



Costituzionalismo.it

Fascicolo 1 | 2017

LE RIFORME IN UNA DEMOCRAZIA COSTITUZIONALE

La transizione estrema. Appunti sul fenomeno rivoluzionario come modalità di adattamento sistemico*

di FRANCESCO RIMOLI

**LA TRANSIZIONE ESTREMA
APPUNTI SUL FENOMENO RIVOLUZIONARIO COME
MODALITÀ DI ADATTAMENTO SISTEMICO**

di *Francesco Rimoli*
Università degli Studi di Teramo
Professore ordinario in Istituzioni di diritto pubblico
Docente in convenzione nell'Università degli Studi «Roma Tre»

ABSTRACT

ITA

Il saggio esamina la rivoluzione come fenomeno storico e come mito culturale, ma anche come modalità adattiva sistemica entro un processo di effettiva trasformazione sociale.

EN

The essay aims at examining revolutions as a historical phenomenon and cultural myth, but also as an adaptive process for a real transformation of society from a systemic point of view.

LA TRANSIZIONE ESTREMA
APPUNTI SUL FENOMENO RIVOLUZIONARIO
COME MODALITÀ DI ADATTAMENTO SISTEMICO*

di *Francesco Rimoli*

SOMMARIO: 1. *Il mito della rivoluzione*; 2. *Rivoluzione, profezia, utopia*; 3. *La funzione sistemica della rivoluzione*; 4. *Rivoluzione, democrazia, adattamento sistemico*; 5. *Rivoluzione e costituzione: due miti in conflitto?*; 6. *Conclusioni*.

1. Il mito della rivoluzione

Dal punto di vista sistemico, la rivoluzione opera come momento di crisi ed evoluzione dell'ordinamento-struttura nel quadro dell'ontologica continuità del sottosistema giuridico. Che sia una possibile (e frequente) evoluzione di un *coup d'État*, ovvero un fenomeno apparentemente repentino e imprevisto, essa agisce come trasformatore dell'assetto complessivo del singolo ordinamento, ponendo sul piano giuridico i ben noti problemi di continuità dell'ordinamento stesso, da tempo indagati, ancorché secondo prospettive affatto tradizionali, da costituzionalisti, storici e filosofi del diritto¹. In effetti, il significato e

* Il presente scritto è destinato al volume di G. ALLEGRI-A. LONGO (a cura di), *La rivoluzione tra mito e Costituzione*, Sapienza Università Editrice, Roma (in corso di pubblicazione).

¹ Sul tema, entro una letteratura immensa, si veda, oltre ai classici testi di H. ARENDT, *Sulla rivoluzione* (II ed., 1965), tr.it. Edizioni di Comunità, Torino, 1999, e R. ARON, *L'opio degli intellettuali* (1955), tr.it. Lindau, Torino, 2008, spec.61 ss., il più recente contributo di P. PRODI, *Il tramonto della rivoluzione*, il Mulino, Bologna, 2015; un'efficace sintesi della storia del concetto si trova in M. RICCIARDI, *Rivoluzione*, il Mulino, Bologna, 2001; G. PASQUINO, voce *Rivoluzione*, in N. BOBBIO-N. MATTEUCCI-G. PASQUINO (a cura di), *Dizionario di politica*, Tea-Utet, Torino, 1990, 977, definisce la rivoluzione come «tentativo accompagnato dall'uso della violenza di rovesciare le autorità politiche esistenti e di sostituirle al fine di effettuare profondi mutamenti nei rapporti politici, nell'ordinamento giuridico-costituzionale e nella sfera socio-economica». Sul colpo di Stato, oltre alla voce di V. GUELI, *Colpo di Stato*, in *Enciclopedia del diritto*, VII, Giuffrè, Milano, 1960, 666 ss., sia consentito il rinvio a F. RIMOLI, *Il coup d'État come modalità di adattamento sistemico: qualche considerazione su una forma peculiare di transizione costituzionale*, in *Costituzionali-*

soprattutto la collocazione teorica del fenomeno rivoluzionario, abbastanza univoci agli occhi dello storico, pongono al giurista problemi di non poco momento. Ciò accade poiché nella dimensione storica, fondata sull'essere, o meglio sul divenire dell'*essere-stato*, la rivoluzione altro non è che una particolare successione di eventi che inducono un mutamento sostanziale del regime politico entro un dato contesto istituzionale; ma in una legata al dover essere, ossia a una prospettiva deontica in cui ciò che è (e in divenire si trasforma) sovente contraddice ciò che dovrebbe essere, essa mette in discussione molte delle categorie tipiche della scienza giuridica, per lo più inadeguate a comprendere ciò che esula dalla loro dimensione *lato sensu* normativa. Tale è la ragione per cui i tentativi teorici inerenti al fenomeno in esame hanno preferito un suo inquadramento entro una tassonomia già nota, leggendo il fatto rivoluzionario come dato oggettivo, meramente illecito rispetto all'ordinamento già vigente ed eventualmente autolegittimantesi *a posteriori* sulla base dell'effettività², oppure come modalità di trasformazione illecita rispetto al diritto interno, ma «fatto creativo di diritto», lecito dal punto di vista di un ordinamento internazionale monisticamente sovraordinato³, o infine (e pare questa la prospettiva meno lontana dalla realtà) come scaturigine di diritto nuovo da una necessità intesa come fonte *extra ordinem*, in sé non valutabile secondo le qualificazioni proprie dell'ordinamento precedente, comunque poi legittimato dall'effettività, e in fondo appartenente a un ordine esistenziale che prescinde dall'ordine giuridico⁴.

smo.it, n. 1/2014 (nonché in *Studi in onore di Giuseppe de Vergottini*, Cedam, Padova, 2015, tomo II, 1183 ss.), di cui il presente scritto costituisce sviluppo.

² Una ricognizione delle tesi tradizionali in A. PACE, *L'instaurazione di una nuova Costituzione. Profili di teoria costituzionale* (1996), ora in ID., *Potere costituente, rigidità costituzionale, autovincoli legislativi*, Cedam, Padova, 2002, 99 ss.; G. AZZARITI, *Diritto e conflitti. Lezioni di diritto costituzionale*, Laterza, Roma-Bari 2010, 150 ss.

³ In tal senso H. KELSEN, *Teoria generale del diritto e dello Stato* (1945), tr.it., Etas, Milano, 1984, 224 ss. e 373 ss., che riconosce la continuità dello Stato anche in caso di mutamento radicale e violento della sua costituzione, alla luce del principio di supremazia del diritto internazionale: «regolando la creazione della costituzione dello Stato, mediante il suo principio di effettività, il diritto internazionale determina anche il fondamento della validità di tutti gli ordinamenti giuridici statali» (ivi, 374).

⁴ Sul punto V. CRISAFULLI, *Lezioni di diritto costituzionale - I. Introduzione al diritto costituzionale (Gli ordinamenti giuridici - Stato e Costituzione - Formazione della Repubblica italiana)*, Cedam, Padova, 1970, 103 ss.; si rileggano comunque sul punto anche le note pagine di S. ROMANO, *L'instaurazione di fatto di un ordinamento costituzionale e sua legitti-*

La nota ricostruzione storica di Harold J. Berman, che individua sei grandi rivoluzioni nella storia politica e giuridica dell'Occidente⁵, denota l'intima connessione dell'evento rivoluzionario (non sempre, ovviamente, percepito immediatamente come tale) con la trasformazione radicale dei sistemi giuridici: il che tuttavia pone, entro la medesima cultura giuridica occidentale, secondo Berman, un paradosso, giacché «uno degli scopi fondamentali del diritto è quello di portare stabilità e continuità», e ogni mutamento repentino pone infine problemi circa la legittimità dell'autorità che quel diritto pone. Dunque, «nel diritto, mutamenti improvvisi su larga scala – cambiamenti rivoluzionari – sono certamente 'innaturali' e, quando ciò avviene, bisogna fare qualcosa per impedire che succeda di nuovo». Inoltre, poiché «il nuovo diritto deve essere costruito su salde basi e deve essere protetto dal pericolo di un'ulteriore discontinuità», i suoi successivi cambiamenti «devono limitarsi a mutamenti progressivi»⁶. Tale prospettiva, pur se posta in un contesto teorico affatto diverso, può concordare con quella proposta da Niklas Luhmann, per il quale com'è noto, stabilizzazione delle aspettative di comportamento e riduzione della complessità sociale sono tra i compiti primari dell'intero sottosistema giuridico inteso come differenziato da un punto di vista sistemico-funzionale⁷. Pe-

mazione (1901), ora in ID., *Scritti minori - I. Diritto costituzionale*, a cura di G. ZANOBINI, Giuffrè, Milano, 1950 (rist.1990), 131 ss.

⁵ H. J. BERMAN, *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale* (1983), tr.it. il Mulino, Bologna 1998, 40 ss., elenca, a ritroso, la rivoluzione russa del 1917, quella francese del 1789, quella americana del 1776, quella inglese (suddivisa in tre "restaurazioni" successive, dal 1640 al 1688-89), quella luterana protestante tra il 1517 e il 1555, e quella pontificia, tra il 1075 e il 1122, ossia la *reformatio* iniziata da Gregorio VII; l'autore nutre questa lettura da E. ROSENSTOCK-HUESSY, *Out of Revolution. Autobiography of Western Man* (1938), Berg, Oxford, 1993, che individua peraltro una settima rivoluzione nell'Italia dei comuni e delle Signorie (considerata però da Berman come parte della rivoluzione pontificia: H.J. BERMAN, *op.cit.*, 43 nt.12). Secondo la singolare e suggestiva ricostruzione di G. LANDAUER, *La rivoluzione* (1907), tr.it., Diabasis, Reggio Emilia, 2009, 48 ss., l'Occidente conosce una sola vera rivoluzione, iniziata con la Riforma luterana e svoltasi poi in tutte le grandi fasi rivoluzionarie dei secoli seguenti.

⁶ H.J. BERMAN, *op.cit.*, 36; peraltro l'autore esamina lucidamente gli effetti delle rivoluzioni sugli ordinamenti giuridici che ne seguirono: esemplare l'analisi delle conseguenze del processo rivoluzionario inglese (1640-89) contenuto in ID., *Diritto e rivoluzione - II. L'impatto delle riforme protestanti sulla tradizione giuridica occidentale* (2003), tr.it. il Mulino, Bologna, 2010, 365 ss.

⁷ Sul punto N. LUHMANN, *La differenziazione del diritto. Contributi alla sociologia e alla teoria del diritto* (1981), tr.it. il Mulino, Bologna, 1990, spec.81 ss.

raltro, laddove si individui il diritto non solo come fattore di stabilizzazione, ma anche come fattore di guida del mutamento, è evidente che il problema della trasformazione dell'ordinamento-struttura come espressione eminente (benché non esclusiva) del sottosistema giuridico si può orientare anche in altro modo, comprendendo l'idea di metamorfosi in modo sostanzialmente organico alla dinamica diacronica del fenomeno giuridico, particolarmente nella sua dimensione costituzionale e procedurale⁸. E tuttavia, il fatto rivoluzionario in sé, al di là delle difficoltà definitorie che pure ne rendono problematico il concetto, manda in crisi anche tale prospettiva, giacché esso si pone di fatto come esito del fallimento reale della funzione orientativa della costituzione rispetto ai processi evolutivi del sistema sociale: in altre parole, la rivoluzione per sé rinnega la singola costituzione e l'ordinamento positivo che su essa si regge, e si attegge come espressione di un equilibrio infranto, come frattura di quell'accoppiamento strutturale dei sottosistemi giuridico e politico che nella costituzione dovrebbe realizzarsi⁹, evidenziando, con la forza incompressibile di una necessità storica, l'esigenza di un radicale mutamento di assetti e, ancor prima, di opzioni assiologiche e miti fondativi. Non si tratta, qui, di ritornare sul sempre dibattuto problema dell'ambigua configurazione di un po-

⁸ Sul punto sia consentito rinviare a F. RIMOLI, *Identità e metamorfosi: qualche considerazione sui luoghi del mutamento costituzionale* (2011), ora in ID., *Democrazia Pluralismo Laicità. Di alcune sfide del nuovo secolo*, Editoriale Scientifica, Napoli 2013, 3 ss.; su questi temi, di recente, A. LONGO, *Tempo Interpretazione Costituzione. I. Premesse teoriche*, II ed., Editoriale Scientifica, Napoli, 2016; C. PINELLI, *Variazioni su stabilità e mutamento nel diritto costituzionale*, in *Liber Amicorum in onore di Augusto Cerri. Costituzionalismo e democrazia*, Editoriale Scientifica, 2016, 593 ss. Si veda altresì P. CARNEVALE, *Art.138 vs. art.138, ovvero del rivedere la revisione senza revisionarla. Qualche considerazione alla luce di un recente disegno di legge costituzionale* (2013), ora in ID., *Rivedere la Costituzione: la forma, la prassi*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2016, 121 ss., che molto bene sottolinea il fatto che sulla norma inerente alla revisione della costituzione «si scarica quella tensione profonda fra stabilità e mutamento che attraversa la vita delle organizzazioni politiche dei tempi moderni, segnando in modo esemplare il moto delle costituzioni, il cui collocarsi al livello apicale arricchisce quella tensione dell'ulteriore e fascinoso problema del rapporto (confittuale) fra identità e cambiamento, fra le esigenze della preservazione dei dati caratterizzanti di un ordinamento e quelle dell'adeguamento all'evolversi del reale», sullo sfondo individuandosi poi «le formidabili questioni della relazione fra democrazia e tempo e soprattutto fra diritto e fatto o, come si può anche dire, fra prescrittività ed effettività» (ivi, 123).

