

DIOCESI DI PALERMO
SCUOLA DI FORMAZIONE SOCIALE E POLITICA

IDENTITÀ NAZIONALE E COMUNITÀ POLITICA

di

Francesco Viola * *

Sommario: 1. La domanda di formazione politica - 2. La crisi della politica a monte della legalità e della legittimità - 3. Le tre priorità della politica: cura di sé, cura ed istituzioni giuste - 4. Il ritorno della nazione - 5. La nazione-demos richiede la diversità e il pluralismo - 6. L'identità nazionale come componente dell'identità personale - 7. Il principio di neutralità e il distacco tra politica e comunità - 8. Lo Stato come soggetto politico - 9. La crisi dello Stato moderno e le trasformazioni della comunità politica - 10. La politica come discorso - 11. Il discorso politico tra particolarità delle culture e universalità dei diritti - 12. Identità nazionale e Stato italiano - 13. La Resistenza tra antifascismo e anticomunismo - 14. La Costituzione e l'etica comune - 15. Comunanza nella vita e comunanza nel bene - 16. Il nuovo patriottismo e il ruolo dei cattolici.

In un'epoca di disorientamento si torna inevitabilmente sui propri passi verso le radici al fine di riprendere una strada che sia al contempo capace di mettere a frutto gli insegnamenti del passato e in grado di assicurare una svolta decisiva. Il disorientamento che qui abbiamo presente e quello della vita politica attuale che registra situazioni di grave disgregazione (quali l'ampiezza della corruzione politico-amministrativa, la diffusione della criminalità organizzata, il sorgere di movimenti separatisti, la delegittimazione della classe politica, l'instabilità dei governi, la frammentazione delle forze politiche, il disorientamento ideologico ed ideale...). Certamente noi abbiamo sotto gli occhi la vita politica italiana dei nostri giorni e, tuttavia, non crediamo che si tratti di un fatto esclusivamente locale o nazionale. Ci sono senza dubbio modalità e fattori della crisi legati alle situazioni particolari dei singoli paesi, ma c'è anche qualcosa di comune che induce ad interrogarsi nuovamente sul senso, sulla struttura e sulle finalità della politica nel nostro tempo. Direi anzi che l'Italia da questo punto di vista è un osservatorio privilegiato, perchè, tra tutte le altre nazioni occidentali avanzate contiene, nel bene e nel male, un più elevato numero di elementi eterogenei e di spinte contrastanti, permettendo così una rassegna più

* Qui sono sviluppati in forma organica alcuni temi oggetto d'incontri e di dibattito nell'anno di corso 1992-93, che è stato interamente dedicato a "Democrazia: regole e valori".

* * Ordinario di Filosofia del diritto nell'Università di Palermo e direttore della Scuola di formazione sociale e politica della Diocesi di Palermo.

UFFICIO NAZIONALE PROBLEMI SOCIALI E DEL LAVORO DELLA CEI,

Notiziario, 1993, n. 2.

completa dei problemi e dei valori in gioco. Poco importa stabilire se si tratti di una crisi epocale o di una crisi di passaggio o di transizione¹. L'importante è essere d'accordo che essa non potrà essere adeguatamente affrontata senza una riconsiderazione globale delle coordinate fondamentali della vita politica.

1. La domanda di informazione politica

Dobbiamo partire da una richiesta che nel nostro paese è particolarmente evidente, cioè dalla domanda di formazione alla vita politica. Il cittadino si rende conto di non avere l'equipaggiamento adatto per navigare nel tempestoso mare della vita politica. Ha bisogno d'informazioni e di conoscenze, sente la necessità di orientamenti chiari e di una bussola dei valori, si sente escluso dal gioco della politica, vuole partecipare in modo più incisivo, vuole essere capace di formarsi opinioni valide e di giustificarle nel dibattito politico. In una parola la domanda è quella di far propria l'etica della cittadinanza così com'essa è richiesta da un regime democratico. Rispondere a tutte queste esigenze implica aver le idee chiare sul senso della politica e sul modo di affrontare le problematiche attuali. Ma è proprio questo che non si può più dare per presupposto. Quando si frequenta una scuola, si presuppone che esistano dei maestri o, comunque, delle persone illuminate in grado di offrire orientamenti ben precisi. Quando questa scuola ha un carattere formativo, cioè non limitato a fornire informazioni ma volto a guidare in certo qual modo nelle scelte pratiche, gli esperti devono essere all'altezza di questo compito. Ma oggi il disorientamento di fondo coinvolge tutti i cittadini e li accomuna tutti. Certamente c'è il cittadino più informato e c'è quello più esperto, ma chi potrà considerarsi una guida sicura per un'etica della piena cittadinanza? E' per questo che oggi la formazione socio-politica si presenta piuttosto come *autoformazione*, cioè come ricerca comunitaria non solo dei mezzi più adatti ma soprattutto dei fini e del senso della politica. D'altronde l'assunzione della piena responsabilità del laicato richiede una personale ricerca e presa di coscienza anche dei principi della politica e non solo dei mezzi².

In questa situazione bisogna vedere delle opportunità favorevoli per la politica. L'autoformazione è proprio ciò che è richiesto dal vero senso della politica che si apprende proprio mentre la si fa. La politica non la si insegna, ma la si impara nel vivere da animali politici.

2. La crisi della politica a monte della legalità e della legittimità

Partendo dall'assunto che, quando ci troviamo di fronte alla crisi generale di un sistema politico, si ripropongono le questioni fondamentali legate al senso generale della politica e ammettendo la constatazione per cui molteplici sono i segni della radicalità di tale crisi oggi in Italia, dobbiamo interrogarci sulle condizioni necessarie per il ritorno della

¹ Come è propenso a ritenere De Rita. Cfr. G.De Rita, «Politica e società», in *Il processo politico. Come formare nuovi cittadini per una nuova politica*, SEI, Torino, 1992, p.20.

² «Nell'opera formativa alcune convinzioni si rivelano particolarmente necessarie e feconde. La convinzione, anzitutto, che non si dà informazione vera ed efficace se ciascuno non si assume e non sviluppa da se stesso la responsabilità della formazione: questa, infatti, si configura essenzialmente come "autoformazione"». *Cristifideles laici*, n.63.

politica. Le questioni riguardanti "quale politica?" richiedono già l'esistenza della politica come dimensione esistenziale del vivere comune. Ma oggi sono proprio queste coordinate preliminari ad essere in crisi e bisogna cercare il modo di ripristinarle. Per questo non ci soffermeremo sulle questioni, pur importanti, delle scelte politiche particolari, delle nuove regole istituzionali, del nuovo assetto amministrativo o costituzionale e via dicendo. Questi sono tutti strumenti necessari che però acquistano significato e operatività effettiva solo se v'è la possibilità di un discorso comune, cioè se v'è la possibilità d'intendersi e comprendersi come presupposto della cooperazione sociale. Senza dubbio nuove regole possono favorire il ripristino della comunicazione ma a patto che siano espressione esse stesse di un rinnovato atteggiamento cooperativo, che quindi deve in qualche misura precederle.

Nella letteratura politologica corrente il problema che qui si vuole evidenziare viene tecnicamente considerato come la *questione della legittimità*. La crisi più radicale di un sistema politico è la crisi della sua legittimità, cioè del riconoscimento del potere e del suo esercizio. Tuttavia ciò può suggerire la convinzione che la politica s'identifichi con il potere e con l'autorità e che l'obiettivo fondamentale del ripristino della politica sia quello di dare nuova legittimazione al potere comune. Ritenere questa come la questione più essenziale significa ridurre la politica al problema dell'uso legittimo del potere e dei suoi apparati istituzionali. Al contrario non si tratta soltanto di operare per un rinnovato "patto sociale", ma prima ancora di sapere a quali condizioni dovrà esso rispondere per salvare la dimensione esistenziale della politicità che appare oggi particolarmente mortificata. Per questo il nostro discorso si collocherà a monte non solo della legalità, ma anche della legittimità.

