

Perché non possiamo non dirci “indipendentisti”.

Ianfranco caminiti

Perché non possiamo non dirci “cristiani” è un breve saggio scritto da Benedetto Croce nel 1942. Fu irriso e attaccato dal regime fascista, ma Croce (che aveva messo nel titolo il termine “cristiani” fra virgolette) non si era “rincristianito”: «Si vuole unicamente osservare che con l'appello alla storia non possiamo non riconoscerci e non dirci cristiani, e questa denominazione è semplice osservanza della verità... la rivoluzione cristiana fu un processo storico, che sta nel generale processo storico come la più solenne delle sue crisi. Tentativi, precorimenti, preparazioni si sono notati di esso, come si notano per qualsiasi opera umana – per un poema o per un'azione politica; ma la luce che quei fatti sembrano così tramandare, la ricevono di riflesso, dall'opera che si è poi attuata e non l'avevano in sé, perché nessun'opera mai nasce per aggregazione o concorso di altre che non sono lei, ma sempre e soltanto per un atto originale e creativo: nessun'opera preesiste nei suoi antecedenti» [1].

Ora, di questo ragionare a noi interessa soffermarci su due cose:

- se il cristianesimo è vissuto e ha trionfato per duemila anni nella storia, non ci si può sottrarre alla sua influenza, non ci si può dichiarare estranei – è un ragionamento, questo, sulla persistenza storica dei fenomeni umani e, in questo caso, del loro affermarsi;
- ogni opera, ogni azione ha degli antecedenti («tentativi, precorimenti, preparazioni») ma è fondamentalmente un atto creativo: i suoi antecedenti non sono sufficienti a illustrarla.

Con cautela (nel trattare materiali mondani invece che trascendentali), possiamo chiederci:

- se l'aspirazione del popolo siciliano all'indipendenza continua a apparire nella storia, essa non è opera del “diavolo”, ma appartiene interamente alla storia; «con l'appello alla storia» non possiamo dire altro che è parte ineliminabile della storia di Sicilia – e, in questo senso, non possiamo esserne indifferenti o estranei;
- l'aspirazione del popolo siciliano all'indipendenza non s'è mai compiuta per intero. E delle due l'una: o questa incompiutezza significa che non può essere altrimenti, e quindi l'aspirazione all'indipendenza è una manifestazione del diavolo (o per dirla altrimenti, non riesce a apparire nella storia perché non ha in sé e fuori di sé la materia del compimento), oppure sinora non ha trovato il tempo di manifestarsi. E ora può apparire nel più generale processo storico della crisi della forma-Stato come «la più solenne delle sue crisi».

Crisi della forma-Stato.

Così Mario Tronti descrive la voce «Stato»: «Stato è solo Stato moderno. Se è solo Stato moderno, la fine dell'epoca moderna segna la fine dell'epoca statuale della politica. A un certo punto al capitale è sembrato che non avesse più bisogno dello Stato. Direi di più: che questa forma tutta politica del dominio fosse di intralcio ai propri liberi movimenti. E che il dominio potesse ormai direttamente venire incorporato nei meccanismi economici, o economico-finanziari, della produzione e della circolazione. Progetto in parte riuscito, dopo la svolta di sistema, che ha archiviato i trent'anni gloriosi, e ha inaugurato il trentennio del cosiddetto neoliberismo. La forma Stato viene aggredita qui dall'esterno, da macroprocessi, che ne riducono il peso, la funzione, la consistenza, e destrutturato la forza. L'hobbesiano Stato-macchina, persona giuridica regolato dalle leggi, è questo oggi il Leviatano, o non piuttosto questa oggettività sistemica di leggi economiche extragiuridiche, che esercitano potere senza legittimità, sovranità senza popolo? L'esperienza ci ha insegnato che lo Stato si cambia, non si abbatte. A volerlo abbattere sono oggi gli interessi diretti di capitale, che portano avanti questo proposito in due modi: o utilizzandolo o subordinandolo. Se è vero che, nel Moderno, la politica ha fondato lo Stato, in questo crepuscolo del Moderno, è a partire dal nuovo Stato che diventa possibile rifondare la politica» [2].

Alain de Benoist scrive a sua volta: «L'idea di Stato-nazione, che ha regnato in Europa dalla pace di Westfalia fino alla prima metà del XX secolo, arriva oggi al suo termine, dopo che due guerre mondiali ne hanno già sperimentato i limiti. L'erosione dall'alto come dal basso delle capacità dello Stato-nazione segna la fine della modernità... È soprattutto il federalismo che appare oggi come il più suscettibile di tradurre nei fatti l'idea di una sovranità strettamente associata ai principi di autonomia e sussidiarietà... il principio di sussidiarietà esige che le decisioni vengano sempre prese al più basso livello possibile, da parte di coloro che ne subiscono più direttamente le conseguenze. Non si tratta in questo caso di decentralizzare. Nella decentralizzazione, il potere locale non è mai titolare che di quella quota di autorità che il potere centrale decide di concedergli... La nazione si definisce allora come una comunità di comunità, che non solamente può prendere posto in una comunità più vasta, di tipo sovranazionale, ma in cui le comunità particolari possono ugualmente scegliere parallelamente di avvicinarsi ad altre comunità... il principio di sussidiarietà fa della preservazione della pluralità una garanzia della sovranità» [3].

Così, invece, Gianfranco Miglio descriveva il rapporto politica/Stato: «Lo Stato moderno, sin dal suo primo inizio, appare come struttura di neutralizzazione. Lo Stato, che pure si propone e si realizza quale unico soggetto della politica, è sospinto così dalla sua stessa natura e conformazione a 'normalizzare' la politica e a tentare di risolverla in una serie di modalità giuridiche: il fine ultimo verso cui lo

Stato moderno è orientato è l'auto-neutralizzazione, la definitiva spoliticizzazione. Ma ogni passo compiuto verso questa suprema finalità segna il sorgere di nuovi scontri all'interno e all'esterno dello Stato, promuove la moltiplicazione dei motivi di diretta contrapposizione. Nel momento in cui lo Stato diviene incapace di catturare ed orientare verso ulteriori sintesi le tensioni che lo scuotono, l'identità tra Stato e politica si spezza: lo Stato perde il monopolio della politica e la politica si manifesta secondo modi e contenuti che si collocano al di fuori di ogni possibile ricomposizione in una forma statuale. Per inoltrarsi nel nuovo territorio della politologia è necessario – a mio avviso – liberarsi dall'idea che i rapporti politici possano essere convertiti in rapporti giuridici: diritto e politica sono da sempre due realtà autonome ed eterogenee: il 'diritto' è, nella sua realtà ed essenza, soltanto 'diritto privato', dal momento che si colloca interamente entro la dimensione definita da quella modalità del 'privato' che è la figura del contratto-scambio. Patto politico e contratto-scambio devono essere intesi come due elementi rigorosamente distinti: diviene così possibile comprendere cosa sia lo 'Stato moderno': lo Stato moderno in quanto Stato di diritto è una costruzione che poggia interamente sul contratto e che quindi si colloca entro l'area non-politica del 'privato'. Lo Stato è un complesso di servizi, di prestazioni, un gigantesco insieme di rapporti contrattuali. Lo Stato moderno in nulla si distingue dalla società, è anzi la società stessa [4].