⁹ Secondo la lettura di N. LUHMANN, *La costituzione come acquisizione evolutiva* (1990), tr.it. in G. ZAGREBELSKY - P.P. PORTINARO - J. LUTHER (a cura di), *Il futuro della costituzione*, Einaudi, Torino, 83 ss.

tere costituente che si esprima in una sorta di atto creativo, sovente frutto di un rivolgimento repentino e radicale degli assetti sociali e istituzionali entro un dato contesto: in effetti, una lettura di tipo sistemico-funzionale dei fenomeni in esame dovrebbe piuttosto inclinare verso una prospettiva di continuità del sottosistema giuridico, entro cui si inscrivono, come processi di adattamento interno generati dall'interazione con l'ambiente, i momenti di crisi dell'ordinamento-struttura, o ancor prima i processi – più o meno repentini, più o meno radicali – delle forme organizzative politico-istituzionali complessive del governo e, in senso più lato, dell'esercizio del potere. Ciò tende dunque a negare la possibilità stessa di una sorta di teofania politica episodica (e per certi aspetti taumaturgica) quale quella che si manifesterebbe in un'accezione tradizionale del *pouvoir constituant*, riconducendo piuttosto l'intero processo evolutivo a dinamiche causali che assolvono anzitutto all'accennata funzione di riequilibrio, offrendo *outputs* provvisori che saranno poi consolidati dall'effettività ove si rivelino, alla prova concreta dei fatti, idonei a rispondere alle esigenze dell'ambiente¹⁰.

È però da notare che la valenza catartica del fenomeno rivoluzionario (che tale denotazione lessicale peraltro assume solo in tempi relativamente recenti)¹¹ costituisce uno degli elementi caratterizzanti del “mito della rivoluzione”, da sempre oscillante tra tensione profetica e realismo politico: se da un lato questo mito sembra essere terminato, almeno nel mondo occidentale secolarizzato (poiché altrove, come nell'Islam radicale, pare invece mantenere tutta la sua devastante vitalità), resta vero che lo stesso Occidente, e l'Europa in esso, si sono evoluti come una sorta di «rivoluzione permanente», cioè come capacità di immaginazione e progettazione di una società diversa e alternativa rispetto a quella esistente, e che questa dimensione – sovente utopica, e nondimeno capace di spingere all'azione interi popoli – rimane

¹⁰ Secondo la nota prospettiva offerta da D. EASTON, *L'analisi sistemica della politica* (II ed. 1979) tr.it. Marietti, Casale Monferrato, 1984, spec.148 ss.

¹¹ Sul punto M. RICCIARDI, *op.cit.*, 8 ss., che ben nota come il termine fosse assunto in origine solo nel suo senso astronomico, riferito al moto degli astri (ancora Dante, nel *Convivio*, lo usa in tal modo); ma già nelle cronache fiorentine dei fratelli Villani, a metà del Trecento, esso si colora di un significato politico, indicando un «*rivolgimento* inatteso e violento che avviene all'interno dei rapporti politici», secondo un concetto che sarà poi ripreso per tutta l'età moderna, e codificato dal Dizionario degli Accademici della Crusca nel 1612; in merito al rapporto tra significato astronomico e significato politico del termine si vedano anche H. ARENDT, *op.cit.*, 40 ss., e P. PRODI, *op.cit.*, 11 ss.

uno dei motori della storia¹². E tuttavia, il mito della rivoluzione si pone per lo più come luogo della discontinuità, in antitesi all'idea di un'evoluzione continua: l'affermazione di Raymond Aron, per il quale «il mito della sinistra contiene implicitamente l'idea di progresso e suggerisce la visione di un movimento continuo», mentre «il mito della rivoluzione ha un significato complementare e opposto», giacché «alimenta l'attesa di una rottura rispetto all'andamento ordinario degli eventi umani»¹³, non può far escludere che l'idea di progresso possa inverarsi anche nella seconda prospettiva. In effetti, oltre al fatto che la stessa ideologia marxista non prescinde affatto, né sul piano teorico né su quello pratico, dall'ipotesi rivoluzionaria, si potrà tutt'al più cogliere una reale differenza nelle modalità della trasformazione: una prospettiva “riformista” indurrà a un'azione graduale, in cui l'idea di progresso si realizza tramite modifiche dell'assetto politico e istituzionale operate secondo tempi e procedure legalizzate, rese legittime da previsioni costituzionali e/o da prassi consolidate, con un agire (almeno parzialmente) orientato all'intesa tra gli attori politici; una “rivoluzionaria” procederà *per saltum*, tramite un agire strategico decisamente orientato al successo, e con tempi e modi dettati dalle circostanze e dal fine primario della conquista del potere (ed è in fondo questa, da sempre, una delle linee più profonde di frattura della sinistra, tradizionalmente divisa tra riformismo e massimalismo). Lo stesso Aron, d'altronde, ben rilevava, in un corso di lezioni tenuto a Parigi nel 1952, la progressiva trasformazione del marxismo in una sorta di nuovo millenarismo, intendendo quest'ultimo termine nel senso sociologico di

«un royaume qui n'est pas nécessairement de mille ans, mais qui marquerait une rupture avec le train de choses humaines et constituerait, pour ainsi dire, le début de la fin, autrement dit le début d'un règne humain où l'homme ne connaîtrait plus l'injustice, l'autorité, les misères des sociétés ordinaires»¹⁴.

¹² Tale prospettiva si coglie già nello studio di E. ROSENSTOCK-HUESSY, *op. cit.*, *passim*, ed è ripresa, come detto, da Berman; sul punto anche P. PRODI, *op. cit.*, 14 ss.

¹³ R. ARON, *op. cit.*, 61.

¹⁴ R. ARON, *Introduction à la philosophie politique. Démocratie et révolution* (Corso di lezioni tenuto all'École Nationale d'Administration nel 1952), Édition de Fallois, Paris, 1997, 159 ss. (il passo citato è a p.159).

Ciò denota, una volta ancora, l'intima valenza utopica e chiliastica dell'idea rivoluzionaria, che tuttavia svolge la sua azione su almeno due livelli distinti: l'uno, che potrebbe dirsi sistemico-funzionale latente, più profondo, come momento (lo si dirà meglio oltre) di adeguamento del sottosistema giuridico-istituzionale alle pressioni ambientali esterne; l'altro, essenzialmente strumentale al primo e inteso nella sua funzione manifesta, come creazione di un obiettivo raggiungibile di definitivo miglioramento, come catarsi verso un rinnovamento che genererà pace, giustizia e, infine, benessere¹⁵. In questo secondo aspetto sta il *mythos*, la narrazione, la favola bella della rivoluzione; e d'altronde, potrebbe dirsi, ogni rivoluzione è *anzitutto* una rivoluzione culturale, un mutamento di prospettiva della storia, nonché dell'autocomprensione di un popolo (e degli individui che ne fanno parte). Ancora ai primi del Novecento, Gustav Landauer riferisce la rivoluzione «alla convivenza degli uomini nella sua interezza», dunque «non solo allo Stato, all'ordinamento in ceti, alle istituzioni religiose, alla vita economica, alle correnti e formazioni spirituali, all'arte, alla cultura e all'istruzione, bensì a una combinazione di tutte queste forme fenomeniche di convivenza considerate insieme, che in un determinato periodo si trova in una condizione di una certa relativa stabilità autoritaria»: l'autore tedesco definisce questa condizione «topìa», e iscrive il fenomeno rivoluzionario in uno schema di alternanza tra questa e l'utopia. Poiché

«la topìa crea ogni benessere, ogni sazietà e fame, ogni agio ed estremo bisogno; la topìa regola tutte le circostanze della convivenza umana, muove guerre verso l'esterno, esporta e importa, chiude o apre i confini; la topìa forma spirito e stupidità, abitua all'onestà e alla disolutezza, crea fortuna e sventura, soddisfazione e insoddisfazione; la topìa irrompe con forza anche in ambiti che non le appartengono: la vita privata e la famiglia. I confini fra vita individuale ed esistenza familiare da un lato e topìa dall'altro sono labili».

Ma la relativa stabilità della topìa è a un certo punto modificata fino a raggiungere un equilibrio precario, e ciò è dovuto alla forza dell'utopia, che si lega non all'ambito della convivenza, ma a quello della vita individuale: così per utopia Landauer intende

¹⁵ Sulla distinzione tra funzioni latenti e funzioni manifeste, R.K. MERTON, *Teoria e struttura sociale* (III ed. 1968), tr.it. il Mulino, Bologna, 1992, 121 ss.

«un complesso di aspirazioni individuali e di tendenze della volontà, che si presentano sempre in maniera eterogenea e singolare, ma che in un momento di crisi si riuniscono e si organizzano attraverso un'esaltazione entusiastica in una totalità e in una forma di convivenza: con la tendenza a dare forma a una topia perfettamente funzionante, che non racchiude in sé più niente di nocivo e di ingiusto. All'utopia segue quindi una topia, che si distingue dalla topia precedente in alcuni punti essenziali, pur rimanendo comunque una topia».

Dal che l'autore trae una prima legge, secondo cui «a ogni topia segue un'utopia, a questa di nuovo una topia, e così di seguito»¹⁶: al di là dell'opinabile fondatezza della teoria nel suo complesso, emergono però da queste parole alcuni dei tratti peculiari del fenomeno rivoluzionario entro l'incedere della storia, e alcune delle sue motivazioni psicologiche, che da individuali diventano collettive, rendendo anche ragione di certe apparenti follie (quanto Landauer fosse consapevole del futuro prossimo del suo Paese non è dato sapere: certo è però che questi passi appaiono per certi versi un drammatico presagio). La rivoluzione come profezia e come promessa di felicità infatti tende per sé, nel suo aspetto esteriore di fattore psicologico collettivo di trascinamento, a dissimulare la sua reale valenza sistemica, che è quella della ricerca di un equilibrio sociale radicalmente nuovo nella distribuzione dei beni e delle risorse, nonché di creazione di una nuova *élite*. Essa parte dai bisogni (veri o presunti) degli emarginati, motivandoli all'azione o almeno al consenso, per giungere di fatto ad affermare la supremazia di un nuovo gruppo egemone, che di quella rivoluzione è il frutto (benché non di rado non coincida con quello che l'ha promossa e iniziata). Ma il significato del termine, e con esso il concetto sotteso, restano comunque sfuggenti, e ciò ne motiva un uso assai vario, in cui l'unico denominatore comune è l'idea di mutamento: in tal sen-

¹⁶ I passi citati sono in G. LANDAUER, *La rivoluzione*, cit., 37-38; alla prima legge l'autore ne aggiunge un'altra, per cui «le esigenze pratiche della convivenza nell'epoca della rivolta e della transizione rivoluzionaria fanno sì che durante la rivoluzione la nuova topia si costituisca nella forma di una dittatura, di una tirannide, di un governo provvisorio o simili»; a ciò seguono due corollari: secondo il primo «la nuova topia nasce per salvare l'utopia, ma significa il suo tramonto»; per il secondo «le esigenze pratiche, che alla fine devono condurre alla formazione della nuova topia, non sono rappresentate solo dalla vita economica intralciata dalla rivoluzione, ma molto spesso anche dalle interferenze provenienti dal mondo circostante ostile» (ivi, 40).

so sono esempi emblematici, per comprenderne l'elasticità e l'ambiguità, il concetto di "rivoluzione liberale" formulato negli anni Venti dello scorso secolo da Piero Gobetti (annoverato non a torto da taluno tra i teorici dell'elitismo moderno)¹⁷, o le ben più diffuse ed eterogenee locuzioni, in vari tempi e modi utilizzate, di "rivoluzione industriale", di "rivoluzione culturale", di "rivoluzione femminista"¹⁸, o, all'opposto, di "controrivoluzione"¹⁹, fino alle "rivoluzioni" tecnologiche che costituiscono il vero feticcio della postmodernità, entro una talora scoraggiante carenza di prospettiva e di progetto²⁰.

¹⁷ Sia pure con caratteri peculiari rispetto agli elitisti conservatori, quali Mosca, Pareto o Michels: sul punto E. A. ALBERTONI, *Gli elitisti italiani. II. Gobetti-Burzio-Dorso*, Pacini, Pisa 1974, 551 ss.; "Rivoluzione liberale" fu anche il titolo di una rivista fondata dallo stesso Gobetti e pubblicata dal febbraio del 1922 al novembre 1925 (quando fu sospesa per volontà di Mussolini). Per una maggior definizione del tema, s veda P. GOBETTI, *La rivoluzione liberale. Saggio sulla lotta politica in Italia* (1924), Einaudi, Torino, 2008. Meriterebbe qui invero un maggiore approfondimento l'approccio al fenomeno rivoluzionario, inteso come modalità di avvicendamento delle classi dirigenti, assunto dalle teorie elitiste del Novecento: così G. MOSCA, *Elementi di scienza politica*, II ed., Bocca, Torino, 1923, rilevava come le rivoluzioni siano il modo in cui le «correnti d'idee, di sentimenti e di passioni, che ordinariamente influiscono a mutare l'indirizzo delle società umane», riescono «materialmente ad imporsi mediante l'uso della forza, cambiando anche gli individui che stanno al potere e facendo sì che essi rappresentino i loro principii» (ivi, 203). Guido Dorso auspicava una "rivoluzione meridionale", intesa come rivoluzione posta da una classe intellettuale, terza tra una borghesia povera e ignava da una parte e una plebe «abbruttita dalla tradizione e dalla miseria»: sul punto E. A. ALBERTONI, *op.cit.*, 749 ss.