3. *Le tre priorità della politica: cura di sé, cura dell'altro ed istituzioni giuste*

Secondo la tradizione antica la politica è quell'attività umana rivolta alla costituzione di quelle condizioni che rendono possibile l'accesso ai beni necessari per la vita umana. Si tratta di un'impresa cooperativa che rende l'uomo responsabile del suo proprio destino. La distinzione classica tra *dominium despoticum* e *dominium politicum* fonda la politicità su due considerazioni basilari complementari: essa ha luogo tra esseri liberi in grado di autodeterminarsi e di orientarsi da sé e richiede da parte loro l'accettazione in linea di principio di rinunciare alla propria volontà privata, entrando in una dimensione cooperativa³. Libertà e cooperazione sono, dunque, i due presupposti necessari della vita politica. Il primo richiede il senso diffuso dell'intangibilità della persona e si traduce nella tutela dei suoi inalienabili diritti, il secondo introduce la dimensione della reciprocità e della coordinazione delle libertà, il senso dell'alterità, di un'opera comune da compiere e di un discorso comune a cui partecipare.

Si può subito notare che da queste due priorità etiche scaturisce necessariamente una terza esigenza, che è quella della "mediazione istituzionale". Uso quest'espressione in

³ S.Tommaso, seguendo Aristotele, distingue tra *potere despotico* e *potere politico*. Si ha il primo quando i governati non sono esseri liberi e, quindi, non hanno alcuna capacità di resistere all'ordine del padrone, mentre il governo politico è diretto a uomini liberi, che sono per ciò stesso capaci di dirigere se stessi, ma hanno bisogno degli altri per ben vivere. Cfr., ad esempio; *Summa theologiae* I, q.81, a.3.

modo molto generale e comprensivo, mettendo in guardia dall'identificarla con lo Stato o con le sue strutture che ne sono semmai solo applicazioni storiche e contingenti.

La persona non potrà avere stima e cura di sé (*self respect*) se non attraverso strutture oggettive di riconoscimento, che si concretizzano oggi tra l'altro in quelli che chiamiamo "diritti dell'uomo". L'intersoggettività cooperativa si dispiega attraverso "strutture comunicative", in cui il carattere spontaneo o vitale e quello artificiale o convenzionale si mescolano inscindibilmente. Si sbaglierebbe nel considerare la relazione fra le priorità etiche e le mediazioni istituzionali come un rapporto tra fini e mezzi. Preferirei a questo proposito rispolverare la vecchia distinzione tra essenza ed esistenza. Infatti ogni apprensione del valore della persona e del bene comune richiede che sia già in atto un processo comunicativo entro cui si realizza l'intendersi e il comprendersi⁴.

Cura di sé, cura dell'altro ed istituzioni giuste sono dunque - come di recente ha sottolineato Ricoeur⁵ - i tre punti di riferimento dell'esperienza pratica. Su di essi convergono gli interessi della politica, dell'etica e del diritto. La tendenza attuale sembra essere quella di non separare questi ambiti della vita pratica, ma neppure di confonderli. In realtà tra etica, politica e diritto si moltiplicano le interconnessioni e le relazioni, tant'è vero che non è assolutamente concepibile una teoria della politica che non implichi anche un modo di considerare l'etica e il diritto. Le questioni politiche implicano anche questioni etiche e giuridiche e, tuttavia, mantengono una loro peculiarità. Ma sull'individuazione di questa il dibattito è aperto e l'incertezza aumenta specie nei tempi di crisi della politica.

Bisogna essere consapevoli che a problemi del genere non si risponde mai in astratto e in assoluto, ma sempre in riferimento a determinati contesti storici e culturali. Sollecitati da particolari urgenze, siamo condotti a sottolineare specifiche esigenze della politica in altri contesti meno evidenti perché non contestate o non ancora conquistate. E' una particolare crisi della politica che ci fa rendere conto di alcuni beni che essa dovrebbe offrirci. D'altronde non c'è mai un venir meno totale di un ambito della vita pratica, ma si tratta sempre di crisi parziali più o meno profonde. Quando l'accrescimento del potere dello Stato è diventato una minaccia ancor più temibile per la libertà delle persone, allora il dibattito sulla politica s'è concentrato sul problema della legittimazione e dell'uso del potere sovrano. Ciò ha posto in ombra altri aspetti della vita politica ugualmente importanti ed essenziali, dimensioni che sono destinate ad uscire allo scoperto non appena mutano le situazioni di riferimento. Ed allora conviene oggi interrogarci sulla natura del nostro disorientamento politico attuale per trarre da quest'analisi una presa di coscienza riguardo a ciò che noi nel presente chiediamo alla politica. In tale questione si concentra per noi oggi il senso stesso della politica. Essa diviene la *questione capitale* senza per questo pretendere di esaurire l'ampiezza e la molteplicità delle dimensioni fondamentali della politica.

Cercheremo di mostrare che il bene politico oggi particolarmente in pericolo è quello dell' *identità nazionale*, che esso è un bene essenziale della vita politica, che deve oggi essere

⁴ L'importanza della dimensione istituzionale e un'integrazione del personalismo cristiano, che l'ha spesso trascurata in quanto impersonale e anonima, insistendo piuttosto sull'ottica comunitaria e comunione. Ho avuto modo di notare la necessità di unire a questo o proposito il pensiero di Sturzo a quello di Maritain nel mio *Diritti dell'uomo, diritto naturale, etica contemporanea*, Giappichelli, Torino, 1989, pp. 119-143.

⁵ Cfr. P.Ricoeur, *Sé come un altro*, a cura di Daniella Iannotta, Jaca Book, 1993 e v. anche *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur*, a cura di A. Danese. Marietti, Genova 1993.

perseguito in modi nuovi e che in Italia non potrà essere conseguito autenticamente senza l'apporto anche dei cristiani e del loro pensiero politico.

4. Il ritorno della nazione

Gli abusi che sono stati fatti del termine 'nazione' e dei suoi derivati hanno creato un alone di diffidenza nei suoi confronti. Noi oggi lo usiamo con molta circospezione e, se possibile, non lo usiamo affatto. Tuttavia c'è un grappolo di valori che la nazione veicola e che non può essere gettato via. Le parole possono cambiare, ma i valori devono restare ad indicarci il cammino. Neppure possiamo rinunciare ad essi per paura della loro degenerazione.

Il termine 'nazione' (*nascor*) ci rimanda al nostro passato, alla nostra tradizione, al luogo in cui siamo nati e alla famiglia in cui siamo venuti alla luce, cioè alle coordinate fondamentali della nostra esistenza storica e sociale. Una nazione è fatta di culture e di storie condivise, di consenso manifesto e corrisposto, basato sulla reciprocità dei cittadini. E' un vincolo di cittadinanza, motivato da lealtà e da memorie comuni.

Rispetto al concetto di "etnia" quello di "nazione" indica un'unità culturale più larga, più consapevole e più costruita. L'etnia è l'identità sociale più originaria e naturale fino ad essere quasi biologica. In questo senso può considerarsi come il nucleo portante della nazione e la sua materia prima⁶. Ma la nazione indica qualcosa di più, è un passo decisivo in avanti verso la presa di coscienza della soggettività popolare. Di conseguenza l'identità meramente culturale dell'etnia si fa nella nazione identità in certo qual modo politica, poiché implica una definizione dell'ampiezza del contesto vitale di un popolo, la sua difesa e la sua coltivazione attraverso decisioni comuni e rivendicazioni politiche che influenzino la distribuzione del potere⁷. Possiamo dunque concordare che la differenza fondamentale tra l'identità nazionale e quella etnica, religiosa o sociale sta principalmente nel fatto di essere di ordine politico⁸. Essa offre così l'occasione di riflettere su ciò che conferisce il carattere della politicità.

5. La nazione-demos richiede la diversità e il pluralismo

Vorrei qui riprendere un'antica dottrina, che a mio parere conserva ancora tutta la sua validità, nonostante i fraintendimenti cui ha dato luogo. Sulla scia del pensiero di Aristotele⁹ la società politica è stata considerata come una comunità perfetta, perché dotata di tutto ciò che è necessario per una vita buona (*sufficientia vitae*)¹⁰. La superiorità della *civitas* rispetto

⁶ A.D. Smith, *Le origini etniche delle nazioni*, trad. di U.Livini, Il Mulino, Bologna, 1992, p.432.

