

Cittadinanza, identità, diritti*

di **Paolo Ridola** – *Professore ordinario di Diritto pubblico comparato nell'Università degli Studi di Roma "La Sapienza"*

SOMMARIO: 1. La questione identitaria tra i diritti e la cittadinanza. – 2. L'identità: tra dimensione privata e spazio pubblico. – 3. Cittadinanza, appartenenza ad una comunità repubblicana, responsabilità civica. – 4. L'identità e le sfide della complessità sociale. – 5. La cittadinanza come contenitore di diritti. Marshall e i suoi critici. – 6. La cittadinanza repubblicana e le risorse del dialogo.

1. La questione identitaria tra i diritti e la cittadinanza

La cittadinanza, l'identità e i diritti evocano passaggi fondamentali della storia del costituzionalismo moderno, sintetizzandone fondamentali nodi problematici, rispettivamente racchiusi nell'appartenenza alla comunità politica, nella complessità dei rapporti di vita che incrociano le esperienze individuali, nel diritto di ognuno di realizzare sè stesso. Questi tre ambiti non sono mai stati avulsi l'uno dall'altro, sebbene si siano trovati storicamente in un rapporto spesso fortemente dialettico¹, il quale ha segnato la fondazione dell'identità dell'individuo nella

* Il contributo si colloca nell'ambito del ciclo di Seminari "Persona e diritti fondamentali", organizzato dall'Associazione italiana dei costituzionalisti.

¹ Con amplissimo respiro storico si v. *P. Bellini*, *Il diritto di essere sè stessi*. Discorrendo dell'idea di laicità, Torino 2007

modernità europea.² La correlazione tra questi tre ambiti si presenta peraltro, in questo primo scorcio del XXI secolo, particolarmente problematica, coinvolgendo “problemi pratici di dignità”, oltre che di libertà³, a causa di trasformazioni imponenti che hanno coinvolto la tradizionale vocazione aggregante di una comunità politica, esercitata dalla cittadinanza, la separatezza delle fratture identitarie della società e l’impianto dei diritti fondamentali.

Questo scenario di trasformazioni ha riguardato anzitutto la cittadinanza, sottoposta, sebbene al prezzo dei traumi terribili della storia del XX secolo, ad un processo, che oramai appare inarrestabile, di denazionalizzazione e di deterritorializzazione.⁴ Nella storia dell’idea di cittadinanza, che, a partire dalle rivoluzioni europee del 1848, accompagna il trionfo dello stato nazione, sono convissute valenze antagonistiche. La cittadinanza ha costituito un involucro di protezione del cittadino e insieme il presupposto giuridico delle garanzie di libertà. E’ servita a costruire muri, per tenere il gruppo sociale al riparo dai tanti “diversi” ed emarginati che si affacciavano, spesso prepotentemente, alla ribalta, e dunque è stata strumento di esclusione, e allo stesso tempo la condizione per l’inclusione nella comunità politica. Nel corso del XIX secolo, la lotta dei popoli europei per la libertà e l’emancipazione subì una torsione in senso decisamente elitario, sfociando nella affermazione del principio di nazionalità e nel consolidamento degli assetti della statualità, l’uno e l’altro declinati alla luce delle esigenze della costruzione della egemonia borghese. La cittadinanza si sarebbe rivelata pertanto essenzialmente come un fattore di esclusione, in parte coerente con la risalente valenza olistica ad essa intrinseca, ma con una ulteriore torsione discriminatoria, i cui sviluppi ne avrebbero segnato profonde contraddizioni.⁵ Ed invero la cittadinanza, lo strumento che avrebbe dovuto dare natura giuridica alle relazioni tra il cittadino e lo stato e “ordinare” il processo di emancipazione della comunità politica dai risalenti ceppi degli

² Si v. la classica suggestiva ricostruzione storica di C. Taylor, *Radici dell’io. La costruzione dell’identità moderna*, Milano 1993

³ Ne offre ora una disamina *facettenreich* e particolarmente suggestiva G. Alpa, *Il diritto di essere sé stessi*, Milano 2021. Riprendo nel testo un’espressione felice di A.C. Jemolo, *I problemi pratici della libertà*, II ediz., Milano 1972. Sul rapporto tra libertà e dignità nello stato costituzionale contemporaneo, sia consentito rinviare a P. Ridola, *Il principio libertà nello stato costituzionale*, Torino 2018, 236 ss.; nonché S. Rodotà, *La rivoluzione della dignità*, Napoli 2013; M.C. Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, Bologna 2002

⁴ La letteratura al riguardo è sterminata. Si v. almeno W. Kymlicka, *La cittadinanza multiculturale*, Bologna 1999; S. Benhabib, *Cittadini globali. Cosmopolitismo e democrazia*, Bologna 2008; E. Balibar, *Cittadinanza*, Torino 2012; M.C. Nussbaum, *La tradizione cosmopolita. Un ideale nobile ma imperfetto*, Milano 2020, 183 ss.

⁵ Per una messa a fuoco d’assieme di questa vicenda v. D. Gosewinkel, *Schutz und Freiheit? Staatsbürgerschaft in Europa im 20. und 21. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 2016; nonché per i profili storiografici generali v. E. Hobsbawm, *Nazionalismo. Lezioni per il XXI secolo*, a cura di D. Sassoon, Milano 2021

assetti cetuali e del potere monarchico, sarebbe divenuta per un verso uno dei pilastri della costruzione del mito della sovranità statale, e per altro verso il poderoso edificio della dogmatica giuridica tardoottocentesca che avrebbe giustificato l'esclusione dei ceti svantaggiati dalla comunità politica, la mortificazione dell'universo femminile, la marginalizzazione di minoranze e di "diversi", la supremazia delle culture nazionali egemoni, la sopraffazione delle popolazioni delle colonie, sottoposte ad un vero e proprio *Unrecht* di violenza e sfruttamento.⁶

L'originaria ambivalenza della cittadinanza, in quanto potenzialmente costitutiva di esclusione come di inclusione, subisce pertanto una torsione radicale. L'inclusione nella comunità politica viene incanalata nell'alveo della soggezione del cittadino, in quanto *Untertan*, "sottoposto" ma già di per se stesso titolare di uno *status* privilegiato, al potere statale, soggezione dalla quale furono fatte discendere opzioni rigorosamente selettive sul terreno del riconoscimento della ricchezza del tessuto identitario, ed un ventaglio di situazioni giuridiche soggettive, imputate ad un individuo astratto ed avulso dalla realtà delle sue esperienze e condizioni di vita. Nel disegno del liberalismo giuridico ottocentesco, la cittadinanza aveva operato pertanto come un fattore costrittivo sia del riconoscimento delle spinte identitarie che dell'effettività dei diritti, ed il rapporto tra cittadinanza, identità e diritti, imbrigliato nelle maglie del principio di nazionalità, sarebbe stato poi progressivamente sopraffatto da ideologie che affermavano la superiorità etnica e dal compatto blocco ideologico costituito intorno a stato, nazione e territorio.⁷ Si può discutere se la narrazione della cittadinanza nel XIX secolo non affondasse già radici in una contraddizione del pensiero illuminista, che aveva coniugato l'apertura all'universalismo dei diritti e al cosmopolitismo con una concezione astratta dell'eguaglianza.⁸ Ma è certo che questa narrazione offrì spunti all'abbrivio delle degenerazioni delle "religioni della politica"⁹, del totalitarismo politico, della fusione tra politica e razza, dei fondamentalismi identitari del XX secolo, tutte esperienze che discriminarono, anche con la violenza e lo sterminio, "vite degne di vivere e vite indegne della vita", poiché

⁶ Si v. ampiamente *D. Gosewinkel*, op. cit., 31 ss.

⁷ Si v. ancora *D. Gosewinkel*, op. cit., 135 ss. Sul nesso tra stato, nazione e territorio nel XIX secolo v. *A. Di Martino*, *Il territorio dallo stato-nazione alla globalizzazione*, Milano 2010

⁸ E' la tesi che percorre la fondamentale opera di *H. Mayer*, *I diversi*, Milano 1978, 5 ss.