E, proprio in un convegno dedicato alla biografia politica e al pensiero di Miglio, Lorenzo Ornaghi e Massimo Cacciari focalizzano queste idee. Così disse Ornaghi: «Il federalismo interno è probabilmente l'aspetto che può essere inteso con maggiore immediatezza: esso indica infatti il federalismo dentro una sintesi politica, ossia – per restare alla sintesi politica che dagli albori dell'età moderna signoreggia la storia dell'Europa, prima, e, poi, del mondo intero – dentro lo Stato. Il federalismo non risulta affatto una forma di 'anti-politica', bensì incarna – 'politicamente', appunto – la tendenza sempre viva nella storia europea a contrastare e superare ogni forma di 'Stato assoluto'... La rivista "Cisalpino" è oggi quasi del tutto dimenticata. La sua vita fu brevissima: si consuma tra l'aprile e il dicembre del 1945. Direttore è Tommaso Zerbi, poi membro della Costituente, parlamentare, uomo di governo, e già allora docente all'Università Cattolica del Sacro Cuore. Tommaso Zerbi, in un articolo intitolato significativamente *Cantoni, non Regioni* e apparso sul primo numero della rivista, scrive: "La democrazia vera, ossia il consapevole autogoverno del popolo, non è praticamente attuabile in Italia se non nel quadro di collegamenti federali di vasti spazi geografici, omogenei dal punto di vista etnico ed economico ed autonomi non soltanto sul piano strettamente amministrativo, ma pur anche su certi problemi politici". Della sua giovanile adesione e collaborazione alla rivista, Miglio conservò alcune idee forti, che riprese e sviluppò in anni successivi. Una l'ho già anticipata, ed è quella delle 'macro-regioni', sulla quale egli tornerà dalla fine

degli anni Sessanta in poi. La seconda idea riguarda la crescente importanza e necessità della corrispondenza funzionale tra istituzioni politiche e sistema economico-produttivo... Accanto alla necessità 'politico-costituzionale' del federalismo, comincia così a configurarsi l'urgenza del federalismo 'economico', quale difesa della libertà d'iniziativa nel campo del contratto-scambio... il progressivo svilimento del sistema politico-istituzionale italiano altro non è se non il riflesso ingigantito, anche se inquietante, delle trasformazioni della moderna sintesi statale e dell'inarrestabile conclusione a cui è ormai da tempo avviato lo Stato. In questa prospettiva, il federalismo interno va allora inteso come un altro modo dello Stato moderno e delle sue principali istituzioni di governo, rappresentanza, amministrazione [5].

E Cacciari: «Miglio collocava l'idea federalista in un processo di esaurimento della forma Stato tradizionale, dello Stato Nazione; il federalismo di Miglio si colloca oltre lo Stato. Il federalismo si colloca, cioè, nella prospettiva di un superamento della prassi, dell'agire politico orientato esplicitamente alla sovranità statuale, alla sua "conquista", e intende operare tale superamento attraverso il pieno riconoscimento del principio che la sovranità può essere divisa. Esistono forme distinte di sovranità, che trovano in se stesse la propria legittimazione e che si accordano tra loro sulla base di patti-contratti. L'opposto, come si capisce facilmente, di ogni decentramento... Il federalismo era per Miglio la risposta politica alla crisi della forma-Stato. Oltre lo Stato possiamo pensare ad una società federalisticamente organizzata sulla base della divisibilità "originaria" del potere e sul principio di sussidiarietà coerentemente e generalmente applicato. L'organizzazione federalistica, l'articolazione diversa della sovranità, la suddivisione della sovranità sulla base di competenze fondate su legittimazioni originarie, costituivano per Miglio la speranza di una nuova forma politica oltre la forma politica dello Stato Nazione» [6].

E, infine, sulla crisi dello Stato-nazione e su una nuova idea di federalismo, sull'ultimo numero della rivista «Paradoxa», Paolo Becchi scrive: «Gli Stati nazionali, malgrado siano sempre più fragili, stanno opponendo una accanita e sorprendente resistenza al loro superamento. Sono ora proprio gli Stati nazionali ad opporsi allo strapotere del capitalismo finanziario globale che li vuole annientare. Ciò che allora è finito, non è lo Stato in quanto tale, ma quello Stato che si limitava a fare gli interessi della borghesia nazionale. Ciò che forse è tramontato per sempre, allora, non è tanto la 'nazione' in sé e per sé, ma quel particolare concetto di nazione che non può fare a meno dell'idea dello Stato centralista... ripensare l'ordine federale, il 'federalismo', non più come un'alternativa allo Stato-Nazione, alla sua 'unità', Nazione non significa centralismo, ma autonomia e sussidiarietà. Il confronto politico futuro non sarà tra destra e sinistra ma tra coloro che accettano la globalizzazione e coloro che invece intendono contestarla. Sovranisti contro

globalisti, dunque, ‘identitari’ contro ‘cosmopoliti’. Una nuova idea di nazione ed una nuova idea di Stato nazionale. Perché de-mondializzare significa rinazionalizzare... federalismo non significa più ‘secessionismo’. Significa, al contrario, unità nazionale. Chi deve oggi diventare indipendente, chi deve oggi reclamare la propria indipendenza, è l’Italia, l’Italia intera» [7].

Da posizioni teoriche e politiche diverse, e spesso opposte, la crisi dello Stato moderno è territorio di riflessione comune. Ma se in Tronti, non esiste politica oltre lo Stato e, anzi, l’unica possibilità dell’agire politico capace di opporsi, con forza, legge e autorevolezza all’invadenza dell’Economico sta in una nuova idea di Stato, di unicità dello Stato, per altri il federalismo, ovvero la divisione della sovranità, appare come l’unica strada per la rifondazione dello Stato. In Miglio, peraltro, le nuove istituzioni del federalismo politico si “ritagliano” sulla base di omogeneità economiche territoriali, intercettando cioè la moltiplicazione dei contratti-scambio “privati” e favorendoli: la “vocazione economica” territoriale (di aree territoriali) diviene così il *bonum*, il bene da perseguire, delle istituzioni politiche.

