quando la sovranità dello Stato è orientata alla “conservazione” della nazione, secondo Foucault il razzismo è sempre *di Stato*.¹⁷ Come specifica Alessandro Pandolfi in “*Foucault e la guerra*”:

[...] questo interventismo integrato di biopolitica e sovranità su scala molare (le guerre regionali e a bassa intensità, le azioni della polizia internazionale o imperiale, gli eventuali attacchi nucleari circoscritti, [...]) o molecolare (le azioni interne di polizia ad alta intensità, il controllo del territorio e del tempo sociale, [...], l'espansione dell'industria genetica, ecc.) è in ogni caso razzista.

¹³ V. Antoniol, *Tra l'impossibile e il necessario*, cit., p. 504.

¹⁴ M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., pp. 57-58.

¹⁵ La biopolitica è la biologia presa come fondamento della *razionalità politica*. M. Cammelli, *Da Comte a Foucault attraverso Canguilhem. L'avventura ermeneutica della biopolitica*, in “*Filosofia politica*” 4/2006, p. 17.

¹⁶ E. J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780*, cit., p. 140.

¹⁷ A. Pandolfi, *Foucault e la guerra*, cit., pp. 402, 406, 407.

Il diritto di uccidere nella modernità può esistere soltanto grazie al razzismo. Il razzismo evoluzionista è ciò che ha permesso ai colonizzatori di uccidere intere popolazioni, mantenendo il bio-potere.¹⁸ Ma questo diritto di uccidere Foucault lo intende anche come *inazione*, come un qualcosa di indiretto, ad esempio aumentando il rischio di morte di alcuni o semplicemente escludendoli politicamente.¹⁹ Esempi immediati di popolazione esclusa e più a rischio sono quelli che vengono definiti anormali, malati, devianti, folli, migranti e disoccupati.²⁰ Il *neorazzismo* rende più facile la comprensione di come si vengano a produrre nuovi esclusi mediante la ripresa di vecchi criteri di esclusione, riadattati: l'immigrato arabo non è più discriminato soltanto in quanto arabo, ma in quanto drogato, e viceversa, «drogato, delinquente, stupratore» in quanto arabo, nero, diversamente bianco.²¹ Sono tutti potenziali nemici che costituiscono delle «sotto-razze» o «contro-razze» da eliminare al pari dei pericoli biologici, sempre con il fine di «*difendere la società*»,²² difendere la *sua salute* in quanto popolazione.

Il nazismo, dopotutto, non è altro che lo sviluppo parossistico dei nuovi meccanismi di potere instaurati a partire dal XVIII secolo. Nessuno stato è risultato più disciplinare del regime nazista; in nessuno stato le regolazioni biologiche sono state riattivate e amministrare in maniera più serrata e più insistente. Potere disciplinare, bio-potere: tutto ciò ha attraversato e sostenuto materialmente fino all'estremo la società nazista (presa in carico e gestione del biologico, della procreazione, dell'ereditarietà, così come della malattia, degli incidenti e così via).²³

[...]

¹⁸ M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 222.

¹⁹ *Ivi*, p. 219.

²⁰ *Ivi*, pp. 75 e 221.

²¹ É. Balibar, I. Wallerstein, *Razza, nazione, classe*, cit., p. 103.

²² Corsivo mio. M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit. 58.

²³ *Ivi*, p. 224.

Il nazismo ha solamente spinto sino al parossismo il gioco tra il diritto sovrano di uccidere e i meccanismi del bio-potere. Ma questo gioco è iscritto effettivamente nel funzionamento di tutti gli stati.²⁴

Come osserva anche Balibar, il razzismo è presente ovunque nell'ambito del nazionalismo. Proprio quest'ultimo costituisce un fattore determinante alla produzione del razzismo,²⁵ ed è una produzione che avviene tendenzialmente in tutti i nazionalismi, pur in maniera e gradi diversi.²⁶ Il razzismo è utilizzato a fini nazionalistici,²⁷ nel momento in cui giustifica ideologicamente la produzione dell'etnicità fittizia, tanto vitale al nazionalismo.²⁸ È di fatto la fonte da cui il nazionalismo attinge per formulare le sue teorie.²⁹

Razzismo e nazionalismo sono *reciprocamente implicati* e sono entrambi elementi chiave per la «dominanza progressiva del sistema degli stati-nazione su altre formazioni sociali». Non soltanto il razzismo deriva costantemente dal nazionalismo. Avviene anche il viceversa: il nazionalismo in alcuni casi è nato in reazione al razzismo stesso, come nei due esempi che fa Balibar del sionismo prodotto dall'antisemitismo, e dei nazionalismi del Terzo mondo accesi dal razzismo coloniale³⁰ (anche se poi la decolonizzazione non si è trasformata in un «controrazzismo»³¹).

L'ideologia della razza è un «supplemento interno al nazionalismo», un supplemento «sempre in eccesso ma sempre indispensabile».

²⁴ *Ivi*, p. 225.

²⁵ É. Balibar, I. Wallerstein, *Razza, nazione, classe*, cit., p. 85.

²⁶ *Ivi*, p. 101.

²⁷ *Ivi*, p. 104.

²⁸ *Ivi*, p. 103.

²⁹ *Ivi*, p. 111 nota 25.

³⁰ *Ivi*, p. 109.

³¹ *Ivi*, p. 94.

Rappresenta un eccesso di purismo³² rispetto al nazionalismo, perché contiene un qualcosa in più che tende a portare il nazionalismo su un piano che è allo stesso tempo universalistico e particolaristico.³³ È quasi come se si trattasse di un “supernazionalismo” che riesce a garantire l’integrità della nazione sia verso l’esterno che l’interno.³⁴

Il razzismo giova anche al capitalismo, perché permette di minimizzare quasi “magicamente” i costi di produzione, ovvero della forza lavoro.³⁵ I lavori meno gratificanti possono essere svolti dai «negri», e in assenza di essi, si inventano i «negri bianchi», coloro che si collocano su livello “basso” nella gerarchia sociale.³⁶ Ciò che produce questa gerarchia sono una serie di «operazioni di naturalizzazione», di «proiezioni di differenze storiche e sociali nell’orizzonte di una natura immaginaria».

Come illustra Balibar, la “natura” della razza presenta una contraddizione: la razza deve in un certo senso superarsi, ricercando «una “supernatura” originaria e “immemorabile”». ³⁷ Questo «social-darwinismo» porta al peculiare paradosso di un’evoluzione che è in ricerca di un’«umanità propriamente detta» (l’essere umano ideale),³⁸ ma lo fa attraverso *l’animalità*, «tramite mezzi che caratterizzano l’animalità (la “sopravvivenza del più adatto”), in altre parole tramite una concorrenza “animale” tra i gradi di umanità». ³⁹

³² *Ivi*, p. 119.

³³ *Ivi*, p. 110.

³⁴ *Ivi*, p. 118.

³⁵ *Ivi*, p. 79.

³⁶ *Ivi*, p. 80.

³⁷ *Ivi*, p. 114.

³⁸ *Ivi*, p. 116.

³⁹ *Ivi*, p. 115.

Ritornando al contributo di Foucault, il tema della razza smette così di essere uno «strumento di lotta di un gruppo sociale contro un altro» e diventa un'arma a vantaggio dei «conservatorismi sociali».⁴⁰ Quando certe razze oppresse ebbero il sopravvento, quando il discorso della lotta delle razze divenne cioè rivoluzionario, il razzismo ha permesso di creare *l'ostacolo e il rovesciamento* del discorso rivoluzionario della guerra delle razze e quello rivoluzionario delle lotte sociali, della lotta di classe.⁴¹ Hobsbawm parla di una *controrivoluzione* da parte del nazionalismo, tramutato in fascismo.⁴²

Dopotutto, il successo del fascismo si è basato, oltre che sull'impoverimento materiale e spirituale della classe media,⁴³ anche su quella che Ernst Bloch chiama «asincronia» (*Ungleichzeitigkeit*)⁴⁴ tra le classi, riuscendo a far scontrare i «proletarizzati contro i proletari»,⁴⁵ glorificando i proletari stessi nelle rappresentazioni che ha dato di essi,⁴⁶ così come per la classe media risentita e impoverita.⁴⁷

Con l'antibolscevismo (e in generale con l'antisocialismo) Mussolini ha ottenuto finanziamenti per il suo movimento da parte di proprietari terrieri e imprenditori, e il forte apprezzamento da parte dell'«opinione pubblica di estrazione medio e alto borghese», che desiderava porre fine agli scioperi e «rimettere i socialisti, gli operai, i braccianti al loro posto».⁴⁸

⁴⁰ M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 58.

⁴¹ *Ivi*, pp. 74-75.

⁴² E. J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780*, cit., p. 150.

⁴³ M. Farnesi Camellone, *Contemporaneità e non-contemporaneità di Ernst Bloch. Una filosofia politica in eredità*, in «Filosofia politica» 8/2016, p. 345.

⁴⁴ *Ivi*, p. 341.

⁴⁵ *Ivi*, p. 344.

⁴⁶ É. Balibar, I. Wallerstein, *Razza, nazione, classe*, cit., p. 117.

⁴⁷ E. J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780*, cit., p. 142.

⁴⁸ A. M. Banti, *L'età contemporanea: dalla grande guerra ad oggi*, Laterza, Roma 2010, pp. 98-99.

Anche il nazismo identifica subito gli ebrei e i comunisti come i nemici da eliminare, in quanto colpevoli di tutti i mali e le sofferenze del popolo tedesco che sarebbe stato tradito durante la Grande Guerra dai comunisti e dal germe della rivoluzione globale. Azioni punitive dall'efficacia micidiale furono condotte nei loro confronti da parte di associazioni paramilitari naziste, tollerate dallo stato e dalla polizia regolare.⁴⁹

Tutto questo ha posto fine alla possibilità di una rivoluzione sociale europea che sembrava imminente. Durante il c.d. biennio rosso, in molti paesi europei nacquero dei veri e propri consigli di fabbrica che ricalcavano i soviet, ed emersero addirittura piccole repubbliche socialiste di breve durata.

Il 21 marzo del 1919 Béla Kun proclamò la *Repubblica dei soviet d'Ungheria*, attuando «una politica economica estremamente radicale» soprattutto per quanto riguarda la terra e l'agricoltura, organizzata in aziende agrarie controllate collettivamente dagli agricoltori. L'esercito cecoslovacco assieme a quello rumeno, con il coordinamento della Francia, porranno fine a questa repubblica il 1° agosto del 1919.⁵⁰

A Berlino la Lega di Spartaco, guidata da Rosa Luxemburg e Karl Liebknecht, tentarono di riprodurre quanto fatto in Russia, costituendo una repubblica dei soviet, ma la loro insurrezione fu brutalmente repressa dai *Freikorps*, che massacrarono Luxemburg e Liebknecht. Banti osserva in questa carica di violenza un *modus operandi* che preannuncia il nazismo.⁵¹

Nella primavera del 1919 ci fu un'altra rivoluzione sovietica in Germania, in Baviera. Anche questa esperienza verrà «repressa nel sangue dall'esercito regolare tedesco coadiuvato da uno dei più forti *Freikorps*».⁵²

Questi tre appena citati sono gli esempi più famosi.⁵³

⁴⁹ *Ivi*, pp. 69 e 71.