⁹ Riprendo il titolo della ricostruzione particolarmente suggestiva della politica novecentesca proposta da *E. Gentile*, *Le religioni della politica. Tra democrazia e totalitarismi*, Roma- Bari 2007

muovevano dall'assunto che "ogni diverso diventa una provocazione", in quanto egli è "inconcepibile in quanto diverso".¹⁰

La storia della cittadinanza nel XX secolo ha conosciuto anche la reazione contro questo drammatico epilogo. Tale reazione si è rivolta contro l'imperialismo e il nazionalismo, ha guidato le battaglie per la questione sociale e la democratizzazione ed i processi spesso rivoluzionari della decolonizzazione. Inoltre, essa ha messo in discussione le principali declinazioni della cittadinanza nella cultura giuridica europea, quella della *citoyenneté*, derivata dall'esperienza rivoluzionaria in Francia, saldamente embricata in un'idea di *république* che aveva separato il *citoyen* dal suo bagaglio identitario¹¹, e quella della *Staatsangehörigkeit*, espressione emblematica del progetto fondativo del dogma della sovranità dello stato nella scienza giuridica del *Kaiserreich*.¹² Questo moto di reazione, che si è sviluppato sia sul piano degli stati che oltrepassandone i confini, ha prodotto un legame più stretto tra la cittadinanza e la libertà, dando risalto alla dimensione pubblica della libertà e allo stesso tempo riscoprendo il potenziale inclusivo racchiuso nell'idea di cittadinanza. "*Die Freiheit, frei zu sein*": è la formula che, secondo Hannah Arendt, condensa in modo emblematico la direzione di senso di questo cambiamento, che ha consentito a intere popolazioni di essere liberate "non dalla povertà, ma dalla incomprendibilità della loro miseria", e di prendere coscienza di "cosa significa poter discutere sulla propria condizione" ed "essere invitati a partecipare ad essa", e ancora di divenire consapevoli che "le strade, gli edifici, le piazze" delle loro capitali appartengono a loro e per loro sono motivo di orgoglio.¹³ È interessante osservare che, nell'orizzonte speculativo della Arendt, i popoli che avevano affrontato questo percorso di liberazione da condizioni di dominio e di assoggettamento avevano portato nei movimenti di liberazione il bagaglio identitario accumulato attraverso il fluire delle generazioni e l'accavallarsi delle esperienze del vissuto individuale e collettivo, e lo avevano caricato di una dimensione pubblica, facendolo confluire nell'orgoglio di appartenere ad una *res publica*.

¹⁰ Così *H. Mayer*, op. cit., 24. Sul clima spirituale nel quale matura la deriva "totalizzante" della cittadinanza, resta fondamentale *G. Lukàcs*, *La distruzione della ragione* (1959), Torino 1980; e più di recente *H. Münkler*, *Marx Wagner Nietzsche. Welt im Umbruch*, Berlin 2021

¹¹ Si v. *C. Nicolet*, *L'idea repubblicana in Francia (1789-1924)*, Paris 1982

¹² Si v. *D. Gosewinkel*, *Einbürgern und Ausschließen. Die Nationalisierung der Staatsangehörigkeit vom Deutschen Bund bis zur Bundesrepublik Deutschland*, Göttingen 2003

¹³ Così *H. Arendt*, *Die Freiheit, frei zu sein* (1967), München 2018, *passim* e, per il brano tradotto nel testo, 10

La “diversità” identitaria approdava pertanto alla fondazione di un legame comunitario di cittadinanza¹⁴, ciò che contribuiva a stemperare la tensione tra lo spazio pubblico ed una sfera *gemeinschaftlich*, separata da quella della politica, ed anzi da questa potenzialmente insidiata nella sua orgogliosa peculiarità. La cittadinanza, come espressione dello *status* dell’ *homme situé*, del soggetto radicato nelle sue condizioni di vita e proiettato a realizzare se stesso in tutti gli ambiti della sua esperienza personale e sociale, si scioglie dal legame totalizzante con lo *status subjectionis*, aprendosi alla molteplicità delle fratture identitarie, che da un lato sono presidiate dall’effettività dei diritti, e dall’altro divengono fattori di discussione nello spazio pubblico. Nello stato costituzionale di democrazia pluralistica, pertanto, tra cittadinanza, identità e diritti si stabilisce un legame più stretto, il quale lascia aperti tuttavia fattori di tensione, tra conflitto e consenso, tra la vocazione unificante della cittadinanza e la molteplicità, spesso difficilmente armonizzabile, delle istanze individuali e collettive di libertà e di liberazione, tra spazio pubblico e dimensione privata.

Questo scenario di trasformazione, a disegnare il quale concorsero non solo le esperienze delle democrazie pluralistiche nell’area europea ed occidentale, ma anche quelle dei movimenti di liberazione sviluppatasi in altri continenti, nonché i processi di modernizzazione dell’economia e del costume su scala mondiale, le straordinarie potenzialità di comunicazione planetaria assicurate dalla rete ed infine, a cavallo tra il XX e il XXI secolo, la propagazione dei principi della democrazia liberale, ha alimentato, negli ultimi decenni, una narrazione della cittadinanza che tende a dislocare il raggio di azione fuori dei tradizionali schemi della statualità, imperniati sulla corrispondenza tra sfera personale e sfera territoriale del potere statale. Ciò avrebbe determinato altresì la tendenza alla deterritorializzazione della cittadinanza, nonché quella alla coesistenza tra i tradizionali legami della cittadinanza nazionale con quelli della cittadinanza sopranazionale.¹⁵ La dilatazione del raggio di azione della cittadinanza al di là dei confini degli stati, preparata da strumenti internazionali e macroregionali di tutela dei diritti civili, politici e sociali, e favorita dai crescenti fenomeni di mobilità delle persone e dallo sviluppo delle esperienze del federalismo sopranazionale, non ha mancato di suscitare contestazioni, che hanno riproposto, sebbene in una versione aggiornata dalle nuove forme della comunicazione, una declinazione della cittadinanza

¹⁴ L’importanza del saggio della Arendt è sottolineata da S. Benhabib, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Milano 2004, 39 ss., che ravvisa in esso una lucida e penetrante contestazione dello stato nazione

¹⁵ Questo scenario è analizzato problematicamente da D. Gosewinkel, *Schutz und Freiheit?* cit., 647 ss.

saldamente impiantata sul legame tra il popolo, inteso come una indistinta e magmatica unità politica, e la sovranità statale.

Si tratta, a ben vedere, di posizioni che hanno radicalizzato la vocazione olistica della cittadinanza fino a farne il perno di una complessiva contestazione dei principi della democrazia liberale.¹⁶ I riflessi delle oggi diffuse tendenze populiste e sovraniste sollevano qualche rilievo problematico che va aldilà delle critiche ad un presunto ridimensionamento delle basi statali, nazionali e territoriali della cittadinanza, poiché esse toccano in profondità il rapporto tra questa e la complessità sociale. Da un lato queste posizioni semplificano la vocazione unificante della cittadinanza, che viene fatta poggiare su una base sociale atomizzata, disintermediata e magmatica anche nella fase decisiva della elaborazione degli *input* e della loro trasmissione nella sfera pubblica. Dall'altro, lo sfrangiamento della base societaria della cittadinanza non sembra favorire una migliore rappresentazione della complessità sociale, la quale esige l'incanalamento della questione identitaria in un spazio pubblico capace di elaborare risposte a domande identitarie unilaterali, inserendole in un quadro di mediazioni, di equilibri e di temperamenti.

La narrazione dei diritti da un lato corre parallela con l'evoluzione della cittadinanza da formula dello *status* di appartenenza alla compagine statale a qualità riassuntiva dell'esser parte di una comunità politica. Dall'altro, essa incrocia la questione identitaria, non più relegata in una dimensione integralmente privata, ma chiamata ad arricchire, con la ricchezza delle sue espressioni, la *Wertordnung* sottesa ai cataloghi dei diritti fondamentali dello stato costituzionale di democrazia pluralista. In questo contesto così arioso, che vede la società civile fare il suo ingresso nelle costituzioni prepotentemente e con le sue linee di conflitto, la questione identitaria assume una inedita centralità. I cataloghi dei diritti costituzionali, sciolti dalla visione individualistica propria del liberalismo giuridico ottocentesco, la quale era modellata sull'assolutezza del diritto di proprietà e costruita su una relazione astratta tra il soggetto ed il potere statale, assumono a proprio fulcro l'individuo in tutta la gamma delle relazioni identitarie che lo coinvolgono nella sua esperienza di vita. Si stempera, in tal modo, la tensione tra libertà ed eguaglianza, ed i tormentati itinerari dell'affermazione della "libertà eguale" aprono la strada a nuovi scenari dell'interpretazione costituzionale dei diritti, all'interno dei quali trovano spazio i canoni della promozione, del

¹⁶ Si v. il ricchissimo quadro comparatistico offerto da *M.A. Graber- S. Levinson- M. Tushnet, Constitutional Democracy in Crisis?*, Oxford 2018

riconoscimento, e della solidarietà non solo tra persone che condividono *gemeinschaftlich* un'esperienza identitaria, ma della "solidarietà tra estranei". I conflitti identitari non sono certo per questa via risolti, ed anzi la complessità sociale li moltiplica, perché le identità tendono a isolarsi in un bozzolo autoreferenziale refrattario al dialogo¹⁷, ma i cataloghi costituzionali dei diritti, con le loro ampie direttrici di orientamento, giocano un triplice ruolo, di rimozione degli ostacoli alla effettività dello sviluppo della persona, di alleggerimento della conflittualità sociale nel processo politico, e di temperamento. Infine, si allenta altresì il nesso tra diritti e *Staatsangehörigkeit*, e i diritti dell'uomo si affiancano ai diritti del cittadino, con una integrazione materiale di ambiti che si profila tanto più intensa, quanto più si sviluppano le sinergie delle tutele multilivello dello "stato costituzionale cooperativo".¹⁸

2. L'identità: tra dimensione privata e spazio pubblico

La questione identitaria, pertanto, si è incuneata, in ambiti della vita e con manifestazioni differenti, nella relazione tra individuo e comunità politica, caricandosi altresì di nuovi fattori di tensione e di conflitto. A lungo egemonizzata dalle dinamiche delle classi sociali e dei conflitti di classe, la questione identitaria è stata investita dalle ricadute della complessità sociale, le quali hanno fatto emergere le linee di frattura delle culture e delle tradizioni locali, della etnia, della razza, dell'orientamento sessuale, della condivisione di stili di vita minoritari, spesso oggetto di dileggio, di marginalizzazione, di esclusione.¹⁹ Uno scenario che, sebbene abbia sganciato il panorama identitario dal riferimento prevalente alla sfera dell'*homo oeconomicus*, ha riversato nello

¹⁷ Si v. i saggi raccolti in *H.J. Giegel* (a cura di), *Konflikt in modernen Gesellschaften*, Frankfurt a.M. 1998, ed ivi, in particolare, *H. Rosa*, *Integration, Konflikt und Entfremdung. Die Perspektive des Kommunitarismus*, 202 ss.; e *M. Barmann*, *Universalisierung und Partikularisierung der Moral. Ein individualistisches Erklärungsmodell*, 245 ss.