¹⁸ Una sintesi dell'evolversi dall'età moderna in poi del pensiero femminista, foriero di un'effettiva rivoluzione di tipo culturale lentamente tradottasi in termini (anche) giuridici e istituzionali, è in M. P. PATERNÒ, *Donne e diritti. Percorsi della politica dal Seicento a oggi*, Carocci, Roma, 2012 (spec. 101 ss. sul periodo rivoluzionario francese e 137 ss. sul Novecento e l'età contemporanea).

¹⁹ Sul punto, tra molti, R. ARON, *L'oppio degli intellettuali*, cit., 62 ss.

²⁰ Rileva P. PRODI, *op.cit.*, 101, che «negli ultimi decenni abbiamo assistito un uso del termine 'rivoluzione' molto diverso da quello che troviamo nei manuali di storia: nel decadere delle ideologie sia di sinistra sia di destra sembra di essere ritornati, nelle manifestazioni di piazza come nei trattati dei sociologi e degli esperti delle comunicazioni, non soltanto ai significati premoderni di questa parola (moti di piazza, tumulti, sommovimenti, rotture dell'ordine stabilito) ma addirittura a un rovesciamento semantico per cui con rivoluzione si intende in realtà il suo contrario, la distruzione di ogni progetto, di ogni sviluppo coerente di visione del futuro».

2. Rivoluzione, profezia, utopia

Secondo Paolo Prodi, profezia e utopia sono storicamente realtà diverse, ma aventi in comune la condizione di esclusione dai templi e dai palazzi del potere: così

«la profezia, essenziale elemento della storia della salvezza dell'umanità, come strumento per la trasmissione della *voce* di un Dio trascendente che si contrappone alla realtà del potere che domina nel mondo, manifestata nei profeti dell'Antico Testamento e istituzionalizzata nella missione affidata da Cristo alla Chiesa, è venuta meno con l'avvento della modernità e si è in qualche modo spezzata in due realtà diverse: da una parte, secolarizzandosi, è divenuta utopia e progetto rivoluzionario come visione di un mondo ideale, "altro" rispetto a quello esistente che deve essere combattuto e in ogni caso trasformato; dall'altra parte all'interno della Chiesa essa è invece sostituita da un millenarismo storico, dalla visione mistica o da modelli di santità che non si pongono più il problema della storia umana come storia della salvezza²¹».

In certo modo, dunque, la rivoluzione eredita, ancora una volta come concetto teologico secolarizzato, la funzione mistico-visionaria della profezia: sul piano giuridico, la sua capacità di acquisire legittimazione tramite l'effettività dei suoi esiti normativi è così direttamente proporzionale alla sua capacità di aggregare intorno a sé e ai suoi fautori un consenso derivante dalla sua forza utopica, di incidere sulla psicologia collettiva secondo linee che tuttavia, su altro piano, si dimostrano, in modo più o meno diretto e svelato, *congrue* rispetto ai grandi processi sociali di trasformazione sistemica che, nel contesto dato, si vanno svolgendo²². Peraltro, inteso in tal senso, il mito rivoluzionario non cede dinanzi alla postmodernità: esso assume forme nuove, è talora banalizzato sul piano semantico nel linguaggio della comunicazione politica e commerciale, intersecato con le novità tecnologiche (le "rivoluzioni 2.0", o 3.0 e così crescendo, di cui sono pieni gli spot pubblicitari e i discorsi della politica televisiva), ma mantiene

²¹ P. PRODI, *op.cit.*, 27-28.

²² Per una sintesi dell'evoluzione e della funzione dell'utopia nella storia occidentale, V. I. COMPARATO, *Utopia*, il Mulino, Bologna, 2005; su tema anche R. SAAGE, *L'utopia in età moderna* (1991), tr.it. Ecig, Genova, 1997.

una sua valenza positiva, promissoria, entro un orizzonte di innovazione, catarsi e felicità che gli deriva dalla sua storia. Mito che sul piano politico e sociale entusiasma e atterrisce, luogo del dionisiaco e dell'incognito, astrazione ideologica e psicologica, ma al contempo – forse anche per questa sua natura demoniaca – è motore di trasformazione e spinta all'azione, come accadde, oltre che per quelle strettamente politiche, anche per le diverse «rivoluzioni industriali» sviluppatesi a partire dal secolo XVIII (sebbene il senso del termine per tali fenomeni sia affatto diverso, e assuma piuttosto un rilievo funzionale connesso all'interazione tra i sottosistemi politico ed economico). In tale dimensione, comunque, il mito rimane anche al suo livello politico originario, e si colloca agevolmente alla base dell'ideologia di una sinistra radicale (ma anche di una destra sociale altrettanto estrema). Così Michael Hardt e Antonio Negri concludono il loro *Empire* con un richiamo alla figura di un nuovo militante rivoluzionario, che sappia opporsi al comando dell'Impero «creativamente», entro una resistenza «immediatamente collegata con un investimento costitutivo nel mondo biopolitico, volto alla creazione di dispositivi cooperativi di produzione e comunità», e la cui novità sta nel fatto che essa «recupera le virtù dell'azione insurrezionale maturate in duecento anni di esperienze sovversive, ma, nello stesso tempo, è legata a un mondo nuovo, un mondo che non conosce un al di fuori», in modo che la militanza «conosce solo un dentro, la vitale e ineluttabile partecipazione al complesso delle strutture sociali senza alcuna possibilità di trascenderle». Dunque questa nuova militanza, che ancora si definisce comunista, «resiste nei contropoteri e si ribella proiettandosi in un progetto di amore»: gli autori chiamano a modello addirittura Francesco d'Assisi, poiché «nella postmodernità, ci troviamo ancora nella situazione di Francesco, a contrapporre la gioia di essere alla miseria del potere»; dunque si tratta ancora di una rivoluzione auspicata, ma «una rivoluzione che sfuggirà al controllo, perché il biopotere e il comunismo, la cooperazione e la rivoluzione restano insieme semplicemente nell'amore, e con innocenza»²³. Da questa (alquanto sorprendente) conclusione, emerge ancora l'intima e perdurante connessione tra profezia, utopia e rivoluzione: un fenomeno che è in realtà espressione estrema del conflitto, che si è storicamente connotato per la violenza e

²³ M. HARDT - A. NEGRI, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione* (2000), tr.it. Rizzoli, Milano, 2001, 381-382.

per le modalità quasi sempre cruento del suo svolgersi, che era temuto e prevenuto dagli antichi come il massimo male per la *pòlis*, è inopinatamente ricondotto a una dimensione quasi irenica nel raggiungimento un mondo nuovo e migliore, in cui lupi e agnelli convivranno in pace e fraternità. In fondo, è questo il contenuto più profondo di ogni messaggio rivoluzionario, sia esso caratterizzato da tratti religiosi e trascendenti, come nell'annuncio evangelico cristiano, o strettamente politici e secolari: anche le ideologie rivoluzionarie del marxismo, dell'utopismo *à la* Fourier o quelle del Novecento, dalle sinistre più radicali alle destre estreme fascista e nazista, hanno sempre promesso un mondo nuovo cercando di costruire anzitutto un "uomo nuovo", e talvolta recuperando, secondo talune tesi richiamate da Prodi, alcuni caratteri del millenarismo proprio di Gioachino da Fiore²⁴. E nondimeno, è questa probabilmente la profonda ed enigmatica, eppure efficace, ambiguità del mito rivoluzionario: un male necessario per condurre a un bene agognato, una prova da superare per conquistare un premio che compenserà ogni sofferenza e purificherà ogni delitto, secondo una struttura narrativa arcaica che si ritrova nell'escatologia religiosa come nell'universo delle fiabe²⁵. Tutto ciò può sembrare poco pertinente a una prospettiva giuridica, ma non può trascurarsi il fatto che il dato dell'effettività è fondamentale per la legittimazione di un nuovo ordine, e che tale effettività sarà possibile solo sulla base di una persuasione collettiva, che convinca la gran parte dei consociati ad accettare, o addirittura a combattere e morire per tale ordine sulla base dell'aspettativa di vantaggi materiali, ma non solo di questi. Tale è infatti la forza delle ideologie, che giocano su valori astratti etico-

²⁴ Sul punto P. PRODI, *op.cit.*, 65, secondo il quale «nelle religioni politiche l'utopia torna quindi a rifondersi, dopo secoli di laica presa di distanza, con il profetismo di tipo millenaristico per divenire l'ideologia portante di ogni processo, rivoluzionario o pseudorivoluzionario, di fondazione di una nuova 'era'». Su Gioachino da Fiore, le cui tesi sulle tre ère in cui si suddivide la storia umana (una del Padre, chiusa con l'Antico Testamento, una del Figlio, iniziata con l'incarnazione e compiuta con il Vangelo, e infine una terza, aperta nel secolo XIII, propria dello Spirito santo o del Vangelo eterno, in cui si sarebbe dovuta operare una grande riforma della Chiesa), furono tacciate di triteismo e condannate dal Concilio lateranense del 1215, E. BRÉHIER, *La filosofia del Medioevo* (1952), tr.it. Einaudi, Torino, 1980, 223 ss.; una critica al valore di precursore di Gioachino (già adombrata da Eric Voegelin), come all'idea per cui tutte le rivoluzioni avrebbero un'origine nell'avvento del cristianesimo è in H. ARENDT, *op.cit.*, 20 ss.; sull'"uomo nuovo" voluto dal fascismo, per tutti, E. GENTILE, *Fascismo. Storia e interpretazione*, Laterza, Roma-Bari 2002, 235 ss.

²⁵ Si veda in proposito il noto testo di V. PROPP, *Morfologia della fiaba* (1928), tr.it. Newton Compton, Roma, 1976.

politici e sulla spinta delle utopie ancor più che su prospettive concrete²⁶. In questo senso, la motivazione primaria, per coloro che dal fenomeno rivoluzionario sono coinvolti senza esserne guida, è per lo più un desiderio di riaffermazione di un principio di giustizia sociale, partendo da un contesto in cui, ovviamente, essi si sentono vittime di un'iniqua posizione di svantaggio: tale è, secondo la più corretta accezione, anche il significato originario del termine «profezia» nella tradizione ebraico-cristiana²⁷. D'altronde, il contrasto tra una concezione conflittuale-rivoluzionaria e una irenico-conservativa del messaggio cristiano percorre l'intera storia della Chiesa (e con essa dello stesso Occidente). Lo spirito di *renovatio* anima il primo francescanesimo e poi la riforma luterana per giungere fino al Concilio vaticano II, e genera per riflesso, dalla prima età moderna, la secolarizzazione del potere, la separazione tra gli Stati e le Chiese, tra il diritto divino e naturale e il diritto positivo statale: secondo Berman, sarà proprio la rivoluzione pontificia iniziata da Gregorio VII che, costruendo per prima il diritto canonico come corpo organico, spingerà gli ordinamenti degli Stati, nei secoli a venire, a strutturarsi per reazione in modo autonomo e a costruirsi come diritti nazionali²⁸. L'avvento del cristianesimo rompe in effetti la dimensione ciclica della storia umana propria del pensiero classico, contrappone a un «tempo pagano» un «tempo cristiano», a un tempo ciclico un tempo lineare, segnato dall'evento unico e irripetibile della nascita del Cristo, e dunque orientato secondo una nuova dimensione direzionale che pone infine le basi per l'idea moderna di progresso, declinata dapprima in senso religioso e spirituale, come percorso verso la salvezza, e poi, secolarizzata, come processo di sviluppo e miglioramento materiale della condizione umana²⁹. In

²⁶ D'obbligo qui il riferimento a K. MANNHEIM, *Ideologia e utopia* (1953), tr.it. il Mulino, Bologna, 1957, spec.55 ss. sul concetto di ideologia, e 189 ss. sulle quattro forme storiche dell'utopia (il Chiliasmo anabattista, l'idea liberale-umanitaria, l'ideale conservatore, il socialismo-comunismo) che l'autore individua prima di giungere a un'analisi della sua contemporaneità.

²⁷ Essa può infatti contenere anche previsioni e minacce, ma «rimane soprattutto contestazione del male dominante nel mondo, pronunciata a nome di Dio»: così P. PRODI, *op. cit.*, 29.

²⁸ H. J. BERMAN, *op. cit.*, 131 ss.