Vengono in mente, a proposito del federalismo – e del dibattito costituzionale intorno le regioni, e alla nascita dell’unità dell’Italia e alla fine del fascismo e alla fondazione della Repubblica – alcune suggestioni. La nascita delle regioni in Italia è abbastanza recente. Benché un dibattito si sviluppò subito dopo l’unità d’Italia, esso prese forma solo nella costituzione del 1948, anche se bisognerà aspettare più di vent’anni prima dell’effettiva istituzione delle Regioni (a parte le regioni a statuto speciale). Ma il primo Annuario statistico, redatto nel 1861, alla dichiarazione del regno d’Italia, configura una mappa per province, suddivise in circondari, suddivisi in comuni: sono i “compartimenti statistici” immaginati da Paolo Maestri e Cesare Correnti. Il “centro istituzionale”, l’articolazione del rapporto tra Stato centrale e cittadini è perciò la provincia. E la figura di riferimento, lo snodo dell’articolazione del potere politico-istituzionale è il prefetto. La provincia ripercorre geograficamente i confini che “biologicamente” potevano essere toccati da un prefetto a cavallo, andando e tornando da una sede centrale nella stessa giornata. L’unificazione amministrativa del Paese tra il 1851 e il 1870 è avvenuta attraverso il decentramento nella provincia dell’assetto dei poteri pubblici dello Stato (prefetti, intendenti, camere di commercio, opere pie) dando forma unitaria all’ordinamento territoriale della penisola.

Il perno istituzionale della provincia non era una “visione” sabauda, e anzi vi preesistevano. Prima del 1860 il Regno delle Due Sicilie era suddiviso in 22 province, a loro volta suddivise in distretti. Nella Sicilia citeriore (ex Regno di Napoli) c’erano 15 province e nella Sicilia ulteriore (ex Regno di Sicilia) c’erano 7 province. Nel 1838 i domini sabaudi erano stati ripartiti in divisioni, ognuna delle quali divisa in province, a loro volta divise in intendenze. Il 3 maggio 1859, veniva istituita presso il ministero degli Esteri di Torino, ma senza essere resa pubblica per evitare proteste e

complicazioni internazionali, la Direzione generale delle province italiane, divisa in due uffici: uno per "le province unite ai regi stati", e uno per "le province poste sotto la protezione di S.M.". che erano quelle "acquisite" dopo la Seconda guerra di indipendenza (Lombardia, Toscana, Parma).

La "divisione" sabauda e il "compartimento statistico" sono evidentemente ereditati dal modello di Stato di origine francese, basato sui *departments*. Ma prima della Seconda guerra d'indipendenza a lungo si era accarezzata l'idea, che sembrava più "praticabile", di una "confederazione" di stati. Ci sarebbero stati: 1) un regno sabaudo dell'Alta Italia, potenzialmente comprensivo anche di Lombardia, Veneto, Ducati e Legazioni pontificie; 2) attribuzione al papa, sotto la protezione francese, di Roma e dei territori circostanti; 3) edificazione di un Regno dell'Italia centrale formato dal resto degli Stati del papa e dalla Toscana; 4) mantenimento del Regno delle Due Sicilie, con l'auspicio che Ferdinando di Borbone venisse indotto da una sollevazione ad abbandonarlo; 5) istituzione di una confederazione dei quattro Stati così formati, affidata alla presidenza del papa. Questo era il "piano" presentato a Napoleone III perché lo digerisse e perché attraverso lui l'Europa lo accettasse: poi Napoleone III trattò con gli austriaci che si tennero il Veneto ma gli diedero la Lombardia, perché la girasse ai Savoia. Insomma, in qualche modo, è in questa "confederazione" che sembra stare le fondamenta concettuali delle macro-regioni.

L'osessione centralista dello Stato francese e la sua "inadattabilità" al Sud erano state già rilevate da Vincenzo Cuoco nel suo *Saggio* sulla rivoluzione del 1799. Scrive Cuoco: «La nazione napolitana ha i suoi comizi, e son quei parlamenti che hanno tutte le nostre popolazioni; avanzi di antica sovranità, che la nostra nazione ha sempre difesi contro le usurpazioni dei baroni e del fisco. È per me un diletto ritrovarmi in taluni di questi parlamenti, e vedervi un popolo intero riunito discutervi i suoi interessi, difendervi i suoi diritti, scegliere le persone cui debba affidare le sue cose... Colla costituzione francese del 1795 tutto si è rovesciato... Io perdono ai francesi il loro sistema di municipalità: essi non ne avevano giammai avuto; né ne conoscevano altro migliore. Ma quando i nostri legislatori voglion dare a noi lo stesso sistema della Francia, non credi tu che la nostra nazione abbia a dolersi di una istituzione che la priva dei più antichi e più interessanti dei suoi diritti?» [8].

Se è vero che fu attraverso la centralizzazione dello Stato che fu fatta la nazione, ovvero che fu lo Stato il passaggio stretto attraverso il quale fu costituito il "popolo italiano", la crisi della forma-Stato ci restituisce una frammentazione territoriale e sociale: una differenziazione per aree ancora più marcata di prima. Può essere il federalismo la strada per riportare a unità questa differenziazione e ricostituire un potere politico in grado di "trattare" con il potere economico? O il federalismo finisce con l'essere inteso e praticato solo come modo di ricostituzione di una forma-Stato e di un'idea di Nazione che hanno caratteri di esclusività e di esclusione

invece che di nuova cittadinanza (considerando che in realtà la crisi del welfare nasce proprio dalla crisi dello Stato-nazione e non viceversa)? Per opporsi alla deriva catastrofica della globalizzazione non c'è altra strada che diventare 'sovranisti'? E pure: questa crisi della forma-Stato non ci restituisce una "libertà" di inventare forme nuove del vivere associato piuttosto che ripercorrere ipotesi già sperimentate? È possibile costituire potere politico oltre la forma-Stato? Ecco: la crisi dello Stato pone lo scontro in maniera diretta dentro la forma storica dell'Economico, tra il capitale e il lavoro. Il sovranismo, il federalismo, il neostatalismo non ci liberano da questo scontro, non ne mettono in evidenza il suo carattere definitivo, ma lo riproducono, tendendo a "neutralizzarlo". Lo scontro non sarà tra sovranisti e globalisti, tra centralisti e federalisti, tra destra e sinistra (almeno, per quello che adesso significano), ma tra capitale e lavoro. L'esperienza ci insegna, per parafrasare Tronti, che né la presa dello Stato, e l'idea di una semplificazione della sua "macchinosità" (con il governo delle cuoche), né il suo cambiamento lentamente riformista ne hanno modificato la forma e il dominio.

