

Pierangelo Schiera
*Tra costituzione e storia costituzionale: la crisi
dello Stato*

pubblicato originariamente in *Immagini del politico. Catastrofe e nascita dell'identità*, a cura di F. Jannetti, Roma, Savelli 1981, pp. 20-48
ora in P. Schiera, *Lo Stato moderno. Origini e degenerazioni*, Clueb, Bologna 2004, pp. 131-158

Tra costituzione e storia costituzionale: la crisi dello Stato (1981)⁴

Due libri recenti, e assai diversi fra loro, hanno contribuito, a mio parere, a convalidare l'orientamento sempre più pressante che negli ultimi tempi la riflessione politica, anche in Italia, è venuta dedicando al tema della costituzione. Il libro curato da Roberto Ruffilli, per Il Mulino di Bologna, col titolo *La crisi dello Stato nella storiografia contemporanea* e quello di Maurizio Fioravanti, apparso da Giuffrè nella collana «Per la storia del pensiero giuridico moderno», col titolo *Giuristi e costituzione politica nell'ottocento tedesco*.

Entrambi, per cominciare, sono libri «non giuridici»: nel senso che in essi il concetto di costituzione viene presentato e discusso al di fuori dell'inaridente prospettiva tecnica del diritto costituzionale, o ancor più della dottrina dello Stato, ma viene messo a fuoco nei più larghi termini storici e politologici che il sottinteso rimando alla problematica dello Stato e della sua crisi impone. Entrambi, poi, sono libri capaci di proporre, di conseguenza, un significato esteso di costituzione, in cui gli aspetti formali e materiali, ideologici e di funzionamento, trovano il loro posto, in una dimensione che, appunto, riceve proprio dalla determinazione storica, di volta in volta, la propria legittimità. È a questo concetto o, meglio, a questo nesso o contesto concettuale che intendo riferirmi qui.

Mentre la monografia di Fioravanti è tematicamente dedicata ad una analitica ricostruzione di uno spazio storico preciso e delimitato, di grande e decisiva importanza per lo sviluppo della tecnica statale contemporanea, non solo in Germania, ma in tutti i paesi (in primis l'Italia) in cui la dogmatica tedesca ha fatto testo, il volume confezio-

⁴ [In *Immagini del politico. Catastrofe e nascita dell'identità*, a cura di Fernando Jannetti, Roma, Savelli, 1981, pp. 20-48.]

nato da Ruffilli riunisce contributi aventi caratteri diversi e può così offrire uno spettro assai ampio (sia dal punto di vista cronologico che da quello metodologico) della riflessione storica sullo Stato nel nostro secolo.

I due libri sembrano però innestarsi uno nell'altro, e in qualche modo risponderci, in quanto la tesi di Fioravanti è che la dottrina giuridica dello Stato tardo-ottocentesco, sia nella sua matrice metodologica savignyana, sia nella versione ideologica liberale, non è riuscita a sfuggire agli imponenti condizionamenti fattuali del potere organizzato (o, che fa lo stesso se non peggio, da organizzare): ciò nella linea tradizionalmente «pratica» della «scienza» politica tedesca moderna, ma particolarmente nella direzione imposta da quell'eccezionale interprete di quella linea che fu Bismarck. Con la conclusione, nelle parole stesse di Fioravanti, che «con il nuovo secolo, di fronte al moltiplicarsi dei soggetti sociali agenti ed influenti a livello pubblico, al frazionarsi del processo di decisionalità politica attraverso una continua contrattazione tra stato e gruppi sociali, le categorie di "persona giuridica statale" e di "popolo" appaiono irrimediabilmente vecchie, frutto di un'età storicamente trascorsa. Ai giuristi il compito di prenderne atto».

Fatto sta che non furono tanto i giuristi a prenderne atto, come appunto dimostra il libro di Ruffilli. E quelli che lo fecero apparvero — e appaiono tuttora — come eversori, eretici, non giuristi insomma, come, per fare solo due nomi, Carl Schmitt o Santi Romano.

La risposta venne in realtà da un'altra faccia di quell'affascinante poliedro che sono le moderne «scienze sociali»: quella che pretendeva di attingere la comprensione del politico senza le obbligatorie mediazioni di un approccio necessariamente e volutamente formalizzato e, ancor più, formalizzante qual era quello del diritto, o anche dell'economia. Quella che, perciò, nell'impossibilità di fissare «leggi» di comportamento, si rifugiava nella storia, e da lì traeva gli spunti, i dati, le suggestioni, per costruire «tipi», cioè per rifare, astrattamente e convenzionalmente, i percorsi dell'agire politico storicamente determinato dell'Occidente moderno. Nonostante l'imprecisione del collegamento (perché profonde diversità corrono fra i due, anche se ampie e frequenti sono le sovrapposizioni d'interesse e di metodo), questa tendenza può essere ben colta se si pensa a studiosi quali Max Weber e Otto Hintze.

Entrambi, d'altra parte, ebbero un precedente illustre proprio nell'età da cui uscivano: un autore a cui Fioravanti dedica molto spazio

nella sua ricerca, ma senza volergli attribuire anche questo rilievo (in certo modo involutivo, rispetto alle tradizioni liberali del Vormärz e del '48, ma allo stesso modo anticipatore del destino «statalistico» del XX secolo): Lorenz von Stein.

La risposta venne da storici che si posero il problema di una comprensione globale della fenomenologia politica moderna e da sociologi che sfuggirono alle spire del positivismo per affondare la loro comprensione nel morbido letto della storia. E la risposta fu quella che doveva essere: le ragioni della continuità e della crisi dello Stato (ma in realtà dell'intera politica moderna) andavano colte al di là, al di fuori del mero spazio giuridico, e semmai facendo riferimento ad uno spazio giuridico nuovo, più aperto, dinamico e sopra tutto mutevole e plastico, quale quello indicato dalle moderne teorie (non a caso e non a torto inequivocabilmente tacciate di sociologismo) dell'istituzionalismo.

Fu in quel contesto, mi pare, che lo stesso concetto di costituzione poté assumere un significato più pieno, grazie ad una definizione più articolata e ricca dei suoi contorni e a un diverso spessore che gli consentiva di applicarsi con successo a livelli o lati diversi del divenire politico. E fu in quel contesto che cominciò a trovare attenzione la grave crisi in cui si dibatteva lo Stato: cioè il referente politico, storicamente determinato, di quel modo d'essere, di quella struttura portante della convivenza, di quella rete elementare o tessuto connettivo di rapporti di potere (fondanti l'obbligazione politica, nella sintesi radicale di obbedienza ed autorità) che era la costituzione. Certo vennero i fascismi, ma non a caso, e quando si sarà compreso il grado di non episodicità di questi ultimi nella storia occidentale contemporanea, si sarà forse fatto un passo innanzi nella lettura del futuro dello Stato moderno.

L'accoppiamento dei due termini «costituzione» e «stato» in una prospettiva metagiuridica quale quella appena delineata mi pare sostenibile per differenti motivi.

Il primo è che esso consente di relativizzare senza fatica e forzatura il concetto di Stato, aprendo la possibilità di prevederne diverse conformazioni possibili (in via stessa d'ipotesi). Questo risultato è meno banale di quanto sembri, poiché opera incisivamente sul piano più cristallizzato dell'immagine statale: quello della sua neutralità o anche indifferenza storica. Lo Stato può essere buono o cattivo (normalmente a seconda dei reggitori, oppure dei tempi, o anche, talora, delle classi egemoni), ma è sempre lo Stato, ed è sempre lo stesso Stato, di cui si tratta. L'impiego della costituzione come «indicatore» della statualità

permette invece di variegare la consistenza del fenomeno, e di evidenziarne i principali elementi costitutivi, onde poi procedere ai riscontri comparati delle regolarità e delle dissonanze e giungere così alla costruzione di modelli adeguati alla comprensione del fenomeno stesso.

Il secondo motivo è che in tal modo si giunge inevitabilmente a una lettura storica del fenomeno Stato, mediante l'obbligo che sopravviene all'individuazione concreta (cioè databile temporalmente e spazialmente) di quei dati costituzionali (o anche costitutivi, come s'è appena visto), in presenza dei quali soltanto si ha Stato (sulla base della congruità manifestata dalle diverse fattispecie storiche rispetto ai modelli elaborati nel modo sopra descritto). Anche questo risultato consente, nella sua banalità, di registrare meglio l'attenzione per lo Stato, avvalorandone il significato relativo di forma di organizzazione del potere fra altre, possibili, forme: per modo che è solo la determinatezza storica (opportunosamente incanalata, in termini di comprensione, negli opportuni modelli scientifici) a stabilire il carattere, il «tipo» delle diverse forme.

I due motivi brevemente presentati conducono a loro volta, sommando i loro effetti, a un risultato che pure riveste grande interesse pratico, e di cui troppo spesso ci si dimentica, nelle considerazioni o progettazioni o anche azioni concrete che si attuano intorno allo Stato: quello di avere contezza, con sufficiente approssimazione, delle condizioni necessarie perché lo Stato possa mantenersi in vita, e, se si preferisce, possa essere dichiarato in vita. Fissare, sia pure per modelli, le condizioni al di qua delle quali lo Stato sussiste, come forma storicamente determinata di organizzazione del potere, significa ovviamente anche fissare il limite al di là del quale la forma di organizzazione del potere sussistente cessa di essere Stato per essere qualche altra cosa (comprensibile con altri modelli).