⁵⁰ *Ivi*, pp. 82 e 83.

⁵¹ *Ivi*, p. 83.

⁵² *Ivi*, p. 84.

⁵³ E. J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780*, cit., p. 150.

Tra gli inediti strumenti di politica estera⁵⁴ utilizzate dalla Russia bolscevica, quello che faceva più paura era la *Terza internazionale comunista*, che le ha permesso iniziative rivoluzionarie coordinate in tutta Europa e azioni internazionali “spregiudicate” agli occhi degli stati-nazione tradizionali.⁵⁵ Questo ha reso lo “spettro del comunismo” più spaventoso che mai: un pericolo tangibile pronto a diventare rivoluzione mondiale in ogni momento.

3.2 La costituzione sovietica del 1918

Nel novembre del 1917 il governo bolscevico avviò trattative di pace con la Germania e l’Austria-Ungheria,⁵⁶ ma questo non pose fine alla guerra per la Russia. Armate controrivoluzionarie (“armate bianche” dello zar) attaccarono la neonata RSFSR con l’intenzione di restaurare gli zar. In loro aiuto si unirono anche corpi di spedizione franco-inglesi, truppe nazionaliste estoni, lituane, lettoni e ucraine, appoggiate dall’esercito tedesco, che attaccarono a loro volta le forze armate bolsceviche. Nel 1918 la RSFSR era completamente accerchiata da forze militari ostili,⁵⁷ ma nel 1920 riuscirà a sconfiggerle tutte.⁵⁸

Come si spiega tutto questo sforzo bellico nei confronti di una potenza che è uscita “sconfitta” dalla prima guerra mondiale e oltretutto con ingenti perdite territoriali e materiali? Che cosa ha rappresentato di diverso l’URSS rispetto ai molteplici stati-nazione nati nel primo dopoguerra? Credo che una risposta possa essere trovata nella costituzione sovietica del 1918 e nell’assetto associativo che questa ha prodotto.

⁵⁴ Esempio è stato il come la Repubblica dei soviet abbia messo fine alla segretezza che caratterizzava (e caratterizza tutt’oggi) la politica borghese: gli accordi, anche quelli segreti, tra l’ex impero russo e altri stati europei, furono svelati subito dopo la rivoluzione. Cfr. Banti, *L’età contemporanea: dalla grande guerra ad oggi*, cit..

⁵⁵ A. Varsori, *Storia internazionale*, cit., pp. 48 e 49.

⁵⁶ A. M. Banti, *L’età contemporanea: dalla grande guerra ad oggi*, cit., p. 47.

⁵⁷ *Ivi*, p. 48.

⁵⁸ *Ivi*, p. 49.

Massimiliano Tomba in *“Insurgent universality”* prende in esame la Rivoluzione d'Ottobre rifiutando un'analisi teleologica a posteriori che vede il carattere autoritario come unico risultato e fine della rivoluzione. Al di là della violenta piega che ha preso l'URSS nella sua trasformazione in un moderno stato-nazione con la sua caratteristica tendenza all'accumulazione di capitale, il primo ventennio di vita della RSFSR (poi URSS) è stato caratterizzato dalla realizzazione di una forma di esistenza politica altra rispetto alla statualità moderna.⁵⁹ Tomba critica inoltre la tipica visione lineare della storia, che considera il modello europeo occidentale della democrazia rappresentativa come uno stadio necessario allo sviluppo umano,⁶⁰ come un *non plus ultra* che erroneamente riduce l'esperimento sovietico a una riproposizione del feudalesimo e un ritorno a condizioni precapitalistiche.⁶¹ Abbandonando questa filosofia della storia, si possono osservare quelle che lui chiama anomalie politiche («political anomalies») che vanno in una direzione diversa rispetto al passato e, allo stesso tempo, rispetto alla modernità.⁶² Questo aspetto ricorda la Comune di Parigi che, per moltissimi aspetti, sarà l'esperienza da cui la rivoluzione sovietica trarrà ispirazione.

Le differenze incisive che Tomba chiama “anomalie”, sono tali da rendere difficile l'uso della parola “*stato*” in riferimento alla RSFSR e al primo decennio dell'URSS.⁶³ Anticipando brevemente alcune anomalie: le elezioni sovietiche rappresentano una cesura rispetto al parlamentarismo e all'individualismo che lo caratterizza; la sovranità diventa legata alle classi, permettendo il superamento dei tipici confini degli stati occidentali con la loro nazione “omogenea”; il potere dei soviet era limitato dalle relazioni di potere intrattenute con altri soviet, non da una carta costituzionale.⁶⁴

⁵⁹ M. Tomba, *Insurgent universality: an alternative legacy of modernity*, Oxford University Press, New York 2019, p. 121.

⁶⁰ *Ivi*, p. 148.

⁶¹ *Ivi*, p. 125.

⁶² *Ivi*, p. 126.

⁶³ *Ivi*, p. 125.

⁶⁴ *Ivi*, p. 126.

Il cuore pulsante di queste anomalie era indubbiamente l'istruzione dei soviet,⁶⁵ che non erano semplici luoghi di discussione, ma delle istituzioni di tipo consigliere con un potere politico tale da decidere sull'articolazione dei rapporti politico-sociali, di proprietà, sulla tassazione, e addirittura sulle forme di cittadinanza. Nel 1918 esistevano già 12.000 soviet e il territorio dell'ex impero russo era ormai suddiviso in diverse repubbliche quasi indipendenti tra di loro.⁶⁶

Ma le anomalie più di rilievo secondo Tomba sono le seguenti: l'emergere di un altro concetto di "popolo", l'eliminazione dei soggetti di diritto individuale, una diversa idea di cittadinanza, il pluralismo dei poteri, un nuovo tipo di federalismo, e nuovi rapporti proprietari.

Chi è il popolo della costituzione sovietica del 1918?

In opposizione alla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e del cittadino*, alla Costituzione del 1918 fu allegata la *Dichiarazione del popolo lavoratore e sfruttato*. Tomba fa notare la quasi completa assenza della parola "cittadino" nel lessico sovietico precedente alla Costituzione staliniana del 1936. Il soggetto politico in questione è un "popolo" che non ha più a che fare con la nazionalità o con l'etnia, perché è costituito dall'insieme di persone che si trovano in una particolare posizione dentro un certo tipo di rapporto sociale: è parte del popolo chi è un *lavoratore sfruttato* in una relazione concretamente esistente che prevede uno sfruttamento. Questo soggetto non si costruisce semplicemente in antitesi agli sfruttatori, ma con l'obiettivo di mettere fine alla sua stessa esistenza in quanto soggetto di quella relazione, abolendo lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo.⁶⁷

⁶⁵ In russo significa letteralmente "consiglio", e preserva anche il doppio senso italiano di consiglio inteso come "organo politico", e come sinonimo di "suggerimento", "avvertimento", "deliberazione".

⁶⁶ M. Tomba, *Insurgent universality*, cit., p. 127.

⁶⁷ M. Tomba, *Politics beyond the state: The 1918 Soviet Constitution*, in "Constellations" 2017, p. 505.

I detentori della sovranità sono il popolo dei lavoratori e degli sfruttati, indipendentemente dalla nazione di appartenenza. Questo spirito di fratellanza tra lavoratori di paesi belligeranti, affermato dall'art. 4 della Dichiarazione, non è rimasto uno slogan propagandistico, ma ha realmente portato all'alleanza tra reggimenti italiani e tedeschi durante la guerra. Anche tra i soldati, il desiderio di trasformazione sociale prevaleva sul sentimento nazionalista, che era visto come il più lontano dalla pace in quel periodo.⁶⁸

Di fatto, essere parte del "popolo" sovietico, essere un "cittadino" in senso lato, significava appartenere a un soviet, e viceversa. Si trattava di un popolo sempre concretamente determinato in quanto rilevante politicamente. Il "popolo" sovietico *sono* i soviet, che esistono indipendentemente da qualsiasi istituzione o legge suprema.

Il popolo nelle democrazie moderne, come scrive Carl Schmitt, esiste soltanto quando è rappresentato, quando la sua unità viene resa visibile. Non ha una sua esistenza autonoma precedente alla rappresentazione.⁶⁹

La Costituzione staliniana del 1936 adeguerà l'URSS alle costituzioni degli stati-nazione moderni, affermando "l'armonia nazionale" e «l'unità politico-morale della società sovietica».⁷⁰

A questa idea di popolo si lega anche un certo tipo di *emancipazione* che, per avere compimento, deve mettere in discussione le relazioni di sfruttamento anche nelle nazioni borghesi. La liberazione degli oppressi nell'ex impero russo soltanto, non emancipa l'umanità tutta. Permane una dinamica coloniale caratteristica degli stati-nazione.⁷¹ Questo sarà lo spirito che caratterizzerà la *Terza internazionale* e quella che, in prima battuta, sembra una volontà di "conquista militare" della Russia bolscevica, soprattutto nei confronti dei territori dell'ex impero zarista.

⁶⁸ E. J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780*, cit., pp. 147-148.

⁶⁹ M. Tomba, *Politics beyond the state*, cit., p. 514 nota 1.

⁷⁰ *Ivi*, p. 505.

⁷¹ *Ivi*, pp. 505-506.

L'elemento appena descritto è in perfetta continuità con le posizioni di Marx, che parte sostenendo le lotte di emancipazione nazionale, per poi rendersi conto che influenze esterne da parte di altri paesi e pressioni da parte del capitale globale non permettevano ulteriori emancipazioni sul piano nazionale. Era necessaria la dimensione internazionale. «La Polonia non si emancipa in Polonia, ma in Inghilterra», scrive, perché secondo la sua analisi di allora, l'Inghilterra è il «paese che trasforma intere nazioni in suoi proletari».⁷²

A quale tipo di libertà faceva riferimento la costituzione del 1918?

Come avveniva nella Comune di Parigi del 1871, anche la Dichiarazione dei lavoratori e sfruttati del 1918 non garantiva diritti individuali, ma *libertà di gruppi* («freedom of groups»),⁷³ delle associazioni, dei soviet, e il compito dell'amministrazione centrale non era quello di garantire *le libertà individuali* come avviene negli stati-nazione, ma era di facilitare l'implementazione concreta di queste libertà, sempre in una posizione subordinata alle pratiche di libertà dei soviet.⁷⁴ Erano i consigli i centri nevralgici del potere della Repubblica sovietica.⁷⁵

Ancora oggi, i classici limiti ai diritti garantiti dallo stato sono quelli imposti "per ragione di ordine pubblico" o di "sicurezza nazionale", che sono criteri arbitrariamente decisi dagli stati e utilizzati in "situazioni di emergenza".