²⁹ Profili troppo complessi per essere qui trattati: si vedano però gli studi di G. MARRAMO, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2005, spec. 34 ss. e 278 ss.; ID., *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Laterza, Roma-Bari 1994; sul concetto di progresso nella sua evoluzione storica, R. KOSELLECK-C. MEIER,

fondo, già questa è, *in nuce*, la prima grande trasformazione concettuale che conclude il mondo antico e apre le porte all'idea di un nuovo inizio, del «cominciamento» di una nuova era³⁰: è in fondo una sottesa natura teofanica che in certo modo fonda anche, in questa prospettiva, il mito rivoluzionario, in una temporalità diacronica che supera se stessa, in un paradigma catartico che certo scivola talora in aprioristico e acritico filoneismo, ma muove altresì all'azione e al consenso, rende possibile ciò che prima non sembrava tale, mette alla prova le capacità di resistenza del sistema sociale e si connette strettamente, in età moderna, all'idea di un nuovo inizio e di una nuova libertà³¹. Ed è questo lo stesso tratto di teofania che, a ben vedere, accomuna tra loro, per certi aspetti, rivelazione religiosa, incarnazione divina, rivoluzione e potere costituente: eventi per sé unici, irripetibili, tali da divenire per sempre uno spartiacque tra un «prima» e un «dopo»³², immanenti e trascendenti allo stesso tempo, capaci di mutare repentinamente e definitivamente la realtà in cui si manifestano, di cambiare il corso della storia e di fondare il *novus ordo saeculorum* di cui, parafrasando un verso della quarta egloga virgiliana, gli americani parlarono a proposito della loro rivoluzione concependola come un nuovo inizio³³. Eventi

Progresso (1975), tr.it. Marsilio, Venezia, 1991. Su questi temi anche A. LONGO, *op.cit.*, 267 ss.

³⁰ Sul punto H. ARENDT, *op.cit.*, che rileva come «il concetto cristiano di storia, come venne formulato da Agostino, poteva concepire un nuovo cominciamento soltanto come un evento ultraterreno che sopraggiungesse a interrompere il corso normale della storia terrena» (ivi, 22-23).

³¹ Ivi, 25: «È quindi d'importanza cruciale per la comprensione delle rivoluzioni dell'età moderna che l'idea di libertà e l'esperienza di un nuovo cominciamento coincidano. E poiché il concetto corrente di mondo libero implica che nel giudicare le costituzioni dei vari Stati il criterio supremo sia la libertà, e non la giustizia o la grandezza, la nostra disponibilità ad accettare o respingere tale coincidenza e la misura stessa di questa disponibilità dipendono non solo dalla nostra conoscenza della rivoluzione, ma dalla nostra concezione di libertà, che è di origine chiaramente rivoluzionaria».

³² Basti pensare al fatto che i rivoluzionari francesi crearono un nuovo calendario e numerarono gli anni a partire dalla proclamazione della Repubblica (22 settembre 1792); in modo analogo il regime fascista affiancò all'anno numerato dalla nascita di Cristo (intesa come paradigma di una nuova era e spartiacque della storia umana), la propria numerazione, ovviamente avviata dal 1922.

³³ Ivi, 205 ss.: il “*magnus ab integro saeculorum ordo*” che Virgilio riferisce al regno di Augusto è piuttosto, secondo la Arendt, un ordine che nasce grande poiché «risale a un inizio precedente e ne trae ispirazione». Il che, come detto, è più coerente con l'idea della storia che il mondo romano esprimeva, per cui «ogni nuova fondazione è una rifondazione e una ricostruzione» (ivi, 243). Da notare che la locuzione “*novus ordo saeculorum*” (*sic*) compa-

in cui la dimensione sacrale trascolora progressivamente in uno stupefacente miracolo secolare, che si inverte nella storia e che tuttavia non rinnega, a ben vedere, i non pochi tratti della sua origine mitico-religiosa. La dimensione palinogenetica della rivoluzione si afferma con le due grandi rivoluzioni della fine del Settecento: ma soprattutto da quella francese, che ha dato al termine il senso in cui noi oggi di solito lo utilizziamo, si trae l'idea di libertà come nuovo inizio, fondamentale per la comprensione di ogni rivoluzione moderna³⁴: ed è partendo dagli eventi seguiti al 14 luglio 1789 che con la filosofia hegeliana, secondo Hannah Arendt, si apre il concetto moderno di storia, con l'idea «veramente rivoluzionaria» che «l'antico assoluto dei filosofi si rivelava nella sfera delle vicende umane, ossia proprio in quel campo dell'esperienza umana che tutti i filosofi avevano escluso potesse essere fonte o origine di norme assolute»³⁵. Quanto questo tentativo di calare l'assoluto nel reale avrebbe condotto sul piano politico, con le sue degenerazioni successive, alle devastazioni delle religioni politiche totalitarie è profilo che non è qui possibile approfondire: ma certo l'idea rivoluzionaria si muta, a un certo punto, in ideologia, si salda a una concezione paramistica del potere costituente e si traduce

re nel 1782 sul rovescio del *Great Seal of the United States*, ed è apposta dal 1935 sul retro della banconota da un dollaro.

³⁴ H. ARENDT, *op.cit.*, 56: «la triste verità della faccenda è che la rivoluzione francese, che terminò nel disastro, è diventata storia del mondo, mentre la rivoluzione americana, che terminò col più trionfante successo, è rimasta un evento di importanza poco più che locale»; peraltro, la propensione ideologica dell'autrice per la prospettiva propria della rivoluzione americana è criticata, dal suo peculiare punto di vista, da A. NEGRI, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Manifestolibri, Roma, 2002, 31 ss.

³⁵ H. ARENDT, *op.cit.*, 52: il modello era la rivoluzione francese, e «la ragione per cui la filosofia tedesca post-kantiana giunse ad esercitare una così grande influenza sul pensiero europeo del ventesimo secolo, specialmente in paesi esposti alle agitazioni rivoluzionarie – Russia, Germania, Francia – non stava nel suo cosiddetto idealismo, ma al contrario nel fatto che era uscita dalla sfera della speculazione pura e tentava di formulare una filosofia che accompagnasse e comprendesse concettualmente le più recenti e più reali esperienze del tempo». Anche nel noto studio di K. LÖWITZ, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel secolo XIX* (1941), tr.it. Einaudi, Torino, 1982, si afferma che «la Rivoluzione francese per la prima, distruggendo la tradizione, produsse nella coscienza dei contemporanei un effetto 'storicizzante', per cui dopo di allora il tempo presente viene concepito in antitesi a tutto quello 'anteriore', in modo espressamente storico e temporale, e con riferimento all'avvenire»; da Herder ad Arndt a Fichte, nella cultura tedesca si formerà da allora quel *Geist der Zeit* che alla metà dell'Ottocento diventerà la «parola d'ordine del progresso» (ivi,305-306).

in quello che diventa un vero mito moderno della rivoluzione, sancito dapprima dalla narrazione marxiana, hegelianamente argomentata, della rivoluzione proletaria³⁶, e poi, nella temperie novecentesca, dalla più nefasta esaltazione di un diverso paradigma rivoluzionario, intriso di contenuti mediati da modalità espressive e liturgie parareligiose, operata dal movimento fascista e dal visionario millenarismo paramistico del Reich hitleriano³⁷. Ancora una volta, riemerge l'originaria commistione tra la dimensione messianico-profetica e quella politica: non più movimento libero di un popolo, la rivoluzione fa infine emergere un capo carismatico (o un'oligarchia) che la orienta, che condurrà il popolo stesso alla catarsi e alla felicità, e che si ammanta delle vesti di una guida politica, ma anche (e forse anzitutto) spirituale³⁸. Ed è forse vero che oggi la dimensione utopica, negli ultimi decenni tradotta nella grande illusione dello Stato sociale, si è alquanto indebolita, se si è andata sempre più affermando nell'Occidente secolarizzato quella che Habermas già alla metà degli anni Ottanta dello scorso secolo definiva un'incombente *neue Unübersichtlichkeit*, generata dal perdersi di quella sorta di fusione che a partire dalla rivoluzione francese aveva invece superato l'apparente opposizione tra il pensiero storico, che, «saturato dall'esperienza, sembra destinato a criticare gli schemi utopici», e il pensiero utopico, che «sembra avere la funzione di aprire al-

³⁶ Che a sua volta trascolora in millenarismo: sul punto R. ARON, *Introduction*, cit., 159 ss.; con altra prospettiva, K. MANNHEIM, *op.cit.*, 235 ss.

³⁷ Sul primo, tra molti, E. GENTILE, *Il culto del littorio*, Laterza, Roma-Bari 2003; sul fondo mistico-esoterico della dottrina nazionalsocialista, G. L. MOSSE, *L'uomo e le masse nelle ideologie nazionaliste* (1980), tr.it. Laterza, Roma-Bari, 1988, 195 ss.; ID., *Le origini culturali del Terzo Reich* (1964), tr.it. il Saggiatore, Milano, 1994; G. GALLI, *Hitler e il nazismo magico*, nuova ed., Rizzoli, Milano, 2005.

³⁸ Coglie bene le origini di questa progressiva commistione di fattori politici e mistico-religiosi già nel secolo precedente E. GENTILE, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari, 2001, 46: «nel corso del XIX secolo, la sacralizzazione della politica ebbe un considerevole sviluppo attraverso la fede rivoluzionaria, il messianismo politico, le visioni escatologiche secolarizzate attraverso le nuove concezioni della storia, come l'hegelismo e il marxismo, e le nuove filosofie che sacralizzavano o divinizzavano l'uomo»; il nazionalismo, capace di combinarsi «con le ideologie, le istituzioni e i regimi più diversi, sottoponendoli tutti al primato della nazione sacralizzata come entità suprema» ne fu la forma più evidente, e di lì si svilupparono «nuove forme di mobilitazione delle masse, attraverso una 'nuova politica' che cercava di rendere concreto il mito astratto della nazione, facendo partecipare i cittadini, attraverso simboli, riti e feste collettive, alla religione laica della patria». Per un'analisi a largo raggio dei rapporti tra religioni e politica, soprattutto nella prospettiva del fondamentalismo, A. ELORZA, *La religione politica. I fondamentalismi* (1996), tr.it. Editori riuniti, Roma, 1996.

ternative e margini di possibilità che spingono oltre le continuità storiche»³⁹. Ma è altresì innegabile che quanto nella nostra area culturale resta delle utopie si annida nelle visioni suggestive delle grandi rivoluzioni promesse, delle ipotesi di giustizia e felicità, magari abilmente usate come strumenti di persuasione di massa, che tuttora muovono certi settori radicali nelle ali estreme del quadro politico, o certi movimenti ispirati a una sorta di neogiacobinismo purista e integralista, di più difficile classificazione; e anche, seppur in tutt'altre, ben più consapevoli e velate forme, in raffinate teorie etico-politiche come quelle – per fare solo qualche eminente esempio – di Habermas o di Rawls⁴⁰.

3. La funzione sistemica della rivoluzione

Seguendo la lettura di Arendt, dunque, l'esperienza di un nuovo inizio e quella di libertà, sintetizzate nell'acquisita consapevolezza di una «capacità umana di novità», sono alla base del *pathos* che le rivo-

³⁹ J. HABERMAS, *La nuova oscurità. Crisi dello Stato sociale ed esaurimento delle utopie* (1985), tr.it. Edizioni Lavoro, Roma, 1998, 11 ss.: se pur esiste un'opposizione concettuale tra i due, «nei fatti, tuttavia, la moderna coscienza del tempo ha schiuso un orizzonte in cui il pensiero utopico si fonde col pensiero storico», e «certamente, il muoversi di energie utopiche entro la coscienza storica caratterizza lo spirito del tempo che ha segnato la sfera pubblica politica dei popoli moderni sin dalla rivoluzione francese». E tuttavia, «dagli inizi del XIX secolo l'utopia' è diventata un concetto politico polemico che tutti usano contro tutti gli altri», impiegato per accusare prima illuministi e liberali, poi socialisti e comunisti, ma anche conservatori, «perché i primi evocavano un futuro astratto, i secondi un passato altrettanto astratto»; infine, «essendo tutti contagiati dal pensiero utopico, nessuno voleva essere un utopista». Ma «oggi invece parrebbe che le energie utopiche si siano esaurite, come se si fossero ritratte dal pensiero storico. L'orizzonte del futuro si è contratto e ha cambiato sin dalle fondamenta sia lo 'spirito del tempo' sia la politica»; la situazione non è chiara, e «l'oscurità è non di meno funzione del giudizio che una società dà della propria prontezza ad agire». Dunque il tema in discussione è «la fiducia in se stessa della cultura occidentale» (ivi, 12-14).

⁴⁰ Qui è impossibile anche solo sfiorare il complesso pensiero degli autori menzionati: si vedano tuttavia i noti studi di J. HABERMAS, *Etica del discorso* (1983), tr.it. Laterza, Roma-Bari, 1993; ID., *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia* (tr.it. di *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, 1992), tr.it. Laterza, Roma-Bari 2013; J. RAWLS, *Una teoria della giustizia* (1971, II ed. 1999), tr.it. Feltrinelli, Milano, 2008; ID., *Liberalismo politico* (1993), tr.it. Edizioni di Comunità, Milano, 1994, nonché le nitide sintesi di S. PETRUCCIANI, *Introduzione a Habermas*, Laterza, Roma-Bari, 2000; S. MAFFETTONE, *Introduzione a Rawls*, Laterza, Roma-Bari, 2010.

luzioni americana e francese ebbero nella storia dell'Occidente: e di qui la studiosa tedesca afferma, in termini più generali, che «solo là dove è presente questo *pathos* della novità, e la novità è connessa con l'idea di libertà, possiamo legittimamente parlare di rivoluzione»⁴¹. Dalla rivoluzione francese, afferma Arendt, emerge infine un'istanza di sovranità come principio assoluto, che fonda l'autorità stessa della nazione e la sua durata; di qui la necessaria distinzione posta da Sieyès tra *pouvoir constituant* e *pouvoir constitué*, nonché la posizione del primo in un *état de nature*, antecedente al potere dell'Assemblea⁴², e di qui, anche, la forza vitale del fenomeno rivoluzionario. Anche se poi, non senza qualche incoerenza fin troppo stigmatizzata da certa critica successiva⁴³, la stessa autrice conclude su soluzioni che rivalu-

⁴¹ H. ARENDT, *op.cit.*, 31: «Questo naturalmente significa che le rivoluzioni sono qualcosa di più che insurrezioni riuscite e che non è giustificato chiamare rivoluzione qualsiasi colpo di Stato o addirittura vedere una rivoluzione in qualsiasi guerra civile», giacché questi fenomeni hanno tutti in comune l'uso della violenza, ma «per descrivere il fenomeno della rivoluzione, la violenza come criterio è tanto poco adeguata quanto il cambiamento; solo quando il cambiamento avviene nel senso di un inizio nuovo, quando la violenza è impiegata per costituire una forma di governo del tutto diversa, per realizzare una nuova struttura statale, insomma quando la liberazione dall'oppressione mira almeno all'instaurazione della libertà possiamo parlare di rivoluzione» (*ibidem*).