Il punto è che non possiamo immaginare una qualunque forma del rapporto tra centro della decisione politica e territorio se non immaginiamo nuove istituzioni, e se non riportiamo al territorio il potere della decisione politica. È questa la questione. La questione della crisi dello Stato è la questione della crisi della democrazia. Dirò una cosa bizzarra: l'Economico ha preso il sopravvento perché le regole della democrazia erano diventate cavillose e ossessive, e non perché fossero eccessivamente permissive. L'ipertrofia della giuridicizzazione (si rileva in modo macroscopico, a esempio, pensando alle normative europee) ha finito con il privatizzare tutti i rapporti "pubblici" in contratti-scambio (lo si rileva, in modo macroscopico, pensando alla privatizzazione del welfare). La globalizzazione ha viaggiato a mezzo di una crescita della giuridicizzazione, che ha dato norma alla privatizzazione di ogni rapporto sociale. È evidente che la crescita di complessità della democrazia – o anche: la moltiplicazione dei processi di individuazione – impone una serie di norme, che seguono la molteplicità delle richieste, e questo è accaduto senza riuscire a costruire nuova sintesi, ovvero una nuova idea di "cosa pubblica", di "cosa comune". La molteplicità di richieste si è trasformata in una disseminazione di regole, che pongono dei limiti all'agire senza regole – se non quella di seguire la sua natura "biologica": la riproduzione del profitto – dell'Economico. La soluzione che l'Economico ha trovato è quella di violare le regole, o di aggirarle (con la corruzione, soprattutto, che è quindi consustanziale e non un'eccedenza e una eccezione, quando non con la violenza, e a volte con il consenso e il lavoro di lobbying), cioè di fare a meno della democrazia, di svuotarla. Il capitale, cioè, ha ritrovato la sua "autonomia".

E la risposta non può essere una semplificazione della democrazia, né una semplificazione dell'economia, ma un aumento della complessità; la risposta non

può essere una centralizzazione forzata né una decentralizzazione “casuale”. È il lavoro che deve riconquistare la propria “autonomia”, cioè rovesciare l’assenza dello Stato come mediazione nel suo scontro con il capitale nel costruire agire politico oltre lo Stato. È il lavoro che deve porsi direttamente la questione di nuove istituzioni del potere politico. Anche riattraversando la propria storia, la propria cultura, gli «avanzi di antica sovranità».

L’idea – di Miglio – di una relazione stretta tra economia e istituzioni del territorio è importante (tanto quanto è aberrante il suo corollario di aree omogenee che si distinguono e si rendano indifferenti: distretti virtuosi opposti a distretti dismessi). Le istituzioni territoriali non possono essere “subordinate” all’economia del territorio, o a una economia che interviene per proprio interesse sul territorio. E ci vogliono istituzioni “forti”, autorevoli, che governino e indirizzino il territorio.

La questione è rendere “norma” quello che il territorio decide. Norma che valga dentro e al di là del territorio, che cioè sia vincolante per la forma più vasta di associazione istituzionale in cui quel territorio è storicamente inserito. A che potrebbe mai servire avere il potere di una regione o di una sua “confederazione”, se poi la regione finisse con prevaricare i territori?

La contraddizione tra “corpo biologico” e “corpo politico”.

In un romanzo di formazione di qualche anno fa, *Take the cannoli / Prendi i cannoli*, Sarah Vowell descriveva così il suo primo anno al college, quando non le era ancora chiaro quale sarebbe stato il suo percorso, e non riusciva a definire la propria identità: femminista, taoista, decostruzionista? E giorno dopo giorno, per mesi, non fa altro che guardare *The Godfather, Il padrino*.

«Ripensandoci, mi chiedo perché un film di gangster avesse così rapito la mia vita: *Il padrino* non aveva niente a che fare con me. La cosa che realmente mi calamitava era che offrisse uno sguardo di tre ore in un mondo in cui le linee guida di comportamento morale erano chiare e definite; dove tu sapevi dove stare e sapevi chi dovevi amare; dove l’onore era tutto; e il più grande peccato non era l’assassinio ma il tradimento. La mia scena favorita si svolgeva ai limiti di un’autostrada con la Statua della Libertà sullo sfondo. Clemenza, l’uomo di mano del don, è in auto con altri due tipi: ha avuto un comando, che solo uno dei due debba tornare indietro. Clemenza dice all’autista che deve fare un goccio. Mentre Clemenza svuota la vescica, l’uomo nel sedile posteriore svuota la sua pistola nella testa dell’autista. Si sentono tre colpi. L’assassinio con colpo alla nuca di un infame è tutto il lavoro di quel giorno. Ma Clemenza ha una responsabilità verso la propria famiglia: ha un momento di distanza dalla sua folle agenda quotidiana per ricordare che ha promesso a sua moglie che avrebbe portato a casa il dolce per pranzo. Il suo ordine al partner dell’omicidio è un vero e proprio manifesto morale in sei parole: “Lascia la

pistola. Prendi i cannoli". Amavo quel comando di Clevenza per la sua totale mancanza di ambiguità» [9].

Nell'ultimo numero di «Paradoxa» dedicato alle "società incivili", Gianfranco Pasquino scrive: «Quando le società sono incivili elaborano codici di comportamento che ciascuna associazione interiorizza e applica e che chiamerò "corporativismo amorale". Tutto quello che serve all'associazione può essere fatto; nulla di quello che non serve merita di essere fatto; gli effetti sul resto della società non sono mai una priorità. Nella misura in cui hanno la meglio, anche soltanto nella difesa dei confini, quelle associazioni indeboliscono lo Stato a fronte di tutte le altre associazioni (che riterranno di potere anche loro violare le leggi) e, naturalmente, anche del senso civico dei cittadini, della loro propensione a agire secondo le norme e le regole esistenti. Certo, la mafia è un caso limite, ma rende maggiormente e definitivamente avvertiti alla possibilità che nient'affatto tutte le associazioni contribuiscano senza macchia alla creazione di capitale sociale positivo che costruisca virtù civiche e le orienti verso un miglior funzionamento della società e del sistema politico... Quanto più gli appartenenti ad una stessa associazione condividono le medesime qualifiche per le attività che svolgono e possono essere messi sullo stesso piano tanto più è probabile che tuteleranno con la massima determinazione i loro interessi e le loro prerogative, eventualmente i loro privilegi, da qualsiasi interferenza esterna... siamo di fronte a associazioni che godono abitualmente di un monopolio della rappresentanza» [10].