Sarebbe tuttavia eccessivo, e scorretto, desumere dall'impostazione finora data alla questione la conclusione che la costituzione rappresenti un *prius* rispetto allo Stato, che cioè quest'ultimo si riduca a essere semplicemente una forma storica di attuazione della costituzione: essa stessa dunque elevata a massima struttura della convivenza, e assolutizzata allo stesso modo di come per lo più si è finora fatto dello Stato. Si ripiomberebbe in un indistinto ideologico, ancor più generico e indifferenziato dal precedente, da cui sarebbe impossibile uscire.

Certo, in termini molto larghi, il concetto di costituzione si presta assai più di quello di Stato a un'utilizzazione estensiva, capace di attraversare esperienze diverse e di ridurre a massimo comun denominatore

le vicende antropologiche della politica. In tal senso, è ipotizzabile una costituzione non statale, in quanto modo d'essere di forme di organizzazione del potere diverse dallo Stato, mentre sarebbe difficilmente pensabile uno Stato non costituzionale, se non come fenomeno di degenerazione e di crisi (o anche di transizione verso altra forma di organizzazione del potere – pur essa intesa, in questo contesto, come costituzionale). Ma non è questa la direzione che voglio qui seguire, preferendo adottare un senso ristretto e limitativo, ma più pregnante, del concetto di costituzione, per poterne spremere al massimo il contenuto e aumentarne così la resa scientifica, in termini di modelli di comprensione.

Bisogna allora definire più precisamente la costituzione, arginarne l'implicita plurisignificatività, potarne i getti più lunghi e avvolgenti, rinvigorirne il tronco portante, il significato essenziale, quello più utile ai nostri fini. Si arriva allora, meglio dirlo subito, a un significato «laico» di costituzione, con tutti gli equivoci di imprecisione che il termine comporta, ma almeno con una sicurezza, duplice e parallela: che con costituzione s'intende un modo d'essere politico che tragga dal suo interno la propria giustificazione e non da qualche sistema esterno di valori o di credenze; il che però contemporaneamente comporta (e questo non va mai sottovalutato) che permane necessariamente il bisogno di fondare in modo sacrale (sia pur laico e non più religioso) – cioè in modo insieme tecnico e misterioso (si pensi alla moderna dottrina della ragion di stato che in modo così emblematico rappresenta il riscontro teorico di tutta la storia costituzionale occidentale moderna) – il modo d'essere politico. La costituzione non è allora qualsiasi modo d'essere; è struttura; o rete elementare di rapporti, ma uno di cui sia possibile avere pienamente coscienza, perché «lo si è fatto» o quanto meno «si potrebbe averlo fatto». Un modo d'essere, insomma, che si possa artificialmente costruire e si possa facilmente comprendere, magari utilizzando, per cominciare, le immagini più familiari e rassicuranti: quelle del corpo umano, delle sue funzioni, dei suoi organi, della sua nascita e della sua morte. L'automa hobbesiano, il gran Leviatano, non è altro che questo: e, al contrario di quanto normalmente si dice, non è creatura atta a far paura, ma a scacciarla, proprio per l'estrema prevedibilità del suo funzionamento, per la chiarezza dei suoi meccanismi, per la docilità dei suoi comandi, perché insomma si può controllare e guidare, entro determinati e condivisi limiti «progettuali».

La costituzione è allora quel modo d'essere della convivenza associata che non solo ammette ma presuppone un progetto: in tal senso è

un modo d'essere «politico», in quanto è carico di volontà attive di partecipazione e d'intervento da parte dei soggetti e non è invece fondato sull'accettazione passiva (che è il massimo) o anche solo l'adesione attiva (che è il minimo) a un quadro esterno, dotato di propria coerenza e incontrollabile. Riportare la costituzione a progetto significa però stemperarne la concretezza, l'immediata praticità, in una prospettiva più lontana e probabilistica: quella della previsione di risultati e della progressiva, ma tendenzialmente mai compiuta, realizzazione dei medesimi. Significa cioè entrare in una logica operativa insieme dinamica ed elastica, in cui il criterio dirimente è quello del rapporto sempre corretto (ma sempre mutevole) fra fini e mezzi. È inutile dir altro: siamo giunti alla qualità più propria della politica moderna, del moderno modo d'agire e di pensare occidentale.

Vale invece forse la pena di osservare che allora la costituzione cessa di presentarsi come codice sacro da realizzare ad ogni costo, ma assume il carattere di «limite», di tendenza, di approssimazione: in tal modo la sua stessa laicità perde il carattere obbligatorio e fissato una volta per tutte che di solito essa comporta e si traduce piuttosto in una qualità inerente alla realizzabilità del progetto, che può essere maggiore o minore, può anche variare nel tempo, a seconda della coscienza e della capacità di controllo che gli uomini hanno del progetto stesso, così come a seconda del grado di artificialità di quest'ultimo (che è poi la stessa cosa). Intesa in tal senso, la costituzione sopporta bensì di essere sempre presente, almeno in nuce o inconsciamente, in ogni forma di convivenza umana (perché sempre, anche in presenza di un quadro di valori esterno a fondamento metafisico, esiste la necessità di una sua traduzione, elementare primitiva, in progetto, cioè in pratica umana), ma nello stesso tempo tollera o prevede gradi, modi diversi di sussistenza, a seconda appunto dell'evidenza (oggettiva) e della coscienza (soggettiva) di tale sua praticabilità: cioè a seconda del suo più o meno alto grado di artificialità. È il limite, o la tendenza, di realizzazione della laicità dello Stato, intesa come responsabilità diretta e esclusiva dell'uomo nella progettazione e nella gestione del proprio destino sociale. Il limite «costituzione» va allora a coincidere col limite «politica», ed entrambi hanno significato solo dentro all'universo storico dell'uomo ragionevole, o forse più dell'individuo razionale, e comunque del «privato», cosciente di essere tale e di essere bisognoso di sopperire alla propria «privatezza» (che è insieme ambizione di autoregolazione ma anche diminuzione di una totalità umana originaria) mediante quella forma di «pubblicità» (quell'organizzazione razionale del «pubblico») che è la politica.

Prima di sviluppare, però, quest'altro tema, sia consentito insistere ancora brevemente (perché un lavoro approfondito bisognerà pur decidersi a farlo sull'argomento) sulle implicazioni del termine-concetto «costituzione» ricorrendo anche a qualche precoce definizione letteraria: non già per la pretesa di far dell'etimologia, ma per il gusto della metafora, che tante volte è in grado di fornire aperture e spiegazioni più gradevoli e stimolanti di molte disquisizioni. È d'aiuto in primo luogo un vecchio *Dizionario compendiatore delle scienze mediche*, tradotto in italiano a Venezia, nel 1828. Il ricorso ad esso è fra l'altro utile a ricordare che, come altri termini politici, anche quello di costituzione ha un diverso percorso di significati (talora anche prioritario o precedente) nelle scienze fisiche (non solo dunque teologia secolarizzata, come ritiene Schmitt, la politica ma anche scienza sacralizzata!). Dice il *Dizionario*: «Si adopera questo vocabolo in medicina ad indicare: 1° La maniera di essere particolare ad ogni individuo, dipendente dalla struttura più o meno regolare de' suoi organi, e dall'accordo di variabile perfezione, regnante fra le funzioni da essi supplite». A commentare questa definizione, si rischia di rovinare l'armonioso impatto che essa produce: basterà meditare sulle sottolineature da me introdotte nel testo, per cogliere il senso particolare (di tendenza, appunto, di limite a cui tendere, ma già presente in qualsiasi situazione data) in cui la metafora mi ha suggestionato.

Altri supporti interpretativi nella medesima direzione (ma ora ad accentuare prevalentemente l'aspetto razionalistico-illuministico che il termine-concetto ha assunto in epoca moderna, in campo politico) si possono facilmente ricavare da quella provvida miniera di citazioni che è *The Oxford English Dictionary*. A parte quella, vezzosa, di Addison, che in una sua opera dedicata all'Italia, nel 1705, afferma che «No other country in the world has such a variety of governments that are so different in their constitutions ...», si potrebbe ricorrere a quella più austera, da Bolingbroke (così tradizionalmente significativo per lo sviluppo del pensiero politico costituzionalistico anche sul continente): «By constitution ... we mean that assemblage of laws, institutions, and customs derived from certain fixed principles of reason ... that compose the general system, according to which the community has agreed to be governed». Ma decisamente più attraenti dal punto di vista metaforico sono le due seguenti: A. Young (1789-92), a proposito dei francesi, che usano il termine «as if a constitution was a pudding to be made by a *receipt*» (strano destino di quell'orrida cosa che è il pudding); e ancor meglio Paine (*Rights of Man*, 1791): «The American Constitutions we-

re to liberty, what a *grammar* is to language; they define its parts of speech, and practically construct them into *syntax* ...».