I diritti e le libertà praticate dai soviet sono altro, perché sono garantite dai soviet stessi.⁷⁶

“real freedom of conscience” (Art. 13), “real freedom of expression” (Art. 14), “real freedom of assembly” (Art. 15), “real freedom of association” (Art. 16), “real access to knowledge” (Art. 17), etc.

⁷² L. Cobbe, *La leva coloniale e il movimento sociale generale. Marx e l'Irlanda*, in *Global Marx*, cit., p. 158.

⁷³ M. Tomba, *Politics beyond the state*, cit., p. 506.

⁷⁴ *Ivi*, p. 506.

In alternativa, M. Tomba, *Insurgent universality*, cit., p. 133.

⁷⁵ M. Tomba, *Politics beyond the state*, cit., p. 508.

⁷⁶ *Ivi*, pp. 131-132.

Se si presta attenzione al lessico usato nella costituzione, si trova enfatizzata la parola “vera/reale”. Nella carta costituzionale sovietica, le libertà non vengono semplicemente elencate. Ciascun articolo contiene dentro di sé il *come* realizzare le condizioni tali da permettere la concreta esistenza di ciascuna libertà. La costituzione si spinge a specificare elementi materiali arrivando nei dettagli. Per la libertà di parola, ad esempio, vengono elencate le risorse tecniche e materiali necessarie alla pubblicazione dei giornali, libri e tutto ciò che richiede di essere stampato per essere fruito, e si afferma che la circolazione non deve essere ostacolata dentro l’Unione.⁷⁷ Altro esempio è quello sulla vera libertà di riunione, per la quale la repubblica deve fornire luce, riscaldamento e mobili.

In questi articoli si evince un apparato centrale che assume il compito di *agente facilitatore* delle libertà, fornendo le condizioni necessarie per la loro realizzazione, ma queste libertà appartenevano sempre e comunque ai soviet. Ritengo che questa sia stata la realizzazione della libertà *di fatto* descritta nel capitolo precedente, la libertà positiva del *poter fare*, che supera il dover essere della Dichiarazione universale dei diritti francese.

Ma che libertà rimane ai singoli?

Vorrei soffermarmi ulteriormente sulle libertà che sono state rese possibili e sull’*emancipazione* che questo esperimento sovietico ha permesso ai *singoli* proprio attraverso i soviet, e dimostrare due cose tra loro intimamente connesse: il livello di liberazione che ha permesso la forma consigliare e come il modello di emancipazione allora in atto fosse possibile solo grazie alla natura politico-giuridica dei soviet. Questa disamina delle libertà vuole inoltre evidenziare l’insostenibilità di alcune tesi liberali che leggono l’espressività emancipativa possibile agli abitanti dell’URSS come un contrappeso offerto alla “società civile” per sopperire alla mancanza di “libertà politica” (ovvero alla mancanza del parlamentarismo borghese).

⁷⁷ Questo ricorda vagamente il “divieto di misure aventi *effetto equivalente* ai dazi doganali” della giurisprudenza dell’UE, che vieta di «ostacolare direttamente o indirettamente, in atto o in potenza, gli scambi intracomunitari». La ratio è quella di garantire una *vera* circolazione. Cfr. G. Tesaura, *Manuale di diritto dell’Unione Europea*, cit..

Il livello di libertà che si è realizzato in Unione Sovietica era fino ad allora impensabile negli stati-nazione dell'epoca, e per certi versi anche ai giorni nostri. Soltanto per elencare alcuni elementi: parità assoluta tra uomini e donne, con diritto di voto alle donne sin dal luglio del 1917; divorzio consensuale possibile anche sulla base della dichiarazione di uno solo dei due coniugi; riconoscimento legale delle convivenze extramatrimoniali; completa gratuità dell'assistenza ospedaliera; liberalizzazione dell'aborto; istruzione gratuita e obbligatoria fino a 15 anni; politiche di alfabetizzazione in età non scolastica; il più avanzato Codice del Lavoro mai creato fino ad allora.⁷⁸

Alcune di queste conquiste sociali sarebbero apparse negli anni successivi anche negli stati borghesi, ma le possibilità di essere liberi nelle repubbliche sovietiche andavano oltre, perché non erano mai definite una volta per tutte, proprio per via dell'incredibile autonomia legislativa dei soviet.⁷⁹

Come è ben noto, Lenin incoraggiava i tanti gruppi etnici dell'ex impero russo a richiedere l'indipendenza. Ma è meno ricordato, e non meno significativo, il fatto che non abbia mai previsto una legislazione unitaria per le varie repubbliche della federazione. Le corti popolari delle repubbliche erano veramente libere di andare contro la legislazione e le decisioni del governo centrale.⁸⁰ Il Commissario per la giustizia del 1918 vedeva come desiderabile l'ampia libertà data ai giudici, che consentiva loro di avere un autonomo concetto di morale e giustizia, anche a costo di instabilità e di quella che oggi chiameremmo "certezza del diritto".⁸¹ Successivamente fu garantito uno standard minimo di tipo giudico, mediante la creazione dei consigli delle corti di giustizia popolari, che si riunivano da tutte le città di ciascuna repubblica.⁸²

⁷⁸ A. M. Banti, *L'età contemporanea: dalla grande guerra ad oggi*, cit., pp. 55, 56, 57.

⁷⁹ L'esperienza dei soviet, come la Comune di Parigi, ha riattivato le tradizioni politiche locali. M. Tomba, *Politics beyond the state*, cit., p. 511.

⁸⁰ J. N. Hazard, *Unity and Diversity in Socialist Law*, in "Law and Contemporary Problems", vol. 30, n. 2, Duke University School of Law, 1965, p. 270.

⁸¹ *Ivi*, p. 270.

⁸² *Ivi*, p. 271.

In alcuni casi appariva problematica l'assenza di un codice civile, in luogo del quale si trovavano soluzioni che avrebbero gradualmente uniformato le legislazioni delle repubbliche. In realtà le repubbliche stesse, autonomamente, esprimevano il desiderio di unificare le legislazioni.⁸³ In qualche modo, c'era già un'unione di fatto tra le repubbliche ancora prima della dichiarazione "ufficiale" che ha portato alla nascita dell'URSS nel 1922.⁸⁴ Tale unificazione risulta però peculiare se comparata alle legislazioni moderne: si aveva un sistema legislativo unitario funzionante, ma con la clamorosa assenza di una macchina statale.⁸⁵

Questo sistema giuridico ha permesso di andare ben oltre le conquiste sociali dei paesi occidentali. La rivoluzione sembrava aver contagiato ogni aspetto della vita sovietica. Tutto tendeva alla rivoluzione, a imprimere un cambiamento radicale, tanto che si può parlare di diverse piccole rivoluzioni interne all'URSS. La rivoluzione sessuale⁸⁶ aveva permesso, tra le altre cose, una precoce legalizzazione dell'omosessualità.⁸⁷ Prima del 1933, soltanto la Repubblica Uzbeka aveva reso l'omosessualità un crimine, e sempre solo se riguardava i minori. Ma l'impresa principale di Aleksandra Kollontaj (la prima donna della storia ad aver ricoperto l'incarico di ministro, e artefice principale di questa rivoluzione) fu quella di sostituire il matrimonio fondato sulla schiavitù della donna, con nuovi rapporti famigliari che la liberassero dall'oppressione della famiglia tradizionale, e di promuovere l'amore libero, già allora in voga tra diversi rivoluzionari di spicco.

⁸³ *Ivi*, p. 272.

⁸⁴ *Ivi*, p. 272.

⁸⁵ *Ivi*, p. 273.

⁸⁶ S. Poljakova, *Come l'Unione Sovietica da Paese dell'amore libero divenne moralista e puritana*, in "Russia Beyond", ultimo accesso 30 ottobre 2023, <https://it.rbth.com/storia/87952-come-lunione-sovietica-da-paese>

⁸⁷ J. N. Hazard, *Unity and Diversity in Socialist Law*, cit., p. 279.

L'atteggiamento delle persone nei confronti del proprio corpo e dei rapporti pre-matrimoniali cambiò completamente. Nei parchi moscoviti molte persone prendevano il sole completamente nude.⁸⁸ Ci sono stati diversi casi di marce nudiste per le strade di Mosca, al grido di: «Abbasso la vergogna! Non ci servono vestiti: siamo figli del sole e dell'aria». A pochi passi dal Cremlino, parte della riva del fiume Moscova è stata trasformata in una spiaggia nudista.⁸⁹

Se come scrive Arianna Senore, «l'arte è la testimonianza diretta del mondo in cui è immersa»,⁹⁰ la volontà di cambiamento radicale nell'Unione Sovietica traspariva più che mai nell'arte nel suo senso più ampio,⁹¹ arrivando ad essere rivoluzionata in tutte le sue forme.⁹²

Nella pittura e nella fotografia si ricercava la “continua sperimentazione artistica”: angolazioni insolite, scatti geometrici, ricerca di sinestesia tra musica e colore.⁹³ C'era l'idea di un'arte che amplifica i sensi «L'arte non riproduce ciò che è visibile, ma rende visibile ciò che non sempre lo è». Molti pittori sovietici divennero pionieri di correnti artistiche completamente nuove.

⁸⁸ A. Guzeva, *Com'era la Russia nel 1923?*, in “Russia Beyond”, ultimo accesso 30 ottobre 2023, <https://it.rbth.com/storia/87993-comera-la-russia-nel-1923>

⁸⁹ G. Manaev e D. Chalyan, *Come esplose (e poi implose) la rivoluzione sessuale in Russia negli anni Venti*, in “Russia Beyond”, ultimo accesso 30 ottobre 2023, <https://it.rbth.com/storia/80670-come-esplose-e-poi-implose>

⁹⁰ Arianna Senore, *Astrattismo: caratteristiche di un'avanguardia che ha cambiato la storia dell'arte*, in “La sottile linea d'ombra”, ultima consultazione 30 ottobre 2023, <https://lasottilelineadombra.com/2018/05/29/strattismo-caratteristiche-esponenti-avanguardia-storia-arte/>

⁹¹ Arzamas Academy, *Краткий учебник по русскому авангарду*, tr. mia *Breve manuale sull'avanguardia russa*, <https://arzamas.academy/materials/638>

⁹² Arzamas Academy, *Как русские авангардисты строили музей*, tr. mia, *Come gli avanguardisti russi hanno costruito un museo*, <https://arzamas.academy/courses/73>

⁹³ A. Pavlova, *Dieci capolavori di Vasilij Kandinskij*, in “Russia Beyond”, ultimo accesso 30 ottobre 2023, <https://it.rbth.com/cultura/88278-dieci-capolavori-di-vasilij-kandinskij>

Si voleva quasi emancipare l'arte stessa dalle rappresentazioni materiali della quotidianità, come nel caso degli avanguardisti quali Kazimir Malevič che definì il suprematismo: «espressione pura senza rappresentazione».⁹⁴

In fotografia si volevano catturare gli oggetti da molteplici prospettive, alla ricerca di una visione più completa di essi.⁹⁵

Molti designer, nel costruire oggetti moderni per la vita di tutti i giorni, combinarono suprematismo e minimalismo. E viaggiando per l'Europa e lavorando per la Bauhaus, assieme ai designer tedeschi posero le basi per il design industriale contemporaneo.⁹⁶

Anche il cinema era testimonianza di una libertà di *espressione vera*, tale da permettere la nascita di film che criticavano la burocrazia sovietica all'inizio degli anni '30.⁹⁷ I film volevano anch'essi regalare una nuova visione del mondo, una visione più ampia,⁹⁸ gli insegnasse l'occhio umano a vedere diversamente a partire da prospettive e angolazioni totalmente inaspettate: «da macchine in movimento, dalle ciminiere di una fabbrica, da sotto le ruote di un treno o da una telecamera nascosta».⁹⁹

In architettura spesso si superava il limite tra grafica e costruzioni materiali, tanto che molti progetti non vennero mai realizzati. I tempi non erano ancora sufficientemente maturi per permetterne la realizzazione. Uno dei tanti esempi che si possono fare sono i grattacieli orizzontali di El Lissitzky.