¹⁸ Ho approfondito i profili accennati nel testo in *P. Ridola*, op. cit., *passim* e 85 ss., 323 ss. Si v. ancora *A. Schillaci*, *Le storie degli altri. Strumenti giuridici del riconoscimento e diritti civili in Europa e negli Stati Uniti*, Napoli 2018. L'espressione "solidarietà tra estranei" si deve a *J. Habermas*, *Solidarietà tra estranei*. Interventi su "Fatti e norme", Milano 1997. Ma la distinzione tra le due versioni della solidarietà accennate nel testo si incontra già in *E. Denninger*, *Rechtsperson und Solidarität*, Frankfurt a.M.- Berlin 1967, 138 ss. Sull'alleggerimento della conflittualità nel processo politico è d'obbligo il riferimento a *N. Luhmann*, *Legitimation durch Verfahren* (1969), Frankfurt a.M. 2013, spec. 131 ss.

¹⁹ Per un panorama delle "nuove" questioni identitarie, non riferite solo al fattore religioso, v. *W. Gephart- H. Waldenfels*, *Religion und Identität im Horizont des Pluralismus*, Frankfurt a.M. 1999, ed ivi in part. i saggi di *B. Giesen*, *K.R. Hoheisel*, *H. Meyer-Wilmes*, *D.B. Linke*, 13 ss.

spazio pubblico una gamma estesa di “questioni di dignità”, e precisamente istanze di liberazione, di protezione e di riconoscimento, ma anche istanze di solidarietà, di promozione, di potenziamento dei servizi sociali, per far fronte a nuove manifestazioni della questione sociale indotte da condizioni di povertà, di disagio, di emarginazione, di discriminazione ed anche di violenza.²⁰

In questo quadro, il quale sembra far balzare in evidenza la necessità di più mediazioni dello spazio pubblico, di più stato sociale e, in definitiva, di più politica, sono entrati in gioco tuttavia fattori di tensione, non riferibili soltanto ad una ridefinizione della fisionomia dei partiti e delle organizzazioni degli interessi, cioè dei tradizionali attori dello spazio pubblico, ma più in generale al cortocircuito di quella correlazione tra generale e particolare che ha sorretto i processi di razionalizzazione del sociale nella modernità europea, componendo il retroterra di “singolarità” e di pluralità di identità, meglio di “culture”, intese nell’accezione ampia del termine²¹, che le società secolarizzate riescono ad esprimere.²² La complessità sociale, incidendo sulla struttura della società, oltre che sulla fisionomia dello spazio pubblico e sui canali istituzionali della politica, ha scompaginato la standardizzazione dei processi produttivi, la generalizzazione dei saperi, la funzione ordinante della formalizzazione attraverso il diritto, la vocazione unificante della politica, esponendole alle sfide crescenti della frammentazione.²³ In questa fase della “tarda modernità”, la varietà di “culture” espresse da società sempre più creative rende sempre più arduo portare a sistema i canoni di razionalizzazione elaborati dal pensiero e dalle pratiche della modernità.²⁴ Questa ricostruzione scioglie l’interpretazione della complessità sociale dal peso preponderante dei fattori economici, dando risalto al retroterra “culturale” della pluralizzazione delle identità, che si ramifica in una gamma estesa di manifestazioni, dalla economia creativa della società postindustriale alla trasformazione del lavoro, che, sciogliendosi dal modello fordista, si smaterializza, si individualizza, diviene sempre più flessibile, e sempre inseguendo canoni culturali

²⁰ Uno scenario esplorato con straordinaria (e anticipatrice) lucidità da *P. Sylos Labini*, Saggio sulle classi sociali, Bari 1974; *A. Pizzorno*, Le radici della politica assoluta e altri saggi, Milano 1994. Per una ricognizione suggestiva delle “questioni di dignità” nelle società complesse v. *E. Borgna*, La dignità ferita, Milano 2015

²¹ Per questa accezione ampia del concetto di cultura, comprensivo degli stili di vita ed anche delle manifestazioni alternative rispetto alle convenzioni e ai canoni dominanti, v. *P. Rossi*, Cultura e antropologia, Torino 1967. Sul rilievo del fattore culturale nel dibattito contemporaneo sull’identità v. *S. Benhabib*, La rivendicazione dell’identità culturale. Eguaglianza e diversità nell’era globale, Bologna 2005, *passim* e spec. 17 ss.

²² Si v. su ciò *A. Reckwitz*, Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne, Frankfurt a.M. 2018, 27 ss.

²³ Si v. ancora *A. Reckwitz*, op. cit., 34 ss.

²⁴ Così *A. Reckwitz*, op. cit. 84 ss. Sulla nozione di *Spätmoderne* v. *A. Reckwitz- H. Rosa*, *Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie?*, Berlin 2021

“creativi”; dallo sviluppo della macchina culturale, guidato dalle tecnologie del digitale, alla profonda varietà degli stili di vita, che non offre soltanto resistenza all’omologazione, ma ha prodotto altresì nuove gerarchie, nuove “classi” sociali e nuove forme di subalternità.²⁵ La stessa disegualianza si è caricata pertanto di fattori culturali, i quali si sono andati ad aggiungere a quelli di natura economica, che avevano egemonizzato, nel XX secolo, i conflitti di classe e le politiche dell’integrazione e del consenso, ma al prezzo di smarrire l’ancoraggio ad una visione “generale” della comunità politica, abbandonandosi alle sirene dello spontaneismo neoliberale.²⁶

E tuttavia sarebbe parziale interpretare questa trasformazione declinandola soltanto in base al consueto argomento della preponderanza della competizione e del mercato. Essa ha prodotto altresì un profondo mutamento del “politico” nella tarda modernità, un politico sempre più lontano da robuste ideologie partitiche, e sempre più proiettato ad aderire al particolarismo “culturale” diffuso nella società per tanti rivoli, e in definitiva schiacciato su una “politica delle identità”.²⁷ In essa sono confluite anche le questioni “culturali”, come quella delle nazionalità, le quali avevano costituito un potente fattore di coesione del gruppo sociale, declinate anch’esse secondo un approccio comunitario, incentrato tuttavia sulla relazione tra il sé e l’altro.²⁸ Questa riconfigurazione delle forme di socializzazione non ha comportato un ritorno all’individualismo o ad una sfera presociale, ma ha valorizzato oggetti, luoghi, stili ed eventi della sfera collettiva nella loro incomparabile singolarità. La narrazione del “politico” si appiattisce su quella del successo e del ben vivere nella sfera privata, nella quale si realizzano svariate intersezioni di identità, tra creativi e lavoratori, segmenti di società colti e non acculturati, uomini e donne, indigeni e migranti, eterosessuali e omosessuali, cosmopoliti e sedentari, abitanti della città e della campagna, giovani ed anziani. E’ tuttavia venuta meno la funzione del “politico” elaborata dalla modernità, consistente nella messa a sintesi delle *Singularitäten* e nella rappresentazione di interessi generali, e la parcellizzazione del politico in *communities* operanti allo stato diffuso, più aperte delle *Gemeinschaften* di tönnesiana memoria ma spesso prigioniere di una intrinseca autoreferenzialità

²⁵ Per questo quadro rinvio ancora all’analisi di A. Reckwitz, op. cit., 111 ss., 181 ss., 225 ss., 273 ss.

²⁶ Si v. ancora A. Reckwitz, op. cit., 350 ss. Per un bilancio della svolta neoliberale alla fine del XX secolo v. T. Biebricher, *Die politische Theorie des Neoliberalismus*, Berlin 2021

²⁷ Così A. Reckwitz, op. cit., 371 ss.