⁷ Id., pp.322-323.

⁸ G.E. Rusconi, *Se cessiamo di essere una nazione. Tra etnodemocrazie regionali e cittadinanza europea*, Il Mulino, Bologna 1993, p.30.

⁹ «Questo si ha tra uomini che realizzano una comunanza di vita al fine di raggiungere un'esistenza autosufficiente, liberi ed eguali o secondo proporzione o secondo numero». *Et. Nic.* V, 1134a. Bisogna notare che Aristotele insiste più sull'autosufficienza della vita umana che su quella della comunità politica. Quest'ultima è costituita dalle e per l'esigenze dell'uomo e pertanto derivata da queste. Nello sviluppo di questa linea di pensiero l'accento si è trasferito sulla perfezione della comunità politica che invece correttamente s.Tommaso intendeva *secundum quid*.

¹⁰ *Summa Theologiae* I-II, q. 90, a. 2; a.3, ad 3.

alle altre forme di società consisterebbe proprio nell'essere il luogo in cui l'uomo può trovare una risposta a tutti i suoi bisogni essenziali d'identificazione personale. Ma che significa questo?

E' chiaro che il problema dell'identità personale è strettamente legato a quello etico del bene. La mia identità consiste nel collegamento della mia esistenza ad alcuni valori caratterizzanti che sono per me il bene da conservare, da promuovere o da raggiungere. Non si nasce mai uomini in generale, ma maschi o donne, con un certo colore della pelle, da una determinata famiglia che appartiene ad un certo gruppo etnico che segue una determinata religione e che possiede certi valori culturali. La vita umana cresce attraverso la determinazione degli interessi da perseguire e si muove all'interno di differenti stati di vita. Si è bambini e adulti, sani o malati, lavoratori, integrati o emarginati, ricchi o poveri, appartenenti a questa o a quella classe sociale. Ognuna di queste forme dell'esistenza umana e ognuno di questi stati di vita hanno interessi basilari, valori fondamentali e beni da perseguire. La conquista dell'identità personale richiede non soltanto la determinazione del bene da perseguire in quella particolare situazione esistenziale, ma anche il riconoscimento da parte degli altri della legittima aspirazione a quel bene. Il valore di un bene non riposa unicamente sull'utilità che l'individuo crede di percepire, ma deve essere riconoscibile intersoggettivamente. L'individuo deve potersi riferire ad altri per controllare se il valore che egli dà a quel bene non sia un'illusione¹¹. L'identità di un individuo richiede l'identificabilità di esso da parte di altri individui, poiché solo una collettività identificante può fornire i criteri che rendono possibile la definizione degli interessi dei singoli individui.

Quando i valori legati al proprio stato di vita sono accolti e protetti, cioè riconosciuti e confermati come tali, allora si è rassicurati sulla loro consistenza e validità.

Ciò significa che una comunità politica deve essere in grado di accogliere dentro di sé un elevato grado di differenti situazioni culturali e stati di vita, e quindi di valori e di beni legati ad essi, in modo da potersi considerare come il luogo in cui si può cercare e trovare tutto ciò che è necessario per la vita buona di coloro che si trovano nelle più diverse situazioni di vita e vanno alla ricerca di differenti identità personali. Conseguentemente non possono considerarsi in senso proprio come politiche le comunità morali, cioè quelle costituite solo da coloro che condividono la stessa concezione del bene, perché in esse non v'è la diversità e conseguentemente il riconoscimento critico da parte di coloro che non condividono la stessa situazione esistenziale o il medesimo stato di vita.

La stessa uniformità dell'etnia non sempre basta per costituire una nazione, che più adeguatamente è costituita da etnie affini. Si distingue così tra *nazione-ethnos* e *nazione-demos*, che è aperta ad una dimensione più universalistica. Il *demos* può mantenere la sua unità anche in una situazione multi-etnica. La vitalità dell'etnia consiste nell'aspirare a divenire una nazione, ma ciò può farlo solo se non si chiude in se stessa e si apre ad una dimensione cooperativa con quelle altre forme di vita che appartengono a vario titolo alla sua storia. Così del pari uno stato di vita non deve essere vissuto in una condizione di isolamento, ma solo nell'ottica della reciprocità del riconoscimento degli stati di vita diversi che pure appartengono alle forme costitutive della vita umana.

¹¹ A. Pizzorno, «Sulla razionalità della scelta democratica» in *I limiti della democrazia*, a cura di R. Scartezzini, L. Germani e R. Gritti, Liguori, Napoli, 1985, p. 226.

6. *L'identità nazionale come componente dell'identità personale*

In quest'ottica la politica può considerarsi come l'attività di costituzione di collettività identificanti¹², mediante cui coloro che hanno problemi simili d'identificazione si aggregano e coloro che li hanno diversi si riconoscono reciprocamente in una dimensione cooperativa. Questo è anche il significato del criterio politico della *sufficiencia vitae* così come una riflessione sul tempo presente c'induce a ripensarlo e riattualizzarlo.

Che la politica debba offrire agli individui tutto ciò che è sufficiente per realizzare una vita buona, significa che i confini della comunità politica si estendono fin dove si trovano quei beni o valori che servono all'identificazione personale e sociale dei membri di un popolo.

Per individuare quest'ambito non bisogna guardare solo alle radici etniche o "naturali", ma anche alla storia del popolo, alla sua lingua, alla sua cultura, cioè a tutto ciò che si è venuto costruendo come ambiente vitale per un certo gruppo d'individui che si sono trovati a cooperare per lungo tempo, divenendo in certo qual modo interdipendenti pur nella diversità delle concezioni di vita.

L'identità personale e sociale di un bianco americano richiede la presenza e il rispetto dell'identità dei neri americani e viceversa. Questi due gruppi hanno problemi diversi d'identificazione e, tuttavia, sono accomunati da una stessa *identità nazionale*, che è una componente necessaria della loro identificazione personale, ma che implica l'accettazione e il riconoscimento del diverso come aspetto necessario per ritrovare il senso della propria storia e del proprio destino. E' dunque l'identità nazionale così intesa a definire i confini di una comunità politica e la sua ampiezza. A sua volta bisogna ripensare quest'identità non sull' 'unica base delle etnie e dei legami di sangue o di "natura", ma principalmente sulla base della costruzione di contesti vitali di cooperazione e di vita. Queste pratiche sociali, che hanno le loro memorie e la loro storia, sono i punti di riferimento obbligati per la definizione della comunità politica¹³.

E' questo anche il senso in cui il concetto di nazione è usato nella *Centesimus annus* (n.50). Qui si sottolinea la dimensione culturale della nazione intesa come un aspetto essenziale di quella ricerca della verità che coinvolge ogni uomo. Tale ricerca non parte mai da zero, ma si matura attraverso un dialogo intergenerazionale, mediante una continua verifica e attualizzazione della tradizione, che è viva solo nella misura in cui è capace di apertura verso nuovi orizzonti e di accoglienza di nuovi fermenti. Ora la prima verità di cui andiamo in cerca è quella della nostra identità personale. A tale interrogativo non possiamo rispondere se non prendendo coscienza delle coordinate fondamentali della nostra esistenza: il modo di nascere e di morire, di amare e di lavorare, di soffrire e di gioire. Tutte cose legate ai nostri contesti vitali e alle pratiche sociali entro cui operiamo. Per questo la questione dell' 'identità nazionale è così importante¹⁴. Non lo sarebbe solo qualora potessimo prescindere da essa nella ricerca della nostra identità personale. Ma ciò significherebbe non

¹² Id., p. 228.

¹³ J. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, trad. di L. Frattini, Massimo, Milano, 1992, pp.79.

¹⁴ Cfr. M.J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge U.P., Cambridge, 1982, p. 143.

considerarci più come esseri storici e come "animali di cultura". Conseguentemente la nazionalità acquista una portata morale, poiché il prendersi cura non solo del proprio bene ma anche di quello altrui diviene un elemento fondamentale dell'identità personale fino al punto da spingere al sacrificio di sé a favore della comunità politica¹⁵.