Anche qui, poco da spiegare, tranne l'insistenza sul connotato progettuale, regolativo che il termine progressivamente viene assumendo, specialmente in età rivoluzionaria (e come altrove ho già tentato di proporre, in connessione stretta con lo stesso termine-concetto – anch'esso di derivazione naturalistica – di «rivoluzione»). Non così invece per l'età precedente, quella della fondazione (prima della formazione) del moderno modo di organizzazione del potere nello Stato. In questo caso l'uso del termine è assai più classico, nel suo duplice riferimento sia all'antica tradizione romana (cfr. *Lexicon totius latinatis ab Aegidio Forcellini... lucubratum*) che all'ancor viva tradizione ecclesiastica (cfr. *The Catholic Encyclopedia, An international work of reference on the constitution [!!!], doctrine, discipline, and history of the catholic church*). Nel *Dictionnaire de la langue française du seizième siècle*, di Edmond Huguet (Paris, 1932), fra gli altri significati è registrato anche, lapidariamente il seguente: «*Constituer. Décider*».

Si può tornare, a questo punto, a quel filo di discorso con cui cercavo di tessere una trama fra costituzione e politica, passando attraverso a quel nodo antropologico elementare che è il rapporto privato/pubblico. Niente di nuovo da dire, tranne che se il moderno «privato», oltre che pretesa di libertà è anche limitazione della sfera d'azione, allora quest'ultima trova la sua più palese espressione in quel momento cruciale dell'agire umano collettivo (in quanto non puramente istintuale, ma consapevole, anche se, talora, idolatra) che è la «decisione». Secondo autorevoli interpretazioni, d'altra parte, il momento della decisione costituisce il nucleo della sfera del «pubblico», e la «politica» può allora facilmente apparire come l'apparato teorico-istituzionale macchinosamente inventato (e continuamente aggiustato, e inventato dal nuovo) per tornare a prendere decisioni, da individui collettivamente aggregati: con cui cioè si tenta di sopperire (si tende a sopperire) nell'unico modo possibile (che è quello pubblico) all'incapacità decisionale del privato. La costituzione è allora insieme «limite» della politica e della decisione, nel senso che determina il modo o i modi in cui, storicamente, nelle diverse forme di organizzazione del potere, è possibile prendere decisioni.

In questo particolare contesto si comprende meglio perché nella politica, nella costituzione, nello Stato occidentale moderno, (in cui cioè il carattere di artificialità, razionalità, progettualità si è manifestato con particolare evidenza storica: anzi con dominanza) lo strumento

principale di esplicazione del sociale sia stato per lunghi secoli (fino a noi oggi: ma si rammenti la citazione da Fioravanti fatta all'inizio di questo saggio) il diritto, che è appunto la modalità più sofisticata (perché più pieghevole, più controllabile) di presa delle decisioni storicamente conosciuta. Non altro, mi sembra, si deduce dalla *Grundnorm* di ogni (*del*) sistema giuridico: *Pacta sunt servanda*. Si comprende anche meglio perché, storicamente, la costituzione, come limite della politica e della decisione, si sia venuta distillando in forma sempre più pure e rigide, fino ad assumere l'aspetto e l'essenza di ordinamento giuridico, fino a trasformarsi (talora in modo irreversibile, tanto da morire) in costituzione formale.

Si è trattato certo – almeno per l'esito finale che ci pare di avere davanti agli occhi – di un processo di sclerotizzazione della dinamica storica occidentale moderna: perfettamente spiegabile però negli stessi termini di pressante e inarrestabile ideologizzazione con cui si spiega (altrove ho già tentato di spiegare) l'inacidimento di un'altra struttura portante del modo d'essere borghese moderno, quella di rivoluzione. Nella sua critica al normativismo contemporaneo (Kelsen) Schmitt osserva, di sfuggita, che alla borghesia in ascesa, forte, corrispondeva il sistema giuridico, carico di valori e di normatività razional-materiali, del diritto naturale; mentre alla borghesia in declino, pienamente sviluppata, arroccata in difesa di se stessa, della fine dell'era europea, corrisponde il normativismo, carico solo del suo essere posto per tramite di meccanismi e procedure indefettibili. Mi pare che, schmittianamente, quest'osservazione di Schmitt possa essere facilmente sciolta ricorrendo alla chiave della centralità della decisione, nel processo di formazione del potere borghese (di ogni potere: ma, come si è visto, di quello borghese in specie, in quanto particolarmente caratterizzato, addirittura in termini di dominanza, da un modo d'essere razionale, artificiale, *zweckmäßig*). È noto a tutti che in quel processo (che è poi quello dello Stato moderno) la decisione si concentra nella categoria della sovranità, trovando per un secolo e mezzo ideale terreno di coltura, sia sul piano dottrinario che su quello operativo (in una parola, sul piano costituzionale), nei bisogni pressanti di uniformazione, omogeneizzazione, unificazione, accentramento degli interessi produttivi (sia tardo-nobiliari, che proto-borghesi: comunque a lungo persistentemente aristocratici), e delle istituzioni preposte al loro soddisfacimento. La «scoperta» del fondamento popolare della sovranità appare come il primo atto di autodifesa, di recinzione e delimitazione del proprio spazio politico, da parte di una nuova forza politica finalmen-

te consolidata, radicata sul terreno in precedenza «preparato» dall'assolutismo del principe e dei suoi ufficiali. L'aggiunta dell'attributo «popolare» alla funzione della sovranità non denota in alcun modo, mi pare, una limitazione di quest'ultima, bensì solo una sua sublimazione, onde consentire, da una parte, una gestione più diretta e immediata degli interessi intrecciati nella «società civile» e dall'altra allontanare il sospetto che tale gestione fosse troppo di parte, troppo diretta e immediata.

Va anzi sottolineato che il fondamento popolare della sovranità non consente più il ricorso a una forma di legittimazione del potere di tipo carismatico o anche solo tradizionale, ma esige il ricorso alla forma che già prima ho indicato come la più plastica e aggiustabile: quella legale. Perfino la giustificazione funzionale del potere (il re è il primo servitore dello Stato) che aveva prevalso durante l'assolutismo maturo e poi illuminato (anche ad opera dell'eccezionale fioritura burocratica da esso prodotta) cede il passo, seppure gradualmente e con resistenze a sfondo restaurativo (che però mirano allora a spostare il discorso ancora più indietro: addirittura ad una fase pre-politica, rispetto alla vicenda qui descritta della formazione della coscienza e della prassi politica occidentale moderna), alla giustificazione «costituzionalistica». Solo entro al recinto della costituzione, il richiamo al popolo e alla sua sovranità può realmente svolgere il ruolo di volano nella dinamica bipolare fra Stato e società, da una parte, e capitale e lavoro, dall'altra. Tant'è vero che, se si cerca di individuare e definire i «picchetti» su cui quel recinto/costituzione si regge, si scopre facilmente che essi sono forse riducibili ai due essenziali (e non solo in terra tedesca, dove la teoria dello Stato di diritto si è particolarmente sviluppata) della *Bildung* e del *Besitz* (nelle loro differenti manifestazioni storiche e sociali), e anche gli steccati di cui il recinto consta (i sacrosanti diritti dell'uomo e del cittadino) sono in parte suscettibili di interpretazione in tal senso. Per citare ancora Lorenz von Stein (onde insistere anche sul fatto che una spiccata consapevolezza dei limiti e delle contraddizioni presenti nel modo di organizzazione del potere «borghese» era presente anche nella riflessione teorico-politica pre-marxista o comunque non-marxista), è proprio lo scontro inevitabile e perenne fra capitale e lavoro che impone la tensione fra Stato e società, mediata (palesemente alla moda hegeliana) dal ruolo demiurgico svolto dall'amministrazione, come «lebendige Verfassung», cioè come operativo modo di consistere della realtà politica.

Ma l'analisi di Stein era troppo realistica per poter avere successo (per essere cioè suscettibile di mediazione ideologica onde svolgere la funzione «costituzionale» che ogni dottrina deve svolgere, se vuol essere «adeguata» al suo tempo, e non critica o scientifica). Essa cedette facilmente il campo a prospettive più formalizzate apparentemente, e di fatto dotate di carica giustificativa più ampia e avvolgente. Soprattutto in campo giuridico, l'antico punto di vista antistatalistico (in realtà «cetualistico») di Savigny, si trasformò nella ipostatizzazione del diritto statale (e dello Stato di diritto) che trovò nel dogma della personalità giuridica dello Stato la massima espressione. Fioravanti ha efficacemente mostrato lo sviluppo di tale processo da Gerber a Laband. Dire che questa profonda trasformazione fosse funzionale al disegno di potere bismarckiano è forse eccessivo, come lo sarebbe supporre un qualsiasi nesso materiale evidente e consapevole fra bismarckismo ed evoluzione economico-sociale della Germania del tempo. La grandezza di Bismarck fu solo di essere autentico interprete della «costituzione» prussiana e poi tedesca: non solo egli conosceva il recinto nei suoi picchetti e nei suoi steccati, ma anche nei suoi contenuti e nelle forze che al suo interno tenevano su gli uni e gli altri. Così, al formalismo giuridico dei teorici dello Stato di diritto corrispondeva senza alcuna contraddizione concreta il decisionismo interventista e «sociale» del cancelliere. La polemica instaurata da Schmitt, negli ultimi anni di Weimar, fra quei due tipi di pensiero giuridico è dunque falsa. Si tratta di tipi che non solo seppero coesistere a lungo nell'esperienza costituzionale concreta tedesca dell'Ottocento, ma anche produssero nella loro combinazione risultati eccellenti in termini di modernizzazione. La polemica si spiega solo col fatto che, al tempo di Schmitt, la combinazione era venuta meno e lo sviluppo separato di ciascuno dei due termini di essa aveva portato o stava portando a esiti insostenibili. Si spiega forse così anche perché Schmitt (e non solo lui) scorse la via d'uscita (in verità troppo rapida e tangente per essere davvero praticabile a quei tempi: ma oggi, però?) nelle prospettive delle teorie giuridiche istituzionaliste.