⁹⁴ ariannadps, *Astrattismo: caratteristiche di un'avanguardia che ha cambiato la storia dell'arte*, in "La sottile linea d'ombra", ultima consultazione 30 ottobre 2023, <https://lasottilelineadombra.com/2018/05/29/astrattismo-caratteristiche-esponenti-avanguardia-storia-arte/>

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ Arzamas Academy, *Что придумали русские авангардисты*, tr. mia *Cosa si sono inventati gli avanguardisti russi*, <https://arzamas.academy/materials/624>

⁹⁷ Arzamas Academy, *Краткий учебник по русскому авангарду*, tr. mia *Breve manuale sull'avanguardia russa*, <https://arzamas.academy/materials/638>

⁹⁸ N. Sellitti, *Tracce d'avanguardia a Napoli*, in "Russia Beyond" ultimo accesso 30 ottobre 2023, https://it.rbth.com/cultura/2016/04/19/tracce_d_avanguardia_a_napoli_586085

⁹⁹ M. Viesel, *Vertov, l'avanguardia si fa classica*, in "Russia Beyond", ultimo accesso 30 ottobre 2023, https://it.rbth.com/cultura/2016/01/02/dzhiga-vertov-da-artista-del-cinema-sovietico-davanguardia-a-classico-mon_556979

La sua idea era creare delle strutture occupanti meno area possibile e con il minor impatto per l'ambiente circostante. Dovevano essere degli spazi abitativi ad uso pubblico, una sorta di «alloggi mobili autonomi», con servizi che soddisfacessero i bisogni di ciascuno a seconda delle circostanze.¹⁰⁰ Questi edifici dovevano essere un po' l'antitesi dei grattacieli americani. Scriveva così El Lissitzky nel 1926 su "*Izvestija Asnova*", il giornale edito dall'associazione creativa degli architetti razionalisti sovietici:¹⁰¹

Questo tipo di [architettura americano] è diventato completamente anarchico, senza alcuna preoccupazione per l'organizzazione della città nel suo insieme. La sua unica preoccupazione è quella di superare in altezza e splendore il suo vicino.

El Lissitzky vede nel modo di costruire gli edifici e organizzare le città occidentali, il carattere anarchico del capitale, che ha come unico obiettivo quello di crescere continuamente e superare gli altri nella concorrenza.

Oggi la logica democratica si ripropone dai livelli più *macro* a quelli più *micro*, dalle organizzazioni sovranazionali quali l'ONU e l'UE, alle più piccole assemblee condominiali. In qualche modo la stessa cosa avveniva nel sistema sovietico. Diversi furono i laboratori d'arte completamente organizzati e gestiti dagli artisti stessi. Il primo museo avanguardista non soltanto fu anche il primo museo al mondo ad essere gestito completamente dagli artisti, ma era il primo ad essere inserito in una rete di musei in connessione tra loro.¹⁰²

Nacquero nuove forme di riunione e di intrattenimento. In attesa di una diffusione significativa dell'alfabetismo, i giornali furono reinventati in fonti di informazione inclusiva nei confronti degli analfabeti. "Giornali orali" furono chiamati quelli letti (e a volte creativamente raccontati) nei parchi e altri luoghi pubblici.

¹⁰⁰ Arzamas Academy, *Краткий учебник по русскому авангарду*, tr. mia *Breve manuale sull'avanguardia russa*, <https://arzamas.academy/materials/638>

¹⁰¹ E. Sinelshchikova, *I grattacieli orizzontali di El Lissitzky*, in "Russia Beyond", ultimo accesso 30 ottobre 2023, <https://it.rbth.com/cultura/86714-i-grattacieli-orizzontali>

¹⁰² Arzamas Academy, *Как русские авангардисты строили музей*, tr. mia, *Come gli avanguardisti russi hanno costruito un museo*, <https://arzamas.academy/courses/73>

“Giornali vivi” erano invece delle vere e proprie performance teatrali che inscenavano ricostruzioni di notizie ed eventi. Questo ispirò la nascita di diversi gruppi teatrali amatoriali, che si superavano in esibizioni sempre più complesse.¹⁰³ Per le strade delle città «brigade cinematografiche itineranti» «producevano e proiettavano film».¹⁰⁴

Scoperte e invenzioni al limite del fantascientifico furono realizzate durante il periodo rivoluzionario. Un esempio in campo musicale è il *theremin*,¹⁰⁵ costruito nel 1919. Oltre ad essere il primo strumento musicale elettronico della storia, è anche il primo ad essere completamente controllato dai soli movimenti del corpo, senza la necessità di contatto fisico e sostanzialmente senza riferimenti visivi.¹⁰⁶ Con esso è nato un nuovo genere musicale: la musica elettronica. Questo strumento riscosse un crescente interesse, tanto che Lenin in persona, dopo averlo ascoltato, propose all’inventore (Lev Termen) di divulgarlo in giro per il mondo.¹⁰⁷

Probabilmente mai nella storia dell’essere umano è stata data così tanta libertà a così tante persone di esprimersi,¹⁰⁸ di essere se stessi e di potersi realizzare. Credo che quanto appena scritto ne sia la testimonianza.

¹⁰³ A. Guzeva, “Giornali orali” e “giornali dal vivo”, come i bolscevichi trasformarono le notizie in spettacoli, in “Russia Beyond”, ultimo accesso 30 ottobre 2023, <https://it.rbth.com/storia/86989-giornali-orali-e-giornali-dal-vivo>

¹⁰⁴ Russia Beyond, *Com’era Mosca negli anni Venti, poco dopo la Rivoluzione?*, ultimo accesso 31 ottobre 2023, <https://it.rbth.com/storia/88239-comera-mosca-negli-anni-venti>

¹⁰⁵ Arzamas Academy, *Краткий учебник по русскому авангарду*, tr. mia *Breve manuale sull’avanguardia russa*, <https://arzamas.academy/materials/638>

¹⁰⁶ T. Parrello, *Theremin, un violino nell’aria*, in “Treccani Atlante”, ultimo accesso 30 ottobre 2023, https://www.treccani.it/magazine/atlante/cultura/Theremin_un_violino_nell_aria.html

¹⁰⁷ G. Necordi, *Theremin. Lo strumento, l’inventore, il mio contributo*, ultima consultazione 30 ottobre 2023, <http://www.giorgionecordi.it/theremin/lev-termen/>

¹⁰⁸ ariannadps, *Il salto oltre la linea d’ombra: la nascita dell’Astrattismo in Europa*, in “La sottile linea d’ombra”, ultima consultazione 30 ottobre 2023, <https://lasottilelineadombra.com/2015/04/27/il-salto-oltre-la-linea-dombra-la-nascita-dellastrattismo-in-europa/>

Un nuovo tipo di cittadinanza

Ci sembra ovvio che ciascun essere umano al momento della nascita debba essere iscritto in un ordinamento statale e in questo modo trovarsi assoggettato alle leggi e al sistema politico di uno Stato che non ha scelto e da cui non può più svincolarsi. [...] gli Stati moderni [...] si chiamano anche Stati-nazione perché fanno della nascita il principio dell'iscrizione degli esseri umani al loro interno. [...] un essere umano si trova necessariamente soggetto di un ordine giuridico-politico, quale che sia in quel momento: la Germania nazista o la Repubblica italiana, la Spagna falangista o gli Stati Uniti d'America, e dovrà da quel momento rispettarne le leggi e riceverne i diritti e gli obblighi corrispondenti.¹⁰⁹

Come Giorgio Agamben, anche Tomba ritiene che assegnare la cittadinanza in base alla casualità della nascita e rimpatriare migranti semplicemente per dei documenti non in ordine, sia una profonda ingiustizia.¹¹⁰

Un ennesimo elemento di contatto dell'URSS con la Comune di Parigi è stato proprio il superamento della cittadinanza moderna paragonabile a un privilegio basato sulla nazionalità, assegnato casualmente sulla base della nascita.

Era "cittadino" sovietico chi *partecipava* concretamente alla vita politica dei soviet, ovvero chi *lavorava*. Chi non lavorava, era considerato al pari di uno straniero. Questa partecipazione era ulteriormente preclusa a chi sfruttava la forza lavoro di altri per profitto e chi viveva di una rendita di qualsiasi tipo.¹¹¹

Gli operai, i contadini e i soldati erano considerati cittadini *non* perché appartenevano a una "nazione russa", ma perché facevano parte dei soviet. Questo, pur escludendo alcune persone, ne includeva moltissime altre e lo faceva in maniera estremamente flessibile.¹¹²

¹⁰⁹ G. Agamben, *Perché non ho firmato l'appello sullo ius soli*, in "Quodlibet", ultimo accesso 30 ottobre 2023, <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-perch-on-ho-firmato-l-appello-sullo-ius-soli>

¹¹⁰ M. Tomba, *Politics beyond the state*, cit., p. 508.

¹¹¹ *Id.*, *Insurgent universality*, cit., p. 139.

¹¹² *Id.*, *Politics beyond the state*, cit., p. 507.

Rispetto al criterio attuale nostro, basato sull'appartenenza a una nazione, quello sovietico era di gran lunga più inclusivo, che esclusivo.¹¹³ L'elettorato attivo e passivo per i soviet era garantito anche agli stranieri che risiedevano e lavoravano in Russia,¹¹⁴ e la cittadinanza era offerta, con le minime formalità burocratiche, sempre soltanto a chi non sfruttava lavoro altrui.¹¹⁵

Era cittadino *politicamente attivo* non chi esprimeva la propria opinione ogni tot anni mediante la scelta del candidato "meno peggio" tra quelli elencati su un pezzo di carta, ma chi concretamente partecipava alla vita politica dei soviet.