7. *Il principio di neutralità e il distacco tra politica e comunità*

In realtà, quando si nega significatività al concetto di nazione, non si vuole negare la rilevanza di una tradizione culturale ai fini del ritrovamento dell'identità personale, ma s'intende piuttosto disinnescare la sua importanza "politica". Il pericolo da evitare sembra essere quello di confondere la questione dell'identità personale con quella del ruolo della vita politica. Confondere le due cose condurrebbe a caricare eccessivamente di valori la dimensione politica, in cui invece secondo il liberalismo dovrebbe regnare il "principio di neutralità"¹⁶ e di tolleranza nei confronti delle identità personali più diverse. Se la nazione intesa in senso politico dovesse far parte dell'identità personale dei cittadini, allora si teme che la loro autonomia privata risulterebbe compressa e che lo Stato assumerebbe una dimensione pericolosamente etica.

Questa linea di pensiero si deve mettere in relazione con la distinzione corrente tra società e comunità. E' del tutto ovvio che la sterilizzazione valorativa della politica conduca a rigettare il concetto di "comunità politica". Infatti oggi per 'comunità' s'intende un'associazione di individui sulla base di una visione concreta comune del bene e per 'società' le associazioni di individui che non condividono una visione concreta comune del bene¹⁷. Di conseguenza è solo all'interno delle comunità che s'impara a distinguere il bene dal male, mentre nelle società il poter compiere un'azione non significa per ciò stesso che essa debba essere considerata come buona. La liceità non è necessariamente la bontà. Pertanto la società politica non contribuisce in nulla all'identificazione personale, mentre la comunità morale la qualifica.

La conclusione è che la vita etica viene vissuta a due livelli: quello politico-giuridico di un'etica laica povera di contenuti, che comprende numerose comunità morali divergenti, e quello morale delle comunità particolari, che forniscono una vita ricca di valori¹⁸.

Il risultato del distacco tra politica e comunità e, quindi, tra politica ed identità personale è ovviamente quello di sottrarre alla vita politica gran parte della sua significatività. Gli individui sono più attratti dalle loro comunità morali d'appartenenza, entro cui possono trovare ed esercitare la pratica del bene, che non dalla dimensione politica, luogo divenuto anonimo e spersonalizzato. Eppure in questo luogo, debole di valori, trovano limitazioni alla loro libertà, obblighi e sanzioni. Forte è allora la tentazione di attribuire alle comunità

¹⁵ Cfr. D. Miller. *The Ethical Significance of Nationality*, in "Ethics", 98, 1988, 4, pp.648-650.

¹⁶ Per il dibattito intorno al "principio di neutralità" e il liberalismo cfr. Ch. Larmore, «Liberalismo politico», in *Comunitarismo e liberalismo*, a cura di A. Ferrara, Editori Riuniti, Roma, 1992, pp. 169-194.

¹⁷ H.T. Engelhardt jr., *Manuale di bioetica*, a cura di M. Meroni. Il Saggiatore, Milano, 1991, p.63.

¹⁸ Id., p. 68.

morali uniformi anche la dimensione politica o, comunque, di sottrarre alla società politica globale quanto più è possibile delle sue competenze. E' questo infatti il processo in corso nelle società politiche occidentali e orientali (seppur per motivi diversi). Il risveglio delle etnie, le tendenze federaliste, i processi autonomistici spesso devono interpretarsi come il maldestro tentativo di ricondurre la politica alla dimensione comunitaria. Tali movimenti manifestano, comunque, l'esigenza di ripristinare il contatto tra la politica e l'identità personale, che è mortificato dalla concezione liberale della democrazia intesa come puro e semplice metodo di governo¹⁹. Ma il risultato è l'accresciuta incomprensione e ostilità nei confronti della diversità, che tende ad essere esclusa dai confini della politica. Ciò che invece abbiamo voluto mostrare è che l'identificazione personale e la comunità politica hanno bisogno della diversità come componente essenziale quand'essa appartiene alla loro storia. Una vera e propria comunità politica non ha una visione uniforme del bene personale, ma accoglie in sé una vasta pluralità di concezioni del bene. Esse non vengono semplicemente "tollerate", ma approvate e convalidate, pur se in una dimensione critica. Così bisogna intendere il concetto di "bene comune", che è aperto ad una pluralità di modi d'intendere la vita buona e proprio per questo ha una valenza politica²⁰.

Bisogna ancora notare che le comunità morali uniformi, in cui gli individui si distribuiscono secondo la logica delle appartenenze, non sono in senso proprio "politiche", anche se aspirano ad assumerne le funzioni. Di conseguenza si spezza l'unità nazionale, si accelera la frammentazione e l'incomunicabilità sociale e la politica, contesa tra un luogo che non è il suo e un luogo che l'ha mortificata, si volatilizza e scompare. Noi tutti oggi soffriamo di quest'assenza della politica, di cui il moltiplicarsi vertiginoso dei discorsi politici è una conferma piuttosto che una smentita.

Le conclusioni di questo percorso, e l'ammaestramento che possiamo (e dobbiamo) trarne, sono queste: la politica ha bisogno in qualche modo del grembo comunitario, perché è un aspetto necessario dell'identità personale dei cittadini; non bisogna confondere le comunità morali, comunque esse siano intese (da quelle etniche a quelle ideologiche), con le comunità politiche. Le prime hanno una visione uniforme del bene, mentre nelle seconde il bene comune contiene una pluralità di modi d'intendere il bene personale. Ed è per questo che il concetto di identità nazionale e la sua funzione unificante tornano a giocare oggi un nuovo ruolo.

¹⁹ Questa concezione - com'è noto - è strenuamente difesa da Bobbio, Cfr. *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino, 1984.

²⁰ Cfr. il mio *Individuo, comunità, diritti. L'identità dell'individuo alla luce dei diritti dell'uomo*, in "Teoria Politica", 8, 1992, 3, pp. 75-76.

8. *Lo Stato come soggetto politico*

I fraintendimenti a cui ha dato luogo l'antica dottrina della comunità politica come società perfetta sono tutti legati all'assimilazione che si è prodotta tra comunità politica, nazione e Stato. *L'autarchia* o autosufficienza, attribuita alla politica, è stata interpretata come necessità di un apparato istituzionale autonomo e sovrano. Lo Stato moderno è la forma di una società politica ben circoscritta e separata all'interno della quale il potere sovrano si esercita in piena autonomia. In tal senso esso è considerato erroneamente come la più completa realizzazione della concezione aristotelica dell'autarchia, molto più della stessa *polis* greca e del *comune* medioevale.

Secondo Machiavelli uno Stato diventa tale proprio quando abolisce ogni identità collettiva autonoma rispetto ad esso. Secondo Hobbes lo Stato definisce la verità delle persone, cioè la loro identità sociale, il modo in cui esse debbono identificarsi pubblicamente l'un l'altre, le opinioni che esse possono pubblicamente manifestare. Si può rischiare la vita per lo Stato, solo se questo ci appare come tutt'uno con la nostra identità personale e collettiva, ma ciò può entrare in conflitto con la coscienza privata.

In realtà la dottrina moderna della sovranità statale è servita per rispondere a due problemi di sopravvivenza strettamente connessi tra loro, cioè la difesa dall'esterno e l'unità all'interno. A queste esigenze la risposta è stata in termini di potere. Mediante la creazione del grande Leviatano, cioè di un apparato di gestione del potere, si è realizzato quell'accenramento organizzativo su cui si è fondata l'unità politica. Questo strumento ha esteso le sue competenze in tutti i luoghi della decisione e della scelta, dall'economia al diritto, dalla scienza alla morale. Ciò che doveva essere solo l'espressione di un'unità politica raggiunta sulla base dei valori e della cultura, è divenuto il fattore determinante dell'unità. Lo Stato da strumento si è fatto *persona morale e soggetto di diritto*²¹.