²⁸ Su questo v. A. Reckwitz, op. cit., 401 ss. E ancora v. S. Benhabib, *La rivendicazione cit.*, 231 ss.

culturale, ha determinato lo spopolamento dello spazio pubblico e del sistema politico, non più in grado di indirizzare lo sviluppo complessivo della società.²⁹

La dilatazione delle questioni identitarie ha acuito la tensione tra conflitto e consenso nelle democrazie pluralistiche, e la frammentazione dei *cleavages* delle società complesse e le istanze di integrazione di una comunità politica repubblicana hanno sollevato interrogativi crescenti sul mantenimento della coesione nello spazio pubblico, collocato, secondo le elaborazioni teoriche più diffuse, in una sfera intermedia tra il particolarismo dei bisogni privati ed i luoghi della decisione politica.³⁰ Da un lato, è agevole riscontrare “una irruzione del privato negli scenari pubblici”, che ha prodotto un vero e proprio svuotamento di uno spazio pubblico inteso come luogo di aggregazione della complessità sociale, sempre meno capace “di offrire significazioni comuni con cui i soggetti potrebbero identificarsi”. Ciò in quanto “i valori privati, le credenze, le esigenze, i sentimenti e le identità acquisiscono preminenza rispetto a qualunque altro elemento nel compromesso pubblico dei cittadini”.³¹ Si assiste, in breve, ad un fenomeno di “privatizzazione del pubblico”, in quanto “la sfera privata irrompe e viene coltivata come tale nello spazio pubblico”, ed in modo speculare ad un processo di “politicizzazione della vita privata”, poiché “i grandi temi pubblici sono attualmente problemi vincolati alla vita privata”, e “fenomeni che in altre epoche venivano iscritti soprattutto nell’ambito privato, che venivano relegati nell’intimità, come il genere, la condizione sessuale, le identità e l’esperienza religiosa, irrompono oggi sulla scena pubblica con tutta la loro forza e immediatezza”.³²

E’ merito di Alessandro Pizzorno di avere messo a fuoco con grande lucidità non soltanto il crescente fenomeno della dispersione delle identità nella complessità sociale, ma più ancora di avere liberato l’identità da un approccio di radicale soggettivismo, spostandone il nucleo concettuale sul terreno del riconoscimento da parte del gruppo sociale. Lo “sguardo degli altri ed il suo ambiguo orrore” hanno invero rappresentato un collante decisivo dei legami identitari già nel pensiero di Adam Smith, che, nonostante venga considerato il fondatore della moderna scienza economica, offrì una tematizzazione dell’identità che andava oltre i confini dell’economia. Egli pose infatti l’accento sull’ “importanza del giudizio degli altri nelle scelte individuali”, in quanto la

²⁹ Si v., per le esemplificazioni riportate nel testo, A. Reckwitz, op. cit., 429 ss.

³⁰ Ho ricostruito il dibattito sullo spazio pubblico in P. Ridola, *Il principio libertà* cit., 303 ss.

³¹ Così efficacemente D. Innerarity, *Il nuovo spazio pubblico* (2006), Roma 2008, 30 s.

³² Cfr. ancora D. Innerarity, op. cit., 32 s.

natura umana “è caratterizzata soprattutto dal suo agire non in vista di soddisfare i propri autonomamente formati bisogni, ma in vista di ottenere il giudizio favorevole da parte dei propri simili”. Muovendo dalla premessa che l’approvazione morale da parte degli altri è “*an innate basic feeling* dell’uomo”, Smith teorizzò un sistema dei sentimenti morali, il quale fa leva sulla relazione tra il giudizio dello “spettatore imparziale” ed il *self-command*, l’autocontrollo dell’agente, da quello condizionato in modo determinante.³³ E dunque, secondo Adam Smith, “solo quando la persona entra in società trova lo specchio che gli permette di giudicare se stesso”, cosicché, “anticipando il giudizio degli altri sul proprio agire, la persona acquisisce una auto-coscienza che la rende capace di comandare a se stessa e giudicarsi anticipando come gli altri la giudicheranno”. Lungi dal collocarsi all’interno di una visione pacificata del corpo sociale, l’identità viene ad esprimere il punto di tensione più critico della relazione tra individuo e società, inquadrandosi in una visione delle dinamiche sociali, ora guidata dal calcolo razionale dell’agire individuale, ora dalla consapevolezza delle faglie di incomprensione che si formano sul fondo di esse. Il legame tra identità e lotta per il riconoscimento percorre come un filo conduttore il pensiero filosofico della modernità europea, dal quale viene declinato nei termini di una lotta dell’individuo contro lo sguardo degli altri e della ricerca di quel riconoscimento che renda meno arduo il compito di cercare di essere se stesso, come in Rousseau; oppure nel quadro di una decisa critica del soggettivismo kantiano e del processo speculare di inclusione dell’altro, come nell’idealismo tedesco; o ancora sulla base di una attenta considerazione della realtà sociale, come nella nascente sociologia a cavallo tra XIX e XX secolo.³⁴ I passaggi meno risaltanti di questo dibattito, condizionati dalle imponenti sfide della complessità sociale, appaiono polarizzarsi intorno due approcci differenti, quello che pone l’accento sulla formazione di “socialità” attraverso l’identificazione reciproca, e quello, essenzialmente conflittuale, che interpreta la situazione di riconoscimento come mero incontro tra due “umani” e non come processo di attribuzione reciproca di identità.³⁵

Già questo rapido cenno ricostruttivo dimostra che, sciolte dal nesso esclusivo con il soggettivismo, l’identità si muove su un terreno che chiama in causa la dimensione della socialità,

³³ Cfr. A. Pizzorno, *Il velo della diversità. Studi su razionalità e riconoscimento*, Milano 2007, 20 ss., 177 ss.

³⁴ Per una sintesi ampia di questa vicenda v. ancora A. Pizzorno, op. cit., 181 ss.

³⁵ La questione è al centro della classica opera di A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un’etica del conflitto* (1992), Milano 2002

mostrando linee di tensione evidenti con la cittadinanza, che attinge le radici profonde della convivenza, e ponendo sfide inedite sul terreno dei diritti, ai quali chiede di apprestare non solo barriere di protezione di condizioni minoritarie, ma misure di promozione e di riconoscimento. In primo luogo, a partire dagli anni ottanta e novanta del secolo scorso si sono moltiplicate istanze di politica identitaria e rivendicazioni da chi “ritiene di possedere un’identità che non riceve riconoscimento da parte del mondo esterno”, identità “straordinariamente diversificate e basate sulla nazione, la religione, l’etnia, l’orientamento sessuale o il genere”³⁶ Identità che sfidano, in definitiva, la cittadinanza, chiedendo a questa di essere strumento di inclusione piuttosto che mezzo di giustificazione di muri³⁷, ed i diritti, dai quali ci si attende non solo la “difesa” di identità molteplici, ma la salvaguardia degli “equilibri” di una comunità repubblicana. In secondo luogo, è stato osservato che la discussione sull’identità nel pensiero filosofico e negli apporti delle scienze dell’uomo tende ad affiancare al tradizionale profilo dell’identità personale, che chiama in causa il soggetto che riflette su sé stesso e sul proprio io, il profilo della identità collettiva o di gruppo, la quale pone in primo piano un problema di “condivisione”, che riguarda non solo l’inclusione nel tessuto identitario, ma altresì la relazione con chi ne è escluso o con chi se ne sente anche diametralmente o ostinatamente lontano.³⁸

Il dispiegarsi di identità collettive o di *communities* allo stato diffuso ha fatto sorgere elementi di tensione sia con l’identità personale che con la cittadinanza. Ed invero “l’acclimatazione del soggetto alla fertile pianura dell’esperienza condivisa e al terreno accidentato della storia collettiva” può certo dare forza all’identità individuale, aiutandola a “dare compattezza, unità e coerenza ad un io che sembra dissolversi in un confuso pulviscolo di stati d’animo vorticosamente trascinato dal soffio degli eventi”. E tuttavia “rapportarsi responsabilmente al demone che tiene i fili della nostra vita” mette l’individuo sempre in sospensione, ed in tensione, tra lo sforzo di trovare “soltanto in sé la propria stella polare ed il motore della propria storia personale” e “la trama dei legami

³⁶ Così *F. Fukuyama*, *Identità. La ricerca della dignità e i nuovi populismi*, Torino 2019, 23

³⁷ Sulla metafora del “muro” come problema delle società complesse v. ora la bella monografia di *E.C. Sferrazza Papa*, *Le pietre e il potere. Una critica filosofica dei muri*, Milano- Udine 2020

³⁸ Rinvio su tutto ciò alla ricchissima ricostruzione storica compiuta di recente da *E. Lecaldano*, *Identità personale. Storia e critica di un’idea*, Roma 2021, *passim* e spec. 19 s. Al tema del rapporto tra identità personale e identità collettiva sono dedicati alcuni dei saggi raccolti in *P. Ricoeur*, *Sé come altro*, Milano 2001, spec. 103 ss., 201 ss.

transindividuali”, dai quali “siamo, per lo più inconsapevolmente, condizionati”, e che peraltro non possiamo ignorare “anche senza sottostare passivamente al loro comando”.³⁹

La questione identitaria, in definitiva, si incunea tra la vocazione olistica della cittadinanza, che la sfida anche nella sua versione coerente con i canoni della democrazia partecipativa, comunque condizionati dal fattore di razionalizzazione del principio maggioritario, e la vocazione, intrinseca nella sua dimensione collettiva, alla “colonizzazione delle coscienze”.⁴⁰ L’emergere prepotente del profilo collettivo ha per un verso dato maggiore risalto al particolarismo intrinseco alle appartenenze identitarie, e per altro verso, in quanto la politica è unificazione della complessità sociale, tende ad incanalare la questione identitaria all’interno di “politiche dell’identità”, intese ad assecondare la fondazione di identità comunitarie ed a proteggerle dalle esperienze di iniquità e di discriminazione patite in ragione della loro appartenenza. Orientamenti politici e misure legislative indirizzati non solo a preservare l’orgoglio dell’appartenenza a cerchie sociali minoritarie o marginalizzate, ma a imporre vincoli di rispetto da parte di altri, in corrispondenza di specifici diritti ad esse riconosciuti.⁴¹