⁴² Ivi, 183; sul punto anche G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 2005, 45 ss., il quale ben rileva che «il problema fondamentale non è, qui, tanto quello (non facile, ma pure teoricamente risolvibile) di come concepire un potere costituente che non si esaurisca mai in potere costituito, quanto quello, assai più arduo, di distinguere chiaramente il potere costituente dal potere sovrano» (ivi, 49). Agamben opera poi un acuto parallelo tra il rapporto potere costituente/costituito e quello potenza/atto (*dýnamis/enérgeia*) in Aristotele, per il quale «ciò che è potente può sia essere che non essere. Poiché lo stesso tanto è potente di essere che di non essere» (ARISTOTELE, *Metafisica*, lib.IX, 1050b, 10, ed. a cura di C. A. Viano, Utet, Torino, 430). Così la potenza si traduce in sovranità nel concetto di *adynamía*, ove il potente può passare all'atto «solo nel punto in cui depona la sua potenza di non essere»: e con ciò Aristotele, per Agamben, ha consegnato alla filosofia occidentale il paradigma della sovranità, giacché «la potenza (nel suo duplice aspetto di potenza di e potenza di non) è il modo attraverso cui l'essere si fonda *sovraneamente*, cioè senza nulla che lo preceda e lo determini (*superiorem non recognoscens*), se non il proprio poter non essere. E sovrano è quell'atto che si realizza semplicemente togliendo la propria potenza di non essere, lasciandosi essere, donandosi a sé» (così G. AGAMBEN, *loc.cit.*, 53-54).

⁴³ Non a caso A. NEGRI, *Il potere costituente*, cit., 32 ss., ricollega la riflessione arendtiana alla sociologia politica anglosassone fra Parsons e Rawls, e afferma che «in realtà H. Arendt apre rifiutando il contrattualismo, chiude esaltandolo; inizia fondando il suo ragionamento sulla forza del potere costituente, termina dimenticandone la radicalità; pone in principio le ragioni della democrazia, conclude affermando quelle del liberalismo»; infine «l'ermeneutica del modello costituzionale liberale configura uno schema lineare, non antagonistico, per lo sviluppo del principio costituente» (ivi, 33). La critica di Negri è severa: il

tano il paradigma contrattualista, individuando anche nel fenomeno rivoluzionario un elemento di continuità e depotenziando la connessa teofania del potere costituente entro una reciproca legittimazione di questo e dei poteri costituiti, in un'apertura del processo sociale che infine evita, opportunamente, la prospettiva di un percorso "a scatti", segnato da improvvise e repentine discontinuità, per la comprensione dell'incedere della storia e delle forme istituzionali. Ciò tuttavia può condurci, seppur in tutt'altra prospettiva teorico-analitica, alla lettura sistemico-funzionale della rivoluzione. Muovendo dalle considerazioni svolte in altra sede sulla natura e la funzione adattiva del colpo di Stato⁴⁴, che peraltro è spesso scaturigine di un fenomeno rivoluzionario, pur distinguendosene in modo abbastanza nitido sul piano concettuale per la sua natura sostanzialmente conservativo/restaurativa e per il fatto che tende a incidere solo sui vertici dell'apparato statale, anche per il fenomeno qui esaminato può evidenziarsi una funzione latente di adattamento del sottosistema giuridico, che in quanto tale interagisce con il proprio ambiente senza soluzione di continuità, rispetto alle pressioni e alle "irritazioni" da questo prodotte. In tal senso, i due elementi discriminanti di cui si è detto, che indubbiamente appaiono euristicamente utili a differenziare fenomeni sovente contigui nell'esperienza storica concreta, divengono tuttavia meno rilevanti: la lettura sistemica può cioè ricondurre sotto una matrice sostanzialmente unitaria le diverse forme di sommovimento sociale, al di là della loro finalità specifica, o delle modalità peculiari con cui nei singoli episodi si realizzano. Ovviamente, in esse differisce – e non di poco – la *dimensione* geografica e/o strutturale del movimento in atto, che è allora minimo per le rivolte, e in fondo anche per i colpi di Stato, e che

percorso dell'allieva di Heidegger è ritenuto «lineare e spontaneistico, come nelle peggiori versioni dell'istituzionalismo sociologico», e la filosofia arendtiana «si avvicina qui, senza meritargli, alle versioni 'deboli' dell'heideggerismo»; il fondamento, «pur ricercato, pur identificato, è abbandonato alla versione che l'effettuale ne fa», e questo non è realismo, ma "cinismo storicistico", che «si sovrappone allo sforzo reale che la riflessione costituente ha operato nella speranza di identificare nell'assoluto del fondamento la pienezza della potenza, nella vuotezza della base ontologica l'interezza della libertà» (*ibidem*). Enfasi a parte, la lettura di Negri rileva alcune oggettive incongruenze del percorso arendtiano: ma, come si dirà tra poco, è proprio questo conclusivo tratto di realismo che consente, appunto sulla scorta dei modelli sistemici di Parsons e Luhmann, di esaminare su un altro piano il fenomeno rivoluzionario e le sue implicazioni giuridico-costituzionali.

⁴⁴ F. RIMOLI, *op.cit.*, *passim*.

invece è di più ampia portata per gli eventi rivoluzionari⁴⁵. Come differisce, in modo altresì rilevante, la motivazione manifesta, sebbene non sia poi semplice, nel contesto reale, cogliere – quanto meno rispetto alla distinzione rivolta/rivoluzione – la differenza effettiva in tal senso, essendo le rivendicazioni politico-economiche sottese alla prima non di rado fondate su un principio di giustizia concreta che si assume violato e che implicitamente le radica in una prospettiva ideologica (il che spiega perché si verifichi spesso una trasformazione del primo fenomeno nel secondo). Se si muove da questa prospettiva, anche le affermazioni di Arendt risultano più deboli: l'idea di libertà che l'autrice ritiene ontologicamente necessaria e peculiare per il fenomeno rivoluzionario è certo un dato rilevante, ma non pare facilmente misurabile nel confuso e convulso succedersi degli eventi proprio di ciascuna fase rivoluzionaria. Il paradigma posto dalla rivoluzione iniziata nel 1789 e da tutte le sue successive, complesse e spesso imprevedibili trasformazioni, dal Termidoro al Terrore fino all'esito dell'avvento di Napoleone con il colpo di Stato del 18 brumaio e alla successiva creazione di un Impero, è significativo: esso fa emergere certo, ma solo *a posteriori* (e come frutto di un'elaborazione degli storici e dei filosofi della storia ben più che della percezione dei suoi protagonisti), un'idea relativamente univoca di libertà, che però non era certo la stessa, in quel contesto, per i giacobini e per i girondini, per i montagnardi o per i sanculotti⁴⁶. Né le forme istituzionali che, in tem-

⁴⁵ Secondo G. PASQUINO, *op.cit.*, 977, la rivoluzione «si distingue dalla ribellione o rivolta poiché quest'ultima è generalmente limitata ad un'area geografica circoscritta, è per lo più priva di motivazioni ideologiche, non propugna un sovvertimento totale dell'ordine costituito ma un ritorno ai principi originari che regolavano i rapporti autorità politiche-cittadini, e mira ad un soddisfacimento immediato di rivendicazioni politiche ed economiche»; si distingue poi dal colpo di Stato «perché questo si configura soltanto come il tentativo di sostituire le autorità politiche esistenti all'interno del quadro istituzionale, senza nulla o quasi mutare dei meccanismi politici o socio-economici». Inoltre, «mentre la ribellione o rivolta è essenzialmente un movimento popolare, il colpo di Stato è tipicamente effettuato da pochi uomini già facenti parte dell'élite ed è quindi di tipo essenzialmente verticistico». Peraltro, lo stesso Pasquino nota come molte rivoluzioni, come quella bolscevica del 1917, si siano avviate con colpi di Stato (o, può aggiungersi, come quella americana, con rivolte motivate da rivendicazioni politico-economiche).

⁴⁶ Entro una letteratura immensa, si vedano per tutti, sui temi accennati, T. TALCOTT, *In nome del popolo sovrano. Alle origini della Rivoluzione francese* (1996), tr.it. Carocci, Roma, 2006, spec.173 ss.; G. LEFEBVRE - A. SOBOUL - G. F. E. RUDÉ - R. C. COBB, *Sanculotti e contadini nella Rivoluzione francese*, a cura di A. SAITTA, Laterza, Bari, 1958 (nuova ed. Res Gestae, Milano, 2015); M. VOVELLE, *I giacobini e il giacobinismo*, Roma-Bari, Laterza, 2009; L. SCUCCIMARRA, *La sciabola di Sieyès. Le giornate di brumaio e la genesi del*

più stretti e in un succedersi vorticoso di costituzioni, essa produsse sono meno confuse: dall'affermazione della garanzia dei diritti e del connesso principio di separazione dei poteri contenuta nella Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789 (il cui art.16, tanto citato, rappresenta agli occhi di molti il vero manifesto del costituzionalismo moderno)⁴⁷, fino alla sorprendente formulazione dell'art.1 della Costituzione dell'anno XII⁴⁸, il processo rivoluzionario che soppiantò l'*ancien régime* e condusse la borghesia al potere in Francia (e infine nell'intera Europa) è contraddittorio e caotico, ma può forse essere compreso solo trascendendone i profili strettamente formali e istituzionali, e percependone piuttosto la valenza sistemica, sovente dissimulata dalle molte sovrastrutture ideologiche e giuridiche che ne segnalarono il cammino⁴⁹. Certo è però che la rivoluzione, nel suo fine ultimo, tende a distruggere, ma per ricreare; tende a negare il vecchio ordine, ma per riaffermarne uno nuovo, non per perpetuare il disordine⁵⁰ (anche se poi, non di rado, l'esito politico e sociale del processo rivoluzionario è assai diverso da quello che si voleva al suo inizio)⁵¹.

regime bonapartista, il Mulino, Bologna, 2002; P. ROSANVALLON, *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Gallimard, Paris, 2000.

⁴⁷ Così, secondo P. RIDOLA, *Diritti fondamentali. Un'introduzione*, Giappichelli, Torino, 2006, 65, lo spirito della Dichiarazione del 1789 ha esercitato una profonda influenza sugli ordinamenti di stampo liberale «sotto un duplice profilo, nel far assumere alla legge parlamentare a fulcro delle libertà da essa riconosciute e nell'aver individuato nell'eguaglianza dinanzi alla legge, piuttosto che il limite di questa, la peculiare dimensione della sua universalità».

⁴⁸ Secondo il quale «Il governo della Repubblica è affidato a un Imperatore, che prende il titolo di Imperatore dei Francesi»; l'art.2 statuisce poi che Napoleone Bonaparte, Primo Console della Repubblica, è Imperatore dei Francesi: si legga l'intero testo costituzionale al link <http://www.dircost.unito.it/cs/docs/francia185.htm>.

⁴⁹ Sul tema, tra molti, R. MARTUCCI, *L'ossessione costituente. Forme di governo e costituzione nella Rivoluzione francese (1789-1799)*, il Mulino, Bologna, 2013.

⁵⁰ Così si esprimeva A. DE TOCQUEVILLE, *L'antico regime e la rivoluzione* (1856), tr.it. Rizzoli, Milano, 2006, a proposito della rivoluzione francese: «la rivoluzione non è stata fatta, come si è creduto, per distruggere il potere della fede religiosa; ad onta delle apparenze, è stata una rivoluzione essenzialmente sociale e politica; e, nell'ambito di tali istituzioni, si è proposta non già di perpetuare il disordine, di renderlo in certo modo stabile e di fare dell'anarchia un sistema, come diceva uno dei suoi principali avversari, bensì di accrescere il potere e i diritti dell'autorità pubblica» (ivi, cap.V, 55 ed.cit.).