9. *La crisi dello Stato moderno e le trasformazioni della comunità politica*

Oggi lo Stato moderno è in piena crisi soprattutto perché è ormai evidente che non riesce a rispondere alle più mature e consapevoli esigenze della comunità politica. Sul piano esterno o internazionale aumentano le interdipendenze e, quindi, le necessità di una concezione aperta della vita politica. Sul piano interno aumentano le istanze di partecipazione e d'identità sociale nella dimensione della prossimità. Di conseguenza ne risultano enfatizzate da una parte la comunità internazionale e, dall'altra, le comunità locali. La piccola dimensione, in cui si ritrova un'appartenenza fondata su motivazioni non solo formali, diventa sempre più indispensabile di fronte allo spaesamento provocato dalla planetarizzazione sociale.

La cittadinanza e i suoi diritti non coincide più strettamente con l'appartenenza ad uno Stato. Rodotà ha parlato di cittadinanza «a geometria variabile»²². Alcuni diritti di

²¹ «Lo Stato non è la suprema incarnazione dell'idea, come pensava Hegel; lo Stato non è una specie di superuomo collettivo; esso non è che un organo abilitato ad usare il potere e la coercizione, e composto di esperti o di specialisti dell'ordine e del benessere collettivo: è uno strumento al servizio dell'uomo. Mettere l'uomo a servizio di questo strumento è una perversione politica». Maritain, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 17.

²² S. Rodotà, *Repertorio di fine secolo*. Laterza, Bari, 1992, p.99.

cittadinanza devono essere attribuiti non già in ragione dell'appartenenza ad uno Stato, ma per il fatto di trovarsi in particolari situazioni o di essere inseriti in mondi vitali che richiedono una soglia minima di civiltà²³.

In questa nuova situazione culturale sorge il problema se anche la comunità politica non debba essere concepita «a geometria variabile» secondo uno spettro d'estensione che va dalla dimensione locale a quella internazionale. Ciò segnerebbe la definita inadeguatezza del concetto aristotelico di autarchia, poiché una determinata comunità politica sarebbe autosufficiente nel senso sopra indicato solo *secundum quid*, cioè in riferimento a particolari esigenze e specifici punti di vista. In ogni caso non potrebbe definirsi come "comunità perfetta". Tuttavia, se ci poniamo nell'ottica dell'identità nazionale, caratterizzata non già dall'apparato statale ma dalla comunanza di storia, di lingua e di cultura, possiamo individuare una comunità politica che si estende al di là della stretta prossimità e, d'altra parte, non si dissolve nella dimensione internazionale. L'autosufficienza dovrebbe intendersi oggi come la possibilità di una piena identificazione sociale mediante la presa di coscienza della tradizione e della storia del popolo a cui si appartiene.

Tutto ciò dovrebbe essere vissuto senza chiusure ed esclusioni preconcepite. D'altronde una storia non ha solo un passato da custodire, ma anche un futuro da esplorare. Se v'è una storia fatta di memorie condivise e di assidua cooperazione, vuol dire che v'è un *popolo* inteso come soggettività che si autodetermina in relazione al bene comune²⁴. Identità nazionale come riconoscimento della diversità e popolo (*demos* o corpo politico) come soggetto sono, dunque, i due poli che permettono d'individuare una comunità politica in cammino nel flusso complesso delle interdipendenze.

10. La politica come discorso

Poiché l'unità della vita politica non è data dallo Stato, cioè dal potere e dalla sua organizzazione, e non è data neppure da fattori "naturalisti", quali i legami di sangue o di razza, appare evidente che essa poggia sulla possibilità di un'autentica *comunicazione*²⁵ tra individui che, pur avendo ognuno le proprie preferenze, sono in grado d'intendersi e di comprendersi. Entra così in gioco un ulteriore elemento, che è la vita e la sostanza della politica, cioè il discorso.

La comunicazione tra i partecipanti della comunità politica ha luogo attraverso quel discorso in cui ognuno, identificando se stesso, riesce a rendersi conto dei propri interessi e li confronta con quelli altrui, a cui concede pari legittimità. Non bisogna pensare che il discorso politico sia solo discorso d'interessi. Quest'ultimi sono negoziabili, ma non tutto ciò che si trova nel discorso politico lo è. Esso può riguardare anche il riconoscimento della propria identità e questa non è negoziabile. Può anche concernere il dibattito delle idee, in

²³ Id., p. 46.

²⁴ Cfr. F. Viola, «Popolo», in *Dizionario delle idee politiche*, di prossima pubblicazione presso la casa editrice Ave.

²⁵ Il termine deve intendersi come indicante un'impresa in comune e non solo come mero scambio linguistico. Ciò è ben presente nel commento di s. Tommaso alla *Politica* di Aristotele quando s'insiste sul tema: «*communicatio facit civitatem*». Cfr. In Octo Libros Politicorum Aristotelis Expositio, L. I, lectio I.

cui le parti non avanzano pretese personali ma si battono per valori universali, cioè valori che tutti (anche gli oppositori) dovrebbero accettare. Per questo la politica non può fare a meno della verità in molteplici sensi. Anche l'identificazione personale e nazionale è - come s'è visto - una questione di verità e da essa dipende l'identificazione dei propri *veri* interessi. Ma vi sono altre questioni di verità che riguardano la politica e che sono legate ad una moralità critica, di cui le visioni personali del bene debbono tener conto.

Ad esempio, il pluralismo delle culture si deve confrontare con il carattere universale dei diritti dell'uomo, sicché non tutte le pratiche diffuse possono dar luogo ad una autentica comunicazione politica e, quindi, essere ammesse dal discorso politico.

11. Il discorso politico tra particolarità delle culture e universalità dei diritti

Abbiamo visto che la politica è un'attività rivolta alla costituzione di collettività identificanti mediante cui si opera il riconoscimento delle persone, dei loro diritti e interessi e che quest'attività si esercita nella forma del discorso. Ora è importante notare che proprio all'interno del discorso politico avviene il contatto e il confronto tra il pluralismo delle concezioni del bene e l'esigenza universalistica dei valori. Il *bene comune* è proprio il risultato di questa dialettica mai conclusa e, quindi, si va elaborando e rielaborando incessantemente nel discorso politico, in cui le identità collettive nell'atto stesso della loro formazione consapevole sono messe alla prova della ragione.

Come ha mostrato Habermas²⁶, l'agire comunicativo si sviluppa sullo sfondo di un mondo della vita in comune, da cui i soggetti che partecipano alla comunicazione attingono modelli interpretativi leciti per svolgere i loro sforzi interpretativi. Ciò significa che il discorso politico è sempre contestualizzato e si fonda su presupposizioni culturali comuni che sono la condizione d'esistenza e di possibilità del discorso stesso. Nonostante la diversità dei loro progetti di vita, i partecipanti al discorso politico condividono un comune sistema di riferimento e s'intendono sulla base d'esperienze vissute insieme. Basti qui ricordare che la comunanza del linguaggio porta con sé inevitabilmente una condivisione nel modo di esperire il mondo, cioè d'interpretare i dati di fatto e d'intendere le relazioni interpersonali e la dimensione espressiva della soggettività. D'altronde il collegamento tra lingua e nazione appartiene alla tradizione del pensiero comunitario. Ed oggi dobbiamo comprendere nel "linguaggio" tutte le forme pragmatiche della comunicazione consistenti nel lavorare insieme e nel vivere insieme.

Se è vero che il discorso politico è carico di presupposizioni ed è strettamente collegato a contesti vitali, tuttavia nella misura in cui esso procede ad una presa di coscienza di tali assunzioni di sfondo per ciò stesso si presenta orientato verso una sempre maggiore universalità. La consapevolezza che il bene comune racchiude in sé visioni particolaristiche del bene spinge a sottolineare ciò che esse condividono.

²⁶ J. Habermas, *Etica del discorso*, a cura di Emilio Agazzi, Laterza, Bari, 1989.

D'altronde la stessa identità nazionale, nel senso indicato, rappresenta già un primo (anche se non definito e conclusivo) superamento del particolarismo etico. Soltanto un principio già in un certa misura universalistico può sussumere al suo interno l'idea di una pluralità di punti di vista particolaristici²⁷. L'universalità è pertanto un obiettivo da raggiungere piuttosto che un principio di partenza ed in questo senso è una questione di grado. E' qualcosa da realizzare e da conquistare piuttosto che una condizione preliminare di validità. È questo il ruolo che i diritti dell'uomo (e più in generale il diritto stesso) esercitano nei confronti dell'identità personale e nazionale.