3. Cittadinanza, appartenenza ad una comunità repubblicana, responsabilità civica

La discussione che ho appena riassunto lascia già intravedere con chiarezza gli aspetti problematici del rapporto tra identità e cittadinanza. Nella storia dell’idea di cittadinanza i due profili dell’esser parte di una comunità politica e dell’appartenenza alla compagine di un gruppo sociale organizzato hanno dei tratti comuni, racchiusi in quella vocazione olistica che ne percorre l’itinerario. Non vi è cittadinanza senza la consapevolezza di riconoscersi in un *cadre d’appartenance*, di sentirsi parte di un processo di integrazione, di un “*Sich-in-diesem-Staat-zu-Hause fühlen*”, un abito mentale, individuale e collettivo, oggi non più sorretto dalla condivisione di fattori spirituali o di una mitologia con radici profonde della storia del gruppo, come nelle narrazioni dell’esperienza dello stato nazione, ma guidato dalla consapevolezza che il weberiano

³⁹ Così, in pagine di straordinaria intensità, R. Bodei, *Destini personali. L’età della colonizzazione delle coscienze*, Milano 2002, 9 ss.

⁴⁰ Si v. ancora R. Bodei, op. cit., 189 ss.

⁴¹ Si v. su ciò E. Hilgendorf, *Identitätspolitik als Herausforderung für die liberale Rechtsordnung*, in “*JuristenZeitung*”, n.18, 2021, 856 ss.

“politeismo dei valori” delle società pluralistiche esige comunque di trovare e di percorrere una rotta comune, un itinerario condiviso di convivenza tra diversi.⁴²

Differenti sono stati i fondamenti di questa vocazione olistica della cittadinanza, diverso il dosaggio tra *membership* e *belonging*, tra esclusione e inclusione, tra partecipazione e appartenenza ad una comunità politica, tra soggezione e partecipazione, e diversa, infine, l’ampiezza della società ammessa a partecipare alla vita della *res publica*.⁴³ Ma questa vocazione olistica percorre la storia della cittadinanza dalla *Politica* di Aristotele, alle dinamiche incrementali “inclusive” della cittadinanza romana, al sentirsi partecipi di una rete di relazioni comunitarie nei comuni medievali, alla pretesa di compattezza dello stato nazionale, fino alla degenerazione di declinazioni sempre più esclusive nell’età del colonialismo, e di quelle assolutizzanti, luciferine dei legami fondati su *Blut und Boden*, per giungere poi alla forza aggregante del *demos* intrinseca all’idea della cittadinanza democratica, ai luoghi di integrazione della cittadinanza nello spazio pubblico delle democrazie pluralistiche, alle sfide della cittadinanza comune come elemento portante del federalismo sovranazionale.⁴⁴

Questa vocazione olistica, che ora definirei meglio “integrativa”, dell’idea di cittadinanza non viene meno nelle democrazie pluralistiche, le quali si sono sforzate di impiantare i diritti di partecipazione politica in un quadro di garanzie della articolazione e delle linee di frattura identitarie del tessuto pluralistico.⁴⁵ Si tratta di un aspetto molto presente nella riflessione della dottrina della costituzione tra le due guerre mondiali, che tentò una messa a fuoco concettuale dell’*Identität*, strumentale alla tematizzazione della *Repräsentation*, intesa antagonisticamente come formula di unificazione politica. Vi erano, sullo sfondo delle elaborazioni teoriche di Wolff, Schmitt, Leibholz, suggestioni culturali, filosofiche e teologiche differenti, così come quelle del

⁴² La problematicità della valenza inclusiva dei processi di integrazione dello stato nazione emerge, da angolazioni differenti, il *F. Meinecke*, *Cosmopolitismo e stato nazionale* (1922), Firenze 1975; e da *R. Smend*, *Verfassung und Verfassungsrecht* (1928), in *Id.*, *Staatsrechtliche Abhandlungen*, Berlin 1968, 138 ss. Per un ripensamento della dottrina dell’integrazione alla luce delle sfide del pluralismo v. *G. Frankenberg*, *Autorität und Integration. Zur Grammatik von Recht und Verfassung*, Frankfurt a.M. 2003, 136 ss. (ove anche il riferimento alla citazione riportata nel testo, tratta da una sentenza del BVerfG)

⁴³ Lo mette a fuoco *R. Bellamy*, *Citizenship. A Very Short Introduction*, Oxford- New York 2008, 52 ss.

⁴⁴ Sulla storia dell’idea di cittadinanza si v., nella letteratura sterminata, oltre a *D. Gosewinkel*, *Schutz und Freiheit cit.*, soprattutto *F. Cerrone*, *Genealogia della cittadinanza. I Greci. Dalla civiltà palaziale ai sofisti*, Roma 2004; *G. Cambiano*, *Polis. Un modello per la cultura europea*, Roma- Bari 2007; *G. Crifò*, *Civis. La cittadinanza tra antico e moderno*, Bari-Roma 2000; *P. Costa*, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, voll.4, Roma- Bari 1999-2002

⁴⁵ Sul punto, si v. soprattutto *E. Grosso*, *Le vie della cittadinanza. Le grandi radici. I modelli storici di riferimento*, Padova 1997; *F. Cerrone*, *La cittadinanza e i diritti*, in *R. Nania – P. Ridola*, *I diritti costituzionali*, II ediz., I, Torino 2016, ss.

dibattito sul rapporto tra comunità e società nella pensiero sociologico a cavallo tra Otto e Novecento. Ma affiorava soprattutto la consapevolezza che la tensione tra generale e particolare assumesse, in democrazia, una fisionomia problematica, sfidando le elaborazioni teoriche della rappresentanza politica di stampo liberale imperniata sul nesso tra una rappresentanza politica su base elitaria e la nazione, intesa come entità impersonale ed astratta. Di qui l'antinomia, con la quale la scienza giuridica della prima metà del Novecento si misura in modo assai tormentato, tra l'*Identität*, espressiva del popolo considerato nella sua datità empirica, come coacervo di interessi, opinioni, pulsioni frammentate ed antagonistiche, e la *Repräsentation*, espressiva, per contro, di un livello di unificazione politica più alto, capace di sollevarsi al di sopra dei conflitti e degli antagonismi della società.⁴⁶

Identität e *Repräsentation* sembrano invero tornare ad esprimere, negli odierni frangenti della complessità sociale, ed in una chiave evidentemente diversa da quella dello stato monoclasse liberale, quell'antagonismo che le esperienze della democrazia rappresentativa nel XX secolo si erano sforzate di armonizzare.⁴⁷ Se in quelle esperienze la capacità di articolare lo spazio pubblico si è realizzata attraverso i canoni e le procedure della rappresentanza, grazie alle quali hanno preso "forma politica" le opinioni, le identità, gli interessi, "tale capacità è stata messa attualmente in discussione da una serie di processi che hanno situato la politica in un orizzonte di immediatezza, a danno della sua caratteristica di costruzione sociale", la quale si prefigge l'obiettivo, proprio appunto della politica, di dar vita ad uno "spazio comune", che non può essere presupposto "come già dato e indiscutibile".⁴⁸ La crisi della rappresentanza politica si risolve pertanto nella crisi del significato più profondo della cittadinanza repubblicana. La frammentazione dello spazio pubblico segna, a ben vedere, una perigliosa resa dell'ideale di una cittadinanza comune, la quale nasce dalla consapevolezza diffusa che non sia più possibile "rappresentare l'autodeterminazione sociale a partire dal modello dell'intervento di un meta-soggetto in quanto incarnazione dell'agire collettivo". Acquista terreno una sorta di "particolarismo generalizzato", capace di esprimere coalizioni, le quali, spazzate via le polarizzazioni ideologiche o di classe, si presentano come "soggetti puntuali", focalizzati su "temi e situazioni specifici", e impegnati ad "organizzare un unico problema". E se la

⁴⁶ Il dibattito è ricostruito ampiamente da *W. Mantl*, *Repräsentation und Identität*, Wien- New York 1975

⁴⁷ Per un bilancio di questa stagione v. *B. Manin*, *Principi del governo rappresentativo*, Bologna 2017; *P. Rosanvallon*, *Le peuple introuvable*, Paris 1998; nonché, per qualche ulteriore indicazione, *P. Ridola*, *Democrazia rappresentativa e parlamentarismo*, Torino 2011

⁴⁸ Così, molto efficacemente, *D. Innerarity*, op. cit., 47 ss.