Da questo si deduce che la dittatura del proletariato non era un semplice slogan, soprattutto se si osservano i consigli inizialmente esistenti: degli operai, dei contadini, dei soldati, dei marinai. Solo i proletari esistevano politicamente, e si esisteva politicamente solo in quanto proletari.

Al loro interno i soviet tenevano delle elezioni di rappresentanti, ma il mandato imperativo degli eletti costituiva una differenza sostanziale rispetto alle elezioni di tipo democratico. In questa organizzazione consigliare, gli elettori avevano il potere di revocare i deputati in qualunque momento e indire nuove elezioni. Questo ha permesso ai soviet di esercitare il loro potere politico parallelamente al potere centrale, come anche in opposizione ad esso.¹¹⁶ Lenin voleva espressamente garantire la libertà ai soviet di decidere in autonomia le loro procedure elettive.¹¹⁷

Tomba come Kirchheimer si chiede se sia corretto classificare l'esperimento sovietico dei suoi primi '20 anni di vita come rientrante nell'alveo della statualità moderna, soprattutto se si tiene conto dell'universalismo "anomalo" dei soviet.¹¹⁸

¹¹³ *Id.*, *Insurgent universality*, cit., p. 136.

¹¹⁴ *Id.*, *Politics beyond the state*, cit., p. 507.

¹¹⁵ *Ibidem.*

¹¹⁶ *Ivi*, p. 509.

¹¹⁷ *Ibidem.*

¹¹⁸ M. Tomba, *Insurgent universality*, cit., p. 137.

L'URSS ha mostrato la possibilità di un'esistenza politica oltre la forma stato e la sua prima costituzione è stata un qualcosa che potrebbe essere inteso con l'accezione schmittiana di «*Verfassung*», una costituzione che è allo stesso tempo materiale (le parti politiche coinvolte) e formale (la Carta costituzionale). È una costituzione che trascende «la descrizione puramente giuridica», perché rappresenta una «dimensione esistenziale». «L'esistenza di una unità politica eccede ogni forma e ogni atto» e «non c'è forma né atto politico che siano possibili» senza di essa.¹¹⁹

La pluralità di poteri e il federalismo sovietico

Come la Comune del 1871, anche i soviet mancavano della classica separazione dei poteri delle democrazie moderne. Legislativo, esecutivo e giudiziario erano tutti in capo ai soviet. Questa autonomia, oggi inimmaginabile a livello sub-nazionale, è ciò che ha permesso una concreta separazione dal governo centrale,¹²⁰ il quale si limitava a una supervisione generale, come un direttore d'orchestra.

Ma il potere centrale di questo “apparato statale” in senso lato non doveva ancora estinguersi secondo Lenin,¹²¹ perché riprendendo Marx e ciò che lo ha separato da Bakunin e gli anarchici, nonché l'esperienza parigina, riteneva che l'apparato statale dovesse essere utilizzato per porre gradualmente fine al sistema di dominio precedente, smantellandolo e costituendo istituzioni di nuovo tipo. Lo stato doveva porre *effettivamente* fine alla forma di potere borghese, formando istituzioni in grado di sostituire lo stato in tutte le funzioni svolte precedentemente da esso.

¹¹⁹ G. Duso, *La rappresentanza politica*, cit., p. 212.

¹²⁰ M. Tomba, *Politics beyond the state*, cit., p. 509.

¹²¹ U. Cerroni, *La questione ebraica e altri scritti giovanili*, Editori Riuniti, Roma 2021, p. 13.

In realtà si pensava alternativamente anche a una coesistenza di lungo periodo di un *duplice potere*, quello centrale “federale” e quello dei consigli. E tale duplice coesistenza poteva essere realizzata mediante la pluralità dinamica di potere offerta dai soviet, come di fatto è successo nei primi mesi della rivoluzione, quando assemblee popolari e soviet controllavano le azioni del Governo Provvisorio.¹²²

Il carattere federalista dell’URSS non deve essere inteso con lo strumento del federalismo del mondo politico di oggi. Tomba vede in questo “federalismo” sovietico due importanti anomalie: l’estensione territoriale *indefinita* della Repubblica Federativa Sovietica e la possibilità riconosciuta di secessione dalla federazione.¹²³ Dunque, non si trattava di una federazione con una base territoriale, né con una base di identità nazionale. Soltanto i lavoratori appartenenti alle varie parti repubbliche che componevano la federazione decidevano se e *quanto* partecipare al governo federale.¹²⁴

Non è dunque comparabile a nessun tipo di federalismo della tradizione politica moderna. Ciò a cui si avvicina di più oggi è una confederazione di confederazioni: una confederazione di repubbliche, le quali, a loro volta erano confederazioni di soviet.¹²⁵ È importante ribadire che non si trattava di una federazione di organi *territoriali*, ma piuttosto una federazione di organizzazioni *social-economiche* («social-economic organizations»)¹²⁶ Vista da un diverso punto di vista, si potrebbe pensare alla questione come a un’appartenenza di fatto alla federazione, rispetto a quella prettamente teorica della territorialità, che non di rado vede influenze da parte di attori territoriali completamente estranei, in una prima analisi.¹²⁷

¹²² M. Tomba, *Politics beyond the state*, cit., p. 510.

¹²³ *Ivi*, p. 510.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ *Ivi*, p. 511.

¹²⁷ Basti pensare ai rapporti (e al potere) che ha la Cina sulle aziende di diversi paesi.

Un nuovo tipo di proprietà

Tomba mette in mostra l'esistenza di un rapporto tra queste pratiche politiche alternative e i rapporti proprietari: in tutti i casi della storia in cui si sono avute pratiche politiche contenenti quello che lui chiama "eccesso di democrazia", si si è data anche una ridefinizione dei rapporti di proprietà, con la tendenza a dare la priorità a quello che si potrebbe marxianamente chiamare "valore d'uso" sul "valore di scambio".¹²⁸ In questi esperimenti ci si è allontanati allo stesso tempo dalla proprietà in mano allo stato e dalla proprietà privata moderna.¹²⁹ I soviet erano le strutture di potere che controllavano i mezzi di produzione e che decidevano cosa, come e quanto produrre.¹³⁰ Per quanto riguarda la terra, questa ha visto due traiettorie: la sua *nazionalizzazione* effettuata dall'alto, e la sua *socializzazione* dal basso. Con quest'ultima non avviene un trasferimento della proprietà della terra, perché la proprietà stessa viene abolita.¹³¹ La terra viene vista come oggetto di tutta l'umanità, presa in prestito dalle generazioni precedenti, e da preservare e passare a quelle successive, utilizzandola con rispetto.¹³²

L'abolizione della proprietà privata ha implicato anche il divieto di impiegare forza lavoro di altri in cambio di un salario, e questo divieto fu esplicitamente riconosciuto con l'articolo 6 del *Decreto sulla terra* del novembre del 1917: «Hired labor is not permitted».¹³³ Questo divieto portato avanti dalla rivoluzione come anche dalle precedenti pratiche consigliari, può sembrare una mossa "ideologica", completamente arbitraria e scollegata dal sistema politico che si puntava a costruire. Slavoj Žižek in "*Tredici volte Lenin*" mostra invece come il capitalismo e la proprietà privata siano condizioni fondamentali affinché si possa parlare di democrazia.

¹²⁸ *Ivi*, p. 512.

¹²⁹ *Ivi*, p. 513.

¹³⁰ M. Tomba, *Insurgent universality*, cit., p. 151.

¹³¹ *Ivi*, p. 153.

¹³² *Ivi*, p. 154.

¹³³ *Ivi*, p. 155.

L'esempio che fa è la caduta dell'Unione Sovietica e la trasformazione delle repubbliche in regimi democratici. Questa trasformazione ha posto come *primario* il compito di privatizzare qualsiasi cosa possibile. Vi era una disperata ricerca di creare nuovi proprietari, a prescindere da chi essi fossero prima della dissoluzione dell'Unione (ex dirigenti di partito, criminali, mafiosi, etc). Chiunque andava bene, «pur di gettare [...] le "basi" della democrazia».

[...] paradossalmente è solo così, e cioè mettendo in questione il concetto stesso di democrazia, dichiarando apertamente che l'apriori liberal-democratico non può sopravvivere senza la proprietà privata capitalista, che possiamo diventare realmente anticapitalisti.

[...] un anticapitalismo che non metta in questione la forma *politica* del capitalismo (e cioè la liberal-democrazia parlamentare), per quanto "radicale" possa essere, da solo non basta.

Forse, oggi, *la vera trappola* è quella che ci fa credere di poter davvero insidiare il capitalismo senza dover mettere realmente in discussione quel retaggio liberal-democratico che - come sostengono alcuni liberal di sinistra - è sì un prodotto del capitalismo, ma ha acquisito un'autonomia tale da diventare uno strumento per criticare il capitalismo.

Tenendo conto di quanto evidenziato in questa tesi, credo risulti altrettanto corretto rovesciare quanto scritto da Žižek: si può sostituire la democrazia con istituzioni genuinamente politiche, solo mettendo in discussione la proprietà privata. Per essere *veramente* antidemocratici,¹³⁴ è necessario essere anticapitalisti.

¹³⁴ Per democrazia intendo qui il dispositivo concettuale minimo che sta alla base di quasi tutti gli stati-nazione di oggi, siano essi democrazie liberali o regimi autoritari simili al fascismo e al nazismo della prima metà del Novecento.

3.3 La democrazia, ovvero la macchina riproduttiva della borghesia

Lo svolgimento di elezioni politiche e l'esistenza di un apparato statale in grado di far rispettare le leggi, sono elementi minimi comuni ai regimi democratici come anche a quelli non pienamente democratici. Secondo la scienza politica attuale, ciò che differenzia una democrazia liberale dai regimi di democrazia illiberale sono diversi altri elementi particolari che, messi assieme, credo possano essere riassunti nella parola "pluralismo". Il pluralismo è visto come la condizione necessaria a garantire la libertà degli individui. È un qualcosa che riguarda la società nel suo complesso e viene distinto in cinque dimensioni: *pluralismo informativo* (libertà di parola e numero di fonti d'informazione), *pluralismo istituzionale* (separazione dei poteri e la loro frammentazione in diverse istituzioni), *pluralismo politico* (numero di partiti politici autonomi e candidabili), *pluralismo sociale* (la libertà di articolazione e associazione della società) e *pluralismo economico* (libertà d'impresa).