La crisi del dopoguerra fu anch'essa, in primo luogo, crisi costituzionale, e non trovo azzardato supporre che i fascismi furono, nelle loro diverse manifestazioni storiche, risposte almeno in partenza e parzialmente fisiologiche a quella crisi, anche se la loro possibilità di successo fu prestissimo condizionata in modo negativo dal ruolo assolutamente egemone che in essi assunsero fin dall'inizio gli antichi ceti dominanti.

Questa conclusione particolare (che naturalmente, per quanto mi riguarda, non è neppure, rispetto alla problematica sul fascismo a me in gran parte ignota, un'ipotesi, ma solo una supposizione) può essere generalizzata (e su questo terreno mi sentirei invece un po' più sicuro) rispetto al tema di cui qui si tratta, della costituzione. Essa infatti non si può dare, nella mia idea, se non come risultante complessiva e sintetica delle diverse, concorrenti e concorrenziali forze che coesistono in un progetto storico di convivenza economica e sociale (dove la convivenza e la coesistenza sopportano evidentemente, attraverso le più diverse mediazioni, un certo tasso di costrizione e repressione, il quale rappresenta la parte «negativa» ma non per questo meno importante di quell'accezione di «limite» della costituzione, su cui ho sopra insistito). Cioè, mi pare accettabile in generale e consente di percepire qualche chiarezza rispetto al significato reale di qualsiasi fattispecie storica di costituzione.

Si pone però, inevitabilmente, anche il quesito rovesciato: si possono dare forme di convivenza e coesistenza economico-sociale non «costituzionali»? E in tal caso, come funziona, se c'è, il limite negativo (della costrizione o repressione) appena individuato? È, in fondo, lo stesso quesito sollevato in apertura, in forma più pura e superficiale, rispetto al rapporto storico fra costituzione e Stato. Già allora ho optato per un concetto «guidato» di costituzione: capace cioè di denotare fattispecie storiche precise, in particolare quelle caratterizzate dalla prevalenza del momento «progettuale» in campo politico, che sono storicamente state, finora, quelle a dominanza «borghese», o per meglio dire, forse, a dominanza burocratico-capitalistica. Mi sentirei di sostenere che, in quest'ambito, il mio concetto di costituzione funziona (nel senso che serve a comprendere), al punto che, forse, non se ne può prescindere (non si può cioè restare in quell'ambito, pur con le necessarie trasformazioni, senza prestare attenzione al dato costituzionale): tanto che, alla fin fine, quell'ambito costituisce appunto (nei suoi picchetti e nei suoi steccati) il recinto di cui la costituzione consta.

Ma esistono altri ambiti. Il problema non è, evidentemente, solo teorico. E purtroppo non è neppure solo storico. Su entrambi i piani, infatti, mi sarebbe facilissimo accettare l'esistenza di ambiti «non-costituzionali» di convivenza economico-sociale. È sul piano «politico» che le idee mi si confondono, e più precisamente su quella variante del piano politico che è il piano cosiddetto «rivoluzionario». Non ha contribuito a chiarirmele Antonio Negri, in uno dei suoi ultimi inter-

venti a piede libero: *La norma rivoluzionaria. Sempre sul rompicapo della rivoluzione. Appunti*, scritto nel novembre 1978, apparso in «Critica del diritto» V (14) maggio-agosto 1978 (ma aprile 1979). Va riconosciuto a Negri l'antico smalto nel sapere illustrare le figurine tradizionali del presepio borghese: forse è il suo marxismo eterodosso a consentirgli di percepire e cogliere come meglio non si potrebbe le strutture interne del modo d'essere politico moderno occidentale. Che si riassumono per lui qui, per la prima volta in modo così chiaro, proprio nella costituzione: «La forma è dunque il costituzionalismo, rispetto a questa forma, rispetto alle sue regole funzionali, rispetto al contesto produttivo che la caratterizza, i contenuti ideologici possono mutare, possono cioè essere più o meno liberali o democratici o socialisti». E la costituzione, per Negri, è qui dapprima implicitamente poi anche esplicitamente un recinto, il recinto, in quanto consente di delimitare rispetto a un esterno («la determinazione decisiva e conclusiva, esterna, della lotta di classe»), in quanto essa stessa si definisce attraverso «limiti», essenziali per «regolare», «stabilizzare» («Assumere la questione del limite come fondamentale per il riequilibrio degli strumenti costituzionali»).

A parte qualche forse eccessivo accorciamento concettuale, in ordine ai rapporti fra costituzione e democrazia, la diagnosi di Negri (che si appoggia molto, in questo senso, al bel libro di Poggi su *La vicenda dello Stato moderno*) mi pare convincente: tanto più che essa riposa su una valutazione complessiva del «ceto capitalista», non lontana da quelle che anch'io sono solito usare, nel definirne il carattere ideologico: «Il ceto capitalista è in certo qual modo foucaultiano: ogni sua categoria definitoria è categoria pratica, ipotesi di trasformabilità, rapporto tattico e strategico» (che è poi quello che per me è l'ideologia, come forma storicamente determinata del politico nell'età moderna: progetto cioè, accoppiato alla disponibilità/invenzione degli strumenti tecnici necessari per raggiungere gli obiettivi fissati). Avvalora il mio giudizio, anziché invalidarlo, il fatto che, dal suo punto di vista, Negri definisca il costituzionalismo come «l'unico schema effettivo che il capitalismo, in quanto dominio di un rapporto di sfruttamento, abbia trovato per la propria espressione istituzionale». Rispetto ad esso le categorie di Stato di diritto e/o di Stato democratico appaiono assolutamente astratte: decadentemente europee, invece che trionfalmente americane, tristemente utopiche invece che vitalmente realistiche: «il costituzionalismo ... è scienza dei limiti, degli equilibri, delle compatibilità». Figurarsi quanto mi piace leggere che «lo stato moderno e con-

temporaneo non è né liberale né democratico né socialista. È stato costituzionale. La costituzione è la realtà dello stato. I suoi limiti e le sue determinazioni materiali sono più importanti di ogni suo eventuale contenuto: un sistema di misurazione nomina e fonda la realtà che misura». Ma per Negri ciò è poco più di una battuta (molto intelligente, si capisce, come quasi tutto quel che egli capisce intorno al funzionamento dello Stato). Subito, si pone il problema di valutare in che termini e in che misura un modo di organizzazione del potere di quel tipo si presti a obiettivi di «transizione». La risposta è, naturalmente e giustamente, cruda: se mai, quello Stato si muove sul piano della «transazione», «L'unica possibilità è il problema della compatibilità e degli equilibri».

A questo punto l'analisi di Negri si irrigidisce. Funziona cioè a senso unico, nel senso dell'«ordine della produzione sociale». «Il politico è davvero divenuto autonomo, perché è completamente produttivo». L'impressione è che Negri stesso sia stupito della conclusione cui è giunto: che cioè la democrazia non è che una variante sovradeterminata del costituzionalismo. Il quale, a sua volta, persegue (anzi, per quel che si è sopra visto, si potrebbe dire che consta) obiettivi di transazione, più che di transizione. Il sistema politico del capitalismo insomma (il costituzionalismo) è principalmente caratterizzato dalla sua non-trasformabilità. D'altra parte Negri sottolinea giustamente (a me risuonano in testa, da tutt'altra parte, le precisazioni di Hintze in polemica con Sombart, sul punto!) che solo il capitalismo ha offerto (e continua ad essere) un terreno dinamico per lo sviluppo degli equilibri costituzionali. Dunque è legittima la preoccupazione sul futuro del costituzionalismo, se si accetta l'idea di una crisi del capitalismo (come crisi della frontiera e della «possibilità di scaricare la pressione su un qualsiasi West, fosse pure stellare»).

Il blocco del costituzionalismo, la sua inevitabile incapacità dinamica, la sua crisi, non hanno altra alternativa che la liberazione comunista. «Il comunismo è il contrario del costituzionalismo». Questo è quello che avrei sempre voluto sentir dire: nel senso che al comunismo si assegnino, quali prerequisiti, compiti e metodi, fini e mezzi diversi da quelli (progettuali, ideologici) propri del costituzionalismo (cioè del pensiero politico occidentale moderno, corrispondente alla prassi costituzionale dello Stato moderno). Non basta più, però, allora, a livello di fini, parlare di «trasformazione dell'uomo ... invenzione della collettività ... distruzione organizzata del lavoro capitalistico», chiamando tutto ciò «progettazione di una normatività comuni-

sta». E, a livello di mezzi, non basta certamente più (e proprio perciò diventa assurdamente pericoloso) rovesciare la *Krisis* (che è poi nient'altro che la crisi) del pensiero negativo borghese («vuotezza ontologica del potere nella sua figura costituzionale»: ontologicamente vuoto, ma con l'anima di piombo) in una guerra vivibile solo dal «punto di vista di classe».