I diritti dell'uomo sono usati come *argomenti* del discorso politico, che è il processo del render conto pubblico dell'agire. Tutta la sfera giuridica non rappresenta altro che la capacità comunicativa che hanno le pretese individuali, cioè il loro poter essere messe in comune, l'essere ammesse al confronto razionale e divenire sostanza del ragionamento pratico. Per questo nei diritti dell'uomo la dimensione pratica è ben più importante di quella della loro affermazione teorica. Il raggiungimento effettivo del rispetto dei diritti dell'uomo vuol dire che è stata conquistata un'universalità senza sacrificare la particolarità dei contesti esistenziali, mentre la loro mera affermazione di principio ha solo un carattere direttivo e non già conclusivo.

La conclusione è che l'identità nazionale oggi si presenta come una mescolanza tra i criteri universalistici della cittadinanza e le forme vitali etnico-culturali. Essa tradisce se stessa se non dà il giusto posto ad ognuno di questi elementi di per sé eterogenei.

12. *Identità nazionale e Stato italiano*

Sulla base di queste considerazioni di sfondo e senza abbandonare l'analisi teorica, bisogna ora osservare il caso italiano. Certamente ciò richiederebbe anche un'approfondita e competente analisi storica, che sia in grado di ben interpretare le vicende del secondo dopoguerra e attraverso esse di comprendere noi stessi. E' molto importante sapere da dove veniamo per conoscere dove dobbiamo andare. Ma niente del genere sarà qui neppure tentato²⁸.

Ci limiteremo ad offrire alcune considerazioni generali utili, si spera, alla formulazione di uno schema interpretativo più completo.

Non si può comprendere la nostra storia nazionale se non si ha coscienza della più generale crisi dello Stato moderno. Lo Stato ha giocato per l'unità nazionale italiana, nel bene e nel male, un ruolo del tutto particolare. Esso è servito a riunire culture regionali profondamente diverse al tempo del Risorgimento, a fornire un'identificazione forte con l'etica fascista ed è servito a far coesistere ideologie contrapposte dopo la II guerra mondiale. La crisi dello Stato ha effetti ancor più dirompenti per quei popoli che hanno

²⁷ A. Gewirth, Ethical Universalism and Particularism, in "The Journal of Philosophy", 85, 1988, 6, pp. 293-294.

²⁸ Per questo rinvio da ultimo a G.E. Rusconi, Se cessiamo di essere una nazione, cit., da cui ho tratto molti spunti e sollecitazioni.

concentrato totalmente in esso il ruolo dell'identificazione nazionale. Per gli altri la crisi dello Stato non implica anche un così profondo spaesamento esistenziale.

Non voglio dire che l'unica cosa che hanno in comune gli italiani sia lo Stato, per cui, tolto questo, venga meno la possibilità d'una identificazione nazionale. Ma voglio dire che affidare allo Stato il compito dell'identificazione nazionale significa intendere questa in modo deviante, cioè come processo che parte dall'alto e non già dal basso. Lo Stato moderno infatti è legato all'abbandono della considerazione orizzontale della politica (*civitas, res publica, res populi*) per quella verticale (*principatus, regnum, dominium*). Anche lo Stato democratico è indelebilmente segnato da questo passaggio, nonostante i tentativi di far posto alla partecipazione più allargata. E' stato infatti ampiamente notato il contrasto persistente al suo interno tra il principio democratico, tendente verso la dimensione orizzontale, e quello burocratico e organizzativo, tendente verso la dimensione verticale o gerarchica. Lo Stato sociale poi ha registrato l'accrescimento contemporaneo dell'uno e dell'altro principio con il risultato di trasformarsi in un enorme apparato erogatore di servizi e per di più inceppato dall'esigenza partecipativa, che spesso non è che la falsa democrazia della spartizione del potere. Non v'è settore della società che le istituzioni statali non controllino o non intendano controllare. Ma in tal modo lo Stato si è addossato problemi che non sa e non può risolvere, risponde in modo incompetente a sollecitazioni e ad attese che esso stesso ha creato²⁹. Ciò fa comprendere anche le ragioni per cui la crisi dello Stato sociale e l'attivarsi dei processi di privatizzazione possono rappresentare per l'Italia anche il collasso dell'identità nazionale.

A questo punto si apre la ricerca delle vie in cui andare alla ricerca dell'identità nazionale smarrita e delle basi su cui ricostruire una comunità politica in crisi.

Sulla scia della linea di pensiero qui seguita, che è quella di un contestualismo aperto all'universalismo, appare necessario compiere uno sforzo di reinterpretazione del nostro passato prossimo al fine di intravedere meglio la strada da percorrere in futuro.

13. La Resistenza tra antifascismo e anticomunismo

La riconsiderazione del passato deve prendere le mosse da quell'evento fondante della Repubblica che è per noi sicuramente rappresentato dalla Resistenza e dal patto costituzionale che essa ha prodotto. Oggi si richiede un'attualizzazione rinnovata di questo evento originario su cui si è edificata la nostra comunità politica democratica. Ma ogni attualizzazione è una reinterpretazione ed ogni reinterpretazione è un proseguire la narrazione, andando oltre gli orizzonti del passato che ora appaiono in tutta la loro ristrettezza.

Una di queste limitazioni da abbattere è l'interpretazione della Resistenza nell'angusto orizzonte dello scontro tra fascismo e antifascismo. Non voglio dire ovviamente che

²⁹ G.Marongiu, «Reinventare la democrazia» in *Il processo politico*, cit., p.34.

questa sia un'interpretazione inesatta, ma solo che le condizioni della vita politica italiana di oggi ci permettono e c'invitano a cercare nell'evento fondante anche qualcosa d'altro. «La natura dell'attuale crisi politica e morale va oltre l'orizzonte dello scontro storico fascismo-antifascismo»³⁰.

Bisogna riconoscere che il comune rifiuto del totalitarismo fascista è stato l'elemento più forte di comunanza, su cui ha prevalentemente poggiato la percezione dell'identità nazionale repubblicana (il c.d. "arco costituzionale"). Qui ideologie diverse e contrapposte hanno trovato un punto d'intesa e il nemico comune. Non voglio con questo dire che questo tipo di condivisione in negativo sia troppo esile per assicurare una coesione nazionale, perché esso potrebbe essere letto come una riaffermazione degli ideali democratici di libertà ed eguaglianza. Tuttavia nel caso italiano la logica partitocratica s'è subito impadronita di questo fattore di comunanza per manipolarlo ai fini del consenso nella lotta politica. Così il partito comunista s'è adoperato ad accreditare la convinzione che l'opposizione al comunismo fosse l'anticamera del totalitarismo fascista. Da parte sua la democrazia cristiana, ben consapevole della nuova minaccia del totalitarismo comunista, è diventata il punto di forza dell'opposizione ad esso (*conventio ad escludendum*). In entrambi i casi s'è cercato il consenso più sbandierando i pericoli contrapposti che sviluppando un discorso politico comune, mediante cui costruire attraverso il confronto argomentativo un'identità nazionale.

La comune ed originaria opposizione al totalitarismo è divenuta così fattore di divisione e fonte di costituzione di appartenenze non comunicanti. La «repubblica dei partiti» ha favorito anche a livello della cultura popolare questo senso di appartenenze separate ed ha ostacolato il senso di una cittadinanza comune³¹.

Ovviamente tutto ciò ha avuto la sua giustificazione su fondati motivi anche di carattere internazionale, ma questo ormai appartiene alla storia. A noi oggi interessa constatare che la fine del comunismo storico ha fatto venir meno l'altro principio di legittimazione della Repubblica che si era sostituito all'antifascismo, cioè l'anticomunismo. E di questo ancora dobbiamo vedere tutte le conseguenze, perché questa crisi trascina con sé la necessità di una profonda revisione della fondazione della nostra classe politica e dei metodi da essa usati per acquistare il consenso.