Tenendo in considerazione l'analisi della costituzione sovietica del paragrafo precedente, si intuisce facilmente come questi pluralismi siano in realtà eminentemente borghesi. Nessuno stato-nazione fornisce oggi la possibilità materiale di realizzare *veramente* questi pluralismi. Il pluralismo informativo è possibile solo per coloro che dispongono di sufficienti risorse economiche, dunque, tendenzialmente, è un pluralismo borghese, che tenderà a promuovere un punto di vista particolare (che diventa ideologico quando si pone dal punto di vista astratto dell'individuo uguale a tutti gli altri). Lo stesso discorso può essere fatto per la libertà di associazione delle parti sociali, alle quali non viene negata la possibilità di riunione, ma non viene nemmeno facilitata attivamente. Nelle scienze politologiche, il pluralismo politico viene ritenuto tale solo se comprende anche l'*alternanza* al governo di partiti politici aventi ideologie opposte, o quantomeno diverse. Questo è considerato un indice di maturità di un sistema politico democratico, tanto da portare l'Italia ad essere definita come sistema democratico maturo soltanto alla fine degli anni '90, quando è salito al governo un partito di centro-sinistra. L'idea alla base sta nel riconoscimento pacifico della sconfitta politica da parte dell'opposizione.

Altra premessa importante per una democrazia funzionante è che questa alternanza tra partiti al governo non finisca per cancellare quanto fatto dal governo precedente e potenzialmente generare un gioco a somma zero. Qui è più evidente che mai come “l’eccesso di democrazia” non abbia quasi alcuno spazio di esistenza. Il pluralismo politico e sociale risultano essere delle valvole di sfogo necessarie alla macchina democratica per non farla esplodere.¹³⁵

Ma può considerarsi quello dei partiti democratici un “pluralismo” se, una volta che si trovano a governare, devono esprimere la volontà generale del popolo? Come fa notare Giuseppe Duso in “*La democrazia e il problema del governo*”, le elezioni non sono una *trasmissione* della volontà, ma sono «un atto mediante il quale si autorizza il rappresentante ad esprimere la volontà comune che si fa legge».¹³⁶ Non è una trasmissione ma *un’autorizzazione*. Ma nel contesto attuale di profonda crisi della democrazia, dove sempre meno persone vanno a votare, esiste un numero minimo di elettori sotto il quale l’autorizzazione non si dà? In mancanza di un mandato imperativo, i candidati alla rappresentanza, soprattutto quando devono confrontarsi con i molteplici interessi esistenti anche fuori dal parlamento, non possono mantenere veramente le promesse che fanno in campagna elettorale. Il cittadino «non ha nessun elemento oggettivo che lo leghi al rappresentante», rendendo la scelta del candidato una semplice espressione di *opinione personale* su quale di essi sia “meglio” tra quelli presentati dai vari partiti.¹³⁷ Le elezioni sono *solo* l’espressione di un’opinione, che è uguale a tutte le altre, perché concettualmente in democrazia tutti sono uguali. Eppure, nella pratica, il risultato di queste elezioni è sempre più determinato dai voti di una fetta minoritaria di elettori indecisi, che cambiano la loro preferenza di voto periodicamente in base alle proprie opinioni puntuali del momento, formate grazie ai mezzi di informazione e alle campagne politiche dei vari partiti che aspirano sempre a rappresentare la maggior parte del popolo.

¹³⁵ F. Raimondi, *Marx, Engels e la macchina dello Stato*, cit., pp. 56-57.

¹³⁶ G. Duso, *La democrazia e il problema del governo*, in “*Filosofia politica*” 12/2006, p. 373.

¹³⁷ *Ivi*, p. 378.

Duso apre a una prospettiva ancora più radicale riguardo alle pluralità in democrazia: l'epoca moderna "del pluralismo" non soltanto considera come assolutamente secondario il «problema del bene e del giusto»,¹³⁸ ma il pluralismo segue la logica rappresentativa moderna illustrata nel secondo capitolo.¹³⁹

Questo pluralismo delle opinioni [...] è proprio il motivo che impone la logica, politicamente unitaria, della sovranità. Dunque è questo pluralismo a produrre l'inefficacia politica della presenza dei cittadini e il manifestarsi del potere come ad essi opposto. Pensare la pluralità in modo politico è possibile proprio superando questo pluralismo ideologico e il carattere fondante dell'opinione dei singoli.

Più vi è un pluralismo informativo che offre la possibilità di esprimere la propria opinione, più il potere si considera legittimo.¹⁴⁰

Il pluralismo democratico è per certi versi il riconoscimento dell'incapacità della politica di fare il suo lavoro, di mettere in rapporto le varie parti sociali con i loro interessi specifici. È quello che Massimiliano Tomba ha chiamato "eccesso di democrazia"¹⁴¹ riferendosi alla capacità politica degli organi consiliari apparsi durante la Rivoluzione francese, la Comune di Parigi e la Rivoluzione d'Ottobre. Questo eccesso è precluso oggi alla "società civile" dalla forma democratica degli stati. Le varie forme di partecipazione extraparlamentare alla vita politica vengono considerate come «non convenzionali»¹⁴² (proteste, gruppi di interesse/pressione, movimenti, associazioni di vario tipo).

¹³⁸ *Ivi*, p. 387.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 372.

¹⁴¹ Come scrive Tomba in *Insurgent universality* a pagina 127: «[...] democratic excess, which democratic constitutionalism seeks to tame and put to sleep within the political form». La stessa cosa, in un'altra forma, la esprime Žižek riprendendo Badiou in "*Tredici volte Lenin*". Secondo lui la democrazia ignora la dipendenza che ha nei confronti dello stato inteso come «moltitudine puramente numerica» che eccede determinazioni come ad esempio la nazionalità. «L'illusione democratica consiste nel credere che lo stesso ordinamento democratico possa controllare l'eccesso che definisce lo Stato». Žižek, *Tredici volte Lenin*, Feltrinelli, Milano 2003.

¹⁴² Cfr. R. Hague, M. Harrop, *Manuale di scienza politica*, cit..

Le uniche forme “convenzionali” di partecipazione sono quelle che si esplicano mediante l’elezione e le istituzioni democratiche ufficiali.

Vorrei ora soffermarmi sulla “mobilità sociale” che il sistema democratico offre. Si possono fare molti esempi di questo fenomeno. Prendo il caso della prima donna *maori* ministra¹⁴³ degli esteri della Nuova Zelanda.¹⁴⁴ Questo suo traguardo non rappresenta una vera emancipazione, se non nel limitato orizzonte dell’individuo borghese. Lei, nella posizione che ricopre di ministro, rispetta tutti i requisiti indicati da Sieyès nel suo famoso pamphlet (è equiparabile a un maschio bianco proprietario, con una cultura liberale, avente un reddito sufficientemente elevato, etc), e rappresenta *tutto* il popolo, non la sua popolazione aborigena di provenienza. Non emancipa né se stessa né loro.

Credo che lo stesso accada nella sfera privata della società civile. Se si intende con la parola “borghesia” non l’insieme degli individui proprietari dei mezzi di produzione, ma la “classe media” creata dall’imborghesimento dei proletari¹⁴⁵ (che nella parvenza sembrano condurre uno stile di vita al pari dell’alta borghesia), potremmo parlare della democrazia come di un sistema che produce continuamente borghesia. Tutte le istanze di liberazione, quando hanno un successo significativo perché realizzate attraverso quella chiamata da Bauer come “lotta comune”, vengono ridotte ad essere *sfumature* di modi di essere borghesi.¹⁴⁶

¹⁴³ Pagina web di Hon Nanaia Mahuta sul sito ufficiale del Governo di Nuova Zelanda: <https://www.beehive.govt.nz/minister/biography/nanaia-mahuta>

¹⁴⁴ HuffPost, *Chi è Nanaia Mahuta, prima donna maori alla guida del ministero degli Esteri in Nuova Zelanda*, ultima consultazione 31 ottobre 2023, https://www.huffingtonpost.it/esteri/2020/11/02/news/chi_e_nanaia_mahuta_prima_donna_maori_alla_guida_del_ministero_degli_esteri_in_nuova_zelanda-5341875/

¹⁴⁵ É. Balibar, I. Wallerstein, *Razza, nazione, classe*, cit., p. 221.

¹⁴⁶ Dopotutto, l’espressione tedesca utilizzata per riferirsi alla “società civile” è *bürgerliche Gesellschaft*: essere parte della società civile, significa essere civili/borghesi/cittadini/abitanti della città (*Bürger*).

Si può essere donne, italiane, femministe, LGBT, appartenenti ad antichissime tribù; ma di fatto, anche nella sfera della società civile, si esiste solo come individui borghesi.¹⁴⁷ Non avendo valenza politica, tutte queste sfumature perdono di importanza.

La democrazia liberale è quell'insieme di condizioni che permette il migliore sviluppo della forma di vita borghese e il dispiegamento delle libertà di questa.

Altro dispositivo che contribuisce a generare gli individui borghesi è quello dell'*integrazione degli stranieri*. Questo, tra le altre cose, serve a preservare l'identità nazionale,¹⁴⁸ riproducendo l'etnicità fittizia anche fuori dall'ambiente scolastico. Grazie all'integrazione si appiattiscono tutte le altre forme di vita alternative concretamente esistenti, e le si trasforma in individui caratterizzati dalla loro sfumatura nazionale e omologati in un certo modo a seconda dello stato-nazione in cui si trovano. Si diventa italiani, tedeschi, russi, etc. Balibar parla di «Stato nazional-sociale» per riferirsi a quel tipo di stato «che interviene nella riproduzione stessa dell'economia e soprattutto nella formazione degli individui nella struttura della famiglia, della sanità pubblica e più in generale di tutto lo spazio "privato"». ¹⁴⁹

[Questa] è una tendenza presente fin dall'origine della forma nazione, ma diviene dominante nel corso del XIX e XX secolo, e che ha come risultato quello di subordinare interamente l'esistenza degli individui [...]

Una formazione sociale diventa nazione se inserisce gli individui in una «rete di apparati e di pratiche quotidiane come *homo nationalis* [...]». ¹⁵⁰

¹⁴⁷ La medesima cosa vale per l'emancipazione delle donne, quando riescono ad arrivare a importanti posizioni di potere, o quando ad esempio sono capitaliste: essere una donna non cambia il rapporto di sfruttamento in gioco. La posizione che ricoprono sarà sempre la stessa: quella dello sfruttatore, usando le parole di Aleksandra Kollontaj, *Il giorno della donna*, nel giornale "Pravda" del 17 febbraio 1913.

¹⁴⁸ P. Vernagione Berardi, *Dalla guerra delle razze al razzismo di Stato*, in "Archeologia filosofica", Roma 2018, <https://www.archeologiafilosofica.it/wp-content/uploads/2023/10/razzismo-di-stato.pdf>

¹⁴⁹ É. Balibar, I. Wallerstein, *Razza, nazione, classe*, cit., p. 160.

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 160.