Negri ha ragione ad irritarsi quando qualcuno lo prende semplicemente per schmittiano. Per Schmitt, infatti, la dialettica *amicus/hostis* è strutturale all'esistenza del rapporto politico: il nemico non può mai essere distrutto (anche se nella spinta alla sua distruzione sta la carica elementarmente politica del costituirsi in amicizia e quindi del convivere). Negri invece propone il comunismo «come forza di guerra, come atto strategico e tattico di distruzione del nemico». Ancora una volta il comunismo è da una parte presentato in antitesi al costituzionalismo (la costituzione il nemico lo isola, lo definisce, lo determina, lo confina, lo inventa, lo bandisce, lo rinchiede, lo rieduca, ma non lo distrugge: senza nemico la costituzione non potrebbe sussistere), mentre dall'altra la sua quintessenza viene indicata solo nell'opposto al costituzionalismo stesso (la sua semplice e definitiva distruzione). Non siamo poi molto lontani dalla mitica e nefasta *Krisis*. Lo dimostra l'avvilente conclusione a cui Negri perviene: unica possibilità di analisi istituzionale vera è «considerare il punto di vista della pratica sovversiva come pregiudiziale alla conoscenza». Io forse capisco poco, ma – *Krisis* o no – prima di sovvertire vorrei provare a conoscere (anche se so ma perché l'ho conosciuto che i principali e più diffusi moduli di conoscenza – le scienze in primo luogo – sono fondamentali elementi costitutivi del sistema: il quale però, in ipotesi, è irrigidito, non più dinamico, quindi sempre più incapace di produrre buona ideologia – nel senso di conoscenza orientata allo scopo).

Queste perplessità non bastano però a consentire (ma neppure a consigliare) la consueta riduzione del comunismo a un costituzionalismo ad uso diverso; la loro differenza sta in «attività fungenti, elementari, fondamentali del tutto divergenti». Non si può non essere d'accordo: ma quali sono? Ci si può continuare ad accontentare della contrapposizione valori di scambio/valori d'uso? Non è legittimo chiedere qualcosa di più, o almeno aspettarsi di vedere indicate con qualche maggiore approssimazione le conseguenze che la vittoria dei secondi sui primi avrebbe sulla «costituzione»?

«Il comunismo consiste in un processo *significante*, sia in termini di *organizzazione* che in termini di *comando*, che promani decisamen-

te dai livelli dell'*autovalorizzazione* di classe, dalla sua complessità, dalla sua ricchezza: questo cogito ergo sum dell'autovalorizzazione proletaria non chiede mediazioni col nemico, non chiede soprattutto alcuno schema generale, costituzionale, di mediazione».

Da una parte, il comunismo continua, nel pensiero di Negri ad essere riconosciuto significante rispetto ai due termini dell'organizzazione e del comando che – come tutti sanno – sono forse i più caratteristici del pensiero politico borghese, nella sua evoluzione storica e nella sua effettualità sociologica. Dall'altra questa «significanza» trova modo di differenziarsi tramite l'autovalorizzazione di classe. Ma rispetto a cosa? Non rispetto alle altre classi (come invece è avvenuto con la borghesia, che invece – proprio grazie alla costituzione – ha sempre ritagliato la propria figura rispetto alla nobiltà prima e al proletariato poi, tanto da risultare essa stessa assai poco definibile in quanto tale, tranne forse quei trenta o quarant'anni di dominio diretto, nel corso dell'Ottocento, da cui ha preso avvio appunto il suo probabile declino). Non rispetto agli strumenti d'azione, poiché (nonostante la necessità di superare, anzi di estirpare il costituzionalismo) si continua a ragionare in termini di norme e di normalità (anche se rivoluzionarie, cioè fondate «sulla determinatezza della lotta e dell'organizzazione proletaria»). Non rispetto, mi pare, neppure ai fini, se è vero che continua ad essere «imprescindibile ... il dualismo dell'approccio al sistema costituzionale» che dunque è dato per presupposto. Non rispetto ai metodi, se anche qui l'unica differenza è che «questo dualismo, sul lato operaio, è armato: di una capacità di critica che è anche fondazione di una nuova normatività». Se si tratta di armi dell'intelligenza, occorrerebbe indicarne la valenza alternativa a quelle borghesi (scienze? ideologie?); se si tratta di altre armi, è difficile pensarne di meglio congegnate di quelle borghesi, e comunque non è elegante limitarsi a cambiare il segno di queste ultime, contrapponendo alla microfisica del potere la microconflittualità diffusa e all'innervazione di massa che il potere ha raggiunto l'illegalità di massa. In tal modo, si resta dentro alla costituzione, spostando soltanto un po' più in là e più in qua i picchetti e gli steccati, o anche solo cambiandone il colore.

Non è così che «il punto di vista operaio ... rimette sui piedi il problema della normatività, lo aggancia ontologicamente all'organizzazione proletaria». Infatti lo stesso Negri avvisa che al momento della *fondazione* deve far seguito quello della *formazione*, «della concreta determinazione dei processi e delle forme normative da parte operaia e proletaria». Il che equivale a dire che, dietro all'*allgemeines Landrecht*, mo-

numento della codificazione illuministica, ci stava la concreta figura di Federico il Grande e di quella Kaserne, in cui Kant vedeva ridotta la Prussia dell'assolutismo Hohenzollern. Lo stesso Negri infatti, con la grande sensibilità con cui abitualmente legge fra le righe dello sviluppo politico borghese, sinteticamente conclude che «il rompicapo della transizione si presenta dunque come residuo necessario di una tradizione giuridica borghese che, attraverso l'opposizione di realismo sociologico e normativo statualistico, fondava dinamicamente la mediazione costituzionale». La restituzione è cioè prevalentemente mediazione: cade nella sfera della formazione: è su questo piano che l'alternativa si deve porre e affermare; perché anche nell'esperienza borghese, non si è mai data fondazione disgiunta dalla formazione. L'esperienza politica occidentale moderna è stata sempre e dovunque caratterizzata da un alto e comunque imprescindibile grado di *praticità*: solo la cattiva letteratura avversaria e l'esigenza contingente della strategia di parte ha talora presentato quell'esperienza come esclusivamente fondata sulle «idee», sulle «dottrine», sul «pensiero». Per informazioni, rivolgersi a Hegel.

Non mi darei tanto pensiero di queste cose, se non fossi io stesso tremendamente attratto dalla prospettiva rivoluzionaria. Non perché la desideri (sono infatti socialmente condannato – per fortuna – ad atteggiamenti, sia pure intelligentemente, conservatori), ma perché è assai probabile che una qualche rivoluzione sia vicina, visti i segni di decadimento che il vecchio modo di organizzazione del potere manifesta, a causa del rapido e decisivo mutamento di moltissime delle condizioni materiali su cui quello precedente si era venuto consolidando. Ritengo però, e mi pare ovvio, che perché di rivoluzione si tratti, occorra che siano radicalmente ribaltati (non necessariamente in modo direttamente violento, vertente in modo almeno indirettamente doloroso) i cardini su cui il «potere» negli ultimi secoli ha ruotato. E ciò significa appunto i soggetti, gli strumenti, i metodi, i fini; e forse significa anche, complessivamente e sinteticamente, l'atteggiamento mentale (o antropologico?) di fondo che ha diretto i comportamenti politici moderni dell'Occidente: quello progettuale, cioè ideologico, nelle sue dure inscindibili nature di teoria e di prassi. Negri ha buon gioco a fare ricorso a questo atteggiamento per ricostruire lo sviluppo (anche degenerativo o comunque irrigidente, autosclerotizzante) dei ceti dominanti, in termini di «necessità capitalistica, di irrigidire, verso livelli sempre più autoritativi, il sistema dei controlli amministrativi e di chiuderne la mobilità necessaria entro recinti sempre più forti e coor-

dinati»: questa è infatti la logica costituzionale. Ma ha poi torto a volere ricorrere alla stessa logica per impostare il «progetto» comunista. A parte la brutalità dello sbocco, proposto come «giornata lavorativa sociale come risultante del non lavoro, della libertà di tutti», ancora più brutali mi paiono i percorsi per raggiungerlo («Seguire il corso dell'illegalità di massa, descriverne le forme, analizzarne le articolazioni, stimolarne sperimentalmente gli sviluppi: questo è un compito da non lasciarsi sfuggire»: possibile che sia proprio ciò a determinare il passaggio dall'autovalorizzazione di classe all'autodeterminazione?). Come proporre come «innovativo» l'obbiettivo della «mobilità dell'orizzonte istituzionale», quando poco prima il pensiero giuridico istituzionalista (che si nutrive appunto di mobilità, di pluralità di ordinamenti, soprattutto nella variante italiana) era stato attribuito al fascismo di sinistra?