Il concetto di «corporativismo amorale» – una critica all'associazionismo "civico", che difende solo la rappresentanza dei propri interessi senza alcuno scopo di etica pubblica, il cui esempio paradossale è la mafia – è ricalcato da quello del «familismo amorale», un paradigma sociologico sviluppato da Banfield, durante nove mesi di permanenza in un paesino della Basilicata a metà degli anni Cinquanta, cercando di capire perché alcune comunità siano socialmente ed economicamente *arretrate*. Partendo dalla convinzione che nei paesi democratici la scienza dell'associarsi sia madre di tutti gli altri progressi, l'autore arrivò a ipotizzare che certe comunità sarebbero arretrate soprattutto per ragioni culturali. La loro cultura presenterebbe una concezione estremizzata dei legami familiari che va a danno della capacità di associarsi e dell'interesse collettivo. Gli individui sembrerebbero agire come a seguire la regola: «Massimizzare unicamente i vantaggi materiali di breve termine della propria famiglia nucleare, supponendo che tutti gli altri si comportino allo stesso modo» [11]. Sarebbe questa particolare etica dei rapporti familiari (che, tra parentesi, suona come distorsione diabolica del convincimento morale che la "mano invisibile" del mercato agisca sulla base del perseguitamento del proprio interesse privato supponendo che tutti agiscano allo stesso modo) la causa dell'arretratezza. L'amoralità non sarebbe quindi relativa ai comportamenti interni alla famiglia, ma all'assenza di *ethos* comunitario, all'assenza di relazioni sociali

morali tra famiglie e tra individui all'esterno della famiglia.

Contrapposto al familismo amorale, c'è il «capitale sociale». Chi ha meglio sviluppato questo paradigma è Robert Putnam: «l'insieme di quegli elementi dell'organizzazione sociale – come la fiducia, le norme condivise, le reti sociali – che possono migliorare l'efficienza della società nel suo insieme, nella misura in cui facilitano l'azione coordinata degli individui» [12]. Quello che qui è interessante sottolineare è che Putnam ne amplificò il concetto anche a livello “biologico” della vita collettiva. Nei suoi successivi studi [13], mostrò statisticamente come le persone con vita ricca di capitale sociale affrontano con maggiore successo traumi e malattie. L'isolamento sociale, all'opposto, provoca danni non solo al benessere psichico, ma anche al sistema immunitario e a varie funzionalità biologiche. Negli Stati nord-americani dove, in base ad indicatori statistici, i livelli di capitale sociale risultano più elevati, corrispondentemente risultano più bassi i valori di indicatori quali, ad esempio, il tasso di mortalità per cancro, la diffusione dell'alcolismo, le morti per suicidio, la mortalità infantile.

Ora, quello su cui ci interessa riflettere è interrogarci di fronte alla contraddizione che emerge in quei cicli di lotta sociale, particolarmente intensi al Sud nell'ultimo decennio, in cui intere società di un territorio si oppongono con forza quando il capitale minaccia – con “il trattamento dei rifiuti”, a esempio – la loro stessa vita biologica, la famiglia, il “sangue”, la stessa possibilità di riproduzione, e poi questo “corpus biologico” non riesce a tradursi stabilmente in un “corpus politico”. La “scoperta” della forza e della virtù del “libero associarsi” di individui – la cui vita quotidiana è magari insignificante o caratterizzata da uno sfrenato egoismo disinteressandosi degli altri e della collettività –, la scoperta, cioè, di una “coscienza enorme” dell'essere individuo appartenente a una specie che viene minacciata dagli interessi del capitale, non si fa “governo”.

Il conflitto è dunque questo: da una parte il capitale che ormai minaccia la nostra stessa esistenza – è questo il punto più alto del conflitto, anzi “definitivo”, e non ha certo i caratteri dell'arretratezza, se continuiamo a pensare che questi paradigmi (arretrato e avanzato) possano essere definiti soprattutto in base al livello della consapevolezza dello scontro, e non certo per dati statistici da Pil – e dall'altra il corpo biologico della società, che reagisce quando si vede minacciato “nel suo cortile”, dentro il proprio territorio di esistenza, ma non trasforma questa immediata consapevolezza in agire politico continuativo, sedimentato: le istituzioni della lotta non diventano istituzioni “repubblicane”. Eppure, in ciascun individuo che torna alla “società civile” rimane la consapevolezza di quella “scoperta”, dell'avere visto il proprio corpo, la propria coscienza diventare “pubblica”, etica, nel momento dell'associarsi nella lotta, nella decisione politica. Insomma, l'uomo può creare tanto delle comunità che alienano l'umanità, quanto altre che esprimono al meglio il suo *Gattungswesen*, questo ente naturale generico, quest'essere specie,

come è definito in Marx.

È questo "momento", questo passaggio che qui, con Marx, si può definire «individuo sociale»: «L'individuo è l'essere sociale. Le sue manifestazioni di vita – anche se non appaiono nella forma immediata di manifestazioni di vita in comune, cioè compiute ad un tempo con gli altri – sono quindi una espressione e una conferma della vita sociale» [14]. E altrove: «L'uomo è nel senso più letterale del termine uno *zoon politikòn*, non solo un animale sociale, bensì un animale che può isolarsi solo nella società. La produzione dell'individuo isolato all'esterno della società – una rarità, un fatto che può effettivamente accadere a un individuo civilizzato che il caso ha condotto in un luogo selvaggio, a un individuo che in sé possiede già dinamicamente le forze sociali – è un'assurdità pari al formarsi di una lingua senza che esistano individui che vivano e parlino assieme» [15]. E infine: «L'uomo fa della sua attività vitale l'oggetto stessa della sua volontà e della sua coscienza. Ha un'attività vitale cosciente... Proprio soltanto per questo egli è un essere appartenente ad una specie. O meglio egli è un essere cosciente, cioè la sua propria vita è un suo oggetto, proprio soltanto perché egli è un essere appartenente ad una specie. Soltanto perciò la sua attività è libera... La creazione pratica d'un mondo oggettivo, la trasformazione della natura inorganica è la riprova che l'uomo è un essere appartenente ad una specie e dotato di coscienza, cioè è un essere che si comporta verso la specie come verso il suo proprio essere, o verso se stesso come un essere appartenente ad una specie» [16].

Se la sovranità dello Stato moderno nasce con il "corpo del re", e il corpo del sovrano è biologia che si fa Politico, oggi che lo sviluppo e le contraddizioni del capitale arrivano fin dentro le fibre del corpo sociale, fin dentro la nostra intimità, un nuovo discorso sulla sovranità non può che partire da qui, dal corpo biologico sociale, che si ribella alla minaccia di estinzione e si fa corpo politico.