Lo stato è «produttore del sociale».¹⁵¹ Questa produzione la si può chiaramente osservare nel sistema giuridico unitario degli stati-nazione. Casi osservabili sono tantissimi è all'ordine del giorno. Un caso lampante e di facile comprensione è quello della proibizione dell'uso millenario di piante considerate sacre da alcune popolazioni,¹⁵² ma bollate dagli stati moderni come "sostanze stupefacenti".¹⁵³ Le minoranze vengono private di usanze antichissime che contribuiscono a determinare la loro stessa identità. E qui si ripresenta il problema prima trattato con "*La questione ebraica*" di Bruno Bauer: un'emancipazione di queste minoranze crea un'ingiustizia nei confronti di altre. Ma ciò che si rivela ancora più problematico, come ha dimostrato Marx, è la dipendenza di queste libertà dalla forma stato e dalla volontà generale del popolo, una "volontà" che su specifici temi polarizzanti, spesso muta completamente tra i vari governi, compromettendo l'armonia legislativa che le "democrazie funzionanti" puntano ad avere a prescindere dai governi.

In Australia, nel recente referendum che doveva dare «rappresentanza istituzionale consultiva» in parlamento agli aborigeni, ha vinto il "NO". Gli «indigeni» non verranno riconosciuti nella Costituzione. Non ha importanza il fatto che queste popolazioni abitano il continente australiano da 60 mila anni prima della sua trasformazione in una colonia inglese.¹⁵⁴

Al di là della sostanziale insignificanza politica di tale riconoscimento in una Costituzione democratica, lo strumento del referendum riguarda sempre il voto degli *individui* che esprimono una preferenza in un *dato momento*. Gli individui devono votare per permettere l'esistenza formale (l'emancipazione politica) di una forma di vita che esiste già concretamente.

¹⁵¹ F. Raimondi, *Marx, Engels e la macchina dello Stato*, cit., p. 61.

¹⁵² Cfr. A. Hofmann, *LSD: il mio bambino difficile*, a cura di R. Fedeli, Feltrinelli, Milano 2015.

¹⁵³ L'Ayahuasca, resa legale per alcuni gruppi religiosi, rimane illegale per tutti gli altri. R. L. Miller, *Psychedelic Medicine. The Healing Powers of LSD, MDMA, Psilocybin and Ayahuasca*, Park Street Press, Vermont 2017, p. 169.

¹⁵⁴ R. Zanini, *Gli aborigeni restano senza "Voice", l'Australia dice No al referendum*, in ilManifesto del 15.10.2023, <https://ilmanifesto.it/gli-aborigeni-restano-senza-voice-laualstralia-dice-no-al-referendum>

Qui sembra quasi che la pratica di emancipazione di alcuni richieda l'interiorizzazione e l'accettazione da parte di ciascun individuo costituente il popolo. Uno scontro o accettazione di queste istanze viene fatta non tra (e con) altre parti eventualmente contrarie, ma con il governo e il potere popolare. E di contro, essere opposti a certe libertà, significa scontrarsi con la somma volontà sovrana. L'accettazione dell'esistenza di certe minoranze è in questo senso condizionata dalla preferenza individuale di alcuni.

Oggi gli indigeni australiani sono uguali a tutti gli altri, hanno gli stessi diritti di qualsiasi altro cittadino, eppure la disuguaglianza è sempre maggiore. Le popolazioni indigene hanno redditi più bassi, incontrano maggiori barriere di accesso all'istruzione, hanno un'aspettativa di vita marcatamente più bassa e il doppio delle probabilità di morire durante l'infanzia.¹⁵⁵

Altro recente caso è il divieto all'aborto in alcuni Stati degli USA.¹⁵⁶ Un diritto riconosciuto dagli stati moderni da più di un secolo e che sembrava avere un'esistenza quasi cementificata dentro di essi, negli Stati Uniti d'America, "la più grande democrazia del mondo", questo diritto non è più garantito a livello federale. E questo è soltanto uno dei moltissimi casi osservabili.

Qualsiasi emancipazione si rivela precaria. Finché esiste uno stato, i diritti saranno sempre concessi, anche quando combattuti per ottenerli. Anche ottenuti e ufficialmente riconosciuti dallo stato, questo non è garanzia della loro permanenza nel sistema giuridico nazionale. Il moderno popolo sovrano è una «massa anonima» di singoli insignificanti politicamente,¹⁵⁷ e il potere dello stato che fa fronte ai bisogni degli individui con il suo «atteggiamento benevolo e tutorio», compromette la loro autodeterminazione, considerandoli sempre su un piano di inferiorità.¹⁵⁸

¹⁵⁵ Internazionale, *In Australia un referendum storico per i diritti degli aborigeni*, del 11.10.2023. <https://www.internazionale.it/ultime-notizie/2023/10/11/referendum-australia-aborigeni>

¹⁵⁶ Ansa, *La Corte suprema Usa abolisce la sentenza sul diritto all'aborto. Texas e Missouri primi stati a vietarlo*, del 26.6.2022, https://www.ansa.it/sito/notizie/mondo/2022/06/24/la-corte-suprema-usa-abolisce-la-sentenza-sul-diritto-allaborto-_d33b6686-331a-499d-b5cc-56311a5a2bb8.html

¹⁵⁷ M. Tomba, *Insurgent universality*, cit., p. 29.

¹⁵⁸ P. Costa, *Cittadinanza*, cit., p. 68.

Oggi le lotte per l'emancipazione o sono la richiesta di privilegi o, al massimo, diventano quelle conquiste comuni che intendeva Bauer, dove sostanzialmente si produce un'ulteriore modo di essere borghesi. Quando vi è un cambiamento a livello legislativo e i diritti vengono a mancare, le parti interessate escono nelle piazze a protestare, ma sempre previa richiesta del permesso di protestare, conferito dallo stesso stato che ha eliminato i diritti per i quali lottano. Si instaura una dinamica «schizofrenica»: il popolo protesta contro il governo e previa autorizzazione del governo che egli stesso ha eletto. Concettualmente la separazione non è pensata ma di fatto esiste. Il rappresentante e il popolo sono due figure separate.¹⁵⁹

In assenza di un processo che porta il “particolare” a diventare “universale”,¹⁶⁰ lo stato sarà tendenzialmente proiettato su una posizione conservatrice. Invece di amplificare le richieste di maggiore libertà, aumenta «la propria burocratizzazione» e si affida «al potere solitario dell'esecutivo» per bloccarle.¹⁶¹ Le parti sociali si trovano sempre in una posizione di inferiorità rispetto all'autorità statale,¹⁶² e la catastrofe¹⁶³ sta anche nel fatto che l'antico diritto di resistenza non appare più invocabile in una Costituzione nella quale il potere *non è un'istanza estranea*, ma si basa sui diritti propri di tutti gli uomini: è il prodotto di una costruzione teorica che parte dai diritti.¹⁶⁴

¹⁵⁹ Cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica*, cit..

¹⁶⁰ Cfr. B. Bauer, *La questione ebraica*, cit.

¹⁶¹ M. Battistini, E. Cappuccilli, M. Ricciardi, *Introduzione*, in *Global Marx*, cit., p. 11.

¹⁶² Cfr. P. Costa, *Cittadinanza*, cit..

¹⁶³ Cfr. M. Farnesi Camellone, *Karl Marx*, in *Manuale di filosofia politica. Dai sofisti a Hannah Arendt*, a cura di O. Guaraldo, A. Salvatore, F. Zuolo, Manuali Quodlibet, Macerata 2022, p. 392.

¹⁶⁴ Cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica*, cit., p. 98.

CHE FARE?

Il concetto di nazione è dunque uno strumento di predominio della classe borghese, che riproduce se stessa mediante il sistema politico che ha istituito con la rivoluzione francese. Nessuna emancipazione vera e duratura è possibile, perché «si è sempre subalterni alla forma politica moderna e alla sua logica»: ¹ la logica dei diritti individuali. ²

Ma è possibile nel sistema attuale la sopravvivenza di «plurime e mobili forme di aggregazione» ³ in rapporto tra loro come istanze differenti e che valorizzino una vita autenticamente politica? Credo che un nuovo tipo di partecipazione politica possa concretizzarsi in futuro con la nascita di nuovi concetti e con l'aiuto di un potere sovranazionale simile a quello dell'Unione Europea, che trovi la sua legittimazione non nella volontà di "stati membri", ma in quella di istituzioni altre. In qualche modo la direzione legislativa della Corte di giustizia dell'Unione Europea sembra essere proiettata verso una sempre maggiore marginalizzazione degli stati membri e allo stesso tempo una maggiore partecipazione alle decisioni politiche dell'Unione degli enti sub-nazionali, anche con la creazione di istituzioni permanenti come il Comitato delle Regioni. Tale decisione è stata presa perché si prende atto della crisi, probabilmente irreversibile, degli stati-nazione europei.

Questi cambiamenti chiaramente non bastano. Non è sufficiente smantellare gli stati-nazione e magicamente aspettarsi dagli enti subnazionali, quali le Regioni, di funzionare secondo una dinamica diversa da quella che caratterizza la statualità moderna. Le Regioni finirebbero per reinventarsi come nuovi stati a loro volta, ripresentando tutti gli aspetti problematici illustrati in questa tesi.

¹ Cfr. G. Duso, *La democrazia e il problema del governo*, cit., p. 373.

² *Ivi*, 387.

³ *Ivi*, 387.

Tuttavia, se l'UE continua con l'attuale tendenza di "smantellamento" degli stati membri attraverso il graduale trasferimento di sovranità verso le istituzioni sovranazionali europee, in un futuro lontano si rischia di ottenere, come nel caso degli USA, una federazione di stati che funziona come un unico enorme stato.

Per ripensare veramente la vita politica in Europa, credo sia necessario ripensare completamente l'Unione Europea. Se riproposte e riadattate al contesto di vita attuale, ritengo che le esperienze della Comune di Parigi e dei soviet possano fungere da indicatori per pensare radicalmente l'esperienza politica europea.

BIBLIOGRAFIA

Valentina Antoniol

- *Tra l'impossibile e il necessario. Per una lettura di Bisogna difendere la società come critica di Foucault a Schmitt*, in "Filosofia politica" 12/2020.

Étienne Balibar, Immanuel Wallerstein

- *Razza, nazione, classe. Le identità ambigue*, a cura di Mauro Di Meglio, in folio.asterios, Trieste 2020.

Alberto Mario Banti

- *L'età contemporanea: dalle rivoluzioni settecentesche all'imperialismo*, Laterza, Roma 2009.

- *L'età contemporanea: dalla grande guerra ad oggi*, Laterza, Roma 2010.

Luca Basso

- *Marx e Hobbes: la costituzione sociale dell'individualità*, in "Storia del pensiero politico" 1/2019.

Michele Basso

- *In fatto di possesso: Marx, Gans e il diritto*, in *Global Marx: storia e critica del movimento sociale nel mercato mondiale*, a cura di M. Battistini, E. Cappuccilli e M. Ricciardi, Meltemi, Milano 2020.

Bruno Bauer

- *La questione ebraica*, a cura di M. Tomba, manifestolibri, Roma 2004.

Alessandro Campi

- *Nazione*, Il Mulino, Bologna 2004.

Umberto Cerroni

- *La questione ebraica e altri scritti giovanili*, Editori Riuniti, Roma 2021.