crisi di legittimazione degli attori tradizionali della politica viene surrogata da queste coalizioni, per far confluire affari privati nell'agenda delle questioni politiche, nella frammentazione con cui "la sfera privata si trasforma in qualcosa di immediatamente pubblico" non è difficile scorgere elementi di problematicità che vanno al cuore del rapporto tra identità e cittadinanza. Questo processo lascia intravedere una "società concepita come un insieme di minoranze", mentre la politica si sforza soltanto di rispondere ad aspettative settorializzate, "senza formulare progetti capaci di conferire senso all'agire collettivo al di là delle reazioni immediate dell'opinione pubblica, dei desideri più superficiali e immediati". Le ragioni dell'appartenenza ad una comunità repubblicana sbiadiscono o restano sullo sfondo, e crescono l'estraneità e l'indifferenza dei consociati ai problemi della convivenza, quando la soluzione delle domande particolari dei diversi gruppi sociali resti avulsa da una visione generale ed anzi indirizzi a pensare la società come una somma irrelata di identità, opinioni e interessi.⁴⁹

E' superfluo rilevare che lo scompaginamento dello spazio pubblico è anche la conseguenza della inadeguatezza del sistema politico a farsi carico della complessità sociale attraverso una autoriforma coraggiosa e più innovativa rispetto ai modelli del partito "parte totale" del XX secolo.⁵⁰ E tuttavia la crisi dello spazio pubblico va più in profondità e viene avvertita anche come una crisi della cittadinanza, contenitore di diritti ed insieme chiave di volta essenziale di una responsabilità civica, la quale, in una comunità repubblicana, non è formula riassuntiva di doveri, ma la condizione di una "solidarietà tra estranei", di una convivenza tra diversi alimentata dal basso da pratiche saldamente radicate nel tessuto sociale.⁵¹ All'indomani della nascita della Repubblica di Weimar, nella conferenza *Von deutscher Republik* del 1922, Thomas Mann, superando le posizioni delle *Betrachtungen eines Unpolitischen*, legate ad una visione della società intrisa di nazionalismo e di *Kultur*, avrebbe additato nella responsabilità civica, nella *Bürgerverantwortung*, il pilastro di una democrazia repubblicana. Prendendo le distanze dalla visione del *Volk* nel romanticismo tedesco, Mann osservava che, con l'avvento della repubblica, "lo stato è toccato a noi...è stato posto nelle nostre mani, in quelle di ognuno...è divenuto affare di tutti noi, e questo, e nient'altro, è

⁴⁹ Sul punto, v. ancora riflessioni penetranti di *D. Immerarity*, op. cit., 51 ss.

⁵⁰ Sui quali v. *A. Panebianco*, *Modelli di partito*, Bologna 1982; *P. Ignazi*, *Partito e democrazia. L'incerto percorso della legittimazione dei partiti*, Bologna 2019

⁵¹ Si rinvia sul punto alle riflessioni di *S. Prisco*, *Fedeltà alla Repubblica e obiezione di coscienza. Una riflessione sullo Stato laico*, Napoli 1986. Ma, per una declinazione dei doveri costituzionali in chiave di integrazione v. l'opera risalente di *G.M. Lombardi*, *Contributo allo studio dei doveri costituzionali*, Milano 1967. Sul nesso tra doveri e cittadinanza repubblicana v. *L. Violante*, *Il dovere di avere doveri*, Torino 2014

la repubblica”. La quale non è una “piccolezza del destino” per ogni cittadino, così come la libertà non è “un passatempo e un divertimento/ *kein Spaß und Vergnügen*”, perché essa è “responsabilità/*Verantwortlichkeit*”. Attraverso la presenza attiva del cittadino nella comunità lo stato “si rende visibile”, e per converso esso si apre all’ ”idea di una comunità di riconoscimento dell’umanità racchiusa in ciascuno dei suoi membri/ *Idee der Gemeinschaft der Anerkennung der Menschheit in jedem ihrer Einzelglieder*”, e la dimensione individuale e quella statale si congiungono in modo indissolubile.⁵²

Il tema della responsabilità, evocato da Thomas Mann con toni che anticipavano non solo l’adesione dello scrittore agli ideali di democrazia sociale del *New Deal*, ma le successive elaborazioni teoriche *communitarians*, scorre sotto traccia, ma con molta insistenza nel dibattito sulla cittadinanza democratica. Si tratta dell’idea che, in una comunità repubblicana, la cittadinanza includa una componente di “responsabilità” del cittadino, un impegno individuale per la vita della *polis*, indirizzato al “bene” della comunità politica.⁵³ La cittadinanza rinvierebbe pertanto ad una “misura di responsabilità”, che tocca anzitutto i diritti che hanno una più diretta incidenza sul processo politico, allo scopo di garantirne la trasparenza e l’eguaglianza delle *chance*, ma più in generale qualifica in maniera pregnante lo spazio pubblico.⁵⁴ Il nesso tra cittadinanza e responsabilità accomuna la cultura costituzionale tedesca e quella statunitense, nella quale esso viene declinato, piuttosto che all’interno dello scenario teorico della *Öffentlichkeit*, nel quadro dell’idea di una repubblica innervata dalla *responsiveness*, ma in entrambe con evidenti radici nella cultura protestante. La cittadinanza repubblicana è pertanto un aspetto peculiare di un’etica della responsabilità, la quale è un’etica del dovere, ma include anche una accentuata componente relazionale, in quanto essa rinvia ad altri uomini come “istanza di giudizio” del comportamento. Sta appunto in questo il senso ed il significato profondo della responsabilità nella fondazione teorica di una cittadinanza repubblicana, nell’assunto che l’etica della responsabilità esprime un legame stretto, e più intensamente relazionale, con la socialità dell’uomo, e che essa rinvia a un fascio di

⁵² Cfr. T. Mann, *Essays*, II. Politik, a cura di H. Kurzke, Frankfurt a. M. 1986, 61 ss. (69 e 80 per le citazioni nel testo)

⁵³ Si rinvia, per questo profilo, a P. Häberle, *Gemeinwohlsjudikatur* (1970), in *Id.*, *Kommentierte Verfassungsrechtsprechung*, Königstein/Ts. 1979, 233 ss; ed ancora, sul concetto di repubblica, *Id.*, *Verfassungslehre als Kulturwissenschaft*, II ediz., Berlin 1998, 652 ss

⁵⁴ Si v. i rilievi di K. Hesse, *Die verfassungsrechtliche Stellung der politischen Parteien* (1959), in *Id.*, *Ausgewählte Schriften*, a cura di P. Häberle e A. Hollerbach, Heidelberg 1984, 84 ss.

“interazioni” molteplici, non ad una *Richterinstanz* di tipo verticistico, ma ad un agire-con (*Mit-handeln*).⁵⁵

Si tocca qui davvero punto nevralgico nella declinazione della cittadinanza in democrazia, la quale esige una misura consapevole di responsabilità, come “sveglia”, come stimolo dell’attivismo del cittadino, e come antidoto contro l’abbrivio del “cittadino dormiente”.⁵⁶ I passaggi decisivi del dibattito weimariano sulla cittadinanza ruotano, in definitiva, proprio intorno all’alternativa tra il cittadino destinatario passivo di diritti ed obblighi e la cittadinanza innervata da valori dell’individuo attivamente partecipe della vita della comunità politica. Aldilà dei dissensi sul metodo che sono sullo sfondo, è questo il punto che divide in quegli anni la concezione kelseniana che, includendo la cittadinanza nella sfera personale di applicazione del diritto, riduce la responsabilità del cittadino ad un postulato etico-politico, privo di rilevanza giuridica fintanto che non si traduca in puntuali doveri ed obblighi nei confronti dello stato, e l’ *Integrationslehre* di Smend che, concependo lo stato come il risultato di un processo di integrazione, e quindi come una “prestazione” dei suoi cittadini, ne impernia la responsabilità sull’accettazione di valori comuni condivisi, che “fondano” l’unità politica e la comunità solidale dello stato.⁵⁷ Nel pensiero smendiano, la forza costitutiva dei fattori spirituali di integrazione dipende da questa responsabilità, che è essa stessa fattore di integrazione, e la identificazione dello stato in un sistema di norme si scioglie in un vissuto (*Sinnerlebnis*) spiritualmente unitario.⁵⁸ Ne emerge una concezione della cittadinanza non priva di aspetti problematici, i quali toccano anzitutto l’intreccio fra responsabilità civica e diritti fondamentali, in considerazione della valenza assorbente della *Bürgerverantwortung*, che colloca l’esercizio dei diritti anzitutto come manifestazione di un *Beruf*, della vocazione del cittadino, e riguardano inoltre la giustificazione, in chiave di integrazione, del conflitto e del pluralismo, nel tempo della crisi delle tradizionali certezze di orientamento, della diversità dei destini e delle tradizioni culturali che fa da sfondo alle società plurali. La critica di Heller al formalismo che soffoca il cittadino kelseniano si sviluppa non sul un

⁵⁵ Rinvio su questo alla fondamentale ricostruzione di P. Saladin, *Verantwortung als Staatsprinzip. Ein neuer Schlüssel zur Lehre vom modernen Rechtsstaat*, Bern- Stuttgart 1984, *passim* e 29 ss. (con riferimenti a Weber, Barth e Bonhoeffer)

⁵⁶ Il tema è sviluppato ampiamente nelle tre relazioni di D. Merten, W. Berka e O. Depenheuer, *Bürgerverantwortung im demokratischen Verfassungsstaat*, in “VVDStRL 55”, Berlin- New York 1966, 7 ss., 48 ss., 90 ss. Sui rischi di un approccio “passivo” alla cittadinanza, v. ancora R. Bellamy, *op. cit.*, 114 ss.