Territorio e plusvalore.

È interessante la valutazione positiva che Marx fa delle teorie economiche dei fisiocratici: «Prima dei fisiocratici il plusvalore — cioè il profitto, nella forma del profitto — viene spiegato semplicemente con lo scambio, con la vendita della merce al di sopra del suo valore... L'analisi del capitale, entro l'orizzonte borghese, appartiene essenzialmente ai fisiocratici... Per essi le forme borghesi della produzione appaiono necessariamente come le sue forme naturali. Il loro grande merito è quello di avere concepito queste forme come forme fisiologiche della società: come forme che scaturiscono dalla necessità naturale della produzione stessa, che sono indipendenti dalla volontà, dalla politica ecc. Sono leggi materiali... La base per lo sviluppo della produzione capitalistica è, in generale, che la capacità lavorativa, in quanto merce appartenente agli operai, si contrapponga alle condizioni di lavoro in quanto merci che si tengono ferme nel capitale in sé ed

esistono indipendentemente da essi. In quanto la capacità lavorativa è merce, è essenziale determinarne il valore. Questo valore è uguale al tempo di lavoro necessario per produrre i mezzi di sussistenza indispensabili alla riproduzione della capacità lavorativa, ossia è uguale al prezzo dei mezzi di sussistenza necessari all'esistenza dell'operaio in quanto operaio. Solo su questa base sorge la differenza tra il valore e la *valorizzazione* della capacità lavorativa, una differenza che non esiste per nessun'altra merce, in quanto il valore d'uso, quindi anche l'uso, di nessun'altra merce può accrescerne il valore di scambio o i valori di scambio che derivano da essa. Fondamento dell'economia politica moderna, il cui compito è l'analisi della produzione capitalistica, è dunque la concezione del valore della capacità lavorativa come qualcosa di fisso, come una grandezza data. I fisiocratici hanno anche trasferito la ricerca sull'origine del plusvalore dalla sfera della circolazione alla sfera della produzione immediata, e in tal modo hanno posto le basi per l'analisi della produzione capitalistica. Essi hanno stabilito con assoluta esattezza il principio fondamentale, che è produttivo soltanto il lavoro che crea un plusvalore, dunque il lavoro nel cui prodotto è contenuto un valore superiore alla somma dei valori consumati nella produzione di questo prodotto. Giacché ora il valore della materia prima e del materiale è dato, mentre il valore della capacità lavorativa è uguale al minimo del salario, è evidente che questo plusvalore non può consistere che nell'eccedenza del lavoro fornito dall'operaio al capitalista rispetto alla quantità di lavoro che l'operaio riceve nel proprio salario. Certamente nei fisiocratici il plusvalore non appare in questa forma, poiché essi non hanno ancora ridotto il valore in generale alla sua sostanza semplice, a quantità o tempo di lavoro. Naturalmente il loro modo di esporre è necessariamente determinato dalla loro concezione generale della natura del valore, il quale, secondo il loro pensiero, non è un determinato modo sociale di esistenza dell'attività umana (lavoro), ma consta di materia, di terra, di natura e delle diverse modificazioni di questa materia.

La differenza tra il valore della capacità lavorativa e la sua valorizzazione — cioè il plusvalore che l'acquisto della capacità lavorativa procura a chi la impiega — appare nel modo più tangibile e incontestabile, fra tutte le branche della produzione, nell'agricoltura, nella produzione primaria... Perciò il lavoro agricolo è per i fisiocratici l'unico lavoro produttivo, poiché è l'unico lavoro che crea un plusvalore. Questo plusvalore appare dunque come dono della natura; grazie alla cooperazione di essa una determinata massa di materia organica — semi di piante, quantità di animali — consente al lavoro di trasformare più materia inorganica in materia organica.

Di qui le contraddizioni di questo sistema: esso cioè, che per primo spiega il plusvalore con l'appropriazione di lavoro altrui e spiega questa appropriazione sulla base dello scambio di merci, non concepisce il valore in generale come una forma del lavoro sociale e il plusvalore come pluslavoro, ma concepisce il valore come

semplice valore d'uso, come semplice materia, e il plusvalore come un semplice dono della natura, la quale restituisce al lavoro, al posto di una data quantità di materia organica, una quantità maggiore.

Dai fisiocratici torniamo ai mercantilisti. Anche in essi, benché non ne fossero coscienti, c'è un aspetto che implica la stessa opinione sul lavoro produttivo. Stava alla base delle loro teorie l'idea che il lavoro è produttivo solo nelle branche di produzione i cui prodotti, esportati all'estero, restituiscono più denaro di quanto sono costati (o di quanto se ne è dovuto esportare per essi), i quali, dunque, permettevano a un paese di partecipare, in misura particolare, ai prodotti delle miniere di oro e di argento aperte recentemente. I mercantilisti videro che in questi paesi si era verificato un rapido accrescimento della ricchezza e della classe media. Da cosa dipendeva infatti questa influenza dell'oro? Il salario non saliva in proporzione ai prezzi delle merci; dunque il salario diminuiva, e in tal modo si accresceva il pluslavoro relativo, aumentava il saggio del profitto, non perché l'operaio fosse divenuto più produttivo, ma perché il salario assoluto (cioè la somma dei mezzi di sussistenza che l'operaio riceve) veniva abbassato, in una parola, perché peggiorava la condizione degli operai. In questi paesi, dunque, il lavoro divenne in effetti più produttivo per coloro che lo impiegavano.» [17].

Anche qui, è lecito ricavare alcune suggestioni: dai fisiocratici, nella lettura di Marx, prendiamo la critica all'idea che dallo scambio di merci si produca ricchezza: che, per volgere uno sguardo alle forme attuali del capitale, le merci siano denaro contro denaro, oppure opzioni sul denaro, non modifica la sostanza, se il denaro è una merce come le altre, ovvero solo lavoro oggettivato, e il suo valore d'uso, quindi anche l'uso, non può accrescerne il valore di scambio o i valori di scambio che derivano da esso. E prendiamo anche l'idea potente che sia solo il territorio a produrre ricchezza. E da Marx continuiamo a trattenere quella chiave di lettura sostanziale che sia il pluslavoro l'origine del plusvalore: il mercantilismo, la globalizzazione, la finanziarizzazione non producono una ricchezza maggiore.