Proprio per uscire, se necessario, dal costituzionalismo non bisogna cadere nell'errore di riproporlo sotto mentite spoglie, passando preliminarmente per una specie di camera di decontaminazione capace di ripulirlo dei segni più vistosi della funzione storica prima svolta («Assumere il terreno del costituzionalismo ed esaltarlo contro la vuota demagogia liberale o democratica o socialista è corretto solo nella misura in cui la storia e l'attualità del costituzionalismo non vengono poi, a loro volta, ridotte a storia dei gruppi dirigenti, peggio, alle necessità dello sviluppo capitalistico»). Questo è esattamente il problema: definire il recinto del costituzionalismo; anzi, definire che il costituzionalismo significa «recinto» e che ripudiare il costituzionalismo (con le sue inevitabili, storiche, «necessità» di «gruppi dirigenti») significa probabilmente ripudiare anche l'idea, il presupposto, la precondizione del recinto (con i suoi corollari di ordine, pace, benessere e sicurezza che da almeno quattro secoli rappresentano il cogito ergo sum dei ceti politici occidentali).

Non è necessario (anche se forse riserverebbe piacevoli sorprese) approfondire da un punto di vista antropologico la categoria del recinto. Basterà rifarsi a quel primo, fondamentale e perciò stesso imprescindibile svelamento, rivelazione dell'antropologico (cioè dell'umano) che è la religione. Forse nessuna descrizione del recinto mi è più chiara in mente dell'accurata e insieme misteriosa rappresentazione biblica del sistema di tende entro cui si celava l'energia inanimata e più alta del popolo ebraico: qui il recinto aveva un accentuato carattere sacro forse in contrapposizione al fatto che era funzionale a un popolo nomade, per definizione estraneo, nella sua pratica di vita, alla nozione

di recinto. Che dire invece di quei recinti ridotti a pura idea in cui i popoli mediterranei già consapevoli della loro «costituzione» racchiusero la celebrazione delle feste religiose (i templi) e laiche (i circhi, gli anfiteatri)?

Mi spinge a quest'ordine di considerazioni un lavoro inaspettato e insospettato, apparentemente attinente a cose estranee al mondo della politica, invece per me decisivo per l'approfondimento in termini generali del tema di cui mi sto occupando. Si tratta di un lungo e documentato intervento di redazione della rivista «Rassegna» (anno I, n. 1, dicembre 1979) interamente dedicata, in questo numero, proprio ai «Recinti». Già Vittorio Gregotti, nell'Editoriale, cercando di illustrare i contenuti della nuova iniziativa, nel panorama di studi e interventi di settore architettonico, offre spunti importanti nel fissare le coordinate dell'architettura nei tre momenti della progettazione (in quanto connessione), dell'ambiente (in quanto unità ideologica e di metodo) e dell'interno (rappresentativo della modernità in architettura). Sopra tutto in capo all'ambiente, Gregotti compie una serie di esercizi definitivi assai stimolanti, anche al di là dell'immediato impiego metaforico in settore politico: esso appare come «una specie di superficie d'incontro tra forze molto differenziate: ... possiede una propria specifica forma ma prende significato dalla relazione con queste forze e modifica, con la propria presenza, il contesto delle stesse forze in movimento». Esso è «una collezione di elementi, in relazione fra loro dentro a uno spazio circoscritto; quindi l'azione del progetto di architettura come regolazione, trasformazione, sconvolgimento di tale sistema di relazioni, misurazione degli spostamenti prodotti dall'introduzione della nuova cosa dentro al sistema definito, unione della relazione di tale sistema con altri infiniti sistemi: con altri infiniti interni». E l'interno a sua volta non è che «regolazione interna a contesti prefissati, o proiettarsi nella dimensione urbana e territoriale di concetti che regolano le relazioni dei comportamenti e delle necessità».

Dal che si ricava un atteggiamento più libero rispetto al rapporto esterno/interno, inteso come rapporto forma/funzione, dove l'esterno-forma appare (e viene subito contestato) come «monumento» «oggetto pieno, a tutto tondo, punto fermo di una situazione non tanto percettiva quanto di significato» («monumento» come sistema di valori?: come «rivoluzione», ad es.? o anche «ordine», o «produttività», o «sacrifici», o «restaurazione» e così via?).

Gregotti ha le idee molto chiare (egli non sapeva di me): il terreno di fondazione dell'intero dibattito è dato dal «problema della costitu-

zione stessa della nozione di interno, ciò che essa presuppone come *atto ideale* e come *operazione*: l'idea di *recinto*. Recintare è l'atto insieme di riconoscimento ed appropriazione (Schmitt) collettiva di una porzione di terreno e spazio fisico; è l'atto della sua delimitazione e *separazione* dal resto del mondo-natura. Esso fonda le due regioni topologiche, immaginarie, geometriche, tecniche, di esterno e di interno, pone il problema della costituzione mentale e fisica del *limite*, del *confine* e della *non violazione*. Atto di architettura per eccellenza, il recinto è ciò che stabilisce un rapporto specifico con un luogo specifico ed insieme il principio di *insediamento* con il quale un gruppo umano propone il proprio rapporto con la *natura-cosmo*. Ma anche, il recinto è la *forma* della cosa, il modo con cui essa si presenta al mondo esterno, con cui essa si rivela». Lo sforzo redazionale di definizione del «recinto» si precisa però in modo più drammatico e reciso nei termini di «pura funzione», per cui esso viene assimilato a «tutto ciò che costituisce il territorio attraverso la pura funzione di impedire l'attraversamento». Il nesso recinto-territorio palesa senza difficoltà la sua fruibilità non solo in campo architettonico ma anche in campo politico. Riferendomi all'osservazione di partenza, voglio infatti precisare che il recinto che interessa ai miei fini «costituzionali» è quello laico – non magico, né religioso, né antropologico – legato al territorio e alla gestione progettuale di quest'ultimo. In particolare, in questa versione laico-politica, il recinto costituzionale è allora cosa propria dei popoli stanziati, a ordinamento stabile e a struttura sociale consolidata. Così la nozione di recinto è strettamente correlata a quella di sicurezza e si contrappone, in tal guisa, all'ambiguità e all'incertezza del movimento, almeno fin quando tutti i percorsi e le piste, i sentieri e le rotte stabilite non siano ricondotte entro il recinto, o quest'ultimo non si sia allargato a comprenderle tutte. Ma sarà mai possibile?

Si scontrano qui, a dettare la risposta a questa breve domanda, due tendenze, entrambe possibili entro il recinto, anzi necessarie a bilanciarlo, nella reciproca spinta. Quella fondamentale, dell'uguaglianza, che vorrebbe che tutti i rifugiati nel recinto (spinti dallo stesso timore, o terrore, o bisogno di sicurezza e protezione) fossero uguali come evoca l'immagine ideale del recinto: il cerchio, lungo il quale tutti i punti hanno la stessa dignità, perché equidistanti dal centro. E la seconda, non meno importante e ispirata maggiormente a motivi di funzionamento che, partendo proprio dal centro, attraversa il cerchio in una croce, a significare l'organizzazione, il potere, la divisione, la separazione, la pianificazione, il controllo.

In questa prospettiva, progettazione e recinto costituiscono il perno di una tensione perenne fra le forze contrapposte del movimento e del terrore: entrambe limite più che realtà, il primo riconducibile alla guerra, in tutte le sue forme, il secondo forse all'istituzione (o a quell'insieme di istituzioni che è la politica moderna, preveggenze e prevista, nella sua accentuata carica di progettualità). Vi è poi un ampio spazio di paradosso, a voler concepire il recinto solo come un «ordine interno al viaggio», o anche il viaggio come preconditione del recinto, in quanto «il viaggio costituisce territori e dunque non è diverso dal recinto». Da qui al labirinto, il passo è breve. Il labirinto inteso sia come percorsi interni all'interno, sia come articolazione dell'interno stesso. Cioè come organizzazione dell'interno: archetipicamente espressa dalla croce iscritta nel cerchio. Infatti, «anche dentro al recinto ci si muove!» Organizzazione centrata e radiale, suggeriscono i redattori di «Rassegna» e richiamano l'analogia con la quadripartizione dei punti cardinali, con la ripartizione ortogonale dello spazio propria dell'augure nel *templum*, con il ciclo delle stagioni e con l'immagine tipica della città ideale. Un mio amico tedesco direbbe che è tutta questione di organizzazione. Che poi la pianta quadrata abbia nei fatti preso il sopravvento sull'archetipo circolare è forse proprio espressione del predominio che il fattore organizzativo ha progressivamente assunto su quello egualitario, almeno nel senso che la stessa organizzazione ha dovuto articolarsi, all'interno, in modo più sofisticato di quanto consentito dalla figura circolare, che impone, in ogni caso, il passaggio dal centro. L'estensione della croce nella figura quadrata può invece più facilmente prestarsi alla necessità/possibilità di un controllo localizzato fino a diventare quasi sinonimo di gerarchia. Per restare dentro la metafora, è certo che nulla più della rete può rendere meglio l'idea del tipo di controllo e d'intervento dettagliato reso oggi possibile (o addirittura necessario). Fuori di metafora, invece, va richiamato il caso dell'architettura militare rinascimentale, in cui il precetto degli angoli ottusi (almeno cinque angoli: tendenzialmente il cerchio) risponde sia ad esigenze belliche (le nuove armi di fuoco) che a criteri estetici. Il trattato di Marolais racchiude in sé due trattati: uno di geometria pura e uno di geometria applicata alla scienza delle fortificazioni: «L'architettura militare cinquecentesca racchiude in un unico campo conoscitivo la fredda assiomatica degli *Elementi* di Euclide e quella, altrettanto fredda seppur da un diverso punto di vista, del *Principe* di Machiavelli».