Luca Cobbe

- *La leva coloniale e il movimento sociale generale. Marx e l'Irlanda*, in *Global Marx: storia e critica del movimento sociale nel mercato mondiale*, a cura di M. Battistini, E. Cappuccilli e M. Ricciardi, Meltemi, Milano 2020.

Pietro Costa

- *Cittadinanza*, Laterza, Roma 2005.

Giuseppe Duso

- *Storia concettuale come filosofia politica*, in "Filosofia politica" 3/1997.
- *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, F. Angeli, Milano 2003.
- *La democrazia e il problema del governo*, in "Filosofia politica" 12/2006.

Mauro Farnesi Camellone

- *La politica oltre la forma. Sulla capacità istituyente dell'organizzazione comunista*, Padua Research Archive - Institutional Repository, Padova 2018.
- *Contemporaneità e non-contemporaneità di Ernst Bloch. Una filosofia politica in eredità*, in "Filosofia politica" 8/2016.
- *Karl Marx*, in *Manuale di filosofia politica. Dai sofisti a Hannah Arendt*, a cura di O. Guaraldo, A. Salvatore, F. Zuolo, Manuali Quodlibet, Macerata 2022.

Michel Foucault

- *Bisogna difendere la società*, a cura di M. Bertani, A. Fontana e F. Ewald, Feltrinelli, Milano 2010.

Rod Hague, Martin Harrop

- *Manuale di scienza politica*, a cura di G. Riccamboni, M. Almagisti, McGraw-Hill, Milano 2011.

John Newbold Hazard

- *Unity and Diversity in Socialist Law*, in "Law and Contemporary Problems", vol. 30, n. 2, Duke University School of Law, 1965.

Eric John Ernest Hobsbawm

- *Nazioni e nazionalismi dal 1780: programma, mito, realtà*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2002.

Albert Hofmann

- *LSD: il mio bambino difficile*, tr. it. di Roberto Fedeli Feltrinelli, Milano 2015.

Hasso Hofmann

- *Il diritto e il giusto: la questione della giustizia*, tr. di Simona Rossi, in "Filosofia politica" 1/2001.

Cesare Luporini

- *Marx e la democrazia*, in "Iride" 4/2014.

Reinhardt Markner

- *“Civil society” o “bürgerliche Gesellschaft”*: Hegel, Marx e la sinistra, tr. it. di Tristana Dini, in “Filosofia politica” 12/1999.

Karl Marx

- *Sulla questione ebraica*, a cura di M. Tomba, manifestolibri, Roma 2004.

- *Il capitale*, tr. it. di R. Meyer, a cura di E. Sbardella, Newton Compton Editori, Roma 2020.

Richard Louis Miller

- *Psychedelic Medicine. The Healing Powers of LSD, MDMA, Psilocybin and Ayahuasca*, Park Street Press, Vermont 2017.

Alessandro Pandolfi

- *Foucault e la guerra*, in “Filosofia politica” 12/2002.

Stefano Petrucciani

- *Sul concetto di libertà in Marx*, in “Storia del pensiero politico” 1/2019.

Fabio Raimondi

- *Marx, Engels e la macchina dello Stato*, in “Storia del pensiero politico” 1/2019.

Gaetano Rametta

- *Le “difficoltà” del potere costituente*, in “Filosofia politica” 12/2006.

Emmanuel Joseph Sieyès

- *Che cos'è il Terzo Stato?*, in "Opere e testimonianze politiche" a cura di Giovanna Troisi Spagnoli, Giuffrè, Milano 1993.

Giuseppe Tesaurò

- *Manuale di diritto dell'Unione Europea*, 2 ed., a cura di P. De Pasquale e F. Ferraro, Editoriale scientifica, Napoli 2020.

Massimiliano Tomba

- *La questione ebraica: il problema dell'universalismo politico*, in B. Bauer, K. Marx, *Sulla questione ebraica*, a cura di M. Tomba, manifestolibri, Roma 2004.

- *Politics beyond the state: The 1918 Soviet Constitution*, in "Constellations" 2017.

- *Insurgent universality: an alternative legacy of modernity*, Oxford University Press, New York 2019.

Antonio Varsori

- *Storia internazionale: dal 1919 a oggi*, 2 ed, Il mulino, Bologna 2020.

Slavoj Žižek

- *Tredici volte Lenin*, Feltrinelli, Milano 2003.

SITOGRAFIA

Arzamas Academy

Краткий учебник по русскому авангарду, tr. mia *Breve manuale sull'avanguardia russa*, <https://arzamas.academy/materials/638>

Как русские авангардисты строили музей, tr. mia, *Come gli avanguardisti russi hanno costruito un museo*, <https://arzamas.academy/courses/73>

Что придумали русские авангардисты, tr. mia *Cosa si sono inventati gli avanguardisti russi*, <https://arzamas.academy/materials/624>

ANSA

Ansa, *La Corte suprema Usa abolisce la sentenza sul diritto all'aborto. Texas e Missouri primi stati a vietarlo*, del 26.6.2022, https://www.ansa.it/sito/notizie/mondo/2022/06/24/la-corte-suprema-usa-abolisce-la-sentenza-sul-diritto-allaborto-_d33b6686-331a-499d-b5cc-56311a5a2bb8.html

Parlamento Europeo

“Catene del valore globali: Potenziali sinergie tra la politica commerciale esterna e le iniziative economiche interne per affrontare le dipendenze strategiche dell’UE.”, sintesi italiana, Ultimo accesso 27 settembre 2023.

[https://www.europarl.europa.eu/thinktank/it/document/EXPO_STU\(2023\)702582](https://www.europarl.europa.eu/thinktank/it/document/EXPO_STU(2023)702582)

Governo di Nuova Zelanda

Pagina web istituzionale della ministra Hon Nanaia Mahuta.

<https://www.beehive.govt.nz/minister/biography/nanaia-mahuta>

Russia Beyond

A. Guzeva, *Com'era la Russia nel 1923?*, ultimo accesso 30 ottobre 2023, <https://it.rbth.com/storia/87993-comera-la-russia-nel-1923>

G. Manaev e D. Chalyan, *Come esplose (e poi implose) la rivoluzione sessuale in Russia negli anni Venti*, ultimo accesso 30 ottobre 2023, <https://it.rbth.com/storia/80670-come-esplose-e-poi-implose>

A. Pavlova, *Dieci capolavori di Vasilij Kandinskij*, ultimo accesso 30 ottobre 2023, <https://it.rbth.com/cultura/88278-dieci-capolavori-di-vasilij-kandinskij>

N. Sellitti, *Tracce d'avanguardia a Napoli*, ultimo accesso 30 ottobre 2023, https://it.rbth.com/cultura/2016/04/19/tracce_d_avanguardia_a_napoli_586085

M. Viesel, *Vertov, l'avanguardia si fa classica*, ultimo accesso 30 ottobre 2023, https://it.rbth.com/cultura/2016/01/02/dzhiga-vertov-da-artista-del-cinema-sovietico-davanguardia-a-classico-mon_556979

E. Sinelshchikova, *I grattacieli orizzontali di El Lissitzky*, ultimo accesso 30 ottobre 2023, <https://it.rbth.com/cultura/86714-i-grattacieli-orizzontali>

A. Guzeva, *“Giornali orali” e “giornali dal vivo”, come i bolscevichi trasformarono le notizie in spettacoli*, ultimo accesso 30 ottobre 2023, <https://it.rbth.com/storia/86989-giornali-orali-e-giornali-dal-vivo>

Com'era Mosca negli anni Venti, poco dopo la Rivoluzione?, ultimo accesso 31 ottobre 2023, <https://it.rbth.com/storia/88239-comera-mosca-negli-anni-venti>

Giorgio Necordi

Theremin. Lo strumento, l'inventore, il mio contributo, ultima consultazione 30 ottobre 2023, <http://www.giorgionecordi.it/theremin/lev-termen/>

Il Sole 24 Ore

“L'alleanza Brics si allarga: entrano Argentina, Egitto, Etiopia, Iran, Arabia Saudita ed Emirati Arabi Uniti”, ultimo accesso 27 settembre 2023, <https://www.ilsole24ore.com/art/il-blocco-brics-si-allarga-ad-altri-6-paesi-tra-cui-argentina-arabia-saudita-e-iran-AFWdltd>

A. Castagnoli, “Catene del valore e destino della Ue”, ultimo accesso 27 settembre 2023, <https://www.ilsole24ore.com/art/catene-valore-e-destino-ue-ADhU99W>

Treccani

Sinonimi e Contrari di “popolo”.

https://www.treccani.it/vocabolario/popolo_%28Sinonimi-e-Contrari%29/

Enciclopedia su “Sieyès, Emmanuel-Joseph”.

<https://www.treccani.it/enciclopedia/emmanuel-joseph-sieyes/>

Vocabolario di “positivo”.

<https://www.treccani.it/vocabolario/positivo/>

T. Parrello, *Theremin, un violino nell'aria*, in “Treccani Atlante”.

https://www.treccani.it/magazine/atlante/cultura/Theremin_un_violino_nell_aria.html

Il manifesto

R. Zanini, *Gli aborigeni restano senza “Voice”, l'Australia dice No al referendum*, del 15.10.2023, <https://ilmanifesto.it/gli-aborigeni-restano-senza-voice-laustralia-dice-no-al-referendum>

Internazionale

In Australia un referendum storico per i diritti degli aborigeni, del 11.10.2023. <https://www.internazionale.it/ultime-notizie/2023/10/11/referendum-australia-aborigeni>

Archeologia filosofica

P. Vernaglione Berardi, *Dalla guerra delle razze al razzismo di Stato*,
<https://www.archeologiafilosofica.it/wp-content/uploads/2023/10/razzismo-di-stato.pdf>

HuffPost

Chi è Nanaia Mahuta, prima donna maori alla guida del ministero degli Esteri in Nuova Zelanda, ultima consultazione 31 ottobre 2023,
https://www.huffingtonpost.it/esteri/2020/11/02/news/chi_e_nanaia_mahuta_prima_donna_maori_alla_guida_del_ministero_degli_esteri_in_nuova_zelanda-5341875/

La sottile linea d'ombra

ariannadps, *Astrattismo: caratteristiche di un'avanguardia che ha cambiato la storia dell'arte*, ultima consultazione 30 ottobre 2023,
<https://lasottilelineadombra.com/2018/05/29/astrattismo-caratteristiche-esponenti-avanguardia-storia-arte/>

ariannadps, *Il salto oltre la linea d'ombra: la nascita dell'Astrattismo in Europa*, ultima consultazione 30 ottobre 2023, <https://lasottilelineadombra.com/2015/04/27/il-salto-oltre-la-linea-dombra-la-nascita-dellastrattismo-in-europa/>

Quodlibet

G. Agamben, *Perché non ho firmato l'appello sullo ius soli*, in "Quodlibet", ultimo accesso 30 ottobre 2023, <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-perch-on-ho-firmato-l-appello-sullo-ius-soli>