⁵¹ Così uno dei più severi critici della Rivoluzione francese, Edmund Burke, scriveva, già a rivoluzione appena iniziata, «Non saprei come classificare l'attuale governo della Francia. Pretende di essere una democrazia pura, ma io penso che si stia già trasformando in una dannosa ed ignobile oligarchia» (E. BURKE, *Riflessioni sulla rivoluzione francese e*

Il che può dirsi, a ben vedere, anche per le altre rivoluzioni moderne (da quella americana del 1776, a quella russa del 1917, alle molte altre che la storia degli ultimi secoli conosce) in cui, in forme ovviamente peculiari, con esiti molto vari e in contesti storici, politici, economici e sociali affatto diversi, l'ambiente opera forme di pressione violenta sul sottosistema giuridico-istituzionale, esigendo una sua adeguata e tempestiva trasformazione. Proprio quest'ultimo aspetto, ossia quello legato alla prospettiva temporale dei processi di trasformazione, rende forse ragione delle modalità rivoluzionarie, che intervengono laddove i meccanismi di mutamento più gradualisti non riescono a soddisfare le richieste ambientali, offrendo *outputs* adeguatamente rapidi. Non è questa la sede per un'analisi approfondita sul punto, che peraltro concerne più la dimensione sociologica e la ricostruzione storica che la prospettiva giuridica. Ciò che tuttavia interessa al giurista è la constatazione del fatto che si conferma ancora una volta, in tal modo, il carattere di strumentalità delle costituzioni all'interno dei processi di trasformazione del sottosistema giuridico nel contesto ambientale di riferimento. Quel modello di accoppiamento strutturale tra sottosistemi giuridico e politico di cui Luhmann parla a proposito della costituzione⁵² si manifesta infatti nitidamente proprio nelle fasi di metamorfosi dei sottosistemi: mutamenti rilevanti del sottosistema politico e di quello economico (ma non solo) inducono una trasformazione altrettanto notevole del sottosistema giuridico, "irritato" dai primi. Ciò che tuttavia sembra opportuno sottolineare è il fatto che il cambiamento radicale che si opera in tale ipotesi sul piano dell'ordinamento-struttura, e che si manifesta in questo come una reale soluzione di continuità, non opera nello stesso modo al livello del sottosistema: in altre parole, la crisi di un ordinamento, anche se tradotta in un mutamento

sulle deliberazioni di alcune società di Londra ad essa relative. In una lettera destinata a un gentiluomo parigino (1790), in ID., *Scritti politici*, a cura di A. MARTELLONI, Utet, Torino, 1963, 149 ss. (cit. a p.301). E d'altronde proprio l'astrattezza dell'idea di libertà sottesa alla rivoluzione costitutiva, secondo Burke, uno dei fattori più temibili della stessa: «Quando io vedo attuarsi l'idea di libertà, io vedo certo al lavoro un potente principio; e questo, per un poco di tempo, è tutto quanto io riesca a vedere. La sua potenza è quella di un gas che si sprigiona violentemente; ma il giudizio sul fenomeno è impossibile finché la prima potente effervescenza non si sia un po' calmata e ci sia dato osservare nella soluzione tornata trasparente qualcosa di più profondo della mera agitazione di una superficie turbata e ribollente» (ivi, 159).

⁵² N. LUHMANN, *La costituzione*, cit., spec.109 ss.

repentino e totale della costituzione che ne rappresenta il vertice strutturale (ossia nell'affermazione di una nuova costituzione), non è per sé una *catastrofe* del sottosistema giuridico, il quale anzi usa di tale cambiamento per adattarsi alle nuove condizioni ambientali, offrendo nuovi *outputs* al sistema sociale complessivo, e garantendo appunto in questo modo la propria permanente continuità.

4. Rivoluzione, democrazia, adattamento sistemico

Se quanto si è detto fin qui ha qualche fondamento, è evidente che lo stesso tradizionale legame tra fatto rivoluzionario ed esercizio di un incontenibile *pouvoir constituant* perde gran parte del suo significato, perché il tratto saliente del potere costituente, inteso come espressione di una *volontà* creatrice, in questa prospettiva svanisce⁵³. Ben lungi dall'essere manifestazione di un'epifania, o meglio di una teofania secolarizzata, di una volontà umana di potenza tradotta in forme storiche concrete (e da taluno ritenuta tuttora opponibile, come volontà del popolo, alla sovranità)⁵⁴, il mito della rivoluzione e del potere costituente che in essa si esprimerebbe si riducono piuttosto a epifenomeno di una metamorfosi sistemico-funzionale in cui le dinamiche del mutamento sono in realtà incontrollabili da coloro che pure esteriormente sembrano esserne protagonisti o addirittura padroni, e sono invece matrici di azione (e comunicazione) affatto autonome e sovente anonime, forme percepibili ma non malleabili di processi svolgentisi entro una logica adattiva tutta interna al modello dell'interazione tra i sottosistemi operanti all'interno del sistema sociale complessivo: il problema di «ter-

⁵³ Il primo riferimento in materia è ovviamente a E. J. SIEYÈS, *Che cos'è il Terzo Stato?* (1789), tr.it. in ID., *Opere e testimonianze politiche*, t. I, vol. I, Giuffrè, Milano, 1993, 209 ss. (ma spec. il cap. V, 252 ss.); sul tema, tra molti, P. G. GRASSO, *Potere costituente*, in *Enciclopedia del diritto*, XXXIV, Giuffrè, Milano, 1962, 642 ss.; E. W. BÖCKENFÖRDE, *Il potere costituente del popolo: un concetto limite del diritto costituzionale* (1986), in G. ZAGREBELSKY - P. P. PORTINARO - J. LUTHER (a cura di), *Il futuro*, cit., 231 ss.; C. MORTATI, *Costituzione (dottrine generali e Costituzione della Repubblica italiana)*, in *Enciclopedia del diritto*, XI, Giuffrè, Milano, 1962, 139 ss.

⁵⁴ Così A. NEGRI, *op.cit.*, che vede il potere costituente ancor oggi «al centro dell'ontologia politica», e l'indagine sullo stesso «capace di confrontarsi con l'attuale crisi del costituzionalismo» per «chiedersi quale sia il soggetto adeguato, oggi, a sostenere una procedura assoluta costituzionale che si opponga al concetto di sovranità», nonché «a cercare di definire dove risieda, come si rappresenti, come operi il lavoro vivo della potenza, oggi» (ivi, 54).

minare la rivoluzione», che i Termidoriani si ponevano senza trovare una vera soluzione, è emblematico della sostanziale imprevedibilità di un processo sistemico oggettivo, che raramente risponde a coloro che lo hanno attivato⁵⁵. Rispetto a ciò, è evidente che l'aspirazione delle costituzioni a una «eternità ordinamentale», ossia a rendere se stesse, ma anche l'ordinamento che su esse si regge, destinate a durare in modo indefinito⁵⁶, è frutto di un *trompe l'oeil* della storia: in effetti, la costituzione come tale è nulla più che un mezzo di adeguamento del sottosistema giuridico al proprio ambiente, e inevitabilmente dovrà, in tempi più o meno lunghi, mutare i propri contenuti per adattarsi agli *inputs* da questo provenienti. Ovviamente, sul piano dell'ideologia propria del costituzionalismo moderno e di quello contemporaneo (ivi incluse le evanescenti forme del cosiddetto “neocostituzionalismo”)⁵⁷, la valenza assiologica della costituzione – e soprattutto di una costituzione democratica, ispirata alla divisione dei poteri e al loro reciproco bilanciamento – rimane di assoluto rilievo⁵⁸. Al pari della rivoluzione, anche la costituzione, infatti, è un “mito”, che vale al consolidamento di una forma ideologica determinata, rappresentando altresì sul piano sistemico un fattore autologico di fondazione⁵⁹. Per quanto concerne

⁵⁵ Sul punto A. NEGRI, *op.cit.*, 287 ss.

⁵⁶ Come ben rileva M. LUCIANI, *Dottrina del moto delle costituzioni e vicende della Costituzione repubblicana*, in *Rivista AIC*, n. 1/2013, 1, il quale sottolinea che «le costituzioni, sebbene manifestino una naturale *inerzia*, sono comunque destinate al *moto*».

⁵⁷ Sul quale, per tutti, S. POZZOLO, *Neocostituzionalismo e positivismo giuridico*, Giappichelli, Torino, 2001; e ID., *Metacritica del neocostituzionalismo. Una risposta ai critici di “Neocostituzionalismo e positivismo giuridico”*, in *Diritto e questioni pubbliche*, n. 3/2003, 51 ss.; M. DOGLIANI, *(Neo)costituzionalismo: un'altra rinascita del diritto naturale? Alla ricerca di un ponte tra neocostituzionalismo e positivismo metodologico*, *Costituzionalismo.it*, n. 2/2010; M. BARBERIS, *Stato costituzionale. Sul nuovo costituzionalismo*, Mucchi, Modena, 2012.

⁵⁸ Sul tema, di recente, G. AZZARITI, *Il costituzionalismo moderno può sopravvivere?*, Laterza, Roma-Bari, 2013.

⁵⁹ Sul punto N. LUHMANN, *La costituzione*, cit., 94: «Dal punto di vista del sistema giuridico è dunque giustificato individuare la novità del concetto di costituzione creato dalla rivoluzione [*scil.* francese] nella positività di una legge che fonda tutto il diritto, e persino legislazione e governo. La costituzione è dunque quella forma nella quale il sistema giuridico reagisce alla propria autonomia. In altri termini, la costituzione deve rimpiazzare quei sostegni esterni che erano stati postulati dal giusnaturalismo. Essa sostituisce sia il diritto naturale nella sua più tradizionale versione cosmologica, sia il diritto razionale con il suo concentrato di teoria trascendentale che si autoriferisce a una ragione che giudica se stessa. Al posto di quest'ultima, subentra un testo in parte autologico. E cioè, la costituzione chiude il sistema giuridico disciplinandolo come un ambito in cui essa ricompare a sua volta. Essa costituisce il sistema giuridico come sistema chiuso mediante il suo rein-

poi la costituzione *democratica*, nelle pur varie letture che la riflessione giuridica contemporanea ne offre, essa infatti non è più oggetto di rivendicazione, e magari premio per il successo di una rivoluzione, ma proposta come prezioso strumento di integrazione politica e pacificazione sociale, luogo di catartica risoluzione dei conflitti, garanzia di equilibrio e di stabilità, ma al contempo guida e controllo di un mutamento graduale e continuo⁶⁰: infine, strumento di *pursuit of happiness* tramite il confronto discorsivo e le procedure della democrazia deliberativa⁶¹. Rispetto a ciò, la rivoluzione torna in certa misura ad assimilarsi alla *stàsis* degli antichi: temuta e vissuta non solo come crisi ma come catastrofe, da evitare a ogni costo tramite quelle forme di buon governo che Platone e Aristotele, ciascuno a suo modo, delineano con cura, sempre tenendo di vista proprio quel fine di stabilità che avrebbe dovuto essere al centro di una saggia gestione della *pòlis*⁶². Perché anche la costituzione degli antichi (peraltro ben diversa da quella dei moderni) è infine mutevole, e la *metabolé politéion* adombrata da Erodoto si trasforma nell'*anyakklosis* di Polibio, che comporta l'idea sottesa di fasi di trasformazione repentina e violenta, e la conseguente necessità di un governo misto, in cui i diversi modelli aristotelici (monarchia, aristocrazia, *politèia*) si combinino, come accadeva nella realtà istituzionale romana, per tutelare l'equilibrio complessivo dinanzi ai conflitti permanenti della società⁶³. La costituzione dei moderni, e so-

gresso nel sistema» (ivi, 94). Nella prospettiva qui accolta, però, le parole di Luhmann dovrebbero riferirsi alla chiusura dell'ordinamento-struttura, in sé tuttavia non esaustivo dell'intero sistema giuridico: per un'efficace sintesi del complesso problema della chiusura/completezza dell'ordinamento, F. MODUGNO, *Ordinamento giuridico (dottrine generali)*, in *Enciclopedia del diritto*, XXX, Giuffrè, Milano 1980, 678 ss., ma spec. 717 ss.; ID., *Lineamenti di teoria del diritto oggettivo*, Giappichelli, Torino, 2009, 188 ss.

⁶⁰ Sia consentito sul punto il rinvio a F. RIMOLI, *Identità e metamorfosi: qualche considerazione sui luoghi del mutamento costituzionale* (2011), ora in ID., *Democrazia Pluralismo Laicità. Di alcune sfide del nuovo secolo*, Editoriale Scientifica, Napoli 2013, 3 ss.

⁶¹ Si vedano sul tema, tra molti, C. R. SUNSTEIN, *A cosa servono le Costituzioni. Dissenso politico e democrazia deliberativa* (tr.it. di *Designing Democracy*, 2001), il Mulino, Bologna 2009, spec. 71 ss., ma anche il noto studio di J. HABERMAS, *Fatti e norme*, cit., spec.322 ss.

⁶² Sul punto, per tutti, S. GASTALDI, *Introduzione alla storia del pensiero politico antico*, Laterza, Roma-Bari, 2008 (63 ss. su Platone, 144 ss. su Aristotele); M. RICCIARDI, *op.cit.*, 11 ss.; F. RIMOLI, *L'idea di costituzione. Una storia critica*, Carocci, Roma, 2011, 15 ss.

⁶³ Su Polibio, sinteticamente, S. GASTALDI, *op.cit.*, 215 ss.; sul tema del conflitto sociale nel pensiero greco, F. FERRARESI, *Il tutto e le parti. Categorie e soggetti della conflittualità politica nell'antichità*, in *Scienza e politica*, vol.XXV, n. 47, 2012, 151 ss.

prattutto quella dei contemporanei, è certamente altra cosa: ma anch'essa si pone come ordine che tende alla stabilità, anzitutto preservando se stessa da possibili sovvertimenti radicali di quell'ordine che va a fondare e garantire. In più, la costituzione, se democratica, si pone per molti versi come antitesi della rivoluzione: poiché, come sottolinea Aron, mentre la democrazia è fatta di pluralismo, procedure elettorali, apertura inclusiva, ricerca di compromessi tramite procedimenti lenti e ponderati, e

«l'essence de la démocratie c'est aussi que les décisions prises soient révocables, qu'un parti puisse défaire ce que l'autre a fait, et que, par conséquent, on accepte réciproquement les altérités tout en maintenant suffisamment de choses en commun pour que la cité puisse exister»

la rivoluzione è esattamente il contrario, e non potrebbe non esserlo. Essa infatti

«c'est le refus d'accepter l'autre en tant qu'il pense autrement que vous, c'est la rupture de la légalité. Alors que la démocratie est, par essence, la compétition pacifique en vue de l'exercice du pouvoir, la révolution c'est la violence et, comme la violence a toujours besoin de justification, c'est la violence au nom d'un principe incarné dans un parti»⁶⁴.