L'enorme liquidità monetaria che viene immessa nel mercato è solo un segno rispetto la capacità produttiva potenziale. Ora, questa cosa si può leggere in due modi. Uno è più immediatamente comprensibile: questo segno è un impegno rispetto la massa monetaria che dovrebbe circolare in futuro, quando quella capacità produttiva troverà applicazione. E dato che la capacità produttiva futura è illimitata, la liquidità da immettere è illimitata. Quindi, la massa monetaria circolante è un segno di quello che sarà la ricchezza, e la impegna in qualche modo. C'è anche un altro modo di leggere questa massa monetaria: la capacità produttiva del pluslavoro si realizza solo in parte nel plusvalore di cui si appropria il capitale: per il suo obbligo a tenere bassi i prezzi (a partire dal prezzo della forza-lavoro), in realtà rimane un plusvalore che non si realizza in denaro. Questa enorme massa circolante si poggia perciò non sul plusvalore che si realizzerà, ma sul plusvalore che

non si è realizzato. E dato che la capacità produttiva è già illimitata, essa è già illimitata.

Solo che lo sguardo cambia radicalmente: non si tratta di un impegno sul futuro, ma di una riappropriazione del passato. È il nostro credito sul passato. E questo credito non è del capitale che non ha realizzato per intero il suo plusvalore. Ma del lavoratore, a cui non è stato corrisposto il suo pluslavoro. È, cioè, quello che il capitale non ha pagato. L'enorme liquidità di ricchezza che viene continuamente creata non nasce dallo scambio che si realizza tra denaro con denaro, o denaro verso futuro, ma dallo scambio che si è già realizzato tra denaro e lavoro: è quello che non ci hanno pagato. La massa monetaria continuamente creata è quello che non ci hanno pagato. Il debito pubblico è un credito pubblico. Il credito pubblico del lavoro.

È la capacità produttiva (o di erogare servizi) storicamente determinata che è enormemente cresciuta. Questa capacità (l'unica a creare valore) non è solo la tecnica ma anche il saper fare del lavoratore. Questa enorme capacità produttiva, il capitale non la paga. I salari sono il minimo necessario per la riproduzione della forza-lavoro. Il pluslavoro, e il plusvalore, il capitale lo prende dalla capacità produttiva generale, da quella cooperazione sociale che sembra (a tutti) un dono di natura, ma è la forma dei rapporti sociali storicamente determinati: non è che la tecnologia e le capacità relazionali ci sono state donati dagli dei o sono state rubate agli dei da un novello Prometeo: sono il risultato dei rapporti di classe, tra classi.

Quello che il capitalista non paga è il sapere generale del lavoratore, della classe dei lavoratori: quel sapere cioè che precede l'applicazione della forza-lavoro alla tecnologia, che si accompagna all'applicazione alla tecnologia per rendere produttiva la capacità del lavoro, e che si sedimenta dopo l'applicazione del lavoro. Il capitale non corrisponde alcuna spesa per il saper fare generale.

Ora dov'è che si costituisce il saper fare della forza-lavoro? Si costruisce nella società, perché è fondamentalmente sapere relazionale (la produzione non aggiunge materia ma modifica la materia), e l'unico sapere relazionale che si costruisce fuori del lavoro è nella società. È nel territorio. Il capitale non paga la società del territorio, non paga il territorio, che è il luogo dove risiede il saper fare della forza-lavoro. Ovvero, l'origine della ricchezza delle nazioni.

Tracciamo subito alcune considerazioni:

1. il salario: le condizioni del salario (tutte) sono al livello minimo della riproduzione della forza-lavoro. La quantità di salario che viene corrisposta è enormemente ridotta rispetto la quantità di pluslavoro che ne viene estratta: è a questo che dobbiamo fare riferimento – non a un immaginario prezzo e valore medio delle merci e quindi del lavoro. La prima questione da affrontare è quella del salario del lavoro.

2. l'asservimento di forza-lavoro a condizioni indecenti di salario dipende anche dalla riduzione tecnologica del lavoro. Quanto più crescerà la capacità produttiva, tanto più si ridurranno i salari, proporzionalmente. Tenere bassa l'inflazione, cioè tenere bassi i prezzi delle merci, significa per prima cosa tenere basso il prezzo della forza-lavoro. Quanto più il plusvalore creato aumenta, tanto più diminuisce la distribuzione di ricchezza, in generale (aumentano anche le spese del capitale, e in rendita e in spese improduttive, e per mantenere e aumentare il controllo e il consenso, cioè i rapporti capitalistici sociali). Quindi, bisogna anche intervenire sulla distribuzione generale della ricchezza (non solo sul rapporto di scambio tra salario e lavoro). E tra i modi per intervenire sulla distribuzione della ricchezza c'è la moltiplicazione dei servizi pubblici gratuiti (asili, scuola, università, sanità, assistenza) per la società, e il fisco. C'è soprattutto la questione del reddito generale (non importa la denominazione: basic income, di cittadinanza, minimo, l'importante è che sia universale). Poi, si può ragionare sulla differenza necessaria tra reddito universale e salario, ma non è qui il momento. Quello che conta è che il reddito universale (magari composto anche dai bonus dei servizi sociali), cioè il prezzo del saper fare generale, della capacità di lavoro generale, deve essere sostanzioso. Così come – è un altro terreno di impegno – devono esserlo le pensioni minime, che poi allo stesso reddito universale appartengono.

3. E poi c'è la questione del fisco. Cioè delle tassazioni. Ora qui voglio dire una cosa in controtendenza: c'è questa curiosa idea che per invogliare il capitale a investire in un territorio lo si debba sgravare dalla tassazione, creargli cioè delle condizioni vantaggiose. Per cui si fa a gara (i paradisi fiscali) a creare zone libere (o dove è minima) da tassazione. Ora, io dico proprio il contrario: se vieni qui, nel nostro territorio, a portare il tuo capitale per utilizzare il territorio (e la sua forza-lavoro) e il suo saper fare generale che non paghi nei salari, allora devi pagarlo al territorio, che lo girerà in forme di reddito universale. Devi pagare di più, e devi avere tasse più alte, non più basse. Che potranno servire a costituire il fondo per il reddito universale. Non quella cosa ridicola dell'Alaska che piace a Zuckenberg e che con i proventi del petrolio paga tipo duemila dollari l'anno a ogni cittadino, che ci compri le sigarette. O quella cosa altrettanto ridicola in Basilicata, con le royalties dal petrolio che finiscono alla regione e in parte ai comuni. Né a utilizzarli tipo le rendite del petrolio in Norvegia che servono a costituire il Fondo sovrano più ricco del mondo, che continua a accumulare ricchezza per il futuro e dispensa niente per il presente. Ma la metafora funziona: l'estrazione di plusvalore dal territorio (che non è solo la trivellazione, ma il lavoro vivo, il lavoro potenziale, il lavoro astratto che si scambia con lavoro oggettivato) deve essere tassata sostanzialmente.