⁵⁷ V. H. Kelsen, *Allgemeine Staatslehre* (1925), a cura di M. Jestaedt, Tübingen- Wien 2019, 359 ss.; R. Smend, *Bürger und Bourgeois im deutschen Staatsrecht* (1933), in *Id.*, *Sttatsrechtliche Abhandlungen cit.*, 309 ss

⁵⁸ Il contrasto tra Kelsen e Smend su ciò è ricostruito da O. Depenheuer, *op. cit.*, 99 ss.

terreno storico-spirituale della *Integrationslehre*, bensì con un’attenzione prevalente alle dinamiche politico-sociali: se lo stato è “unità di azione giuridicamente organizzata”, la realtà dello stato è condizionata da una *Mit-bewirkung*, da un effetto concomitante risultante dalla sinergia dei suoi cittadini, e conseguentemente la responsabilità si identifica nel dovere di ciascuno di cooperare, nei limiti dei poteri di azione riconosciutigli dall’ordinamento, alla “produzione” dello stato.⁵⁹

Dal dibattito weimariano, che ho riassunto solo per rapidi cenni, sono scaturiti due differenti approcci alla soluzione del rapporto tra cittadinanza e responsabilità, sebbene la complessità sociale abbia dato al profilo dell’apertura della società al pluralismo un risalto più spiccato che nei primi decenni del XX secolo, allorchè la discussione restava circoscritta al pluralismo politico e a quello delle organizzazioni degli interessi. Secondo il primo approccio, l’unica via per non mettere in conflitto il principio libertà e il principio responsabilità consiste nel tener fermo che quest’ultimo si realizza solo nella graduazione di una varietà di ruoli sociali e nel pluralismo politico.⁶⁰ In questa prospettiva, l’unica responsabilità civica compatibile con il principio libertà e con il pluralismo è quella che separa nettamente la responsabilità del cittadino nell’ambito dello *status activus*, la quale dà luogo a doveri specifici e circoscritti, da una dimensione esclusivamente “privata”, retta dal perseguimento dei propri interessi: fare il proprio dovere nella famiglia, nel lavoro, nell’ambito dei rapporti sociali o politici non comporta la stessa misura e la medesima direzione di senso della responsabilità. Opinando diversamente, la responsabilità civica si presenta come un canone troppo ampio, paternalistico, potenzialmente soffocante, in ogni caso troppo pretenzioso, che sarebbe più prudente ricondurre all’ “*il faut cultiver notre jardin*”, evocato dal *Candido* di Voltaire dopo le lunghe peregrinazioni del protagonista alla ricerca del migliore dei mondi possibili.

Sull’altro versante si colloca un altro filone di pensiero, e soprattutto quello dei “comunitaristi”, filoni che ravvisano nel passaggio dalla “democrazia di spettatori” ad una “responsabilità civica” il fondamento di una *civil society* repubblicana.⁶¹ Da queste posizioni emerge una concezione “monistica” della responsabilità, che tende ad avvolgere tutti gli ambiti della vita del cittadino,

⁵⁹ Sulle radici della differente concezione della cittadinanza in Smend e Heller v. *K. Rennert*, *Die “geisteswissenschaftliche Richtung” in der Staatsrechtslehre der Weimarer Republik*, Berlin 1987, 214 ss.; *M. Henkel*, *Hermann Hellers Theorie der Politik und des Staates*, Tübingen 2011, 54 ss., 321 ss.

⁶⁰ Per questo approccio, e le critiche rivolte ad esso, v. *O. Depenheuer*, op. cit., 121 ss.

⁶¹ Per questo approccio si v., tra gli altri, *U.K. Preuss*, *Die Internalisierung des Subjekts. Zur Kritik der Funktionsweise des subjektiven Rechts*; e *J. Habermas*, *La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia*, Milano 1999; *Id.*, *L’inclusione dell’altro. Studi di teoria politica*, Milano 1998; *R. Bellamy*, op. cit., 97 ss. Su questi filoni di pensiero v. ampiamente *J.L. Cohen- A. Arato*, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge 1994, 261 ss.

orientandoli e stimolando una cittadinanza attiva, la quale contrassegna la “presenza” in uno stato che non sia solo agenzia di prestazione di servizi. Il principio responsabilità si configura come fattore essenziale per la capacità di tenuta di una democrazia, alla quale assicura in modo continuo e diffuso la funzionalità del processo di comunicazione pubblica. Si avverte qui una peculiare declinazione della responsabilità civica non come fattore di cristallizzazione, ma di mobilità delle dinamiche sociali: *Staat durch Bürgeraktivität, Einheit durch Bewegung*.⁶² Questo appello alla virtù repubblicana, vero fondamento della responsabilità civica, lascia intravedere luci ed ombre, poiché le risorse dell’attivismo civile da un lato rinviano ad una concezione “esistenziale” dello spazio pubblico, che nessuna formalizzazione dei congegni istituzionali della democrazia rappresentativa può esaurire; dall’altro affida alla cittadinanza attiva il compito di rivitalizzare lo spazio pubblico di fronte alla crisi dei suoi attori tradizionali.

4. L’identità e le sfide della complessità sociale

Se il dibattito sulla cittadinanza tende a polarizzarsi, anche nei suoi passaggi più recenti, sulle risorse di coesione sociale che essa può alimentare dal basso, le controversie sulla questione identitaria sono orientate a metterne in risalto la valenza sempre più antagonista rispetto alla vocazione unificante della cittadinanza, quanto più in essa sono confluite fratture, elementi di conflittualità, istanze di liberazione di cerchie sociali minoritarie o marginalizzate, le sfide non solo culturali di imponenti processi migratori, da quando, infine, il pluralismo sociale è sempre meno egemonizzato da soggetti capaci di prestazioni di integrazione della società politica, e lo sfrangiamento e la mutata fisionomia delle classi sociali hanno reso più complesse, e più difficilmente aggregabili, le fratture e i conflitti sul terreno degli interessi economici e del lavoro. E’ forse, tuttavia, un cambiamento che viene da lontano quello che ha condotto alla dilatazione della questione identitaria, causata dal fatto che “partecipando a più sfere sociali eccentriche, ritagliandosi spazi di autonomia, allargando il suo sguardo sul mondo, ciascuno può inventarsi sconosciute combinazioni di identità”. Ciò ha indotto a chiedersi se questo scenario, che ha tanto

⁶² La frase sintetizza la posizione di *J.Habermas*, *Fatti e norme. Contributi ad una teoria discorsiva del diritto e della democrazia* (1992), Milano 1996, spec. 341 ss.

arricchito gli orizzonti e le esperienze di vita del soggetto, non abbia storicamente preceduto l'affermazione delle ideologie del XX secolo, perché già agli inizi di questo, aveva cominciato a delinearsi “un individualismo delle differenze, che, dapprima limitato a cerchie privilegiate”, sarebbe rimasto “a lungo in stato di ibernazione, frenato in Europa da due guerre mondiali, da una crisi economica catastrofica, da tre sistemi dispotici maggiori”, finché, con il crollo delle ideologie che lo avevano imbrigliato, si sarebbe potuto “prendere la rivincita”.⁶³

Ciò ha fatto sì che uno dei compiti più ardui dello stato costituzionale delle società complesse sia oggi quello di proteggere e offrire riconoscimento a differenze culturali molto più marcate di quelle che si squadernavano in passato agli orizzonti di una comunità politica. È stato osservato che l'erompere di un pluralismo così radicale è determinato non solo dal “fatto quantitativo della diversità culturale”, ma altresì dal “fenomeno qualitativo della flessibilizzazione delle identità, risultato di un certo indebolimento delle appartenenze e delle corrispondenti delimitazioni nei confronti degli altri”. Di qui “l'esaurimento di quello schema che considerava tali categorie in virtù di una contrapposizione chiara e assoluta”, e “lo sviluppo di identità più aperte, flessibili e porose, e perfino di identità multiple articolabili a partire da diversi punti di riferimento”.⁶⁴ Questo scenario si presenta ricco di potenzialità. Se infatti “in ogni uomo s'incontrano molteplici appartenenze che talvolta si contrappongono tra loro e lo costringono a scelte penose”, e se le identità vengono assolutizzate, caricandole di una valenza spesso prepotentemente totalizzante e assorbente, costringendo gli individui “a scegliere il loro campo, a rientrare nelle fila della propria tribù”, allora –conclude efficacemente Amin Malouf- davvero avremmo “il diritto di preoccuparci per il funzionamento del mondo”.⁶⁵ La frammentazione del mondo “trasforma in mera chimera la rappresentazione dell'identità come totalità armonica ed esente da dissonanze, fondata su una territorialità compatta e tradizioni sicure”, né appare più plausibile immaginare comunità politiche organizzate intorno ad “un'identità dominante o egemonica”. Più arduo è peraltro l'unico percorso, come scriverò in conclusione, percorribile, quello che si ispira ad “una pedagogia dell'incontro e dell'interscambio”, e capace “di rispondere a questa nuova eterogeneità senza dissolvere la pluralità