Nondimeno, secondo Aron, democrazia e rivoluzione hanno più di un punto in comune, essendo ambedue fondate sul rifiuto dei regimi fondati sulla tradizione, legittimati sul passato o su una dimensione sacrale trascendente; e d'altronde, molte democrazie sono infine l'esito di fasi rivoluzionarie, rese necessarie per rovesciare i vecchi poteri costituiti⁶⁵. Anche per questa via, dunque, passa la creazione del mito: la rivoluzione può servire anche a costruire la democrazia, è un male necessario per un bene maggiore. Essa si pone, ideologicamente, come uno strumento sovente indispensabile per realizzare un ideale di giustizia in un mondo migliore (e peraltro, come per ogni mito, si ten-

⁶⁴ Così R. ARON, *Introduction*, cit., 201.

⁶⁵ «Mais il est assez difficile de faire naître une démocratie sinon par une révolution», poiché «il est rare en effet qu'un pouvoir établi consente de lui-même à s'amputer ou à se détruire» (ivi, 202-203).

de anche per la rivoluzione a magnificare, nel tempo, gli aspetti gloriosi, trascurandone i lati più oscuri e cruenti)⁶⁶. In fondo anche chi, come de Maistre, alla rivoluzione francese fu fieramente contrario non poté disconoscerne la forza e la suggestione, interpretandola magari come un miracolo negativo, ma pur sempre frutto di un disegno divino che avrebbe riportato infine un ordine legittimo nella storia terrena⁶⁷. E anche Kant, partendo dall'esempio francese, ben coglie l'aspetto cruento della rivoluzione, che può riuscire o fallire, essendo però «fitta di miserie e atrocità» tali che «un uomo benpensante, se potesse sperare di condurla fortunatamente intraprendendola una seconda volta, non si deciderebbe mai a rifare l'esperimento a tali costi». E tuttavia ne riconosce il valore partecipativo fondato su una duplice causa morale: la prima rappresentata da un diritto, «per cui un popolo non dev'essere impedito da altre potenze a darsi una costituzione civile che gli sembra buona»; la seconda da un fine-dovere, «per cui è in sé conforme al diritto e moralmente buona quella costituzione che nella sua natura è cosiffatta da evitare sulla base di princìpi la guerra di aggressione, e che dunque non può essere altra se non la costituzione, almeno secondo l'idea, repubblicana», la quale consente di entrare in una condizione in cui la guerra sia fermata, in modo che sia «assicurato negativamente il progresso verso il meglio al genere umano, con tutta la sua fragilità, almeno nel non essere ostacolato nel suo progredire»⁶⁸.

⁶⁶ Ancora R. ARON, *L'oppio degli intellettuali*, cit., 61, rileva che «a partire dal 1791-92, la Rivoluzione è stata avvertita dai contemporanei, compresi i filosofi, come una catastrofe», ma «col passare del tempo, si è finito col perdere il significato di catastrofe e col ricordare soltanto la grandezza dell'avvenimento».

⁶⁷ Così J. DE MAISTRE, *Considerazioni sulla Francia* (1798), tr.it. Ed. riuniti, Roma, 1985, 3 ss.; sul punto anche M. RICCIARDI, *op.cit.*, 100 ss.

⁶⁸ I. KANT, *Il conflitto delle facoltà in tre sezioni. Seconda sezione: il conflitto della facoltà filosofica con la giuridica* (1798), tr.it. in ID., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. GONNELLI, Laterza, Roma-Bari, 2004, 223 ss. (cit. a p.229); il filosofo precisa peraltro che non vuole con ciò sostenere che un popolo che abbia una costituzione monarchica sia giustificato nel volerla modificare, giacché questa potrebbe essere, a certe condizioni, «l'unica nella quale esso possa mantenersi fra vicini potenti» (*ibidem*). La temperie illuminista, già ben prima dell'evento rivoluzionario, poneva comunque alla base della sua filosofia della storia l'idea di progresso, ritenuta da molti non incompatibile con la religione: si veda il discorso pronunciato l'11 dicembre del 1750 alla Sorbona dall'abate Turgot, che dopo un elogio dei filosofi e scienziati (Descartes, Keplero, Bacon, Leibniz) che avevano «se non trovato la verità, almeno distrutto la tirannia dell'errore», rivolgendosi agli accademici conclude dicendo che «la Facoltà attende da voi la sua gloria, la chiesa di Francia i suoi lumi, la religione i suoi difensori», e auspicando che «il genio, l'erudizione e la pietà si uniscano per fondare le loro speranze» (A. R. J. TURGOT, *Quadro filosofico dei progressi succes-*

Appare tuttavia evidente che, in una prospettiva sistemica, la stessa costruzione di una dimensione mitica è in sé interpretabile in senso strumentale, valendo piuttosto a legittimare ideologicamente, nonché a creare consenso e mobilitare attività su processi di trasformazione la cui funzione latente è piuttosto di tipo adattivo. In altre parole, la rivoluzione è mito proiettato nel passato e nel futuro più che nel presente, laddove costituisce piuttosto una contingenza vicina alla *stàsis* degli antichi, foriera di violenza, disordine e terrore collettivo ben più che di equilibrio, stabilità e giustizia. Ma rispetto a tale fenomeno, cede anche il ruolo della costituzione – e ancor più della costituzione democratica – come garanzia (non di eternità, ma) di effettiva e durevole stabilità dell’ordinamento. Il paradigma della “rivoluzione permanente”, adombrato in diverse forme dal 1848 in poi da Proudhon e da Marx, e ripreso nel secolo successivo da Trotskij⁶⁹, è ovviamente al-cunché di diverso, eppure trova forse una sua indiretta affinità con i meccanismi di metamorfosi sistemica di cui stiamo parlando: fenomeni apparentemente episodici (o epifanici), e invece costanti e gradualisti, seppur dotati di improvvise accelerazioni connesse alla strutturale continuità del sottosistema giuridico rispetto all’ambiente. Qui rivoluzione ed evoluzione in realtà si confondono, sfumano l’una nell’altra, essendo sostanzialmente modalità diverse ma funzionalmente omogenee di un unico processo continuo di adattamento reciproco nell’interazione sistemica.

Ovviamente, sul piano della più consueta tassonomia costituzionale, ciò riduce assai l’importanza di molte delle categorie care ai giuristi. Così, per esempio, il problema della continuità tra ordinamenti assume, sul piano teorico se non su quello pratico, contorni affatto diversi: la lettura sistemica supera infatti la ben nota *impasse* della possibile cesura tra gli stessi non tanto alla luce di un principio di continuità dello Stato (che tuttavia si risolve in una sostanziale tautologia, essendo infine lo Stato stesso, dal punto di vista giuridico, consustanziale all’ordinamento), ma adottando una ben più ampia accezione di sistema giuridico e *lato sensu* di diritto, che consente di definire la du-

sivi del genere umano (1750), tr.it. in ID., *Le ricchezze, il progresso e la storia universale*, scritti a cura di R.Finzi, Einaudi, Torino, 1978, 4 ss. (cit. a p. 27).

⁶⁹ Si veda soprattutto L.TROTSKIJ, *La rivoluzione permanente* (1929), tr.it. A.Mondadori, Milano, 1973 (nonché AC Editoriale, Milano, 2004); sul punto M.RICCIARDI, *op.cit.*, 149 ss.

plicità dei livelli mediante categorie esterne all'ordinamento stesso, il quale si riduce in tal senso a struttura funzionale endogena del sottosistema⁷⁰. D'altronde, la soluzione non è affatto nuova, potendosi trovare qualche insospettabile affinità logico-concettuale anche in autori affatto distanti: così per esempio la dottrina schmittiana, pur ovviamente lontana dalla prospettiva sistemico-funzionale, riconosce la continuità dell'unità politica anche nell'ipotesi estrema di una *Verfassungsvernichtung*, ossia quella in cui si produce «un cambiamento del potere costituente», alla luce del fatto che è possibile «ricostituire ogni costituzione, che abbia una durata, alla volontà espressa o tacita del popolo, quale che sia il governo, cioè la forma di esercizio di questa volontà»⁷¹. Ma è in fondo lo stesso concetto schmittiano di costituzione in senso assoluto, e in particolare la terza accezione che l'autore indica per tale sintagma, a sostenere questa conclusione: «una costituzione vige, perché emana da un potere costituente», ed è «il principio attivo di un processo dinamico di energie effettuali, un elemento del divenire, ma realmente, non una procedura regolamentata di norme e attribuzioni di 'dover essere'», ossia «il principio del divenire dinamico dell'unità politica, del processo di nascita e di formazione sempre nuova di questa unità con una forza e un'energia che sta alla base o che agisce dalle fondamenta», sicché lo Stato non è alcunché di «quietamente statico», ma «qualcosa che diviene, che nasce sempre di nuovo». Ciò, com'è noto, pone per Schmitt la netta distinzione con la costituzione in senso relativo, intesa come «la singola legge costituzionale», o meglio come un insieme di leggi costituzionali, individuati non contenutisticamente, ma secondo caratteri «esteriori e secondari, cosiddetti formali»⁷². Naturalmente, la prospettiva dell'autore è ispirata a una concezione peculiare del potere costituente inteso come luogo fondativo dell'unità politica, che in quanto tale non si esaurisce per la decisione politica che genera una singola costituzione, sovrasta ogni altro potere costituito (legislativo, esecutivo o giudiziario), ed è «uni-

⁷⁰ Sul primo punto, tra moltissimi, C. MORTATI, *Costituzione*, cit., 139 ss. (ma spec. 204 ss.); M. FIORILLO, *La nascita della Repubblica italiana e i problemi giuridici della continuità*, Giuffrè, Milano, 2000, spec. 241 ss.; sulla dimensione funzionale del diritto come sottosistema differenziato, N. LUHMANN, *La differenziazione del diritto. Contributi alla sociologia e alla teoria del diritto* (raccolta di saggi, 1981), tr. it. il Mulino, Bologna, 1990, 61 ss.

⁷¹ C. SCHMITT, *Dottrina della costituzione* (1928), tr. it. Giuffrè, Milano 1984, 134.

⁷² Ivi, 18 ss. e 27 ss.

tario e indivisibile»⁷³: in ciò essa è totalmente diversa da una prospettiva sistemica⁷⁴. Ma, depurata dell'evanescente dimensione volontaristico-soggettiva di cui si sostanzia, tale concezione duale si traduce, entro una lettura di tipo sistemico-funzionale, nella dimensione della discontinuità possibile dell'ordinamento-struttura nell'ambito della continuità ontologica del sottosistema giuridico: in altre parole, l'ipotesi del rivolgimento radicale delle istituzioni e dell'ordinamento, proprio del fenomeno rivoluzionario, si iscrive nel quadro definito dal sottosistema giuridico come uno dei modi di adattamento di questo all'ambiente e alle sue più o meno pressanti richieste di *outputs*. In tale prospettiva, i profili inerenti alla legittimazione che il nuovo ordinamento deve acquisire assumono contenuti diversi: così potrà dirsi, per esempio, per l'effettività, che sarà intesa – per mantenere un lessico tipico dell'analisi sistemica – come un *feedback* positivo dell'adeguatezza dell'*output* fornito dal sottosistema rispetto all'avvenuto (e comunque contingente e provvisorio) adattamento dell'ordinamento, e in senso più ampio del sottosistema, all'ambiente con cui interagisce⁷⁵. D'altronde, l'accoppiamento strutturale tra i sottosistemi giuridico e politico (nonché, potrebbe soggiungersi, economico) che la costituzione per sé rende manifesto riflette appieno questa permeabilità della stessa ai cambiamenti esterni: lungi dall'essere immutabile ed eterna come vorrebbe (forse) apparire, essa deve piuttosto rendersi, insieme, abbastanza rigida da guidare i comportamenti dei consociati, e sufficientemente flessibile da aderire alle contingenze imposte dalla storia. Laddove la prima dimensione sia carente, infatti, la costituzione fallisce rispetto a una delle sue funzioni primarie, ossia la stabilizzazione normativa delle aspettative comportamentali (obiettivo dell'intero ordinamento, e dunque anzitutto del suo vertice strutturale); laddove tuttavia manchi la seconda, l'esigenza di cambiamento, privata di una guida possibile, può facilmente tradursi in fenomeni di crisi

⁷³ Ivi, 111 ss.; sul tema anche C. SCHMITT, *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria* (1964), tr.it. Laterza, Roma-Bari 1975, 149 ss.

⁷⁴ Sulla lettura schmittiana del potere costituente e sul concetto di decisione politica, C. GALLI, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero moderno*, il Mulino, Bologna, nuova ed. 2010, spec.575 ss.; G. AZZARITI, *Critica della democrazia identitaria. Lo Stato costituzionale schmittiano e la crisi del parlamentarismo*, Laterza, Roma-Bari 2005, 33 ss.; S. PIETROPAOLI, *Schmitt*, Carocci, Roma, 2012, spec.70 ss.; ma anche G. AGAMBEN, *op.cit.*, 50-51.