Siamo dunque tornati a casa e proprio per la via regina della politica moderna: che è quella della perfetta funzionalità fra teoria e pratica,

della funzione ideologica della scienza, della prevalenza del «momento dell'adattamento dell'archetipo – inteso come principio progettuale – alla realtà materiale». Che ciò poi possa passare anche attraverso la simulazione, non guasta, anzi. La funzione ideologica ne viene anzi esaltata. Il territorio delimitato, il recinto, la costituzione accoppia in tal modo alla dimensione concreta di interno regolato, funzionale a un ordine previsto e progettato, una dimensione rituale e quasi ludica in cui la cerimonia trapassa continuamente dal significato simbolico al valore materiale, svolgendo una decisiva funzione sociale (il rimando a quell'essenziale «recinto» che è la scacchiera e al complicato ma insieme essenziale sistema di relazioni che su di essa si svolge, con rimandi di carattere sociale fin troppo evidenti, è scontato.) Lo spettacolo diventa, insieme col pubblico con cui ovviamente costituisce un binomio inscindibile, una struttura essenziale nella trasformazione del recinto da sacro in profano, cioè nella progressiva laicizzazione del modo di vita regolato. Non a caso il barocco viene indicato come lo stile trionfante di questa laicizzazione: lo stile in cui «tutto si rappresenta e può essere rappresentato».

Qui stanno, come sappiamo, altrettanti fondamenti storici del modo di vivere moderno e contemporaneo occidentale; del modo di vivere costituzionale. Una volta allestito il recinto, il passo successivo è stato di attrezzarlo: nei due versi complementari del teatro (la società e della polizia (lo stato)). Un processo di complicazione che può essere certamente letto, alla Luhmann, in termini cibernetici, ma che può altrettanto bene ricevere spiegazione dall'antica formula di Seeley, ripresa da Hintze, secondo cui il grado di libertà interna (di sviluppo costituzionale) di un paese è inversamente proporzionale al grado di pressione esercitata dai nemici sui suoi confini. La storia dello Stato moderno è simultaneamente storia del sistema europeo degli stati, e in quanto tale è per eccellenza storia di recintazioni, al punto che, in essa, diventa difficile distinguere fra interni ed esterni, e forse proprio da lì inizia l'inevitabile declino del gioco costituzionale, che si arrotonda sempre più su se stesso, alla ricerca di motivi sempre più interni di giustificazione e di esplicazione: con esiti quindi sempre più scontati e aridi, in quanto incapaci di aperture, di nuovi coinvolgimenti, di invenzioni o provocazioni.

Neppure l'allargamento del recinto agli Usa ha risolto il problema: piuttosto ha dimostrato che ormai bisognava trovare nuove regole di convivenza: due guerre mondiali (per tacere del seguito), le esperienze fasciste (anche qui per tacere del seguito) se da una parte dimostrano

che l'estensione a tutta la terra del teatro politico ha messo in moto nuove forze e nuove tensioni, dall'altra ci avvertono in modo inequivocabile che, sul nuovo proscenio, le possibilità di regolazione (rispettivamente tramite recinti verso l'esterno e labirinti all'interno) del territorio politico si sono enormemente complicate; e forse più: esigono ormai soluzioni diverse da quelle tipiche, storicamente, dello Stato moderno e, se si vuole, borghese.

Qui sta dunque, a mio avviso, la motivazione materiale della fine dell'età costituzionale. Essa è scritta nel «progresso» stesso dell'umanità, nella «liberazione» di tutti i popoli, nell'estensione a tutto il mondo dei principi della «democrazia» e della «statualità». In modo solo apparentemente paradossale, lo Stato muore all'apice del proprio successo, quando cioè è diventato o stava per diventare il modo di organizzazione del potere universale ed eterno, invece che storicamente determinato da condizioni materiali precise, sia dal punto di vista ideologico, che economico, che sociale. Perciò trovo superato porre il problema dello Stato nei termini generici dello «stato/borghese/si abbatte/non si cambia», perché lo «stato/borghese» in realtà muore, è già morto, a seguito del progressivo venir meno di ogni possibilità di progettazione e di programmazione tradizionale, entro recinti labirintizzati, quali erano quelli che da secoli rappresentavano i suoi circuiti di funzionamento. Restano i riti, gli spettacoli, le cerimonie; al limite l'antico recinto rischia nuovamente di sacralizzarsi o di diventare magico; per nascondere o consentire meglio la nuova dislocazione organizzazione del potere; in una dialettica ormai totalmente indistinta di guerra e politica, in cui l'antica massima di Clausewitz (la politica non è che la prosecuzione della guerra con altri mezzi) non solo può liberamente essere rovesciata, ma alla fine perde ogni significato, perché politica e guerra diventano la stessa cosa, così come interno ed esterno, amico e nemico. Un nuovo mondo è alle porte, o forse c'è già: rispetto ad esso conviene attrezzarsi, rivedere i propri criteri, formularne di nuovi, avere il coraggio di ripetere con Mao, ora che lo tolgono dai muri: «Che fare se non si è capaci di convincere? In tal caso si deve studiare».

Anche Stame, trattando sui «Quaderni piacentini» di *Legalità e regole del gioco*, passa per Clausewitz e lo rovescia, notando anche giustamente che «i risultati sono sotto i nostri occhi tutti i giorni». Ciò lo induce a recuperare, a mio avviso troppo frettolosamente, il campionario classico della «politica», nella sua forma storicamente più convincente (più vincente) che è quella del giusnaturalismo. Da lui stesso, però, opportunamente tradotta nelle linee più aggiornate del garanti-

simo. Il quale «deve essere non solo una modalità del procedere degli apparati dello Stato, ma piuttosto del modo specifico di comportamento di una determinata forma di organizzazione della vita sociale». Non è chiaro qui se questa «determinata forma» debba essere, storicamente, qualcosa di diverso dallo Stato (lo «Stato moderno») oppure no. Se sì, occorre però indicarne i motivi di distinzione, partendo dall'assunto che lo Stato moderno è nient'altro che una forma storicamente determinata di organizzazione del potere, rispetto alla quale altre eventuali forme si devono differenziare. Se no (come mi sembra ritenere Stame), occorrerà precisare che solo attraverso il garantismo, lo «Stato moderno» può raggiungere l'*optimum* del proprio rendimento (nel senso sopra abbozzato, e comunque valido solo storicamente, cioè in nessun modo in assoluto): in tal caso, il garantismo di Stame non sembra discostarsi troppo dal costituzionalismo di Negri. Con la differenza che il primo se ne accontenta, il secondo invece vi si scaglia contro (salvo riproporre un'immagine speculare).

Non è necessario essere schmittiani (cosa che Negri esecra, Stame implicitamente rifiuta) per rifiutare il modo con cui da quest'ultimo viene presentato il garantismo, in termini antitetici allo stato d'eccezione: la sua sussunzione entro il concetto (si fa per dire) di democrazia diventa in tal modo automatica, così come l'eccezione si identifica tout-court col dispotismo, peggio con l'illegalità: «Tutto il pensiero e la prassi antidemocratica sono teoriche e prassi dello stato d'eccezione». Rispetto a questa analisi, la spietata illustrazione di Negri della sostanza costituzionale (e non democratica, liberale o socialista) dello Stato moderno è insuperabile. Ma la questione è un'altra: il garantismo è esso stesso costituzionalismo, e come tale non è in contraddizione, bensì complementare alle esigenze di organizzazione e di mediazione tipiche di quella forma di organizzazione del potere che è lo Stato moderno, anche quando esso – come spesso accade – deve impiegare, per potersi costituire, mantenere e accrescere, strumenti d'eccezione. È inutile richiamare, come fa Stame, l'intera genealogia del pensiero politico moderno (centrando poi particolarmente l'attenzione su Hobbes) per poi fingere di respirare soltanto profumo di rose. Ci sono, in abbondanza, anche le spine, e sopra tutto non c'è pensiero senza prassi, in particolare per quanto riguarda la vicenda, storicamente determinata, dello Stato moderno. Richiamare l'interpretazione compiuta da Schmitt di Hobbes (il famoso cristallo, o diamante) e di Bodin, rispetto al topos della sovranità non significa, ancora una volta, voler essere schmittiano a tutti i costi, bensì semplicemente recuperare