14. La Costituzione e l'etica comune

Nonostante queste ben diverse interpretazioni della comune opposizione al totalitarismo, non sono mancati i presupposti per una solidarietà più profonda e meno conflittuale. Intendo ovviamente riferirmi alla Carta costituzionale, che ha potuto effettivamente esercitare un ruolo d'identificazione collettiva per il convergere in essa del fattore politico-sociale con quello etico. Da una parte, infatti, la Costituzione del 1948 può essere considerata come il prodotto più significativo della Resistenza, che ha trovato in una

³⁰ G.E. Rusconi, *Se cessiamo di essere una nazione*, cit., p. 82.

³¹ P. Scoppola, *La repubblica dei partiti*, Il Mulino, Bologna, 1991, p. 158.

democrazia fondata sul lavoro, sul principio di solidarietà e di eguaglianza sociale il suo esito più conseguente. Dall'altra la stessa Costituzione ha incorporato e assimilato un'etica materiale comunemente condivisa dal popolo italiano in quanto radicata nella sua tradizione e nella sua storia. L'unità etica ha costituito un importante elemento di continuità che è stato spesso trascurato.

Senza un'etica comune non può esservi comunità politica. Per "etica comune" intendo un insieme di valori e di orientamenti morali radicati nella vita quotidiana e condivisi da ampi strati della popolazione. Si tratta di un'etica della vita quotidiana, che riguarda il modo d'intendere la relazione tra i sessi, la famiglia, l'educazione dei figli, il lavoro, i doveri verso gli altri, l'atteggiamento verso gli svantaggiati, il modo d'intendere la malattia e la sofferenza e financo la morte. Sono quelle che abbiamo considerato come le categorie generali dell'esistenza umana.

In quest'ottica c'è ben poca differenza tra il popolo dell'Italia fascista e il popolo dell'Italia della Liberazione e del nuovo patto costituzionale. Si deve ritenere che, nonostante le differenze politiche che generavano anche conflitti profondi fino all'odio più intransigente, questo tessuto comune rappresentato dall'etica della vita quotidiana esisteva ed era operante ed unificante. Come abbiamo visto, si tratta di un elemento non sufficiente e tuttavia necessario per l'identificazione nazionale di un popolo.

Un aspetto di esso è l'amore per la propria terra, quello che siamo soliti considerare "amor patrio", perché i luoghi della nostra esistenza fanno parte della vita quotidiana e del mondo delle relazioni intersoggettive. La nostra identità nazionale dice necessariamente riferimento anche all'ambiente, al mondo delle cose e della cultura materiale. Non potrei pensarmi come italiano senza in ciò comprendere anche la cucina italiana. Almeno in questo (ma non solo in questo) Milano è più vicina a Palermo che a Monaco di Baviera.

Tutto ciò si può anche considerare come la morale della Resistenza, una sorta di etica trasversale che accomunava le fazioni in lotta. «Eravamo lì per difendere la patria e la patria erano quelle strade e quelle piazze, i nostri cari e la nostra infanzia, e tutta la gente che passava... E ancor più strano ci sembrava il fatto che, per amore di quegli sconosciuti che passavano, e per amore di un futuro ignoto, ma di cui scorgevamo a distanza, fra privazioni e devastazioni, la solidità e lo splendore, ognuno era pronto a perdere se stesso e la propria vita»³².

Qui c'è senza dubbio la presenza della nazione nel senso originario e "nativo" di una storia comune, di una stessa lingua, di una stessa terra, del vivere e lavorare insieme, del costruire insieme la vita sociale e civile. Questo elemento allarga la ristrettezza dell'ottica etnica, perché permette di abbracciare anche tutti coloro che di fatto hanno collaborato e collaborano alla costruzione della *civitas*, anche se provenienti da altre culture o da altri

³² N. Ginzburg, «Prefazione» a *La letteratura partigiana in Italia 1943-1945*, antologia a cura di G. Falaschi, Editori Riuniti. Roma, 1984, pp. 8-9.

mondi vitali, ma integrati ora in quello in cui lavorano e vivono. Sono "gli sconosciuti che passano", cioè che abitano con noi, pur non essendo volti a noi familiari.

Ora si può porre la questione se questa comunanza di vita, in cui vediamo un segno di *italianità*, debba anche considerarsi una comunanza nella concezione del bene. Non c'è dubbio che uomini che collaborano e vivono insieme possono avere concezioni del bene morale e dell'etica quotidiana profondamente diverse. Ma per l'Italia repubblicana nel suo sorgere non era così. La comunanza di vita era anche una comunanza nei valori culturali e sociali, anche se non sempre una comunanza nei valori strettamente politici.

A questo punto è importante ricordare il carattere fondamentale "cristiano" di quest'etica comune italiana. Esso proveniva da una lunga e travagliata storia d'inculturazione e aveva messo profonde radici nella mentalità della gente. Si poteva essere in disaccordo sulla sua giustificazione e, tuttavia, dal punto di vista contenutistico o "materiale" quest'etica si presentava quasi come una morale naturale e spontanea, che alla fin dei conti accomunava il comunista rivoluzionario, il liberale laico, il cattolico conservatore e quello democratico.

Proprio in ragione della provenienza cristiana dell'etica della vita quotidiana la politica cristiana stessa ha assunto con successo una funzione di pacificazione nazionale. D'altronde proprio questo era stato l'obiettivo individuato dalla filosofia politica cristiana. Qui basti soltanto ricordare il pensiero di Jacques Maritain, per cui l'etica cristiana si proponeva come naturale sostegno di una politica liberata dai ceppi totalitari. Si trattava di un'etica cristiana in origine ma aperta a tutti gli uomini di buona volontà, ai credenti come ai non credenti, cioè di un'etica che non richiedeva necessariamente l'opzione religiosa per farsi valere³³. Tutto ciò era giustificato dal modo stesso in cui quest'etica della vita quotidiana era percepita dalla maggioranza del popolo. Di conseguenza l'apporto politico dei cristiani, sia esso inteso nella forma di una "nuova cristianità" che in quella più laica dell'autonomia dei valori temporali e dei comportamenti sociali, diveniva essenziale, nonostante le discordi valutazioni del loro contributo alla Resistenza.

15. Comunanza nella vita e comunanza nel bene

Oggi questa convergenza nell'etica materiale della vita quotidiana non esiste più. All'unità della vita etica (personale e sociale) è subentrata la frammentazione e il pluralismo. La comunanza di vita non significa più comunanza nel modo d'intendere il bene, cioè la "vita buona". La crisi dell'etica comune ha coinciso con il crollo sociologico della morale cristiana. Qui non è certamente il luogo per andare alla ricerca delle cause di questa trasformazione della vita etica lungo il corso dell'Italia repubblicana. Certamente non si dovrebbe trascurare di fare attenzione alle responsabilità politiche e morali dei cristiani e all'opera corrosiva dell'etica laica. Sta di fatto che l'etica cristiana non è più quella

³³ J. Maritain, *Umanesimo integrale*, trad. di G. Dorè, Boria, Roma, 1980, p. 231 ss.

comune del popolo italiano e che neppure si può dire che ad essa se ne sia sostituita un'altra fornita delle stesse capacità d'integrazione e di coesione. Quando la morale cristiana ha perso terreno sul piano del consenso sociale, nessun'altra energia spirituale l'ha sostituita³⁴. La stessa etica laica non può esercitare questa funzione di supplenza per il suo carattere individualistico e frammentario. E' un'etica dei diritti che non riesce a giustificare adeguatamente i doveri e, tuttavia, di doveri c'è ancora bisogno nella cultura del riconoscimento reciproco delle identità.

Il venir meno di questo tessuto etico comune, che ha avuto un ruolo importante come sostegno dell'identità nazionale, ha indebolito notevolmente il patto costituzionale. La Costituzione può esercitare una funzione di coesione e di unità solo se nella prassi interpretativa vi sono stabili punti di riferimento etico-sociali. Ma oggi nel vasto mare dell'etica è impossibile usare la bussola e si va alla deriva tra i resti del naufragio della morale cristiana e le imbarcazioni provvisorie ed incompiute dell'etica laica.