Quindi, sono questi tre punti che dobbiamo tenere presenti: salario, reddito universale (e pensioni), tassazione a vantaggio del territorio. Nuove istituzioni

autorevoli possono essere in grado di applicare forme di tassazione significativa sul territorio ai capitali che vi investono.

Indipendenza e indipendentismo non sono la stessa cosa: indipendentismo come malattia senile dell'indipendenza. Eppure.

Ricorriamo al dizionario on line Treccani dei Sinonimi e contrari e al Vocabolario.

Indipendenza: condizione di chi o di ciò che è indipendente: *indipendenza politica, economica, amministrativa*; i suoi sinonimi: autonomia, libertà, [di stato] sovranità; e i suoi contrari: dipendenza, soggezione, subordinazione, schiavitù, (lett.) servaggio, servitù.

Indipendente: che non dipende, che non è subordinato ad altre persone o ad altre cose: autonomo, libero, [di stato] sovrano, originale; i suoi sinonimi: ribelle, spregiudicato; e i suoi contrari: soggetto, subordinato, vincolato, asservito, schiavo, conformistico, convenzionale.

Indipendentista: chi, in politica, propugna l'indipendenza della propria nazione da un'altra, o l'autonomia della propria regione.

A una ricchezza e disseminazione semantica (indipendenza) sta di fronte una circoscritta e specifica definizione (indipendentista). È questa, già nell'uso comune del linguaggio, la contraddizione.

Che l'indipendenza siciliana sia conficcata nella storia è d'altronde una evidenza, «semplice osservanza della verità». Noi possiamo anche leggere questa lunga storia come «tentativi, precorimenti, preparazioni», come scriveva Croce. E quando accadrà, quando finalmente «lo spirito si sarà inverato nella pienezza di sé», guarderemo a tutti i tentativi dell'indipendentismo come qualcosa che preparava ma è diverso dall'atto creativo che l'ha invece fondato perché vincesse.

Ecco, io credo che sia giunto il momento di fondare con un atto creativo l'indipendenza siciliana. Abbiamo riferimenti in una lunga tradizione, ma siamo anche figli di nessuno. Questo scarto, questa differenza va capita a fondo per padroneggiarla bene: l'indipendenza siciliana di cui noi parleremo, per cui noi ci batteremo non ha «precedenti», è una cosa nuova, mai veduta prima; nello stesso tempo, sappiamo che il nostro percorso cammina su tentativi già provati nella storia.

Per dirla altrimenti, l'indipendentismo è qualcosa da cui veniamo, che è alle nostre spalle, e verso il quale non possiamo mostrarcene indifferenti: in molti sensi, non possiamo non dirci «indipendentisti». L'indipendenza, invece, è quello verso cui andiamo. Non in un indefinito futuro, come fosse un annuncio millenaristico, la fine del mondo, l'avvento del comunismo, il giorno in cui il lupo dimorerà con l'agnello e il leone mangerà il foraggio come il bue [Isaia 11:6-9].

Ma qualcosa che dobbiamo preparare noi.

Questa contraddizione va vissuta fino in fondo, estrarciarsene significherebbe perdere uno straordinario veicolo sociale di comunicazione nel territorio cui le nostre pratiche di ribellione e lotta appartengono. È vero, può esserci ambiguità e fraintendimento, ma la purezza linguistica non è quello che ci interessa. Ci interessa, piuttosto, costruire pratiche di indipendenza, e queste non possono che essere spurie, avere dentro di sé delle aporie. Per usare un termine in voga, dei populismi.

Se il capitale ha invaso ogni anfratto della nostra vita quotidiana nel territorio, se il capitale estrae plusvalore dal territorio e dal suo lavoro vivo, significa che il territorio è ormai preda del capitale. L'alienazione del lavoro da sé è oramai alienazione del territorio da sé. Altro che liberare la Sicilia! Non è certo il capitale quello che vogliamo liberare. Dovremmo noi, liberarcene, liberarci dalla Sicilia, come vogliamo liberarci dai rapporti di capitale. Dovremmo noi, emigrare. Ma esiste un territorio off-shore dal capitale?

Esiste invece, qui e ora, la contraddizione viva tra lavoro in potenza e capitale in atto: qui, nel territorio, ora, in Sicilia. La Sicilia è l'anello debole della forma-Stato della nazione Italia [18].

Per questo, lottiamo per l'indipendenza dai rapporti di capitale, e non possiamo non dirci "indipendentisti".

Palermo, settembre 2017.

[1] B. Croce, in *La mia filosofia*, Adelphi, 1993.

[2] M. Tronti, «Democrazia e Diritto», 1-2, Franco Angeli, 2011.

[3] A. de Benoist, *Sovranità, federalismo e sussidiarietà*, in «Ideazione», luglio-agosto 2000.

[4] G. Miglio, *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt* [Atti del convegno organizzato nell'università di Padova il 22-23 aprile 1980 dalla Sezione veneta dell'Istituto Gramsci], Arsenale Cooperativa editrice, 1981.

[5] L. Ornaghi, *Federalismo 'interno' e federalismo 'intercomunitario' nello sviluppo della teoria politica di Gianfranco Miglio* [Atti del Convegno di studi Venezia 17 aprile 2009], «Quaderno» n. 17, Consiglio Regionale del Veneto, Cierre edizioni, 2010.

[6] M. Cacciari, *Trasformazione o tramonto della politica?*, ibidem.

[7] P. Becchi, *Per un'idea 'federativa' di Stato nazionale*, in *Le società incivili*, «Paradoxa», anno XI, 2/aprile-giugno 2017.

[8] V. Cuoco, *Saggio storico sulla rivoluzione di Napoli*, BUR, 1998.

[9] S. Vowell, *Take the cannoli: cronache dall'America vera*, minimum fax, 2005.

[10] G. Pasquino, *Corporativismo amorale. Più muri che ponti*, «Paradoxa», anno XI, 2/aprile-giugno 2017.

- [11] E. Banfield, *Le basi morali di una società arretrata*, Il Mulino, 2010.
- [12] R. Putnam, *La tradizione civica delle regioni italiane*, Mondadori, 1993.
- [13] R. Putnam, *Capitale sociale e individualismo. Crisi e crescita della cultura civica in America*, Il Mulino, 2000.
- [14] K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, 1963.
- [15] K. Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, Einaudi, 1976.
- [16] K. Marx, *Manoscritti*, op. cit.
- [17] K. Marx, *Teorie sul plusvalore: libro IV del Capitale*, Editori Riuniti, 1971.
- [18] *La nuova questione siciliana. Che poi è quella di sempre: lo Stato d'Italia*, in <https://lanfrancocaminiti.com>