⁷⁵ Sul concetto di *feedback*, D. EASTON, *op.cit.*, 158 ss.

dell'ordinamento, secondo modalità variabili ma accomunate dal tratto dell'illegalità, ovviamente intesa come relativa alla prospettiva assiologica e alle qualificazioni giuridiche poste dall'ordinamento travolto, ben al di là delle procedure previste e dei limiti imposti dalle costituzioni stesse per la propria revisione⁷⁶.

5. Rivoluzione e costituzione: due miti in conflitto?

Come detto, da un certo momento in poi il mito della costituzione e quello della rivoluzione hanno preso strade diverse: se per i rivoluzionari del secolo dei Lumi e dell'inizio del successivo la costituzione era infine l'esito di una trasformazione profonda dell'antico regime, la conquista di un nuovo mondo, la palingenesi della modernità, e infine uno dei frutti più preziosi della rivoluzione, per i giuristi del secolo XX la rivoluzione, e il travolgimento della costituzione vigente che essa implica, diventa un momento di crisi profonda, un sovvertimento traumatico, la negazione dell'ordine esistente e del diritto stesso, l'espressione di una nefasta anomia, insomma la *stàsis* degli antichi. Il costituzionalismo postrivoluzionario continuò a percepire le Carte ottriate ottocentesche come il prodotto di un rinnovamento, di un progresso sociale e politico delle classi in ascesa: la dimensione borghese dello Stato continentale europeo fece tuttavia di quel prodotto (né avrebbe potuto essere altrimenti) un mezzo di consolidamento e mantenimento del potere acquisito⁷⁷. Sicché costituzione e rivoluzione, in origine affiancate da una comune spinta di rinnovamento, si traducono ormai in antitesi concettuali: la prima rivolta alla definizione e al mantenimento di un ordine, assiologico prima che giuridico, orientato es-

⁷⁶ Già C. MORTATI, *Costituzione*, cit., vedeva realisticamente «come illusorio sia il concepire la rigidità quale garanzia di assoluta integrità del testo scritto, poiché anche le procedure di aggravamento richieste per le revisioni costituzionali, alla pari degli altri impedimenti all'attività degli organi costituiti, non possono assumere valore pienamente vincolante tale da precludere l'attuarsi di modifiche per vie diverse da quella prescritta: possibilità questa tanto più facile a verificarsi quanto più complicate siano le procedure predisposte per effettuarle» (ivi, 186).

⁷⁷ Sul tema, tra molti, M. DOGLIANI, *Introduzione al diritto costituzionale*, il Mulino, Bologna, 1984, 151 ss.; ID., *Costituzione (dottrine generali)* (2007), ora in ID., *La ricerca dell'ordine perduto. Scritti scelti*, il Mulino, Bologna, 2015, 23 ss.; si veda anche M. LUCIANI, *Costituzionalismo irenico e costituzionalismo polemico*, in *Giurisprudenza costituzionale*, 2006, 1643 ss. (e già in *Rivista AIC*, archivio).

senzialmente, almeno nell'area occidentale euroamericana, sull'ideologia democratico-liberale e sul paradigma dei diritti fondamentali; la seconda relegata alla marginalità del movimentismo della sinistra e della destra radicali, retaggio di un'utopia che sopravvive nell'aspirazione a un mondo deglobalizzato, affrancato dalle catene del postcapitalismo finanziario, motivata dalla chimera di una democrazia effettivamente egualitaria e partecipativa da un lato, o da un anacronistico nazionalismo che erige muri e rafforza le frontiere, dall'altro. Ciascuno a suo modo, dunque, vedendo la rivoluzione secondo la consueta prospettiva di una promessa di felicità. Oggi in effetti c'è chi vede in atto un processo di costituzionalizzazione globale, che troverebbe nella dimensione delle "costituzioni civili" una sorta di estensione spontanea dei paradigmi di controllo propri del costituzionalismo classico ai dilaganti fenomeni di dominio globale delle grandi organizzazioni private transnazionali: il *societal constitutionalism* utilizza gli strumenti dell'analisi sistemica per prospettare una nuova utopia, fondata sull'autolimitazione dei poteri privati mediante la creazione di regole e strutture di autocontrollo che impediscano alla dimensione sistemica di esplicitare senza freni la sua tendenza all'iterazione coatta di matrici di comportamento anonime e autodistruttive, promuovendo una sorta di *self-restraint* che infine salvaguarderebbe la natura progressiva del modello di sviluppo complessivo e addirittura la sua democraticità⁷⁸. I limiti di una tale pur suggestiva impostazione sono abbastanza evidenti⁷⁹, e nondimeno queste teorie riflettono la difficoltà di ricondurre entro il contesto globalizzato la prospettiva rivoluzionaria: la palingenesi non sembra più poter giungere infatti, entro una dimensione così sistemicamente funzionalizza-

⁷⁸ Si tratta di un tema assai complesso, impossibile qui da trattare: si veda per tutti l'impostazione di G. TEUBNER, *La cultura del diritto nell'epoca della globalizzazione. L'emergere delle costituzioni civili* (raccolta di saggi), a cura di R. PRANDINI, Armando, Roma, 2005; ID., *Nuovi conflitti costituzionali* (tr. it. parz. di *Verfassungsfragmente: Gesellschaftlicher Konstitutionalismus in der Globalisierung*, 2012), Mondadori, Milano, 2012; ID., *Ibridi ed attanti. Attori collettivi ed enti non umani nella società e nel diritto*, Mimesis, Sesto S. Giovanni, 2015; nonché il volume di R. PRANDINI - G. TEUBNER (a cura di) *Costituzioni societarie: politica e diritto oltre lo Stato* (vol.14 della rivista *Sociologia e politiche sociali*), FrancoAngeli, Milano, 2011. Sulle tesi di Teubner, L. ZAMPINO, *Gunther Teubner e il costituzionalismo sociale. Diritto, globalizzazione, sistemi*, Giappichelli, Torino, 2012.

⁷⁹ Sia consentito sul punto rinviare a F. RIMOLI, *Costituzionalismo societario e integrazione politica. Prime osservazioni sulle teorie funzionalistiche di Teubner e Sciulli*, in *Diritto pubblico*, n. 2/2012, 357 ss.

ta, da un movimento ideologicamente strutturato, capace di scardinare un regime costruito entro un contesto circoscritto. La stessa dimensione globale del nuovo campo di azione e comunicazione impedisce la praticabilità delle prospettive rivoluzionarie nel senso tradizionale, che si misuravano comunque su una dimensione di tipo statale: si ha ormai l'impressione che il rinnovamento possa giungere solo da una metamorfosi tanto complessiva quanto improbabile del sistema sociale (e in esso di quello giuridico-istituzionale), che passi tuttavia per una sorta di spontanea autoregolazione del meccanismo della comunicazione, rompendo l'inesorabile iteratività e automaticità dei comportamenti dei *global players*, ormai veri detentori del potere, in una sorta di rinnovata autocomprensione del proprio ruolo storico. Quella sorta di liberazione dell'individuo che la teoria discorsiva di Habermas tenta di ottenere con la distinzione tra un mondo sistemico funzionalmente strutturato e una sfera di *Lebenswelt* comunicativamente orientata⁸⁰, quel tentativo di spezzare la catena dei meccanismi autopoietici che lo stesso Luhmann persegue tramite una lettura acuta e originale del paradigma dei diritti fondamentali⁸¹, il costituzionalismo societario cerca di raggiungere mediante una utopica riaffermazione del paradigma costituzionale nel quadro di una società globale sempre più pervasiva e opprimente. Potrebbe essere questa, dunque, la nuova frontiera della rivoluzione, il nuovo confine dell'utopia?

6. Conclusioni

Qui però è davvero impossibile trarre conclusioni: le capacità adattive del sistema sociale sono imprevedibili nelle loro modalità e nella loro scansione temporale. Il vero tempo della storia è tempo dell'umanità, non dei popoli e tanto meno degli individui. Di un odierno «tramonto della rivoluzione» ha parlato Paolo Prodi, che proprio dai processi della nuova globalizzazione, e dall'indebolimento della statualità, con un parallelo sorgere di un «nuovo monopolio del potere economico-politico che tende ad affermarsi ovunque, nella

⁸⁰ Il riferimento è alla nota costruzione di J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo. I. Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale* (1981, III ed.1984), tr.it. il Mulino, Bologna, 1997, 697 ss.

⁸¹ N. LUHMANN, *I diritti fondamentali come istituzione* (1965, 1999), tr.it. Dedalo, Bari, 2002, spec. 79 ss. e 295 ss.

nuova configurazione dei mercati finanziari e del consumo, e che domina, con sondaggi e anche pseudo-comitati etici, i mass-media e la vita degli uomini», fa derivare anche un crollo del mito rivoluzionario, al quale si sostituisce oggi

«non il mito della scienza, ma il mito della tecnica con il suo asservimento a poteri non controllabili da parte delle Chiese e degli Stati. Lo strumento diviene scopo: non più protesi per lo sviluppo della persona ma fine. Un linguaggio che possiede l'uomo cancellando il suo passato»⁸².

Così si perde secondo l'autore, sia nella politica che nella scienza, la dimensione di «una possibile rivoluzione, di un progetto futuro come cammino dell'umanità verso la salvezza», certo non soddisfatto dai pur rilevanti progressi tecnologici, dalle biotecnologie, dalla comunicazione in rete, che possono trasformare la nostra vita quotidiana e la stessa politica, ma non donano alcuna prospettiva reale di palinogenesi⁸³. E tuttavia, tali affermazioni, pur in parte condivisibili, non sembrano poterlo essere del tutto: come lo stesso Prodi riconosce, fuori dal nostro contesto geopolitico l'idea di rivoluzione sopravvive oggi, in forme purtroppo peculiari e devastanti, nel *jihad* dell'Islam integralista⁸⁴, fondato su un progetto teocratico di conquista dell'Occidente e di riaffermazione del califfato, ma anche (e da ciò l'Occidente stesso non è immune) in tutti quei paradigmi che trovano in una presunzione di absolutezza delle proprie convinzioni etiche, in una Verità esclusiva, la propria ragion d'essere. Il fondamentalismo che può caratterizzare ogni forma di religione e di convinzione etica, trascendente o immanente, di chiesa o politica, è fomite di utopia, spinta all'azione, riformatrice e talora rivoluzionaria. In questo senso, nel testo di Prodi, l'osservazione circa una salvezza dell'umanità contraddice in certa misura la sua stessa tesi: perché la ricerca di tale «salvezza» come fine del procedere dell'umanità già costituisce, a ben vedere, una possibile base per l'utopia, un credere che può muovere all'agire. Torna qui lo sguardo sull'intima connessione tra profezia, fede e utopia: laddove un'ideologia forte e integrale, sia essa religiosa o secolare, riesca a catalizzare le forze razionali e quelle irrazionali, le

⁸² P. PRODI, *op.cit.*, 99-100.

⁸³ Ivi, 103 ss.

⁸⁴ Ivi, 107 ss.

pulsioni dei singoli e le emozioni di massa, liberando la spinta che questo scrigno di energia collettiva serba in sé, riesca insomma a tradurre la potenza in atto e il pensiero in azione, il movimento inizia, e può infine, seppur in tempi e modi non prevedibili, produrre quegli effetti di adeguamento e metamorfosi che l'ambiente richiede, travolgendo costituzioni e ordinamenti, ma prima ancora popoli e individui. Nel bene e nel male, e ancor più nel loro inesorabile confondersi, sta ancora qui il nucleo profondo di una rivoluzione possibile, qui sopravvive il suo mito.



Costituzionalismo.it

Fondatore e Direttore dal 2003 al 2014 Gianni **FERRARA**

Direzione

Direttore Gaetano **AZZARITI**

Vicedirettore Fran cesco **BILANCIA**

Giuditta **BRUNELLI**

Paolo **CARETTI**

Lorenza **CARLASSARE**

Elisabetta **CATELANI**

Pietro **CIARLO**

Claudio **DE FIORES**

Alfonso **DI GIOVINE**

Mario **DOGLIANI**

Marco **RUOTOLO**

Aldo **SANDULLI**

Dian **SCHEFOLD**

Massimo **VILLONE**

Mauro **VOLPI**

Comitato scientifico di Redazione

Alessandra **ALGOSTINO**, Gianluca

BASCHERINI, Marco **BETZU**,

Gaetano **BUCCI**, Roberto

CHERCHI, Giovanni **COINU**,

Andrea **DEFFENU**, Carlo

FERRAJOLI, Marco

GIAMPIERETTI, Antonio

IANNUZZI, Valeria **MARCENO'**,

Paola **MARSOCCI**, Ilenia **MASSA**

PINTO, Elisa **OLIVITO**, Laura

RONCHETTI, Ilenia

RUGGIU, Sara **SPUNTARELLI**,

Chiara **TRIPODINA**

Redazione

Elisa **OLIVITO**, Giuliano **SERGES**,

Caterina **AMOROSI**, Alessandra

CERRUTI, Andrea **VERNATA**

Email: info@costituzionalismo.it

Registrazione presso il Tribunale di Roma

ISSN: 2036-6744 | Costituzionalismo.it (Roma)