Pertanto, quando oggi si fa appello ad un "nuovo patriottismo costituzionale", quando s'invoca il "lealismo" e il "solidarismo civico" dei cittadini italiani, su quali basi si pensa di far poggiare questa unità nazionale? Il lealismo e il solidarismo sono virtù civiche che si fondano non tanto sul principio universale della cittadinanza, ma sull'identificazione con una comunità concreta di appartenenza, cioè con una nazione³⁵. Cosa può oggi giustificare una nuova richiesta di lealtà e di solidarietà? Le strade e le piazze sono le stesse, ma gli sconosciuti che passano sono divenuti degli estranei per cui non si è più disposti a perdere la propria vita e da cui, al contrario, ci si vuole "separare".

16. Il nuovo patriottismo e il ruolo dei cattolici

Il "patriottismo del patto" ha un significato solo a condizione che dietro il patto e prima di esso ci sia qualcosa di realmente comune. Oggi noi ci rendiamo conto che questo "qualcosa di comune" non può essere una stessa concezione della vita buona. Abbiamo già notato che normalmente una comunità politica "tollera"³⁶ una pluralità di concezioni del bene. Abbiamo già distinto le comunità politiche dalle comunità morali in senso stretto.

Ma neppure questo "qualcosa di comune" può consistere nel mero accordo su alcune regole formali di giustizia, perché sono proprio queste ad avere bisogno del supporto di una comunanza più sostanziale. Cosa c'è d'intermedio tra la condivisione di un'etica materiale dei valori e quella basata sui legami formali delle regole? La risposta ci riconduce al problema dell'identità nazionale, che ora, cioè nelle condizioni storiche presenti, ci aiuta a mettere in luce una dimensione dimenticata della vita politica.

Se è vero che la politica ha tra i suoi obiettivi fondamentali la costituzione di collettività identificanti nell'ottica del riconoscimento e della reciprocità, allora è necessa-

³⁴ Cfr. il mio *Diritti dell'uomo, diritto naturale, etica contemporanea*, cit., pp.31-33.

³⁵ G. E. Rusconi, *Se cessiamo di essere una nazione*, cit., p. 13.

³⁶ Uso il termine nel senso latino di "portare" in sè piuttosto che in quello corrente di "soportare".

rio individuare l'ambito entro cui questi processi d'identificazione hanno luogo. Il riconoscimento della propria identità non si pretende da tutti allo stesso modo, ma soprattutto da coloro con cui si ha una comunanza di vita. E' naturale che solo con costoro debbo presumere che posso veramente intendermi e solo da costoro posso essere veramente compreso. Possiamo allora dire che la "nazione" è l'ambito del discorso politico e che la comunanza di vita, anche se non è necessariamente condivisione della vita buona, è almeno una *comunanza di discorso*. Con questo intendo una comune ricerca del bene e del giusto, della propria e dell'altrui identità.

Nessuno di noi propriamente sceglie coloro con cui intrecciare il discorso politico, così come nessuno di noi ha scelto la famiglia di appartenenza. Noi dobbiamo soltanto prendere atto che per motivi storici e culturali già ci troviamo in una comunanza di discorso con certe persone e non con altre e che in ciò si sostanzia la nostra identità nazionale. Questo non significa che la pratica del discorso politico non debba tendere ad allargarsi sempre più verso progressive decontestualizzazioni. E tuttavia rimarrà sempre più importante per noi ricevere il riconoscimento dai nostri concittadini piuttosto che dalle Nazioni Unite.

Nell'Italia di oggi, venuta meno la comunanza di un'etica materiale, resta tuttavia la comunanza del discorso in tutta la sua ampiezza nazionale e bisogna respingere i tentativi di ridurre la portata, siano questi ispirati da un malinteso universalismo o da un miope egoismo d'interessi, che finisce per impoverire la ricerca generale dell'identificazione collettiva.

A questo punto e in conclusione resta il problema di come intendere questa "comunanza del discorso". Anche qui bisogna guardarsi dalle interpretazioni meramente formali. Non si tratta infatti di tracciare le regole della coesistenza pacifica della pluralità di concezioni del bene, non si tratta di ripetere la logica del compromesso e della spartizione del potere (sociale, economico e ideologico) in base al criterio delle appartenenze. Ho insistito sulla comunanza nella ricerca del bene e del giusto per sottolineare che la vita politica non deve essere intesa come il confronto di identità che si affacciano alla ribalta già costituite e ben individuate. La vita politica stessa è questo processo di costituzione che d'altronde ha bisogno - come s'è detto - del riconoscimento.

Ciò vale anche per i cattolici, che hanno come gli altri il problema del ritrovamento della loro identità politica e sociale e che devono guardarsi dalla tentazione di pensare che si tratti fondamentalmente di riconquistare le posizioni perdute. Bisogna prendere atto che la morale cristiana non è più la morale naturale del popolo italiano, ma anche che i valori cristiani restano presenti nella dialettica del discorso politico italiano e sono una componente essenziale di quella ricerca dell'identità a patto che siano difesi dalla ragione e supportati dalla testimonianza.

Un altro malinteso da eliminare nella considerazione della comunanza del discorso è il suo carattere esclusivamente meta-etico. Il discorso politico non ha soltanto ad oggetto le visioni etiche in dialogo o in conflitto, ma - se bene inteso - è esso stesso un modo nuovo di proporsi dell'etica. C'è indubbiamente *un'etica del discorso*. Questa non consiste soltanto in determinate presupposizioni logiche (come l'eguaglianza, la reciprocità, la coerenza..) o in determinate presupposizioni materiali e contestuali (come le forme di vita, i valori culturali...), ma anche su una rinnovata *energia spirituale* e un rinnovato entusiasmo per i valori etico-politici. C'è una passione per il bene e per la politica da ritrovare. Non basta aver chiari i valori da difendere, perché ciò che costituisce la forza di un'etica e anche la purezza dell'intenzione, la ricerca spassionata del bene, il desiderio della verità e la speranza nel futuro. Non v'è autentica comunanza del discorso senza queste condizioni morali

soggettive, che rendono la comunicazione intersoggettiva un impegno civile piuttosto che un'esercitazione retorica. In assenza di valori comuni e nella consapevolezza del comune smarrimento degli assetti ideologici del passato la comune e sincera ricerca del bene e della giustizia può costituire un canale di comunicazione e un vincolo non trascurabile tra persone che hanno orientamenti diversi.

Oggi è facile constatare fino a che punto l'impegno etico-politico possa accomunare persone provenienti da ideologie diverse e separare persone appartenenti alla stessa famiglia ideologica. Certamente ciò non deve significare che a questo punto i contenuti etico-politici siano irrilevanti e che le differenze ideali debbano essere superate. Se così fosse, verrebbe meno la stessa ragion d'essere del discorso politico, il cui fine è proprio la presa di coscienza e la costituzione d'identità collettive differenti. Tuttavia l'importante è che siano poste le condizioni di possibilità e d'esistenza del discorso politico. Se esso è all'opera, vorrà dire che siamo in presenza di una comunità politica e che sarà giustificato l'appello alla lealtà e alla solidarietà, ovvero il "patriottismo del patto".

Si può dire che oggi in Italia siano presenti tutte le condizioni per una politica come discorso? La confusione attuale delle lingue e l'irrazionalismo politico non consentono purtroppo una risposta univoca. Sappiamo però che questa è la direzione verso cui deve muovere l'opera politica dei cristiani, costruttori di solidarietà e di comunanza, di comunicazione e di fraternità, cioè del patriottismo come virtù³⁷.

In questo senso l'identità nazionale e la nazione sono il prodotto della volontà e della ragione piuttosto che meri dati di fatto naturali, sono l'opera creativa di un popolo che continuamente riconferma se stesso e la sua unità culturale. Questo è il senso della nota espressione di Renan per cui la nazione è «un plebiscito di tutti i giorni»³⁸.

³⁷ Cfr. A. MacIntyre, «Il patriottismo è una virtù?», in *Comunitarismo e liberalismo*, cit., pp. 55-76.

³⁸ Cfr. anche R. Michels, *Il patriottismo*, Napoli, 1932, p.12.