la tradizione politica occidentale moderna in un modo che più si avvicina alla sua pienezza. La grande finzione che Hobbes pone alla radice del Leviatano (e che troverà il suo tardivo e sterile compimento nell'immagine giuridica tardo-ottocentesca della personalità dello Stato) è nient'altro che lo stato d'eccezione: cioè la guerra di tutti contro tutti, il terrore che ciascuno nutre di essere sopraffatto e ucciso nello stesso momento in cui mira a sopraffare e uccidere gli altri. È rispetto a ciò che il «contratto» perde i caratteri di astrattezza e antistoricità e diventa verosimile, quindi storicamente attendibile. Non si tratta solo di negargli significato genetico per attribuirgliene uno solo funzionale, come fa Stame, il contratto è un atto concreto, a base profondamente materiale, radicato in bisogni primordiali dell'uomo, articolati per modalità storiche: che sono esattamente quelle di una teoria-prassi accomodante, utilitarista, mediatrice, progettuale, adeguata agli scopi (di ordine, pace, benessere, sicurezza). Questo è insieme costituzionalismo e garantismo. Nel senso almeno che lo stato d'eccezione – essendo alla base stessa del processo costituzionale dello Stato moderno – può essere gestito solo all'interno dello Stato, è cioè una struttura del recinto costituzionale e non una variabile indipendente rispetto a quest'ultimo. Altrimenti, il recinto costituzionale sarebbe già crollato da un pezzo, e il caso d'eccezione (i casi d'eccezione) non sarebbero altro che modalità abbastanza normali di porsi di una realtà non recintata, in attesa di una qualche, nuova, sistemazione. Stame propone di esorcizzare una volta per tutte lo stato d'eccezione, instaurando «un'organizzazione del conflitto sociale che assuma metodologie, accetti limitazioni delle regole del gioco dalle quali non si può travalicare». Ma tutto ciò è già stato fatto, ed è appunto la costituzione, come modo d'essere consapevole e riflesso (ideologia messa in pratica). Essa presuppone però lo stato d'emergenza, in quanto ne rappresenta una risposta, che mancherebbe se non vi fosse, in ipotesi, quel punto di partenza; che però è contemporaneamente anche un limite sempre presente, operante in due direzioni complementari. In primo luogo come sbocco da evitare (quindi impegno costituzionale e garantista accentuato a tale scopo); in secondo luogo come unica possibilità di ricarica, qualora si verificassero cedimenti nella costituzione vigente. Il meccanismo forse più perverso (ed efficace) in cui la duplice funzione costituzionale del caso d'emergenza si manifesta è quello codificato nella costituzione federale tedesca (ma risalente, non dimentichiamolo, almeno a Bismarck) della *Verfassungstreue*: la fedeltà costituzionale, in mancanza della quale possono scattare, in capo al soggetto carente, sanzioni di ti-

po eccezionale che però, essendo costituzionalmente previste, si presentano come affatto normali.

In tale contesto, mi sembra fuor di luogo preoccuparsi troppo se l'accettazione del garantismo (della «democrazia politica») sia o non sia «un regalo all'avversario di classe». Temo che nel quadro costituzional-garantista il conflitto di classe non rappresenti altro che una delle possibili varianti che il gioco politico (peraltro dominato, appunto, da regole «dalle quali non si può travalicare») prevede. Non dimentichiamo che, più o meno insieme a Karl Marx, è vissuto anche Lorenz von Stein: e dei due, finora, (se questo discorso ha qualche validità storica) ha avuto più ragione il secondo del primo. D'altra parte, assumendo questa preoccupazione, non c'è via d'uscita: si deve portare fino in fondo la logica del proletariato come «soggetto», in modo che la sua visione del potere diventi sempre meno «antagonistica alle regole del gioco». Il problema sarà poi di accordarsi su quali siano tali regole, entro il quadro costituzional-garantista. Tutta qua mi sembra essere la differenza di fondo fra Negri e Stame. In ogni caso di regole violente si tratta. Nel primo caso però di violenza diretta, nel secondo di violenza mediata. Cospicua differenza, ovviamente, sopra tutto riguardo alle conseguenze penali. Ma, sul piano storico, l'analisi è la stessa, come lo stesso è il presupposto da cui essa muove: che dal quadro costituzionale della politica (liberale, democratica o socialista poco importa) non si debba o possa realmente uscire. Per Negri si tratta di fondare la nuova normatività comunista; Stame afferma senza mezzi termini che «la separazione tra politica e diritto – che è negazione sia dell'autonomia del politico quanto della non sottomissione a regole del sociale – è oggi preliminare ad ogni futura strategia di azione collettiva». Come ci ha ricordato Maurizio Fioravanti questo era, all'incirca, anche il pensiero di Savigny, il quale però pensava opportunamente a un ceto di giuristi, capace di interpretare (assai meglio e in qualche caso contro il principe) lo spirito delle leggi. Chi farà ora il diritto?

L'impressione è che questo rigurgito d'interesse per il «concetto di giuridicità» presso i marxisti derivi da una sorta di complesso di colpa per avere a lungo optato in maniera radicale per l'economia. Fioravanti allora si disilluda: può darsi che i giuristi prendano atto del fatto che alcune categorie centrali del mondo giuridico sono irrimediabilmente invecchiate. Ma i marxisti?

Che se invece tutto ciò vuol dire che il tanto bistrattato sistema capitalistico ha saputo produrre (essendone insieme in certo modo il prodotto) un apparato di convivenza civile mediamente più soddisfa-

cente (in base alla disinteressata valutazione del rapporto intercorrente fra fini raggiunti e mezzi impiegati) degli altri storicamente verificabili, allora il discorso è tutto diverso e ha, comunque, uno sbocco obbligato. Nel senso che, storicamente, si tratta dell'apparato ancor oggi vittoriosamente vigente ed è difficile trovare verifica più storicamente convincente di questa. Nessun problema, allora, ad accettare i mezzi (le modalità, le metodologie) impiegati, purché non ci si dimentichi di accettare anche i fini: perché la valutazione di «superiorità», in quanto empiricamente «storica» (cioè non di valore), si riferisce appunto soltanto all'esito del rapporto fra mezzi e fini. Parafrasando Monsignor della Casa, si potrà forse dire che merita accontentarsi delle piccole virtù (i diritti costituzionali, ad esempio) invece di perseguire le grandi, poiché le prime si esercitano tutti i giorni, le altre, se va bene, una volta nella vita. Ma si tratta, appunto del *Galateo*, la più riuscita (e anticipata) metafora di costituzione che io conosca.

Da lì, da quel mondo, è nata l'esperienza moderna, costituzionale e scientifica, legislativa ed enciclopedica, giuridica ed accademica: «manovrando l'invitto occhial scientifico / e al di là d'esso in viste più sottili, / da lincee linee traessi gli stili / per congegnare il galateo mirifico ...».

Considerarla, come tutto ciò che proviene dalla storia, un dato definitivamente acquisito dalla coscienza umana mi sembra ovvio. Ma non meno ovvio mi sembra accettare l'idea che si tratti di un'esperienza transeunte, destinata ad essere sostituita da altre, altrimenti strutturate, e probabilmente strutturate in antitesi ad essa, quanto meno in antitesi al suo fulcro portante. Quest'ultimo è stato finora – mi sembra inconfindibile – il primato (onnivoro e onnipotente) della politica (intesa proprio come *Kreuzpunkt* eminentemente pratico di attività produttiva e normatività). La mia speranza è che sia questo fulcro a cedere: non per essere distrutto o eliminato (ciò che sarebbe, oltre che impossibile, disastroso per la regolazione dei rapporti interumani), ma per essere diversamente dimensionato rispetto alla pienezza dell'esperienza umana. Così come, in certo qual modo, è accaduto alla religione che attraverso la sdrammatizzazione subita nella grande Riforma ha potuto definitivamente insediarsi al livello irrinunciabile di primitiva e principale «rivelazione» all'uomo della sua umanità.

In termini diversi, con diverse implicazioni, mi sembra oggi auspicabile una «secolarizzazione» della politica, che nel liberarla dall'eccesso di competenze che le sono state – a partire dall'antica ragion di stato – attribuite, ne consenta anche un efficace dispiegamento al compi-

to che più le è proprio e che, come tale, è segno indubbio di civiltà: quello di regolazione della convivenza umana e quindi di dimostrazione dell'umanità dell'uomo, nella stessa linea (non sia considerato blasfemo dirlo) in cui la religione stessa, a un livello precedente e più alto, lo è stata.

Ma per arrivare a ciò, il cammino è ancora assai lungo, e tortuoso. Da una parte infatti, occorre sdrammatizzare la politica, tarandone gli aspetti troppo immediatamente esistenziali e precisando invece gli aspetti tecnici, gestionali (quindi sottoponibili a insegnamento e a controllo) di cui la politica (come arte della convivenza umana) consta.

Dall'altra, occorre contemporaneamente ricercare, individuare e realizzare qualche altro ambito di catalisi esistenziale, in cui gli uomini possano storicamente (cioè momentaneamente) scatenare le proprie ambizioni di assolutezza e di eternità. Come si vede a prima vista, entrambi i sentieri indicati sfiorano una dimensione che va senza dubbio considerata centrale della vita contemporanea: quella della tecnica. È probabilmente rispetto ad essa (e naturalmente alla sua più nobile parente: la scienza) che si deve *iniziare* e proseguire oggi ogni discorso rivoluzionario. Cominciando forse dalla consapevolezza libertina di Montaigne che, a difesa del suo privato, ammirava la tecnica sanguinaria degli amministratori, che lo liberavano dal fastidio di avere personalmente a che fare con i delinquenti delle varie risme. Ma tenendo anche presente un altro suggerimento, certamente già dato (non ricordo però da chi), per cui l'intensificazione del dominio (del comando cioè di uomini su uomini) è andata di pari passo con l'illusoria avvertenza che, grazie allo sviluppo della tecnica, fosse inarrestabile il comando dell'uomo sulla natura.

Amministrazione e costituzione: