



Costituzionalismo.it

Fascicolo speciale - 2026

**“FALSITÀ” DEI FATTI E “VERITÀ”
DELLA COSTITUZIONE**
Dio, patria e famiglia *vs* libertà,
eguaglianza e solidarietà

a cura di
Gaetano Azzariti e Andrea Deffenu

EDITORIALE SCIENTIFICA

TENDENZE COSTITUZIONALI E APORIE DEL PATRIOTTISMO ITALIANO

di Claudio De Fiores

SOMMARIO: 1. IL PATRIOTTISMO NATURALE; 2. IL PATRIOTTISMO REPUBBLICANO. ORIGINI E MODERNITÀ; 3. *SEGUE*. IL PATRIOTTISMO REPUBBLICANO NELLA TRADIZIONE RISORGIMENTALE; 4. IL PATRIOTTISMO MONARCHICO; 5. PATRIOTTISMO E NAZIONALISMO; 6. IL PATRIOTTISMO FASCISTA; 7. IL PATRIOTTISMO ANTIFASCISTA E LA “MORTE DELLA PATRIA”; 8. LA PATRIA IN COSTITUZIONE.

1. Il patriottismo naturale

Il concetto di patria presenta un carattere profondamente polise-mico, che nel corso della storia ha favorito una frequente sovrapposizione e talvolta un'indistinzione con altre nozioni affini o serventi quali nazione, Stato e popolo.

Etimologicamente, la nozione di patria indica un luogo: la *terra dei padri*, lo spazio delle origini, il suolo in cui affondano le radici familiari. È a partire da tali premesse che nel corso della storia si è assistito al ciclico emergere di tendenze e idee riconducibili alla controversa nozione di “patriottismo naturale”, definizione con la quale si è soliti descrivere i tratti di un legame primario con il suolo nativo, il luogo «in cui siamo nati e cresciuti» (*in qua nati et nutriti sumus*)¹, la terra di cui siamo “figli”: «figli della medesima patria»².

Formula, questa, ampiamente ricorrente anche nella dottrina giuridica ottocentesca e da questa impiegata per enucleare quello che è il tratto essenziale del patriottismo naturale: il vincolo di fraternità, derivante dalla comune origine. Per i teorici del patriottismo naturale, la patria è anzitutto un'esperienza esistenziale. È la terra che ci ha generati e che ha contribuito alla nostra formazione morale e affettiva e nella quale si parla la stessa lingua e ci si esprime con la stessa voce: la «voce

¹ Così Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, in *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia*, Roma, 1897, 2a 2ae, q. CI, a. III, p. 370 che illustra e rielabora un testo di Cicerone tratto dal *De Inventione*.

² M. DELOCHE, *Del principio delle Nazionalità*, Venezia, 1861, p. 64.

della patria comune»³. Quindi, non una categoria del politico, ma uno spazio vitale, naturale, originario. In questa accezione, la patria precede sia la costruzione giuridica dello Stato sia l'elaborazione politica dell'idea di nazione. Assunta in questa prospettiva, l'idea di patria non indica, di conseguenza, una comunità giuridica o istituzionale, bensì un legame *naturale* con un territorio vissuto e condiviso.

L'idea di naturalità applicata al patriottismo, e in quanto tale recepita nella sua accezione più asettica e integralista, finisce per occultare il carattere storico e politico del vincolo di appartenenza. E, per questa via, a separare la patria dal popolo. Ma una patria senza popolo è una patria informe, una patria indistinta e, pertanto, destinata a scomparire: «non c'è niente di più falso e, se qualcosa è mortale sulla terra, l'idea della patria è la più mortale di tutte. Difatti, se per patria s'intende il territorio nel senso strettamente e brutalmente geologico, bisognerebbe dedurre che anche i poli e il deserto sono patrie, ciò che è assurdo»⁴. Di qui la conclusione alla quale approda questo stesso orientamento culturale: «la patria è solo nel sentimento della Comunità, nel senso che la Comunità ha di sé stessa»⁵.

La rappresentazione della patria come spazio chiuso, definito da confini sacralizzati e difeso da un popolo in armi, costituisce uno dei nodi teorici più controversi della modernità politica. Tale configurazione, che intreccia elementi simbolici, giuridici e mitopoietici, non è un semplice residuo arcaico, ma un dispositivo concettuale che la modernità stessa ha prodotto e continuamente rielaborato. Finanche nel contesto risorgimentale, questa immagine assunse una funzione mobilitante di primaria importanza: la patria veniva presentata come realtà incompiuta, territorialmente frammentata e politicamente mutilata, la cui unità appariva necessaria, ma ancora da conquistare.

Proprio la sua “unrealized facet” – una dimensione territoriale da costruire, più che da difendere – accrebbe la potenza normativa dell'idea di patria, trasformandola in un orizzonte etico-politico capace di legittimare tanto la mobilitazione collettiva quanto la forza redentrice. Per riuscirci erano però necessario «due cose: coscienza civile e capacità militare»⁶. E quindi una «guerra di patria indipen-

³ G. REZZASCO, *La Nazionalità in diritto smentita dal fatto e confutata in logica*, Torino, 1864, p. 116.

⁴ G. GIANNINI, *La Folla* (1945), Soveria Mannelli, 2002, p. 92.

⁵ Ivi, p. 93.

⁶ G. SAREDO, *Principii di diritto costituzionale*, Parma, 1863, p. 92.

denza»⁷ e la difesa del sacro suolo attraverso la “devota spada”⁸. Si tratta – com’è evidente – di una semantica di impronta spiccatamente bellica, nella quale il territorio della patria, una volta assunto nelle forme e nei termini propri del patriottismo naturale, sarebbe stato via via caricato di significato etico e morale. Fino al sacrificio estremo.

Il confine, in questa prospettiva, non assume ancora una dimensione politica e giuridica, ma viene recepito da questo orientamento come un elemento identitario che separa il “noi” dall’“altro”, i “figli della patria” dagli altri popoli. La patria diviene così spazio simbolico, da difendere contro lo straniero o da conquistare mediante l’azione militare.

Il «grido d’Italia»⁹ che invocava la fine degli «amari strazii»¹⁰ era la testimonianza delle sciagure e dell’incompiutezza dei destini della patria. Da qui presero forma insistenti orientamenti, sviluppatisi anche all’interno della scienza giuridica, che nel corso del tempo avrebbero progressivamente contribuito a plasmare una coscienza collettiva improntata al sacrificio, alla difesa del “sacro suolo de’ padri” e «a quelle idee patrie e nobili, in cento modi, in cento scritti propugnate»¹¹.

Era questo l’impianto valoriale che, nel corso del Risorgimento, ha animato una «nuova generazione cresciuta a questo alito di virtù, di amore e di forza»¹². E che grazie a questo «sentire decoroso e forte [...] ha imparato ad amarla davvero questa povera patria, a servirla da buon figliuolo»¹³. Scriveva Giuseppe Durando:

la patria nostra sta là [...] in quell’agitazione che promette appunto quel parossismo nazionale, di cui abbisogniamo per auspicar bene l’opera del nostro Risorgimento¹⁴.

⁷ T. ARABIA, *La nuova Italia e la sua Costituzione. Ossia i principj del dritto costituzionale ed amministrativo applicati alla legislazione vigente nel Regno*, Napoli, 1873, p. 90.

⁸ M. DELOCHE, *Del principio delle Nazionalità*, cit., p. 7 per il quale «l’idea dell’unificazione, giovata da devota spada, avrebbe potuto sola rendere una patria agli Italiani».

⁹ G. REZZASCO, *La Nazionalità in diritto*, cit., p. 16.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ P. BOETTI, *Della Monarchia e della Nazionalità in Italia*, Torino, 1855, p. 134.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ G. DURANDO, *Della nazionalità italiana*, Losanna, 1849, p. 233.

All'affermazione di questo processo concorsero attivamente, da un lato, la trasformazione del linguaggio politico e, dall'altro, l'ostentazione della simbologia del sacrificio. Non siamo pertanto in presenza di meri corollari retorici, ma di veri e propri dispositivi identitari. Attraverso di essi la patria viene investita di una dimensione etico-affettiva che ne rafforza la presa simbolica e ne legittima la funzione mobilitante. Proprio in questa sovrapposizione tra innovazione semantica e ritualizzazione del sacrificio si colloca uno dei tratti più problematici della cultura politica risorgimentale, così come evidenziato anche da Federico Chabod:

Patria, sacra; sangue versato per essa, santo. Ed ecco che da allora, effettivamente, voi sentite parlare di martiri per l'indipendenza, la libertà, l'unità della patria: i martiri del Risorgimento in genere, e in ispecie i martiri dello Spielberg, di Belfiore, ecc. Gran mutare del senso delle parole! Per diciotto secoli, il termine di martire era stato riservato a coloro che versavano il proprio sangue per difendere la propria fede religiosa; martire era chi cadeva col nome di Cristo sulle labbra. Ora, per la prima volta, il termine viene assunto ad indicare valori, affetti, sacrifici puramente umani, politici: i quali dunque acquistano l'importanza e la profondità dei valori, affetti, sacrifici religiosi, diventano religione anch'essi. La *religione della patria*¹⁵.

Tuttavia, proprio questa dimensione pedagogica e simbolica ci consegna una dimensione del sentimento patriottico "contaminato". La patria, dal quale questo sentimento "sacro" trae linfa, non è «pura dedizione», «sordo fremito»¹⁶, impegno individuale nella difesa di un suolo, ma legame, vincolo collettivo, *idem sentire*. All'interno di tale scenario, la patria cessa così di essere spirito, sentimento, natura, per tramutarsi in uno spazio di rivendicazione politica: punto d'approdo di un processo storico e culturale in grado di commutare «valori, affetti, sacrifici puramente umani»¹⁷ in passione politica, tensione civile, diritto.

Ma per realizzare questo processo il patriottismo doveva incarnarsi in un popolo, misurarsi con la dimensione statuale, confrontarsi con il

¹⁵ F. CHABOD, *L'idea di nazione*, Roma-Bari, 1999, p. 62.

¹⁶ G. DURANDO, *Della nazionalità italiana*, cit., p. 233.

¹⁷ F. CHABOD, *L'idea di nazione*, cit., p. 62.

diritto, «sacrificare per unire e costituire a nazione la patria comune»¹⁸. Così come, sul versante opposto, anche Stati, popoli e nazioni per reggersi, oltre ad affidarsi a leggi ed eserciti, avrebbero dovuto aprirsi alla «carità di patria». Gli ordinamenti «senza carità di patria, senza amore di unità, mettono la nazione in isfascio, l'indipendenza dello Stato in rovina»¹⁹.

2. Il patriottismo repubblicano. Origini e modernità

Un contributo fondamentale alla comprensione moderna del patriottismo lo troviamo nei *Lineamenti di filosofia del diritto* di Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Hegel, rompendo con la tradizione del patriottismo naturale, intravede nell'*amor patrio* una *disposizione d'animo politica* (*politische Gesinnung*). Nella visione hegeliana, la patria cessa di essere vincolo impolitico, per trasformarsi da puro impulso dell'animo²⁰ in «risultato delle istituzioni sussistenti nello stato»²¹. E, per questa via, in fonte di «razionalità»: «c'è realmente» e «riceve la sua conferma nei fatti dall'agire conforme ad essi»²². D'altra parte, secondo Hegel, il «segreto del patriottismo dei cittadini» (*das Geheimnis des Patriotismus des Bürgers*) altro non è che una forma di legame politico che accomuna individuo e Stato, «nel senso che essi fanno lo stato come loro sostanza»²³.

La patria conserva, in questa prospettiva, tutti i «sogni che vengono dal cuore»²⁴. Ma una volta rotti gli argini del patriottismo naturale, perché contaminatisi con la politica, questi sogni si sarebbero fatalmente trasformati, anche secondo Benedetto Croce, in «idealità concreta»²⁵.

¹⁸ D. ZANICHELLI, *Corso di diritto costituzionale*, Bologna, 1886, p. 13.

¹⁹ G. SAREDO, *Principii di diritto costituzionale*, Parma, 1863, p. 172.

²⁰ G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* (1821), Bari, 1994, § 268, pp. 204-205.

²¹ Ivi, § 268, pp. 204-205.

²² *Ibidem*.

²³ Ivi, § 289, p. 234.

²⁴ B. CROCE, *I concetti ideali e la definizione di patria secondo Scipione Maffei*, in *Pagine sparse*, Napoli, 1919, p. 252 che scrive: «Non solo la patria è un'idealità concreta., segno dei nostri migliori sforzi e nella quale si esprimono le più alte nostre aspirazioni e perciò non si può ritrovarla con l'osservazione di fatto e bisogna crearla coi sogni che vengono dal cuore».

²⁵ *Ibidem*.

La patria cessava così di essere un mero dato naturale, per trasformarsi in concetto empirico. Non più soltanto difesa del territorio natio, ma tensione politica orientata alla costruzione di un ordine comune. Non più semplice luogo delle origini, ma forma dell'agire storico, espressione di «libertà civile». Non più mera custodia dei sacri confini, bensì, in primo luogo, difesa della «costituzione politica», intesa come principio di coesione e fondamento della comunità nazionale:

Farebbe un grosso errore chi credesse di avere una patria per il solo fatto di vivere nel luogo natio fra le cose cui ha rivolto i suoi primi sguardi, e i suoi primi balbettii [...]. Non c'è patria, nell'accezione del diritto pubblico, dove non ci sono cittadini, e i cittadini esistono solo dove c'è la libertà civile. Non può esserci libertà civile senza costituzione politica, o dove i cittadini non partecipano alla formazione delle leggi e non sono uguali di fronte ad esse. La patria non è il villaggio o la provincia che ci ha visti nascere; è quella società, quella nazione dove al riparo di leggi giuste, moderate e approvate dai cittadini, abbiamo goduto dei piaceri della vita, dei frutti del nostro lavoro, dei risultati della nostra operosità e del possesso inviolabile dei nostri diritti imprescrittibili²⁶.

Già alle origini del pensiero politico moderno, l'idea di patria veniva concepita come lo spazio privilegiato di esercizio del “libero pensiero”, il risvolto più profondo del modo di essere e di operare delle istituzioni repubblicane. In questa tradizione, patria significava innanzitutto partecipazione alla vita pubblica, esercizio della virtù civile, pratica concreta delle libertà. L'appartenenza non era un dato naturale, ma un'esperienza politica: un legame che si realizzava attraverso l'impegno nella cosa pubblica e che trovava nelle istituzioni repubblicane il proprio orizzonte normativo.

Una particolare menzione merita in questo contesto la *Laudatio florentinae urbis* scritta da Leonardo Bruni tra il 1403 e il 1404²⁷. La *Laudatio* celebra Firenze non solo perché colma «di bellezza et d'ornamento»²⁸, ma anzitutto per le sue virtù civiche: una repubblica fondata sui valori della libertà, della giustizia, del buon governo. Una città giusta verso i propri cittadini ed ospitale verso i forestieri, dove tutti

²⁶ P. VILAR, *Patrie et nation dans le vocabulaire de la guerre d'Indépendance espagnole*, in *Annales Historiques de la Révolution Française*, 1971, p. 508.

²⁷ L. BRUNI, *Panegirico della città di Firenze* (1404), Firenze, 1974, p. 85.

²⁸ Ivi, p. 55.

gli stranieri che sono stati esiliati dalle loro città a causa di persecuzioni o di guerre civili possano finalmente trovare *asilo*. Firenze viene così elevata da Leonardo Bruni al rango di *patria per i senza patria*²⁹. D'altra parte, nel modello repubblicano fiorentino, il legame con il luogo di nascita non determina esclusioni etniche o razziali, ma diventa uno strumento di costruzione di un ordine libero, giusto, aperto.

In questa tradizione si inserisce anche Niccolò Machiavelli. Machiavelli non è un apologeta acritico della Repubblica fiorentina: fin dagli inizi della sua attività politica fu spesso critico nei confronti delle guerre e di molte scelte della città. Tuttavia, lo scrittore considera la difesa della patria il primario interesse del cittadino e non cessa di ribadirlo: «noi l'amiamo ed onoriamo, e prepariamoci a essere tali che noi la possiamo difendere»³⁰.

Ma per Machiavelli la difesa della patria non è un dovere assoluto. Se la patria decade nella tirannide e degenera nel malaffare, il rapporto di lealtà politica tra patria e cittadino si interrompe. E il cittadino non ha più alcun dovere verso di essa:

Io stimerò sempre poco vivere in una città dove possino meno le leggi che gli uomini: perché quella patria è desiderabile nella quale le sostanze e gli amici si possono sicuramente godere, non quella dove ti possano essere quelle tolte facilmente, e gli amici per paura di loro propri nelle tue maggiori necessità t'abbandonano³¹.

Ne discende che per Machiavelli il sentimento patrio non è mai separato dalla virtù civica e dall'amore per il vivere libero.

Com'è noto, per lo scrittore fiorentino la patria coincide con la Repubblica: la comunità nella quale tutti i cittadini possono esercitare i propri diritti e partecipare direttamente alla vita civile e politica. Questo legame non ha nulla di naturale, perché è alimentato dalla coscienza politica che spinge i cittadini a difendere le libere istituzioni. Una conclusione che Machiavelli mutua dal mondo classico e dalla Repubblica romana:

nel mondo non si vede tante repubbliche quante si vedeva anticamente; né, per conseguente, si vede ne' popoli tanto amore alla libertà quanto allora: ancora che io creda più tosto essere cagione di questo, che lo Imperio ro-

²⁹ Ivi, p. 65.

³⁰ N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Milano, 1996, II, 2, p. 299.

³¹ N. MACHIAVELLI, *Istorie fiorentine*, Milano, 1962, IV, 33, pp. 323-324.

mano con le sue arme e sua grandezza spese tutte le repubbliche e tutti e' viveri civili. E benché poi tale Imperio si sia risoluto, non si sono potute le città ancora rimettere insieme né riordinare alla vita civile, se non in pochissimi luoghi di quello Imperio. Pure, comunque si fusse, i Romani in ogni minima parte del mondo trovarono una congiura di repubbliche armatissime ed ostinatissime alla difesa della libertà loro³².

Fonte di ispirazione dell'opera di Machiavelli è il connubio tra libertà e patria, così come tracciato dalle *Tusculanae disputationes* di Cicerone³³ e nel *De coniuratione Catilinae*³⁴ di Sallustio. Nella repubblica romana – rammenta Machiavelli – il popolo «non servì mai umilmente ne mai dominò superbamente; anzi tenne con li suoi ordini e magistrati il suo grado onorevolmente»³⁵.

Nel Settecento il patriottismo sarebbe divenuto uno degli ideali centrali del pensiero politico europeo. Un ruolo decisivo in questa direzione lo svolse Montesquieu con *Lo spirito delle leggi*, opera nella quale l'idea di patria viene riscoperta e definita come virtù civica e politica, necessaria per assicurare ordinamenti liberi.

A tale riguardo, nell'*Avvertenza* dell'*De l'esprit des lois*, Montesquieu chiarisce che il termine *vertu* non indica la virtù in senso etico-morale o religioso, ma la virtù politica (*vertu politique*), che consiste nell'amore della patria e, più precisamente, nell'amore dell'uguaglianza (*amour de l'égalité*)³⁶.

Al pari di Machiavelli, quando Montesquieu parla di virtù politica come spirito dei governi repubblicani intende riferirsi alle repubbliche dell'antichità. E nei *Pensées*, spiega che anche nei Greci il patriottismo era il frutto del loro «furore per la libertà», unito al coraggio eroico e all'odio per i re³⁷.

³² N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, cit., II, 2, pp. 299-300.

³³ Ivi, I, 4, p. 72. Nelle *Tusculanae disputationes* Cicerone collega la patria alla libertà e al primato delle leggi, affermando che «è giusto combattere questa battaglia [e] lottare per le leggi, per la libertà, per la patria» (Cicerone, *Le Tuscolane*, IV, 19.43, Milano 1993, p. 257).

³⁴ Ivi, III, 6, p. 488 ss. Sallustio nel *De coniuratione Catilinae*, nel ribadire le virtù civiche sottese al legame tra patria e libertà, affermava il dovere di «difendere von le armi la patria, la libertà, la famiglia» (Sallustio, *La congiura di Catilina*, Torino, 2006, p. 11).

³⁵ Ivi, I, 58, p. 181.

³⁶ *Avertissement* (1748), in MONTESQUIEU, *Œuvres choisies*, Paris, 1951, p. 42.

³⁷ MONTESQUIEU, *Mes Pensées*, in *Oeuvres complètes*, a cura di Roger Caillois, I, Paris, 1949, p. 1364.

Tuttavia, Montesquieu intravede una distanza antropologica tra antichi e moderni: questi ultimi, più legati ai propri interessi individuali e alla tutela dei diritti privati, non sono più in grado di amare la patria con l'intensità assoluta che caratterizzava le città antiche. Il patriottismo dei moderni è un sentimento temperato, mitigato dalla prevalenza dell'interesse particolare e dall'impossibilità di identificarsi completamente con la comunità politica. Come egli stesso nota, «les Anciens devoient avoir un plus grand attachement pour leur patrie que nous: plus grand attachement pour leur patrie»³⁸. In questa frattura tra virtù antica e declinazione moderna si colloca uno dei nuclei più problematici della riflessione montesquieuiana sulla libertà e sulla partecipazione civica.

Ciò che sopravvive del patriottismo degli antichi è esclusivamente lo «spirito civico». Spirito che nella modernità continua ad assumere i connotati del primato delle leggi e del bene comune, sebbene sganciato da una tradizione eroica.

Come per Machiavelli, anche per Montesquieu il dovere di difendere la patria non può tradursi in una fedeltà cieca. Quando la patria cessa di essere fonte di virtù e diventa strumento di ingiustizie e crimini, il patriottismo smarrisce la sua *integrità civica* e con questa la sua stessa anima. In questi casi, per salvare il patriottismo, secondo Montesquieu, non vi è che una soluzione: rigenerare le virtù civiche della patria («bien rectifiée») e creare tutte le condizioni politiche idonee per onorare la nazione («elle est capable d'honorer toute une nation»)³⁹.

Lungo il solco tracciato da Montesquieu si sarebbero mossi anche gli autori dell'*Encyclopédie*, per i quali la patria non è un sentimento istintivo e naturale, ma è passione civile, virtù civica, dimensione politica costruita attraverso il riconoscimento di diritti e doveri condivisi:

Non occorre dimostrare che non può esserci *patria* negli Stati asserviti. Così quanti vivono sotto il dispotismo orientale, dove non si conosce altra legge che il volere del sovrano, altre massime che l'adorazione del suo capriccio, altri principi di governo che il terrore, dove nessun patrimonio, nessuna testa è al sicuro; costoro affermo non hanno *patria* e non ne conoscono nemmeno il termine, che è la vera espressione della felicità⁴⁰.

³⁸ Ivi, p. 1353.

³⁹ Ivi, p. 1143.

⁴⁰ D. DIDEROT, *Patria in Scritti politici con le voci dell'Encyclopédie*, Milano, 2008, p. 687.

Il rapporto tra patria e libertà occupa un posto centrale anche nel pensiero di Jean-Jacques Rousseau. Nelle *Considerazioni sul governo di Polonia* e nel *Discorso sull'economia politica*, il filosofo ginevrino definisce la patria come comunità politica fondata sulla libertà comune e sull'amore delle leggi. Per Rousseau, in altre parole, la nozione di patria allude sì a un legame sentimentale con una terra, ma «solo in quanto è terra di libertà»⁴¹. Terra nella quale il popolo vive e agisce come nazione sovrana, con le sue istituzioni, le sue leggi, la sua libertà.

È quanto apprendiamo soprattutto dalle *Considérations sur le gouvernement*, opera nella quale Rousseau chiarisce che patria è, anzitutto, «amore della libertà, ovvero amore della patria e delle leggi»⁴². Senza libertà e senza nazione non esiste patria, ma soltanto paese (*pays*). Di qui la conclusione alla quale Rousseau approda nelle pagine finali del suo *Discorso*: «La patria non può sussistere senza la libertà, né la libertà senza la virtù, né la virtù senza i cittadini»⁴³.

Lungo queste coordinate si sarebbe incamminata anche la Rivoluzione francese. E in particolare il pensiero giacobino. Il patriottismo giacobino non ha nulla a che fare con la natura, le etnie, i re. La sua dimensione costituzionale affondava la sua forza nella cultura dei diritti, nella democrazia, nell'eguaglianza, perché «l'amore della patria comprende necessariamente l'amore dell'eguaglianza»⁴⁴. E, per questa via, anche l'amore per l'intera umanità. Come puntualmente evidenziato anche da Carl Schmitt, nella Francia rivoluzionaria, la «*politique sanculotte* travalica tutte le frontiere nazionali»⁴⁵ per affermare l'eguaglianza nella nazione e fra le nazioni⁴⁶.

⁴¹ F. CHABOD, *L'idea di nazione*, cit., p. 77.

⁴² J.J. ROUSSEAU, *Considerazioni sul governo di Polonia*, in *Scritti politici*, III, Roma-Bari 1994, p. 191 e p. 175.

⁴³ J.J. ROUSSEAU, *Discorso sull'economia politica*, in *Scritti politici*, I, Roma-Bari 1994, p. 292.

⁴⁴ M. ROBESPIERRE, *Principi di morale politica* (discorso del 5 febbraio 1794), Roma, 1995, pp. 23-24.

⁴⁵ C. SCHMITT, *Romanticismo politico* (1919), Milano, 1981, p. 98.

⁴⁶ Per più ampie e approfondite considerazioni su questo punto si rinvia a C. DE FIORES, *Nazione e Costituzione*, Torino, 2005, p. 70 ss.

3. *Segue. Il patriottismo repubblicano nella tradizione risorgimentale*

Le idee del patriottismo giacobino sono destinate a segnare profondamente, permeandolo, il triennio rivoluzionario in Italia (1796-1799). Epoca nella quale, alle incalzanti trasformazioni politiche e istituzionali alimentate in tutta Europa dalla diffusione dei miti rivoluzionari dell'89, corrispose quasi spontaneamente un radicale rivolgimento degli assetti politici e culturali e la nascita di una nuova idea di patria. In questi anni, anche in Italia, la nozione di patria è destinata ad assumere un tono rivoluzionario. E fu proprio «dai sentimenti di libertà, d'eguaglianza e dalla folla de' beni che ne emergono» che avrebbe tatto «origine e [...] forza l'entusiasmo verso la patria»⁴⁷.

Scrivendo Luigi Salvatorelli:

Nel corso di tre anni vennero posti tutti i problemi del Risorgimento: libertà, democrazia, indipendenza, unificazione federale o unità ... Spazzati via i vecchi governi – quasi senza resistenza, salvo quello piemontese – dalle armi vittoriose della Repubblica, si riebbe in Italia quel che da secoli (dalla fine del medioevo) non si era più visto: la discussione e la lotta politica, il formarsi e il cozzare di partiti, il governo del popolo con le assemblee rappresentative: in poche parole, la risurrezione della vita politica nazionale. Il popolo italiano ritornò sulla scena, ridivenne soggetto di storia⁴⁸.

È in questo contesto che venne maturando la riflessione politica e costituzionale di Giuseppe Compagnoni, segretario della Repubblica Cispadana e titolare all'Università di Ferrara della prima cattedra in Europa di Diritto costituzionale. E fu lo stesso Compagnoni, in uno dei suoi più celebri *Discorsi alla Costituente*, ad annunciare ai cittadini della Repubblica il compimento del processo rivoluzionario:

La nostra rivoluzione politica è fatta. Non abbiamo bisogno né di stragi, né di delitti; siamo in ciò veramente fortunatissimi. Ma non è fatta quella rivoluzione morale che è la base migliore dell'altra ... senza questo tra-

⁴⁷ M. GIOIA, *Quale dei governi liberi meglio convenga alla felicità dell'Italia* (1796), Lugano, 1833, p. 67.

⁴⁸ L. SALVATORELLI, *Pensiero e azione del Risorgimento* (1943), Torino, 2011, p. 62 e p.59.

smutamento avremo sul labro i nomi sacri di libertà, di uguaglianza, ma non avremo il sentimento nell'anima⁴⁹.

La «rivoluzione morale» alla quale Compagnoni si riferiva era quella *italiana*. E il «sentimento nell'anima», ripetutamente evocato dal «primo costituzionalista» d'Europa, altro non era che il sentimento *nazionale e patriottico*. Un sentimento *nuovo* che implicava il doveroso impiego di «tutti i mezzi che possono renderne consistente e felice la costituzione»⁵⁰. Di qui l'invito rivolto dal Compagnoni agli italiani a confidare nei «i loro sentimenti nell'amore della patria», a farsi «corpo di una grande nazione», a battersi per «la conservazione de' loro diritti»⁵¹. Ma anche a dimostrare «sincero attaccamento alla patria ed alle leggi» attraverso la «rispettosa ubbidienza a' magistrati i quali conservando in vigore le leggi, vengono a conservare la libertà del popolo»⁵².

Ma per fare una «grande nazione» e «conservare la libertà del popolo», secondo il costituzionalista cesenate, non v'era che una strada: la democrazia politica. La difesa e il governo della patria non potevano pertanto essere affidati ai re e alle loro Corti, ma spettavano direttamente al popolo sovrano. E questo per Compagnoni voleva dire qualcosa di estremamente preciso: la patria è repubblicana o non è.

Niuno havvi, cui se non è in esso lui volontà, sia vietato di aver parte qualunque nelle cose della patria; e l'esercizio sovrano di nominare i propagatori delle leggi spetta per diritto a tutti i cittadini, che padroni di se, e costituenti tutti insieme uno stato libero, sdegheranno giustamente il voto orgoglio de' re, e l'imbecille prepotenza de' grandi che fanno loro la corte⁵³.

Nonostante il ritorno dei re sui troni d'Europa e la svolta contro-rivoluzionaria impressa dal Congresso di Vienna nel 1815, il patriottismo repubblicano sarebbe tornato nuovamente ad imporsi grazie alle

⁴⁹ G. COMPAGNONI, *Discorso sui governi provvisori letto nella sessione del 2 gennaio del Congresso Cispadano in Reggio dal cittadino Compagnoni deputato del popolo ferrarese* (1797), in V. FIORINI (a cura di), *Gli atti del Congresso cispadano della città di Reggio* (26 dicembre 1796 – 9 gennaio 1797), Roma, 1897, p. 174.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ G. COMPAGNONI, *Elementi di diritto costituzionale democratico ossia principi di giuspubblico universale*, Venezia, 1797, p. 215

⁵² *Ivi*, p. XXXVII.

⁵³ *Ivi*, pp. XXXIII-XXXIV.

mobilitazioni del 1848. In coerenza con i principi del patriottismo repubblicano, anche per gli insorti del '48 la nazione non era un'entità chiusa ed egoistica, bensì una porzione dell'umanità. In questo quadro, lottare per la propria patria significava dunque opporsi al dispotismo e alla dominazione straniera, ma anche riconoscere l'eguale diritto di ogni altro popolo alla libertà. La libertà di una patria era ritenuta inseparabile dal rispetto della libertà delle altre patrie.

Fu in questo contesto storico che Karl Marx, commentando nel 1848 le insurrezioni europee e le mobilitazioni risorgimentali sviluppatesi durante la "primavera dei popoli", espresse la propria adesione alle lotte italiane e delle altre patrie europee per l'autodeterminazione.

Difenderemo la causa dell'indipendenza italiana, combatteremo a morte il dispotismo austriaco in Italia come in Germania e in Polonia. Tendiamo fraternamente la mano al popolo italiano ... Domanderemo dunque che la brutale soldatesca austriaca sia senza ritardo ritirata dall'Italia, e che il popolo italiano sia messo nella posizione di poter pronunziare la sua volontà sovrana rispettando la forma di governo che vuole scegliere⁵⁴.

E in Italia, alla patria repubblicana e *internazionalista*, guarda in questi anni anche Giuseppe Mazzini, mutuando dal principio patriottico non solo l'idea di nazione, ma anche le ragioni stesse del costituzionalismo ad essa sottesi:

Lo stromento adoperato [...] per operare la rivoluzione e raggiungere il fine della missione, fu il diritto. In una teoria del diritto fu la sua forza, il suo mandato, la legittimità de' suoi atti: in una Dichiarazione di Diritti la sua formula suprema. Che altro infatti è l'uomo, l'individuo, se non il diritto? Non rappresenta egli, nella serie dei termini del progresso, la persona umana e l'elemento dell'emancipazione individuale?⁵⁵.

In coerenza con i capisaldi del patriottismo repubblicano, anche per Giuseppe Mazzini «la patria non è un *aggregato* di individui⁵⁶. E non è nemmeno il solo territorio («il territorio non ne è che la base»)⁵⁷.

⁵⁴ K. MARX, *Lettera al direttore de giornale "L'Alba"* (29 giugno 1848), in K. MARX, F. ENGELS, *Opere*, Roma, 1974, VII, p. 9.

⁵⁵ G. MAZZINI, *Fede e avvenire* (1835), in *Scritti politici*, Milano, 2009, p. 456.

⁵⁶ G. MAZZINI, *Doveri dell'uomo*, Roma, 2005, p. 118.

⁵⁷ Ivi, p. 119.

Ai suoi occhi, la patria è molto di più. È più del vincolo naturale e del rapporto di fraternità che lega gli abitanti di un luogo. È il progetto di una società *nuova*, una società senza caste e privilegi, incardinata su un diritto comune:

la Patria è una comunione di liberi e d'uguali affratellati in concordia di lavori verso un unico fine. [...] Non v'è veramente Patria senza un Diritto uniforme. Non v'è Patria dove l'uniformità di quel Diritto è violata dall'esistenza di caste, di privilegi, d'ineguaglianze⁵⁸.

Ecco perché, per Mazzini, la forma repubblicana rappresenta l'unica configurazione politica capace di incarnare autenticamente il principio patriottico. Il rifiuto delle monarchie e delle corti aristocratiche era parte integrante della sua idea di patria, intesa come ordine valoriale incardinato sull'universalità dei diritti e sul suffragio universale: «La Patria del Popolo risorgerà delimita dal voto dei liberi, sulle rovine della Patria dei re, delle caste privilegiate»⁵⁹.

Questo passaggio consente di mettere a fuoco un elemento strutturale del pensiero mazziniano: non esiste patria senza eguaglianza politica e senza eguaglianza sociale. La patria è “vera” solo quando garantisce a tutti i cittadini l'esercizio del diritto di voto e quando assume come propri compiti fondamentali la tutela dell'educazione e del lavoro, intesi come strumenti di emancipazione collettiva:

Finché un solo tra i vostri fratelli non è rappresentato dal proprio voto nello sviluppo della vita nazionale – finché un solo vegeta ineducato fra gli educati – finché uno solo, capace e voglioso di lavoro, langue per mancanza di lavoro nella miseria – voi non avrete la Patria come dovreste averla, la Patria di tutti, la patria per tutti. Il *voto*, l'*educazione*, il *lavoro*, sono le tre colonne fondamentali della Nazione; non abbiate posa finché non siano per opera vostra solidamente innalzate⁶⁰.

In questa prospettiva, Mazzini critica con forza i nuovi ordinamenti liberali dell'Ottocento. Essi, pur proclamando i diritti dell'individuo, avevano smarrito il principio – di chiara matrice rivoluzionaria – secondo cui la patria è tale solo se è *patria di tutti*. L'errore fatale del

⁵⁸ Ivi, p. 118.

⁵⁹ Ivi, p. 114.

⁶⁰ Ivi, p. 119

liberalismo, secondo Mazzini, risiedeva proprio in ciò. E precisamente nell'aver voluto a tutti i costi «ordina[re] la società politica [...] sul rispetto unicamente dei diritti dell'individuo, dimenticando interamente la missione educatrice della società»⁶¹.

Ma Mazzini si sofferma con particolare insistenza anche sul nesso costitutivo tra patria e umanità. Nella sua prospettiva, la patria non costituisce l'orizzonte ultimo della vita politica. Essa rappresenta, piuttosto, un passaggio intermedio tra l'individuo, troppo isolato e debole per incidere da solo sul destino dell'umanità, e il mondo che rimane il luogo di perfezionamento morale e civile dei diritti dei popoli: «i popoli sono diversi corpi [...] ciascuno ha un posto che gli si è confidato, ciascuno ha un'operazione particolare da eseguire»⁶².

Lavorando, secondo i veri principii per la Patria, noi lavoriamo per l'Umanità: la patria è il punto d'appoggio della leva che noi dobbiamo dirigere a vantaggio comune. Perdendo quel punto d'appoggio, noi corriamo rischio di riuscire inutili alla Patria e all'Umanità. Prima d'*associarsi* colle Nazioni che compongono l'Umanità, bisogna esistere come Nazione. Non v'è associazione che tra gli eguali⁶³.

Dimensione spirituale e fulcro sentimentale di ogni popolo è l'idea di patria, intesa da Mazzini come spazio abitato da uomini «liberi» ed «uguali»⁶⁴, tutti però impegnati nella realizzazione di un «fine comune»⁶⁵: una nuova umanità senza «padroni del mondo», perché composta da «Nazioni sorelle»⁶⁶.

⁶¹ Ivi, p. 95.

⁶² Ivi, p. 117.

⁶³ Ivi, pp. 116-117.

⁶⁴ Ivi, p. 118.

⁶⁵ Ivi, p. 159.

⁶⁶ Ivi, p. 121. Scriverà Mazzini rivolgendosi ai patrioti italiani: «voi pianterete la bandiera della Libertà e dell'Associazione, sì che rifulga sugli occhi a tutte le Nazioni, né la velerete mai per terrore di despotti o libidine d'interessi d'un giorno. Avrete audacia sì come fede. Confesserete altamente il pensiero che fermenta in core alla Italia davanti al mondo e a quei che si dicono padroni del mondo. Non rinnegherete mai le Nazioni sorelle».

4. Il patriottismo monarchico

Per altri versi, l'impresa risorgimentale, nelle sue componenti egemoniche, è destinata a segnare una rottura con la tradizione rivoluzionaria. Come osserva Benedetto Croce, il modello del Risorgimento italiano che porterà con successo all'unità nazionale nasce e si sviluppa in reazione al patrimonio rivoluzionario «francese, giacobino, massonico»⁶⁷.

Al pari del patriottismo repubblicano, anche il patriottismo monarchico trova le sue radici nell'età moderna, quando la crisi dell'autorità politica e religiosa costrinse l'Europa a ridefinire i fondamenti della legittimità del potere politico. Uno dei momenti teorici decisivi di questa genealogia è rappresentato dall'opera *Patriarcha, or the Natural Power of Kings* di Robert Filmer: un testo pubblicato postumo nel 1680, ma scritto decenni prima, a ridosso delle tensioni politiche innescatesi in Inghilterra nel corso della prima metà del XVII secolo.

Per Robert Filmer, patriota è solo colui che si dichiara fedele al re. Nella sua visione patria non significa pertanto repubblica. Il suo fondamento non è il popolo sovrano, ma la comunità politica fondata sul potere originario dei padri. Patria è, quindi, *res patrum*. E poiché il potere della Corona deriva dal potere paterno, il re può legittimamente proclamarsi *Pater patriae* ed esigere una fedeltà incondizionata dai suoi sudditi:

molti sudditi ignoranti sono stati indotti a credere insensatamente che si potesse diventare martiri della propria patria col farsi traditori del proprio principe, mentre la distinzione, di recente escogitata, fra sudditi realisti e sudditi patrioti è la più innaturale che si possa pensare, perché la relazione fra il re e il popolo è tanto più grande quanto reciproco è il loro benessere⁶⁸.

Per il filosofo inglese, la sacralità del re è dunque una sacralità riflessa: non discende direttamente da Dio, come nella tradizionale dottrina dell'assolutismo monarchico, ma dalla patria stessa. Questa è una delle innovazioni più significative avanzate dal *Patriarcha*. Filmer non si limita a riconoscere semplicemente il modello medievale del sovrano

⁶⁷ B. CROCE, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Bari 1928, p. 2.

⁶⁸ R. FILMER, *Patriarcha* (1630), in J. LOCKE, *Due trattati sul governo e altri scritti politici*, Torino 1982, p. 594.

unto dal Signore, ma costruisce una genealogia dell'autorità politica che passa attraverso la continuità naturale della comunità dei padri.

Ne discende che in Filmer, il re non è tale perché investito da una grazia trascendente, ma solo perché punto di condensazione della storia, della discendenza e dell'identità collettiva di una comunità. La sua autorità è la proiezione politica di un ordine naturale che precede ogni istituzione. In questo senso, la sacralità del re è "riflessa": deriva dalla patria come comunità organica e pre-politica, non dalla volontà divina.

Nel Settecento, Bolingbroke rielabora questa tradizione in chiave costituzionale. Nel *The Idea of a Patriot King*, lo scrittore inglese definisce patriota chi difende la libera costituzione e il bene comune del popolo. Per Bolingbroke, «Re patriota» è, quindi solo colui che preserva la libertà delle istituzioni, rinnova lo spirito civico del popolo, sa «indurre la gente a passare da uno spirito di parte a uno spirito nazionale»⁶⁹: «un Re Patriota non dispererà mai di poter riconciliare e riportare l'unione tra sé e i suoi sudditi e in seno al corpo di questi ultimi»⁷⁰.

Furono queste le ragioni che indussero il celebre filosofo tory a rifiutare la repubblica: una forma di Stato senza padri e, pertanto, destinata ad alimentare odi e disordini. Ai suoi occhi, solo un *re patriota* avrebbe potuto rigenerare la virtù pubblica e prendersi cura in qualità di *Padre* del bene del popolo, perché solo «un Re Patriota non trascurerà mai, né mai sacrificherà l'interesse generale»⁷¹.

La metafora familiare occupa una posizione centrale nella teoria politica di Henry St John. La sua riflessione prende avvio dalla «immagine di un popolo libero, governato da un Re Patriota»: una comunità di «affetti armonica» e coesa e, come tale, rappresentata alla stregua di una «famiglia patriarcale, nella quale il capo e tutti i membri sono legati da un interesse comune e sono animati da un medesimo spirito»⁷². La patria, in questa visione, non è un soggetto politico, ma un organismo morale che trova nel re il suo principio di coesione, custode del passato, ma anche motore di rinnovamento:

Un Re Patriota è il più energico di tutti i riformatori; poiché è egli stesso una sorta di miracolo vivente, tanto raro da vedersi e tanto poco compreso, che le conseguenze certe della sua venuta saranno ammirazione e amo-

⁶⁹ H. BOLINGBROKE, *L'idea di un re patriota*, Roma, 1995, p. 95.

⁷⁰ Ivi, p. 101.

⁷¹ Ivi, p. 130.

⁷² Ivi, p. 91

re in ogni cuore onesto, confusione e terrore in ogni coscienza colpevole, ma sottomissione e docilità da parte di tutti⁷³.

Come si è già accennato, questa tradizione trova un'eco significativa nel patriottismo monarchico risorgimentale. A metà del XIX secolo, la figura del re viene investita di una sacralità politica, per molti aspetti inedita. Una sacralità, come in Bolingbroke, plasmata dall'etica familiare e derivata dalla patria: «La maestà della patria si personifica in lui, la patria è sacra e sacra è la persona del Re»⁷⁴.

Ad aver impresso una svolta quanto mai significativa in questa direzione era stato lo Statuto albertino. Con la sua stesura la nazione da soggetto rivoluzionario e, in quanto tale, depositaria del potere costituente si era inopinatamente trasformata in recettore inerte della volontà regia. La costituzione non era più il frutto della volontà *della* nazione *per* la nazione, ma l'espressione più alta e solenne della volontà di un Monarca che «con la lealtà di Re e affetto di padre» concedeva a una Nazione *inerte* e «devota» (che «tante prove ... ha dato di fede di obbedienza e di amore») il *suo* Statuto⁷⁵.

La direzione monarchico-moderata del processo risorgimentale aveva fatto sì che l'istituzione cardine della nazione non fosse più il popolo, ma la Corona: «la sacra tutrice delle patriottiche tradizioni del popolo italiano, il palladio delle idealità del progresso nazionale, il centro di conversione di tutte le forze vive e le operose energie dei cittadini, il fulcro luminoso d'ogni sorta di virtù pubbliche e private, il modello invidiabile dei buoni costumi e della più squisita educazione nazionale, la fonte inesauribile dei dolci conforti nei momenti di dolore profondo della nazione ...»⁷⁶.

E tale «impronta nazionale» è destinata a pervadere ogni aspetto politico e ogni dimensione costituzionale della funzione regia. Compresa le disposizioni della *lex salica* sulla trasmissione del titolo dinastico, anch'esse considerate la naturale ed autentica espressione dei «bisogni di una Nazione»⁷⁷.

⁷³ Ivi, p. 81.

⁷⁴ A. MORELLI, *Il Re*, Bologna, 1899, pp. 471-472.

⁷⁵ C. GHISALBERTI, *Nazione e costituzione*, in ID., *Stato Nazione e Costituzione nell'Italia contemporanea*, Napoli, 1997, p. 321.

⁷⁶ A. FERRACCIU, *Contributo allo studio della funzione regia*, Torino, 1900, p. 134.

⁷⁷ L. CASANOVA, *Del diritto costituzionale*, Firenze, 1875, p. 33 che scrive: «L'eredità della corona risponde a due principali bisogni di una Nazione: 1) al bisogno

Tutto ciò avrebbe contribuito a fare della Corona il perno politico dell'unità nazionale, il motore della patria, il punto di congiunzione tra passato e futuro, tra conservazione e innovazione, tra vecchio e nuovo. Una vera e propria ambivalenza destinata a materializzarsi – sotto forma di sintesi – nella celebre formula introdotta dalla Legge del 21 aprile 1861, n. 1 (*Legge sulla intitolazione degli atti*) che definiva il Re tale per «grazia di Dio e volontà della Nazione»: «un'espressione questa quanto mai manipolativa e mistificante, anche oltre ogni limite dell'immaginazione, ma non più revocabile»⁷⁸.

Obiettivo di questa singolare formula era quello di coniugare ciò che coniugabile non poteva essere: la tradizione legitimista con i principi dello Stato moderno, l'*ancien régime* con le ragioni del costituzionalismo, la grazia divina con la volontà del popolo.

Nel corso dell'Ottocento l'«amor di patria»⁷⁹ – ostentato anche dalla dottrina giuridica e collocata da questa fra i fondamenti dell'assetto statutario – subisce una trasformazione profonda, che lo allontana progressivamente dalla matrice civica e costituzionale della tradizione democratica francese. L'idea di patria, una volta rotti gli ormeggi rivoluzionari, tenderà nel corso del tempo ad assumere una connotazione premoderna e sempre più marcata da vistosi tratti regressivi: il principio d'autorità, la dimensione patriarcale, il razzismo. Questa declinazione, pur prendendo forme diverse nei diversi contesti europei, presenta un tratto originario comune: la subordinazione della volontà politica dei cittadini a un principio superiore (dinastico, culturale o biologico) incarnato da re che, in ragione della loro legittimazione, personificavano e perpetuavano l'essenza autentica della patria.

In Francia, tale svolta trova un'espressione esemplare, alla fine del secolo XIX, nel pensiero di Charles Maurras, teorico e guida della *Legue d'Action Française*. Per Maurras, essere patriota non significava difendere le istituzioni repubblicane, bensì combatterle. La *République* veniva accusata da Maurras di indebolire la patria, di essere troppo *indulgente* («bienveillante») verso gli stranieri e di favorire la diffusione di dottrine religiose estranee al cattolicesimo francese⁸⁰. Per

di ordine e di pubblica tranquillità; 2) al bisogno di unità e di seguito nell'esecuzione della legge».

⁷⁸ G. FERRARA, *Gli atti costituzionali*, Torino, 2000, p. 14.

⁷⁹ P. BOETTI, *Della Monarchia e della Nazionalità in Italia*, cit., p. 216 e p. 224.

⁸⁰ In coincidenza con l'avvio della guerra franco-prussiana (1870-71) inizierà a profilarsi anche in Francia un significativo «spostamento a destra» del repubblicane-

arginare queste tendenze dissolute che avrebbero rischiato di disintegrare la comunità, Maurras esorterà i patrioti francesi «per nascita e per cuore»⁸¹ a fortificare il vincolo di fedeltà che li lega al re: unico e vero garante dell'unità della patria.

La «monarchia personificata dall'erede dei quaranta re che, in oltre mille anni, hanno fatto la Francia»⁸² è presentata da Maurras come la sola e legittima depositaria del futuro della patria: la sola istituzione in grado di garantire «l'autorità, le libertà, la prosperità e l'onore»⁸³ della nazione.

In questa prospettiva, il patriottismo si trasforma da sentimento di libertà in un principio assoluto di fedeltà dinastica. Tale torsione concettuale non è soltanto retorica, ma implica una vera e propria ri-

simo nazionale e democratico (sul punto, ampiamente, J. EL GAMMAL, *La guerre de 1870-71 dans la mémoire des droites*, in Id., *Histoire des droites en France*, Paris 1992, p. 471 ss.). È la nascita del nazionalismo francese destinato a sfociare in breve tempo nella costituzione della *League d'Action française* e nel suo programma di impronta marcatamente reazionaria. Per Maurras, fondatore della *League*, il principale responsabile della distruzione dello spirito della nazione francese è, infatti, il repubblicanesimo. In base a quanto previsto nel suo programma la «lealtà della nazione» avrebbe, quindi, dovuto tornare ad avere quale esclusivo destinatario la monarchia, perché solo un re è in grado di difendere la nazione sia contro «i nemici esterni», sia contro i ben più *temibili* «nemici interni» della Francia (repubblicani, democratici, socialisti), preservando, così, la purezza e lo spirito della nazione (C. MAURRAS, *Enquête sur la monarchie* (1901), Paris, 1958).

Autentico momento di svolta di queste inedite tendenze nella Francia di fine secolo fu però soprattutto *l'affaire Dreyfus*, che spaccò in due la società francese (tra favorevoli e contrari alla riabilitazione dell'ufficiale francese di razza ebraica) e a invocare, per opposte ragioni, in entrambi i casi la «difesa della nazione». Si sviluppa, così, in quegli anni una vasta letteratura antisemita che avrà il suo contributo più significativo nei due volumi di È. Drumont *France juive*, Paris, 1886, voll. 2. Drumont descrive l'ebreo come il nemico per antonomasia, la principale e costante minaccia all'integrità della patria francese. Due sono in definitiva i cardini del nazionalismo razzista francese di questi anni: l'odio verso l'ebreo e il ripudio degli ideali dell'89. Il nazionalismo francese, infatti, da una parte teorizza la rottura di ogni rapporto *umano* fra l'ariano e l'ebreo definito «miserabile e repellente». Dall'altra liquida la Rivoluzione francese alla stregua di un «cavallo di Troia che uomini sradicati come gli ebrei, e per questi inclini all'universalismo, hanno utilizzato per penetrare nella cittadella della nazione» (il virgolettato è tratto da P. COSTA, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, III, Laterza, Roma-Bari, 2002, p. 434).

⁸¹ Appello della *League d'Action Française* (1899) è pubblicato in J. PLUMYENE, *Les nations romantiques*, Paris 1979, pp. 265-266.

⁸² *Ibidem.*

⁸³ *Ibidem.*

definizione del rapporto tra patria e sovranità: l'appartenenza politica non deriva più dalla partecipazione dei cittadini a un progetto comune, bensì dall'adesione a un principio superiore che si vuole preesistente e indisponibile alla deliberazione collettiva.

La patria cessava così di essere uno spazio di libertà, per assumere repentinamente i tratti retri di un'eredità da custodire. E quindi, non più uno spazio politico, ma un patrimonio storico-sacrale che solo la dinastia legittima sarebbe stata in grado di preservare al riparo dal conflitto politico, dalla temporalità della storia, dalle rivoluzioni.

5. Patriottismo e nazionalismo

Anche in Germania, tra Settecento e Ottocento, contestualmente al diffondersi delle idee rivoluzionarie, inizia progressivamente a diffondersi un diverso modello di patria. Ci si riferisce in particolare alla riflessione di fine Settecento di Johann Gottfried Herder sul *Volksgeist*.

La riflessione herderiana, pur estranea alle successive degenerazioni etniche e razziali, introduce una concezione della patria che si distacca profondamente dal paradigma illuministico. Per Herder la patria non si fonda su un vincolo politico. Essa è piuttosto un organismo storico-culturale, una comunità che si forma lentamente attraverso la lingua, i costumi, le tradizioni e il rapporto con l'ambiente naturale. La patria assume pertanto in Herder i connotati di un'appartenenza originaria, radicata nella vita quotidiana e nella memoria collettiva, non un progetto deliberato o un'astrazione giuridica.

In polemica con l'universalismo illuminista, Herder sostiene che ogni popolo possiede una propria individualità spirituale irriducibile. Non a caso bersaglio pressoché esclusivo del suo *Auch eine Philosophie der Geschichte* (anteriore di quindici anni allo scoppio della Rivoluzione francese) sono i *philosophes*, con le loro «geometrie» e la loro astratta «mentalità universale», da Herder considerate un «miscuglio funesto» elaborato da uomini *senza patria*, «filantropi e cosmopoliti» (*«Menschen freunde und Weltbürger»*). E a tale riguardo, ironizzando, conclude:

Da noi grazie a Dio, si è estinto ogni carattere nazionale, un vincolo d'amore ci stringe tutti, o piuttosto nessuno sente più il bisogno di amare il prossimo, prlichiamo con tutti, siamo del tutto uguali gli uni agli altri:

costumati, cortesi, felici ... In verità, non abbiamo più né patria né nulla di nostro per cui vivere, ma siamo filantropi e cosmopoliti⁸⁴.

Alle “fantasie” di «filantropi» e «cosmopoliti», Herder oppone l’idea di una patria identitaria, fondata sul vincolo di appartenenza storico-spirituale. All’incalzante emersione del costituzionalismo oppone l’agnosticismo politico e giuridico delle sue teorie. E così via di opposizione in opposizione: la «reazione storicistica contro il razionalismo astratto»⁸⁵, la *Kulturnation* dei tedeschi contro il cosmopolitismo dei *philosophes*, il mito delle «nazioni-sorde»⁸⁶ contro il mito della nazione rivoluzionaria.

Herder non teorizza una gerarchia tra le patrie: al contrario, insiste sulla pari dignità delle culture e sulla necessità di preservarne la pluralità. Tuttavia, proprio questa insistenza sulla specificità culturale, sull’omogeneità spirituale, sulla radice organica dei popoli fornisce un lessico che l’Ottocento trasformerà in senso etnico ed esclusivo, anticipando quella concezione organica della patria che, attraverso i romantici tedeschi, avrebbe, nel corso del tempo, alimentato molte delle forme moderne di nazionalismo.

Ci si riferisce in particolare ai *Discorsi alla nazione tedesca*, composti da Johann Gottlieb Fichte durante l’occupazione napoleonica di Berlino. In quelle lezioni, pronunciate in un contesto di umiliazione politica e di crisi della patria tedesca, Fichte elabora una concezione della nazione come comunità organica, dotata di elementi ritenuti originari e pertanto non negoziabili: la discendenza, la lingua e lo “spirito” peculiare del popolo tedesco.

In questo quadro, Fichte giunge ad affermare che solo il popolo tedesco possiede in senso pieno le caratteristiche di un vero *Volk*, poiché avrebbe conservato intatta la purezza della propria lingua e la continuità della propria tradizione spirituale. Da qui deriva l’idea, destinata a grande fortuna nei nazionalismi ottocenteschi, del «superiore amor di patria»⁸⁷: un sentimento radicato non nella partecipazione politica, ma in una presunta autenticità culturale e morale del popolo.

Tuttavia, diversamente da Herder, per Fichte l’idea di patria non

⁸⁴ J.G. HERDER, *Ancora una filosofia della storia per l’educazione dell’umanità* (1774), Torino, 1951, p. 62.

⁸⁵ Ivi, p. 93.

⁸⁶ G. HERMET, *Nazioni e nazionalismi in Europa*, Bologna, 2001, p. 124.

⁸⁷ J.G. FICHTE, *Discorsi alla nazione tedesca* (1808), Roma-Bari, 2003, XIV, p. 207.

allude a una dimensione *apolitica*, estranea allo Stato e al diritto. Nella sua visione, la patria tedesca per poter rinascere e custodire la propria identità ha assolutamente bisogno di uno Stato, di un “diritto certo”⁸⁸, di una coerente “legislazione”⁸⁹.

Tutto questo è soltanto mezzo, condizione e sostegno di ciò che propriamente esige l’amor di patria, dello sbocciare dell’eterno e divino nel mondo, in modo sempre più puro, perfetto e adeguato nell’infinito procedere. Proprio perciò questo amor di patria deve governare lo Stato stesso, come autorità assolutamente suprema, ultima e indipendente⁹⁰.

In Fichte la patria assume pertanto un significato quanto mai originale. Non è politica e non è spirito. Ma è politica e spirito insieme: una «fiamma unica e continua di un modo di pensare patriottico»⁹¹.

Al cospetto delle nazioni straniere che tendono ad *adeguarsi* passivamente alle sorti dell’umanità, compito del popolo tedesco, secondo Fichte, è quello di porsi in una posizione di dominio, rimarcando la propria condizione di «popolo capostipite del nuovo mondo»⁹². E al fine di rendere maggiormente accessibile il suo pensiero, attorno a questioni così dirompenti, non esiterà a ricorrere a un articolato sistema di metafore:

Il genio straniero sarà come una silfide graziosa, che con passo leggero scivola sul terreno da cui spontaneamente sbocciano i fiori, e si distende su questi senza piegarli, assorbendone la rugiada ristoratrice; o come un’ape, che dagli stessi fiori raccoglie con arte operosa il miele, disponendolo in cellette regolarmente costruite. Il genio tedesco sarà allora come un’aquila, che solleva con forza il suo corpo pesante e con ali possenti e allenate muove molta aria intorno a sé per sollevarsi più vicino al sole, dalla cui visione è rapita⁹³.

Com’è evidente, Fichte era convinto che tra le nazioni del mondo e il “genio tedesco” esistesse un’incolmabile *Absonderung* politica, raziale, culturale. Non è un caso che il filosofo tedesco tendesse costan-

⁸⁸ Ivi, VIII, p. 116.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ Ivi, XIV, p. 203.

⁹² Ivi, XIV, p. 217.

⁹³ Ivi, V, p. 73.

temente a descrivere i rapporti tra la nazione e il mondo in termini di radicale e assoluta contrapposizione: tedeschi e stranieri, compatrioti e nemici, semiti e antisemiti, Germania e umanità.

Nel corso della seconda metà dell'Ottocento, la repentina diffusione dei concetti di *Kultur* e *Volk* avrebbe, sempre più, consolidato questa deriva. La *Kultur* esprimeva la convinzione dell'unicità dello spirito tedesco; il *Volk* designava un'unità organica e originaria, definita da confini etnici e culturali netti. L'appartenenza non era più fondata sulla volontà politica, ma sulla discendenza. Il sangue diventava criterio distintivo tra compatrioti e stranieri. In questo passaggio si consumava il distacco dalla concezione moderna e illuminista della patria. Anche la nazione avrebbe iniziato a chiudersi in stessa, si *naturalizza*, si *gerarchizza*⁹⁴.

Le conseguenze che questo mutamento d'epoca è destinato a produrre sono rilevanti. Da un lato, nazione e razza tendono a sovrapporsi, alimentando un nazionalismo esclusivo e premoderno; dall'altro, la guerra viene giustificata come mezzo di rigenerazione dei popoli e come missione storica delle nazioni.

Per i teorici della *Kultur* tedesca, se il vincolo di sangue fonda la nazione, il sacrificio di sangue fonda la patria. La conquista viene, sempre più, interpretata come affermazione di una superiorità culturale e razziale, e la difesa dei confini come tutela di uno spazio sacralizzato.

Il patriottismo, nato come sentimento civico orientato alla tutela della libertà comune e alla partecipazione alla vita pubblica, nella seconda metà del secolo XIX, inizia progressivamente a subire una torsione profonda: da legame solidale tra cittadini si trasforma in dispositivo ideologico di esclusione, vettore di gerarchie, guerra e razzismo. Un mutamento d'orizzonte destinato a permeare anche il linguaggio. Scriveva Antonio Gramsci:

Bisogna ricordare, del resto, il significato che assunse il termine "patriotta" durante la Rivoluzione francese (significò certo "liberale" ma con un significato concreto nazionale) e come esso, attraverso le lotte del secolo XIX sia stato sostituito da quello di "repubblicano" per il nuovo significato assunto dal termine patriotta che è diventato monopolio dei nazionalisti e dei destri in generale. Che il contenuto concreto del liberalismo

⁹⁴ Sul punto si rinvia a C. DE FIORES, *Nazione e Costituzione*, cit., p. 209 ss.

popolare sia stato il concetto di patria e di nazione si può vedere dal suo stesso svolgimento in nazionalismo⁹⁵.

A questa deriva anche la cultura liberale avrebbe offerto il suo attivo contributo sostenendo i processi di espansione coloniale, convertendosi all'ideologia razziale, ostentando la necessità di una "missione civilizzatrice" del mondo occidentale.

Questa retorica aveva una funzione precisa: serviva a occultare i reali rapporti di potere che si instauravano tra colonizzatori e colonizzati, tra dominatori e dominati, tra Occidente e il resto del mondo. Dietro il linguaggio della civiltà, del progresso e della modernizzazione si celavano interessi molto concreti legati alla conquista di risorse, al controllo politico dei territori e all'espansione economica delle potenze europee. La presunta opera di civilizzazione mascherava dinamiche di dominio, «potenza» e accumulazione di «ricchezza», che consolidavano la supremazia del mondo occidentale nel sistema internazionale.

Scriveva, ancora, l'intellettuale comunista: nel corso della seconda metà del XIX secolo «si parla molto di patria, di libertà ma pochi hanno in cuore la patria, e saprebbero fare estremi sacrifici, ed esporre le vite a salvamento di essa. Questi santissimi nomi sono purtroppo profanati, ed i più se ne servono come pala ad ottenere o potenza o ricchezza»⁹⁶.

Dopo il primo conflitto mondiale, il patriottismo viene assunto in tutta Europa quale fondamento valoriale di ampie ed emergenti correnti di pensiero. A cominciare dai movimenti fascisti e nazionalisti. In Germania, numerosi scrittori iniziano a reinterpretare l'appartenenza nazionale nei termini di vincolo biologico e culturale, trasformando la difesa della patria in principio di esclusione e superiorità razziale. Il patriottismo assume repentinamente i connotati di un minaccioso e aggressivo avamposto ideologico, destinato, in breve tempo, a convertirsi nel nazionalismo razzista e nel mito della guerra.

La crescente "propaganda patriottarda" inizia ad essere sempre più strettamente legata alla preparazione della guerra. La conquista territoriale viene vista, soprattutto da vaste componenti del mondo liberale, come un diritto della patria ad affermare la superiorità della propria razza nel mondo.

⁹⁵ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere* (1930-1933), Torino, 2007, p. 1237.

⁹⁶ Ivi, p. 1165.

L'elaborazione teorica di Gottfried Feder e Alfred Rosenberg ci consente di cogliere, in anticipo, gli esiti devastanti prodotti dalla diffusione del pangermanesimo nel corso del XX secolo.

Feder presenta la patria come una comunità etnica, la cui integrità è però minacciata da tendenze economiche mondiali impetuose e dissolutive. Di qui l'esigenza espressa dall'economista tedesco di rafforzare il vincolo identitario, proteggere la produzione interna, difendere i confini⁹⁷.

Con Alfred Rosenberg questa impostazione si radicalizza ulteriormente, assumendo un carattere apertamente razziale e mitico. Se per Feder la patria tedesca è un'unità economica chiusa e protetta (protezionismo, autosufficienza produttiva, dazi), per Rosenberg essa è innanzitutto un'entità biologica e spirituale fondata sul sangue. Il patriottismo diventa così inopinatamente fedeltà alla propria stirpe, tutela della purezza e consapevolezza di appartenere a una gerarchia naturale dei popoli⁹⁸.

In questi anni la patria cessa di essere un luogo politico, per trasformarsi sempre più minacciosamente in uno spazio etnico e culturale, avente la missione di affermare la superiorità della razza nel mondo. Assorbita in questa prospettiva, anche la guerra perde ogni carattere di eccezionalità e si configura come momento necessario di selezione e rigenerazione. Delle virtù del patriottismo repubblicano non vi è più alcuna traccia.

Il patriottismo ha cambiato pelle: non unisce più cittadini attorno a valori condivisi di libertà e partecipazione politica, bensì mobilita individui intorno a un destino tragico fatto di guerre, razzismo, fascismi.

6. Il patriottismo fascista

Il patriottismo fascista nasce e si sviluppa nel clima di crisi dello Stato liberale e di inquietudine politica che caratterizza l'Italia del primo dopoguerra. Esso non si presenta come una semplice prosecuzione del patriottismo risorgimentale o monarchico, ma come una sua ri-

⁹⁷ Cfr., in particolare, il volume di G. FEDER, *Lo stato tedesco su fondamenta nazionali e sociali. Nuove vie nello Stato, nella finanza e nell'economia* (1923), Roma, 2025.

⁹⁸ Cfr. A. ROSENBERG, *Blut und Ehre. Contro il vecchio sistema. Per il nuovo Reich* (1934), Roma, 2017.

fondazione in chiave totalitaria. In questa chiave, il fascismo recupera consapevolmente alcuni motivi del patriottismo monarchico, soprattutto il valore simbolico della monarchia come incarnazione storica della continuità nazionale: «simbolo sacro, glorioso, tradizionale, millenario della Patria»⁹⁹. Alla Corona il regime riconosce una funzione rappresentativa e sacrale che viene però, in questi anni, subordinata ai principi del fascismo. La figura del «re imperatore» continua ad essere annoverata come interprete supremo e garante della «anima della Patria»¹⁰⁰, ma entro un quadro in cui il fascismo si pone come artefice esclusivo e forza rigeneratrice della storia italiana.

Al centro della concezione fascista vi è un'idea di patria intesa al tempo stesso come «realtà tangibile e intangibile»¹⁰¹: «tangibile» perché radicata nel territorio, nello Stato, nell'ordinamento giuridico e nella concretezza della vita politica; «intangibile» perché configurata come missione storica, destino collettivo e principio spirituale che trascende le singole esistenze.

Per il fascismo, la patria è insieme spirito e diritto, cultura e politica, sangue e suolo: sangue da preservare nella sua purezza e suolo da difendere entro i suoi sacri confini, fino al sacrificio supremo. Perché «quando si tratta della Patria e del Fascismo, siamo pronti ad uccidere come pronti a morire»¹⁰².

L'adesione alla patria implica, pertanto, l'assoluta subordinazione delle masse alla volontà dello Stato fascista e alle «esigenze pacifiche o guerresche della Nazione. L'importanza di questa accettazione è ovvia ed immensa»¹⁰³.

Questa visione si inserisce in una concezione etica e totalitaria dello Stato di cui il fascismo è stato vettore ed artefice indiscusso. L'uomo del fascismo non è più l'individuo forgiato dalle culture costituzionali, cittadino *pleno iure*, plasmato dalla cultura dei diritti:

⁹⁹ B. MUSSOLINI, *Primo anniversario della marcia su Roma* (1923), in ID., *Scritti e discorsi* (1904-1945), Milano, 2022, p. 246.

¹⁰⁰ B. MUSSOLINI, *Popolo italiano, corri alle armi* (1940), in ID., *Scritti e discorsi*, cit., p. 563.

¹⁰¹ B. MUSSOLINI, *Fascismo e sindacalismo* (1925), in ID., *Scritti e discorsi*, cit., p. 306.

¹⁰² B. MUSSOLINI, *Discorso all'assemblea del Partito Nazionale Fascista* (1924), in ID., *Scritti e discorsi*, cit., p. 266.

¹⁰³ B. MUSSOLINI, *Fascismo e sindacalismo*, cit., p. 306.

l'uomo del fascismo [...] è Nazione e Patria, legge morale che stringe insieme individui e generazioni in una tradizione e in una missione, che sopprime l'istinto della vita chiusa nel breve giro del piacere per instaurare nel dovere una vita superiore libera da limiti di tempo e di spazio: una vita in cui l'individuo, attraverso l'abnegazione di sé, il sacrificio dei suoi interessi particolari, la stessa morte, realizza quell'esistenza tutta spirituale in cui è il suo valore di uomo¹⁰⁴.

Nell'organizzare la sua missione lo Stato fascista rivendica a sé ogni ambito della vita della nazione, inquadrando le forze della patria in un sistema corporativo che le assume e le orienta verso fini *superiori*: «il senso dello Stato arriva sino alle estreme propaggini, e nello Stato circolano, inquadrate nelle rispettive organizzazioni, tutte le forze politiche, economiche, spirituali della Nazione»¹⁰⁵.

La sistemazione teorica più compiuta di questa concezione si trova nell'attualismo di Giovanni Gentile. Per Gentile la patria non è un dato naturale, né una realtà biologica o prepolitica: essa è l'espressione storica dello Stato etico, il momento in cui lo Spirito si realizza nella storia. Per il celebre filosofo, lo Stato è la patria che diviene cosciente di sé e si organizza nella vita civile. L'individuo, lungi dall'essere un atomo isolato, trova la propria verità solo nell'appartenenza alla comunità nazionale intesa come organismo spirituale e vivente nella coscienza dei suoi membri.

In questa prospettiva, il patriottismo non è definito in termini sentimentali, come amore spontaneo per la terra natia, ma semmai come risultato di un'esperienza storica unitaria guidata da una volontà politica. È lo Stato, in quanto promotore di una direzione comune, a decretare la guerra, «rinsaldare gli animi», «generare la nazione». Scriveva Carlo Costamagna:

il patriottismo è il frutto dell'esperienza compiuta nel tempo e nello spazio da una collettività di uomini riuniti per una lunga serie di generazioni sotto la medesima direzione politica. Non dalla razza, dalla lingua o dal costume scaturisce la solidarietà degli uomini; ma dall'adempimento di una gesta secolare per cui essi uniscono i loro sforzi contro un nemico comune e creano comuni valori intellettuali e morali in una propria con-

¹⁰⁴ B. MUSSOLINI, *La dottrina del fascismo* (1932), in ID., *Scritti e discorsi*, cit., p. 479.

¹⁰⁵ Ivi, p. 492.

cezione del mondo. È precisamente lo Stato, in quanto promotore della guerra, che genera le nazioni e le nazionalità¹⁰⁶.

Nella fase totalitaria degli anni Trenta, questa concezione si traduce nell'idea dello Stato come creatore della nazione. Il regime non si limita a rappresentare un'eredità storica, ma si attribuisce il compito di darle vita, di forgiala attivamente attraverso una rivoluzione antropologica. L'obiettivo è la formazione dell'"italiano nuovo", modellato secondo l'ideale del patriota, fedele al fascismo e, pertanto, pronto al sacrificio supremo. In questo quadro, lo Stato fascista assume una funzione pedagogica integrale: educa, inquadra, seleziona, plasma le coscienze della patria. E «operando sulla nazione crea una data nazione»¹⁰⁷:

il Fascismo crea il costume, dal quale nasce la nazione, la nazione fascista [...]; il Fascismo sta creando il costume ed attraverso il costume e per suo mezzo la Nazione¹⁰⁸.

L'ulteriore involuzione del patriottismo fascista verso il razzismo, culminata con la legislazione del 1938, segna un ulteriore passaggio nell'identificazione tra nazione e identità biologica. Pur non essendo originariamente fondato su basi razziali, il patriottismo fascista finisce per integrare l'elemento razziale nella definizione della comunità nazionale, trasformando l'*amor di patria* in fedeltà allo "spirito e sangue" della razza italiana. Tale sviluppo si inserisce coerentemente nella logica totalizzante del regime, che tende a sovrapporre ideologia, antropologia e politica.

Nel *Secondo libro del catechismo fascista*, la nazione viene – non a caso – rappresentata come «il complesso degli individui di una stessa razza [...] compatto nello spirito e nel sangue»¹⁰⁹. E il sentimento patrio parimenti esaltato come «un atto di fedeltà alla razza, perché chi ama veramente la propria Patria vorrà che in essa si mantenga pura l'eredità dello spirito e del sangue»¹¹⁰.

La nazione viene così sacralizzata nel sangue e nello spirito. E anche

¹⁰⁶ C. COSTAMAGNA, *Nazione*, in *Dizionario di politica*, III, Istituto della Enciclopedia, Roma, 1940, p. 263.

¹⁰⁷ A. PAGLIARO, *Politica*, in *Dizionario di politica*, cit., p. 451.

¹⁰⁸ *Il divenire del Regime*, in *Il Legionario*, 10 settembre 1927.

¹⁰⁹ P.N.F., *Il secondo libro del fascista*, Mondadori, Verona 1939, p. 13.

¹¹⁰ *Ibidem*.

la dedizione alla patria è destinata repentinamente ad assumere tratti mistici, in ciò supportata dal richiamo costante al mondo classico. Ma ad essere evocata dal fascismo non è più, come nel patriottismo repubblicano delle origini, la Repubblica, ma la Roma imperiale. È l'Impero la risorsa storica del fascismo, l'archetipo di disciplinamento, forza e comando. È l'Impero che proietta nella vita di ogni giorno l'immagine di una missione storica destinata a rifondare la grandezza italiana:

Ma chi è quel barbaro che può negare il carattere sacro di Roma? Se voi togliete dalla storia del mondo la storia dell'Impero Romano, non resta che poco. Se i Romani non avessero in ogni terra lasciato i loro monumenti, dal Marocco ad Angora, la nuova capitale della giovane ed amica Turchia, che conserva ancora una lapide col testamento di Augusto, tutta la storia di Roma apparirebbe come una fantastica leggenda. Ma Roma è sacra, perché fu capitale dell'Impero e ci ha lasciato le norme del suo diritto e le sue reliquie venerabili e memorabili che ancora ci commuovono quando balzano ad ogni momento dalla terra appena frugata. Ma poi è sacra ancora perché è stata la culla del cattolicesimo. Tutti i poeti di tutti i tempi ed uomini di tutti i popoli hanno riconosciuto il carattere sacro di Roma!¹¹¹.

Assecondando la retorica imperiale e facendo della forza un principio politico assoluto, il fascismo non esitò a trasformare la patria in uno dei principali strumenti di costruzione dell'unità etica dello Stato totalitario. La patria, svuotata della sua dimensione civico-politica e sottratta alla sfera della deliberazione collettiva, venne così, negli anni del regime, progressivamente investita di un'aura sacrale: non più semplice appartenenza nazionale, ma oggetto di venerazione, di culto civile, di fede politica. In questa prospettiva, il regime elevò la patria a entità trascendente, dotata di una missione storica superiore, alla quale l'individuo era chiamato a subordinare ogni interesse particolare.

Attraverso rituali pubblici, liturgie collettive, celebrazioni della romanità e una pedagogia politica capillare, il fascismo costruì un immaginario in cui la patria appariva come un corpo vivente, indivisibile, che esigeva disciplina, sacrificio e obbedienza.

La patria venne così configurandosi non soltanto come un disposi-

¹¹¹ B. MUSSOLINI, *Relazione alla Camera sugli Accordi del Laterano* (1929), in Id., *Scritti e discorsi*, cit., p. 443.

tivo ideologico, ma soprattutto come un efficace strumento operativo volto alla costruzione di una comunità nazionale percepita come omogenea e compatta. La sua forza simbolica e mobilitante era ritenuta essenziale per preparare la società alla guerra e favorire un'identificazione totale e totalitaria tra individuo, Stato e nazione.

Parallelamente, tale processo comportò anche un'intensa opera di repressione politica: vennero stigmatizzati e perseguitati come "nemici interni" della patria tutti coloro che apparivano estranei o ostili all'ideologia fascista. Comunisti, socialisti e anarchici e tutti gli antifascisti in genere vennero progressivamente espunti dal corpo della nazione, presentati come elementi sovversivi e la loro presenza ritenuta incompatibile con l'unità e la purezza della patria. In questo modo, il richiamo alla patria finì per svolgere una funzione non solo simbolica, ma anzitutto di disciplinamento sociale e di legittimazione attiva delle politiche autoritarie.

7. Il patriottismo antifascista e la "morte della patria"

Con la fine della Seconda guerra mondiale, in Europa e in Italia, riemerge una diversa idea di patria. Non più la patria chiusa nei propri "venerati" e "sacri" confini. E neppure la patria aggressiva e razzista che aveva alimentato i nazionalismi novecenteschi, ma una patria nuova, capace di connettersi con le ragioni dell'internazionalismo e della pace fra i popoli. La lotta contro il nazifascismo rappresenta il momento decisivo di questa trasformazione.

L'esperienza della Resistenza sospinse gran parte delle forze antifasciste a tornare alle radici rivoluzionarie dell'idea di nazione, ai diritti dell'uomo, al costituzionalismo. In questa prospettiva si colloca la riflessione di Simone Weil che nella sua *Lettera alla Resistenza francese* richiama l'esperienza della Rivoluzione del 1789: l'anno nel quale la Francia aveva solennemente annunciato il suo «impegno attivo per i diritti e l'eguaglianza». E non solo ai francesi, ma a tutto il mondo. Avvenne così – spiegava Simone Weil – che nel corso della rivoluzione «quelli che erano stati francesi per forza lo divennero per libero consenso; molti di quelli che non lo erano desideravano diventarlo. Perché essere francese da quel momento voleva dire essere la nazione sovrana ... le frontiere non avevano più importanza. Stranieri erano solo coloro che rimanevano schiavi dei tiranni. Gli

stranieri d'animo veramente repubblicano erano veramente considerati francesi onorari»¹¹².

All'insegna della «speranza del *futuro*», Simone Weil invitava, pertanto, i «resistenti» francesi a guardare non solo alle miserie del *presente* prodotte dai fascismi in Europa. Ma anche al *passato*, alla Francia del 1789, perché in quell'anno ci «fu veramente una rottura»¹¹³ nella storia del mondo.

A promuovere il nuovo patriottismo repubblicano era insomma la cultura dei diritti e «l'amore per la nazione sovrana, in gran parte fondato sulla fierezza di essere parte. La qualità di francese pareva fosse, invece che un fatto, una scelta volontaria, come oggi l'affiliazione a un partito o a una chiesa»¹¹⁴.

Simone Weil rilevava come dopo la Comune di Parigi¹¹⁵, l'idea di patria avesse tragicamente perseguito altre soluzioni, fino a degenerare, nell'Europa del XX secolo, nel nazionalismo razziale. Con l'organizzazione della resistenza antifascista era pertanto giunto il momento di riappropriarsi di un'antica idea di patria. Una patria che – come aveva scritto Carlo Rosselli nel 1934 – «non si misura a frontiere e cannoni, ma coincide col nostro mondo morale e con la patria di tutti gli uomini liberi»¹¹⁶.

Su questa linea convergevano culture politiche diverse: cattolici democratici, liberaldemocratici, socialisti, comunisti. Tutti accomunati dal rifiuto del nazionalismo fascista e dalla volontà di costruire una comunità politica fondata sulla dignità della persona, sulla giustizia e sulla libertà. La patria degli antifascisti non aveva pertanto nulla in comune con il patriottismo naturale, con il nazionalismo etnico o con la retorica della razza. Non era una liturgia del dominio, ma un impegno politico morale. Non la riproposizione, sotto mutate spoglie, del dovere di obbedienza a un capo, ma un progetto di emancipazione.

Essere antifascisti era anzitutto «un dovere patriottico»¹¹⁷. E quindi

¹¹² S. WEIL, *La prima radice* (1943), Milano, 1990, p. 104.

¹¹³ Ivi, p. 105.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ È Simone Weil a ricordare come in Francia «il 1871 fu l'ultimo anno di quel particolare patriottismo francese nato nel 1789» (Ivi, p. 107).

¹¹⁶ C. ROSSELLI, *Fronte verso l'Italia* (1934), in ID., *Scritti dell'esilio*, II, Torino 1992, p. 4.

¹¹⁷ C. ROSSELLI, *Opposizione all'attacco* (1938), in ID., *Scritti dall'esilio*, cit., p. 233.

non un gesto di rottura rispetto alla patria, ma il tentativo di salvarla dall'ideologia che ne aveva «distrutto il corpo» e «corrotto l'anima»¹¹⁸. Fu il sentimento della libertà – unito alla consapevolezza della devastazione morale prodotta dal regime – a spingere molti italiani a riscoprire la patria e a sottrarla alla sua deformazione totalitaria. La patria non era più il simulacro costruito dal fascismo, né l'entità organica e sacrale che il regime pretendeva di incarnare. La patria, così come nella tradizione moderna del repubblicanesimo, tornava a essere una virtù civica e un sentimento di libertà. Di qui l'impegno assunto e perseguito dalla Resistenza italiana di restituire alla patria il suo significato autentico, per farne una comunità di donne e uomini liberi.

Declinata in questa prospettiva, la Resistenza non si limitò a combattere un regime autoritario, ma si assunse un compito ben più difficile e ambizioso: rifondare la patria su basi nuove, restituendole la sua anima civile. La patria tornava così a essere ciò che il fascismo aveva negato: una comunità aperta, plurale, capace di riconoscere nella libertà, nella giustizia e nella dignità umana i propri principi costitutivi e poi costituzionali.

Una testimonianza di grande rilievo fu quella lasciataci da Piero Calamandrei, il quale, nel suo diario, rievoca con profonda partecipazione i giorni immediatamente successivi alla caduta del fascismo. Giorni nei quali, nella sua persona, venne maturando un intimo sentimento per una "patria ritrovata":

veramente la sensazione che si è provata in questi giorni si può riassumere, senza retorica, in questa frase: si è ritrovata la patria: la patria, come senso di cordialità e di comprensione umana esistente tra nati nello stesso paese, che si intendono con uno sguardo, con un sorriso, con un'allusione: la patria, questo senso di vicinanza e di intimità che permette in certi momenti la confidenza e il tono di amicizia tra persone che non si conoscono, di educazione e di professione diverse, e che pure si riconoscono per qualcosa di comune e di solidale che è più dentro¹¹⁹.

Una patria finalmente liberata dall'occupazione straniera, ma anche dall'ideologia fascista, dalle liturgie imperiali, dalla venerazione dei fasti e dei ruderi dell'antica Roma:

¹¹⁸ N. BOBBIO, *Dal fascismo alla democrazia. I regimi, le ideologie, le figure e le culture politiche*, Milano, 2008, p. 118.

¹¹⁹ P. CALAMANDREI, *Diario (1942-1945)*, Roma, 2015, II, p. 167.

son vent'anni che il fascismo lavora a farceli venire a schifo, questi ruderi romani: e c'è riuscito. Questa Roma di stucco e di cartone che da vent'anni ci infliggono nell'oratoria, nella terminologia (il littorio, oh il littorio! e l'Urbe, e i triari, e i seniori e il duce e così via), nell'architettura, nel passo romano. Le legioni, le quadrate legioni... auff! Tutto finalmente crolla e le legioni alzano bandiera bianca¹²⁰.

Calamandrei osservava come, nei giorni della caduta del fascismo, nelle strade delle città italiane ricorrevano parole e vocaboli «detti più che con ira con commozione trepidante di gioia, una tenerezza tremante che sta sotto alle parole comuni: questa tenerezza è la patria»¹²¹. E poi concludeva:

ci siamo ritrovati. Siamo uomini anche noi... Una delle colpe più gravi del fascismo è stato questo: uccidere il senso della patria. Questo nome di patria per venti anni ha fatto schifo. [...] Si è avuta la sensazione di essere occupati dagli stranieri: questi italiani fascisti che accampavano sul nostro suolo erano stranieri: se erano italiani loro, noi non eravamo italiani¹²².

Di qui l'esigenza avvertita dal movimento antifascista di restituire alle parole *patria* e *nazione* il loro significato originario, ricollegandole alla dimensione democratica, al pluralismo delle idee e alle istanze di emancipazione politica e sociale. E non si trattava di un moto improvviso, esploso nei mesi della lotta armata come reazione pressoché istintiva o emotiva all'occupazione tedesca. Questa prospettiva era venuta emergendo già nei primi anni della dittatura, quando l'opposizione – pur dispersa, colpita dalla violenza e costretta alla clandestinità – iniziò a elaborare una concezione della patria fondata sulle ragioni del costituzionalismo e sul ripudio delle guerre.

Già all'indomani dell'avvento del regime, nelle diverse correnti dell'antifascismo era venuta maturando la consapevolezza che la patria avrebbe potuto sopravvivere solo se incardinata sul terreno della democrazia e dei diritti. È in questo clima che si colloca l'intervento di Palmiro Togliatti rivolto ai giovani comunisti nel maggio del 1924, alla vigilia dell'assassinio di Matteotti:

¹²⁰ Ivi, p. 162.

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² *Ibidem*.

Non abbiamo di conculcare o di offuscare nelle coscienze giovanili l'idea di patria e del sentimento nazionale. Al contrario: abbiamo dato prova non solo di alimentare questo sentimento, ma di saperlo portare a un livello più alto di quanto mai non sia stato¹²³.

Di qui l'innescarsi di un conflitto tra due diverse idee di patria. Un conflitto, per lungo tempo latente, ma destinato a divampare con forza all'indomani della caduta del fascismo, tra il 1943 e il 1945. In quel biennio drammatico si scontrarono in Italia due diverse concezioni della patria. Da una parte, la patria fascista, permeata di «spirito guerriero» e di «orgoglio della propria razza»¹²⁴, così come in quei mesi ostentata dai seguaci della Repubblica di Salò, strenui difensori dell'onore nazionale «vilipeso dal tradimento» dell'8 settembre. Dall'altra, la patria degli antifascisti.

A prevalere fu fortunatamente quest'ultima. E lo fu grazie alla mobilitazione antifascista e alla Resistenza, culminata nelle insurrezioni popolari delle città del Nord nell'aprile del 1945.

Avrebbe scritto, a tale riguardo, lo storico Francesco Barbagallo:

Sul finire dell'aprile 1945 le insurrezioni popolari e le brigate partigiane (comuniste, azioniste, socialiste, democristiane, autonome) liberavano le principali città del Nord prima dell'arrivo delle truppe alleate. L'Italia era di nuovo unita; la lotta partigiana aveva dato un contributo essenziale alla riunificazione del Paese dopo la disfatta del '43. La Resistenza, come esperienza collettiva di una minoranza di popolo italiano che aveva difeso in armi il diritto alla libertà e alla indipendenza di se stessi e del proprio Paese, diviene il più alto riferimento morale e il fondamento etico-politico del travagliato processo di ricostituzione dell'unità statale e dell'identità nazionale¹²⁵.

La (ri)costruzione della nazione italiana avvenne dunque dal basso, attraverso una mobilitazione spontanea e capillare di donne e uomini che, in condizioni spesso estreme, scelsero di opporsi alla dittatura e all'occupazione. Una mobilitazione inizialmente disordinata, frammentata, ma destinata ben presto a intrecciarsi con l'esperienza, la

¹²³ P. TOGLIATTI, *I giovani e il partito* (1924), in Id., *I comunisti e il fascismo*, Roma, 1966, p. 11.

¹²⁴ E. SACCHETTI, *Gli italiani e questa guerra* (1944), in R. DE FELICE (a cura di), *Autobiografia del fascismo. Antologia di testi fascisti (1919-1945)*, Torino, 2004, p. 507.

¹²⁵ F. BARBAGALLO, *Dal '43 al 48. La formazione dell'Italia democratica*, Roma, 1996, p. 71.

guida e la capacità organizzativa dei grandi partiti antifascisti riemersi dalla clandestinità.

La Resistenza fu quindi, anzitutto, un fenomeno popolare: un'esperienza politica limitata quanto si vuole nei numeri, ma pur sempre espressione diretta del popolo. Come è stato osservato, «mai prima d'allora dei cittadini ordinari avevano partecipato così attivamente alla vita nazionale»¹²⁶, assumendosi responsabilità politiche e militari che fino ad allora erano state prerogative dei vertici dello Stato.

In questo quadro, il riferimento ai “sacrifici” del popolo italiano, per quanto possa apparire eccentrico o fuorviante in una trattazione di impianto storico-costituzionale sulla patria, non va affatto sottovalutato. Esso appartiene a quel nucleo di “elementi oggettivi” che continuano a essere indispensabili per comprendere in modo coerente i processi storici e costituzionali del Novecento italiano. La dimensione del sacrificio non è quindi un richiamo meramente emotivo, ma una categoria politica che allude al dovere della comunità di assumersi responsabilità collettive, di difendere la propria libertà e di preservare le istituzioni che la incarnano.

Non sorprende, pertanto, che il nesso tra “sacrificio” e “patria” sia stato evocato con particolare insistenza, al momento della scrittura della Costituzione, non da distaccati mistici o invasati cantori della “bella morte”, ma da quegli esponenti dell'antifascismo italiano maggiormente dotati di sensibilità giuridica, come Piero Calamandrei¹²⁷ e Umberto Terracini¹²⁸.

¹²⁶ D. MACK SMITH, *Storia d'Italia dal 1861 al 1997*, Roma-Bari, 2005, p. 566. Di «minoranza, ma minoranza cospicua di giovani operai, contadini e intellettuali» parla anche S. LANARO, *Storia dell'Italia repubblicana*, Venezia, 1992, p. 20.

¹²⁷ Si rinvia alle celebri pagine di P. CALAMANDREI, *La Costituzione e le leggi per attuarla* (1955), Milano, 2000, pp. 133-134 nelle quali il giurista fiorentino scriveva: «Nelle montagne della guerra partigiana, nelle carceri dove furono torturati, nei campi di concentramento dove furono impiccati, nei deserti o nelle steppe dove caddero combattendo, ovunque un italiano ha sofferto e versato il suo sangue per colpa del fascismo, ivi è nata la nostra Costituzione». Ma su questo punto si veda anche il suo appassionato intervento in Assemblea costituente nel corso del quale Calamandrei dirà: «c'è qualcosa che va al di là delle nostre persone, un'idea che ci ricollega al passato e all'avvenire, un'idea religiosa» che ci riporta ai caduti: «un richiamo cioè ai nostri morti, a coloro che si sono sacrificati» per dar vita alla Costituzione e alla Repubblica: «seduti su questi scranni non siamo stati noi, uomini effimeri ... ma tutto un popolo di morti senza retorica, senza grandi frasi, con semplicità, come se si trattasse di un lavoro quotidiano da compiere» (Intervento di Piero Calamandrei, 4 marzo 1947, in AC, I, p. 166).

¹²⁸ Cfr., fra i tanti, il discorso di insediamento di Umberto Terracini alla Presiden-

Ai loro occhi, il sacrificio non era il prezzo pagato da «cittadini ordinari» allo Stato con dedizione cieca e assoluta, ma il costo che ciascuno si era liberamente assunto quando aveva deciso di difendere la patria. Una patria intesa non più come entità organica o mistica, ma come patrimonio di diritti e di libertà conquistato attraverso lotte, sofferenze e rotture storiche che, negli anni della Resistenza, aveva tratto forza e impeto da «un popolo di morti e dalla sua religiosa sopravvivenza»¹²⁹.

Con la vittoria dell'antifascismo a imporsi era, finalmente, una patria nuova. Una patria che si identificava con la difesa della libertà, della pace, della democrazia e, in quanto tale, ispirata ai principi della Costituzione. E quindi non più esaltazione retorica dell'identità, ma semmai impegno concreto nella difesa delle libere istituzioni della Repubblica.

Considerazioni di questo tipo si collocano all'opposto di quelle letture di impianto revisionista che associano la stagione resistenziale e costituente in Italia, non a una rinascita, bensì alla «morte della patria»: un evento ferale, alimentato – secondo tali interpretazioni – da una presunta «condizione di assoluta debolezza del dato nazionale»¹³⁰, imputata alla cultura dell'antifascismo e suggellata dalla congenita inettitudine della Costituzione repubblicana a esprimere un «mito condiviso»¹³¹.

Le argomentazioni poste a sostegno di questa tesi sono note. La cultura costituente, travolto il nazionalismo fascista, aveva finito per compromettere anche il senso di appartenenza degli italiani alla patria, consegnandone le sorti a una «*repubblica dei partiti*», ciascuno de quali portatore di proprie culture politiche, con i «loro miti partigiani»¹³². Una patria che «lungi dall'unire, è [stata] essa stessa fonte di

za dell'Assemblea costituente nel corso del quale l'esponente comunista rievocherà «il travaglio generoso, i sacrifici incomparabili, la fede tenace con cui tutti gli italiani in questi anni durissimi di transizione hanno, nonostante tutto, gettato un ponte verso l'avvenire» (U. TERRACINI, *Discorsi parlamentari*, in Senato della Repubblica (a cura del), Roma, 1995, I, p. 68).

¹²⁹ P. COSTA, *Cittadinanza e "simboli di fondazione": una lettura del processo costituente in Italia (1946-47)*, in M. FIORAVANTI, S. GUERRIERI (a cura di), *La Costituzione italiana*, Roma, 1998, p. 131.

¹³⁰ E. GALLI DELLA LOGGIA, *L'identità italiana*, Bologna, 1998, p. 135.

¹³¹ A. PANEBIANCO, *Che cosa unisce l'Italia*, in *Corriere della Sera*, 18 novembre 2010.

¹³² *Ibidem*.

divisione fra le fazioni»¹³³. Ognuna delle quali soggette ad altre potenze straniere e ad altri eserciti: la Democrazia cristiana schierata con gli Stati Uniti, le sinistre legate all'Unione Sovietica. Una vera e propria «alleanza ideologica con i vincitori del loro stesso paese»¹³⁴ destinata a gravare come un'ipoteca sull'Italia, sul suo futuro, sulla sua vocazione nazionale.

Questa fragilità storica e costituzionale si sarebbe manifestata compiutamente alla fine del secolo scorso, quando i partiti protagonisti della stagione costituente vennero travolti dal crollo del muro di Berlino, dalle inchieste giudiziarie, dall'avvento della cosiddetta "democrazia immediata"¹³⁵. Fu in quel contesto che in Italia venne maturando la crisi della patria antifascista: una dimensione politica percepita non più come elemento costitutivo dell'identità repubblicana, ma retaggio arcaico, privo di una funzione contingente e attuale.

Secondo questo orientamento politico e culturale nella storia italiana non vi è mai stato un patriottismo repubblicano e democratico. Anzi, «nella nostra storia nazionale il concetto di patria si è sviluppato in senso quasi sempre contrario a quello di libertà [...] La patria ha espresso il legame tra governati e governanti, impersonati dal re, dall'autocrate, dal dittatore, secondo l'altro fatale concetto: quello di nazione»¹³⁶.

Di qui il bisogno avvertito da ampia parte di questa cultura revisionista di dare vita a una *nuova* Repubblica, attraverso una «*nuova* azione fondante ... una *nuova* Resistenza ... una *nuova* Costituzione»¹³⁷. E su queste basi dare finalmente vita a una *nuova* patria, imperniata su un rinnovato *idem sentire* e su una memoria finalmente condivisa e non più spaccata fra fascisti e antifascisti.

Ma è proprio questa perversione conciliatoria a essere inaccettabile. Porre sullo stesso piano fascismo e antifascismo significa delegittimare l'antifascismo. E, per questa via, la Repubblica, la sua matrice storica, la Costituzione. Piero Calamandrei sosteneva che «disfattismo

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ E. GALLI DELLA LOGGIA, *La morte della patria. La crisi dell'idea di nazione tra Resistenza, antifascismo e Repubblica*, Roma-Bari, 1996, p. 44.

¹³⁵ R. DE FELICE, *Democrazia e Stato nazionale* (1993), in ID., *Fascismo, antifascismo, nazione*, Roma, 1996, p. 268.

¹³⁶ M. MARCHESIello, *Perché in Italia non ci si può dire "patrioti"*, in *MicroMega*, 22 settembre 2022.

¹³⁷ R. GOBBI, *Il mito della Resistenza*, Milano, 1992, p. 88.

costituzionale e processo alla Resistenza sono due facce dello stesso fenomeno»¹³⁸. Ed era vero. Ma lo è soprattutto oggi.

8. La patria in Costituzione

In Costituzione l'espressione "patria" compare soltanto in due articoli: nell'art. 52, dove si afferma che «la difesa della Patria è sacro dovere del cittadino», e nell'art. 59, disposizione che attribuisce al Presidente della Repubblica il potere di nominare cinque senatori a vita «tra coloro che hanno illustrato la Patria per altissimi meriti nel campo sociale, scientifico, artistico e letterario».

Si tratta di una norma solo «apparentemente chiara»¹³⁹: si pensi alle problematiche connesse ai criteri di selezione degli «altissimi meriti» o alla controversa e annosa questione del numero massimo dei senatori a vita, risolta solo a seguito della revisione costituzionale del 2020¹⁴⁰ che ha opportunamente chiarito che i senatori di nomina presidenziale non possono essere più di cinque complessivamente.

La disposizione risente di un'evidente impronta risorgimentale. Era stato, fra gli altri, il giacobino Giuseppe Compagnoni a evidenziare il nesso che lega la nozione di «patria» all'«obbligo sacro di renderla illustre per poter compiere i suoi provvidenziali destini»¹⁴¹: «dove il buon cittadino ispirerà fiducia, la patria si farà un costante interesse di onorarlo e di chiamarlo ai pubblici officj»¹⁴².

Ma ancora più esplicito è il marcato «retaggio statutario»¹⁴³ della disposizione. L'art. 59 Cost. ricalca, quasi alla lettera, il secondo comma dell'art. 33 dello Statuto Albertino, il più utilizzato dalla Corona negli anni dell'Italia monarchica per procedere alle cd. "informate" di quei senatori «che con servizi eminenti [avevano] illustrato la Patria».

L'unica novità introdotta dalla vigente normativa costituzionale riguarda la significativa *chiarificazione* dei criteri di nomina: l'art. 59 circoscrivendo la formulazione eccessivamente generica contenuta nella disposizione statutaria, precisa che i nominati devono aver acqui-

¹³⁸ P. CALAMANDREI, *La Costituzione e le leggi per attuarla*, cit., p. 131.

¹³⁹ M.G. TALAMI, *I senatori vitalizi*, Milano, 1986, p. 4.

¹⁴⁰ L. cost. 19 ottobre 2020, n. 1.

¹⁴¹ G. COMPAGNONI, *Elementi di diritto costituzionale democratico*, cit., p. 306.

¹⁴² Ivi, XXVI.

¹⁴³ M.G. TALAMI, *I senatori a vita*, cit., p. 7.

sito altissimi meriti in campo sociale, scientifico, artistico o letterario. Obiettivo della disposizione, come venne esplicitato in Costituente, è pertanto quello di «assicurare al Senato il concorso di personalità eminenti»¹⁴⁴ che «per il loro temperamento o il loro ufficio, non vogliono o non possono prendere parte a competizioni elettorali»¹⁴⁵.

Questa soluzione normativa è stata criticata da una certa dottrina, sia perché la sua applicazione rischierebbe di confondere «un collegio politico con un'accademia»¹⁴⁶, sia perché la valutazione dei meriti resi alla patria risulta «assai incerta, data l'elasticità e la genericità della formula»¹⁴⁷.

Ciò che appare certo è che il dispositivo di selezione delineato dall'art. 59 ci pone al cospetto di un potere di iniziativa presidenziale che il Capo dello Stato è legittimato ad esercitare discrezionalmente. In questo caso, la Giunta delle elezioni è tenuta ad esercitare un mero «controllo di legittimità, verificando la regolarità formale del decreto presidenziale di nomina e la sussistenza, nel nominato, dei requisiti di legge»¹⁴⁸. Ne discende che la Giunta può, al più, sindacare l'eventuale totale assenza dei presupposti enunciati dalla norma, ma non spingersi al punto di valutare i contenuti, i traguardi o le modalità con cui i senatori nominati hanno illustrato la Patria¹⁴⁹.

Ben più pregnante sul piano normativo e concettuale è il richiamo alla difesa della patria. Si tratta di un dovere che l'art. 52, primo comma, definisce espressamente «sacro»: aggettivo utilizzato dal Costituente soltanto in questa circostanza e il cui forte valore simbolico ha contribuito ad attribuire alla disposizione un «altissimo significato morale e giuridico», come affermato dal giudice costituzionale (sent. n. 53/1967).

Va, tuttavia, sin da ora, precisato che la nozione di difesa della Patria non coincide con quella di difesa della Repubblica (art. 54, primo comma, Cost.), né tanto meno con la nozione di servizio esclusivo prestato alla Nazione (art. 98, primo comma, Cost.). E ciò per la semplice

¹⁴⁴ Intervento di Giovanni Conti, 4 settembre 1946, in AC, VII, p. 913.

¹⁴⁵ Intervento di Gaspare Ambrosini, 6 settembre 1946, in AC, VII, p. 952.

¹⁴⁶ G. FERRARI, *Problemi nuovi del nuovo Parlamento bicamerale*, in *Annuario di diritto comparato e di studi legislativi*, XXV, 1949, p. 247.

¹⁴⁷ Ivi, p. 263.

¹⁴⁸ Art. 19, Regolamento per la verifica dei poteri.

¹⁴⁹ In questo senso, fra gli altri, V. DI CIOLO, *I senatori a vita nella Costituzione italiana (la verifica dei poteri)*, in *Rivista trimestrale di diritto pubblico*, 1968, p. 609 ss.

ragione che Repubblica e Nazione rivestono in Costituzione due profili diversi rispetto a quello di Patria, il cui significato allude alla difesa del «supremo interesse della sicurezza dello Stato nella sua personalità internazionale, cioè l'interesse dello Stato-comunità alla propria integrità territoriale, alla propria indipendenza e, al limite, alla stessa sua sopravvivenza» (Corte cost., sent. n. 86/1977).

La difesa dell'integrità territoriale si realizza, anzitutto, attraverso la difesa armata. Circostanza che conferisce all'accezione normativa di "sacro dovere" del cittadino un connotato del tutto peculiare, dal momento che l'adempimento di tale obbligo potrebbe comportare il sacrificio della vita stessa.

Dall'art. 52 emerge, altresì, un rapporto di stretta contiguità (ma non di esclusiva corrispondenza) tra il dovere di difesa della Patria e l'obbligo, sancito dal secondo comma, di prestare il servizio militare. Opzione, attivamente perseguita dal Costituente, che traeva la propria forza dall'idea di affidare la difesa della Patria a tutto il popolo italiano, scartando così, risolutivamente, ogni ipotesi di dare vita a un esercito professionale: «con il servizio militare volontario non si avrebbe più un esercito a carattere nazionale, non si avrebbe più il popolo intero che si arma ed è pronto a difendere il suolo della Patria, ma una categoria di professionisti delle armi che potrebbero rappresentare la rovina di una società e la rovina dello Stato»¹⁵⁰.

La disciplina del servizio militare è coperta da una riserva di legge rinforzata, finalizzata a salvaguardare «la posizione di lavoro del cittadino» e «l'esercizio dei diritti politici» (art. 52, secondo comma). La normativa di riferimento, in materia di leva e di reclutamento obbligatorio, è stata, per una lunga fase, il d.P.R. n. 237/1964 (di attuazione della L. n. 1862/1962), successivamente integrato e modificato (LL. n. 191/1975, n. 958/1986 e n. 64/1992; d.lgs. n. 504/1997).

In questo singolare ambito normativo è, in più occasioni, intervenuto anche il giudice delle leggi contribuendo, nel corso del tempo, a ridefinire, alla luce del dettato costituzionale, forme e condizioni di esercizio del servizio militare, con riferimento, in particolare a: le modalità di esonero stabilite a favore di componenti di famiglie numerose (ord. n. 55/1994); l'estensione della dispensa per i figli di lavoratori autonomi deceduti (sent. n. 76/1994); le condizioni di rinvio del servizio per motivi di studio (sent. n. 359/1995).

¹⁵⁰ Intervento di Palmiro Togliatti, 15 novembre 1946, in AC, I, p. 696.

Nell'ultimo passaggio di secolo, il legislatore italiano ha profondamente riformato la disciplina normativa del servizio militare (L. n. 380/1999; L. n. 331/2000; d.lgs. n. 215/2001). Tre i punti di maggiore rilevanza di questa normativa: *a*) l'istituzione del servizio militare volontario femminile; *b*) la costituzione di un esercito (pressoché integralmente) professionale; *c*) il graduale congelamento della leva militare (obiettivo realizzatosi a partire dal 1° gennaio 2005).

La nuova composizione dell'esercito è oggi parte integrante del "Codice dell'ordinamento militare" (d.lgs. n. 66/2010) che all'art. 87, terzo comma, stabilisce espressamente che «le Forze armate sono organizzate su base obbligatoria e su base professionale». Il servizio obbligatorio di leva non è stato pertanto soppresso, ma solo sospeso. L'art. 1929, al secondo comma, prevede, infatti, in caso di carenza del personale volontario, il ripristino dell'obbligo del servizio militare. Ma solo in due precise circostanze: *a*) in caso di deliberazione dello stato di guerra ex art. 78 Cost. (*lett. a*); *b*) a fronte di gravi crisi internazionali nella quale l'Italia è coinvolta direttamente o in ragione della sua appartenenza ad una organizzazione internazionale (*lett. b*).

In merito all'attuazione dell'art. 52, altra questione ampiamente dibattuta fu quella dell'obiezione di coscienza. Opzione per lungo tempo criticata e severamente osteggiata, in sede dottrinale, poiché ritenuta «arbitraria»¹⁵¹ e sprovvista di un «saldo fondamento giuridico»¹⁵². Eppure, non è di poco conto rilevare che se in Costituente venne adottata, in questa materia, una riserva di legge (la soluzione «tecnicamente più precisa e prudentemente estensiva») fu anche al fine di «lasciare aperta deliberatamente la porta al volontariato»¹⁵³. Insomma, aver ribadito in Costituzione che il servizio militare è obbligatorio non implicava l'esclusione di «certe forme di volontariato», né tantomeno avrebbe voluto dire negare «qualsiasi eccezione al servizio militare stesso»¹⁵⁴. Esclusioni ed eccezioni avrebbero potuto essere ammesse e disciplinate, in via normativa, «nei limiti e modi stabiliti dalla legge».

Soluzione fatta propria dal legislatore in occasione della redazione della L. n. 772/1972. La legge, recante "*Norme per il riconoscimen-*

¹⁵¹ G. CAPOGRASSI, *Obbedienza e coscienza* (1950), in Id., *Opere*, V, Milano, 1959, p. 197.

¹⁵² T. MARTINES, *Obiezione di coscienza e difesa della Patria* (1989), in Id., *Opere*, IV, Milano, 2001, p. 116.

¹⁵³ Intervento di Renzo Laconi, 22 maggio 1947, in AC, III, p. 1898.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

to dell'obiezione di coscienza", ammetteva la possibilità di svolgere, al posto del servizio militare, un servizio civile sostitutivo. Opzione che avrebbe dovuto essere *sinceramente e fondatamente* motivata sulla base di ragioni religiose, filosofiche, morali.

Sul piano costituzionale, il servizio militare armato non costituisce pertanto un dovere inderogabile, poiché «inderogabile dovere di solidarietà politica per tutti i cittadini è, invece, la difesa della Patria, cui il servizio militare obbligatorio si ricollega, pur differenziandosene concettualmente ed istituzionalmente» (sent. n. 164 del 1985). Ne deriva che l'obiettore, nel momento in cui esprime la sua scelta non violenta, non viene meno all'adempimento del "sacro dovere" di difendere la Patria, essendo questi comunque "obbligato" a «prestare, in luogo del servizio militare armato, servizio militare non armato o servizio sostitutivo civile» (sent. n. 164/1985).

Come ha evidenziato la Corte costituzionale, «il dovere di difesa della Patria non si risolve soltanto in attività finalizzate a contrastare o prevenire un'aggressione esterna, ma può comprendere anche attività di impegno sociale non armato. Accanto alla difesa militare, che è solo una delle forme di difesa della Patria, può dunque ben collocarsi un'altra forma di difesa, che si traduce nella prestazione di servizi rientranti nella solidarietà e nella cooperazione a livello nazionale ed internazionale» (sent. n. 228/2004).

Ma accanto alle tante luci, la normativa del 1972 conteneva anche delle ombre: la drastica limitazione dei motivi del rifiuto (ne erano escluse le ragioni politiche); l'obiezione di coscienza riconosciuta non come diritto, ma alla stregua di un "beneficio" concesso *ex auctoritate* dallo Stato; la durata del servizio civile "irragionevolmente" superiore di otto mesi rispetto all'estensione temporale del servizio militare (art. 5, primo comma)¹⁵⁵.

Di qui l'esigenza di porre mano alla "legge Marcora". Si arrivò così alla fine degli anni Novanta a una nuova normativa sull'obiezione di coscienza. Con la L. n. 230/1998 l'obiezione di coscienza cessava di essere un beneficio concesso dallo Stato, per assumere, finalmente e a tutti gli effetti, i connotati giuridici di un diritto della persona (artt. 1-2). Contestualmente al servizio civile venne attribuita la qualifica

¹⁵⁵ La disparità di trattamento è stata successivamente rilevata dalla Corte costituzionale che ha opportunamente parificato la durata del servizio civile a quello militare (sent. n. 470/1989).

di servizio «diverso per natura e autonomo dal servizio militare, ma come questo rispondente al dovere costituzionale di difesa della Patria» (art. 1).

Da ciò ne discende, secondo il giudice costituzionale, che «accanto alla difesa militare, che è solo una delle forme di difesa della Patria, può dunque ben collocarsi un'altra forma di difesa, che si traduce nella prestazione di servizi rientranti nella solidarietà e nella cooperazione a livello nazionale ed internazionale» (sent. n. 228 del 2004). Rilievo che avrebbe consentito alla Corte di estendere l'esercizio del servizio civile anche agli stranieri che sono parte della Repubblica: «l'esclusione dei cittadini stranieri dalla possibilità di prestare il servizio civile nazionale, impedendo loro di concorrere a realizzare progetti di utilità sociale e, di conseguenza, di sviluppare il valore del servizio a favore del bene comune, comporta [...] un'ingiustificata limitazione al pieno sviluppo della persona e all'integrazione nella comunità di accoglienza».

Il giudice delle leggi ha inteso così affermare che «il servizio civile nazionale, quale “forma spontanea di adempimento del dovere costituzionale di difesa della Patria” (sent. n. 228 del 2004) permette [...] di partecipare in modo attivo alla costruzione di una democrazia sana e di nuove forme di cittadinanza, consentendo di colmare il divario tra i bisogni collettivi e le risposte pubbliche, in un'ottica di promozione e di tutela dei diritti, soprattutto dei soggetti più vulnerabili e svantaggiati» (sent. n. 119/2015).

L'art. 52, letto in questa chiave, disvela una concezione della patria profondamente diversa da quella fascista: non più un corpo mistico cementato dalla forza, dall'obbedienza a un capo o dal mito della razza, ma una comunità di donne e di uomini, uniti da un patrimonio condiviso di garanzie, di diritti, di libertà. Ed è proprio in questo intreccio tra eguaglianza (art. 3 Cost.), adempimento dei doveri di solidarietà politica, economica e sociale (art. 2 Cost.) e fedeltà alla Repubblica (art. 54 Cost.) che risiedono la forza e le virtù civiche del patriottismo repubblicano italiano.



Costituzionalismo.it

Email: info@costituzionalismo.it

Registrazione presso il Tribunale di Roma

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