⁶³ Così R. Bodei, op. cit., 14 s. Sui fattori culturali e le trasformazioni della società e del costume che, agli albori del XX secolo, preparano la crisi delle ideologie, v. ora l'efficace affresco di E. Gentile, *Ascesa e declino dell'Europa nel mondo. 1898-1918*, Milano 2018

⁶⁴ Cfr. D. Innerarity, op. cit., 157

⁶⁵ Così A. Malouf, op. cit., 16 s.

delle culture in una giustapposizione esotica di mondi chiusi e incomunicanti”.⁶⁶ Lo stato costituzionale è chiamato pertanto a rispondere alle sfide di una *deep diversity*, che nasce dalla costruzione di “un tessuto di rapporti tra i diversi gruppi sociali da cui possono emergere molteplici convergenze, sintesi personali e misture tra elementi e identità delle più diverse provenienze”. Anche la sfera dei diritti è evidentemente investita da questa sfida, per corrispondere alle istanze di libertà e di riconoscimento di “persone che non possono esprimere un’unica appartenenza, che pretendono una identità capace di esprimerne molte allo stesso tempo, senza privilegiare o escludere nessuna delle sue componenti”.⁶⁷

Le sfide della complessità hanno disarticolato lo scenario delle identità nelle società contemporanee. E’ stato osservato che il vissuto di ogni individuo è attraversato da una molteplicità, diacronica e sincronica, di legami identitari di appartenenza e che l’identità, colta nella complessità e nella ricchezza dei rapporti e delle esperienze di vita, deve essere declinata al plurale, non al singolare⁶⁸, perché essa, evocando un universo intrinsecamente relativo (la famiglia, la religione, l’etnia, il lavoro, la classe o il ceto, le concezioni del mondo, gusti ed abitudini della sociabilità e della vita di relazione, l’orientamento sessuale), rifiuta una vocazione assorbente, perché la sua dimensione è quella del *non modo sed etiam*, non quella dell’ *aut aut*.⁶⁹ Il vissuto di ognuno di noi si disperde nell’identificazione con una molteplicità di ruoli e di esperienze, la quale corrisponde al tracciato tortuoso e spesso contraddittorio dei sentieri dell’esistenza. Ruoli ed esperienze che generalmente coesistono, e che tuttavia impongono ad ogni individuo scelte prioritarie, irriducibili al piano della razionalità dell’agire economico, come già aveva intuito Adam Smith, le quali tuttavia manifestano anche la stabilizzazione nel tempo di alcuni legami identitari, non dipendente soltanto dalla forza del radicamento dell’identificazione, ma dal costituirsi, intorno ad una determinata identità, di vincoli di solidarietà collettiva o diffusa. Il nodo problematico della questione identitaria non consiste pertanto nel decidere quale identità debba soffocare l’altra, ma quale importanza attribuire, nei vari contesti dei rapporti di vita, alle priorità ed ai vincoli di lealtà

⁶⁶ Così ancora *D. Innerarity*, op. cit., 157 ss.

⁶⁷ V., per i passaggi citati tra virgolette, *D. Innerarity*, op. cit., 160

⁶⁸ Si v. *A. Sen*, *Identität und Gewalt*, München 2020, 33 ss.

⁶⁹ Una lettura della società, questa, alla quale corrisponde, sul piano della dottrina della costituzione, un approccio alla fondazione della democrazia pluralistica, che muove non dal “pensiero delle alternative”, bensì dal “pensiero delle possibilità”: cfr. *P. Häberle*, *Verfassung als öffentlicher Prozess*, III ediz., Berlin 1998, 17 ss.

che concorrono per assicurarsi la prevalenza.⁷⁰ Questa linea di equilibrio fa aggio di due approcci unilaterali e in sostanza semplificatori, quello del “disprezzo” delle identità, relegate nella sfera della completa indifferenza nei confronti dei sentimenti che ad esse sottostanno, e quello che conduce all’accettazione passiva dell’assunto che la singolarità identitaria si appiattisca sull’inclusione completa e totalizzante in una dimensione collettiva.⁷¹ Entrambe le posizioni sembrano riflettere un approccio “riduzionista” alla questione identitaria, trascurando il peso di scale di preferenze e priorità che, sebbene tematizzate dalla scienza economica, possono tuttavia offrire criteri di giudizio validi anche al di fuori della sfera dell’ *homo oeconomicus*, come anche il dinamismo del rapporto dell’individuo con la gamma estesa di identità che incrocia nella sua esperienza di vita, che sembra ispirarsi ad una scelta riflessiva e al tempo stesso selettiva.⁷²

E tuttavia, nonostante queste ricorrenti spinte alla stabilizzazione, l’identità resta chiusa nel bozzolo di una *Singularität* che, per quanto assorbente, non fuoriesce dall’alveo delle cerchie sociali che in essa si riconoscono, né attinge ad una visione d’insieme sul “destino” di una comunità politica, che è comunità di eguali in quanto considera i suoi membri non avulsi dalla realtà dei loro rapporti di vita, e peraltro nella complessità e non nella unilateralità delle loro appartenenze identitarie. E’ un profilo, questo, che percorre il pensiero marxiano: dalla critica mossa nel 1875 al Programma di Gotha, che aveva considerato gli operai in quanto tali, prescindendo dalle loro differenze in quanto uomini, le quali sono la misura di una diseguaglianza che non muove da un unico punto di vista, ma dalla molteplicità delle condizioni sociali⁷³, risalendo indietro allo scritto sulla “questione ebraica” del 1844, alla critica dei diritti intesi come attributo di cerchie chiuse o privilegiate, laddove l’”emancipazione umana” si compie muovendo dall’ uomo reale, che assorbe il *citoyen*, ma considera ogni uomo nella ricchezza di condizioni e di rapporti che non separano più la “forza sociale” dalla “forza politica”.⁷⁴ Si coglie, in queste pagine, la problematicità del rapporto tra identità e cittadinanza, poiché da un lato la ricchezza dei rapporti di vita offre resistenza ad una dimensione astratta dello *status* del cittadino, e dall’altro i legami identitari, racchiusi nel bozzolo del loro particolarismo, fanno ostacolo alla pienezza della partecipazione politica del cittadino. Dalla comunità politica, in definitiva, le relazioni identitarie pretendono prestazioni di inclusione,

⁷⁰ Così A. Sen, op. cit., 34

⁷¹ Cfr. A. Sen, op. cit., 34 ss.

⁷² Per questi rilievi critici v. diffusamente A. Sen, op. cit., 36 ss.

⁷³ Cfr. K. Marx, Critica al Programma di Gotha, a cura di U. Cerroni, Roma 1976, 31

⁷⁴ Cfr. K. Marx, La questione ebraica, a cura di F. Codino, Roma 1974, 47 ss.

ma allo stesso tempo la rivendicazione orgogliosa della “singolarità” e dell’“ispessimento” dei legami di appartenenza.

A questa aporia lo stato di democrazia pluralistica ha offerto gli strumenti ed i rimedi del mutuo riconoscimento delle articolazioni del tessuto pluralistico, un terreno sul quale entra in gioco il discorso sui diritti, che si sono incuneati nella relazione tra cittadinanza e identità con un itinerario frastagliato e a tratti contraddittorio, ma, riuscendo a dispiegare potenzialità inclusive del pluralismo sociale, e profilandosi come fattori di cerniera e di equilibrio nella tensione tra particolarismo identitario e comunità politica. Nati nella storia del costituzionalismo sul robusto tronco dell’individualismo (libertà *versus* privilegio), i diritti hanno progressivamente offerto protezione alle espressioni identitarie delle autonomie sociali e collettive. Stretti nelle maglie della torsione statualistica, hanno acquisito, nel tardo liberalismo giuridico, lo spazio di diritti pubblici soggettivi, di *status civitatis*, incastonati nel rapporto di soggezione alla sovranità dello stato nazione, che aveva degradato i cittadini a “sottoposti” al potere statale. Hanno poi sostenuto e assecondato le spinte verso la democratizzazione degli assetti costituzionali e verso la costruzione di una cittadinanza intesa come *membership* attiva della comunità politica, assurgendo a “diritti fondamentali”, costitutivi delle basi dell’assetto costituzionale, e radicando la cittadinanza in cataloghi dei diritti ampi, aperti alle direttrici di orientamento dell’eguaglianza e dell’effettività, ed ai complessi bilanciamenti della *dirigierende Verfassung* del pluralismo. Ed infine i diritti, affermatasi con forza sul terreno della statualità, si sono aperti ai condizionamenti dello “stato costituzionale cooperativo”, quelli delle tutele multilivello sul piano internazionale, sovranazionale, macroregionale, dalle quali sono derivate sinergie virtuose, ma anche le inedite sfide della complessità transnazionale, dell’incontro, e in qualche caso, dello scontro, tra fratture identitarie.⁷⁵

Quali i riflessi di tutto questo scenario sulla cittadinanza? Quali le possibilità di recupero della tensione tra esclusione e inclusione, che, in forme e contenuti diversi, ne percorre la storia secolare? Tra l’assorbimento delle “singolarità” identitarie e il radicamento in un’appartenenza comune e la costruzione condivisa di un futuro di convivenza, di riconoscimento di “altri” di “diversi”? Le trasformazioni della cittadinanza tra il XIX e questo scorcio di XXI secolo hanno portato allo

⁷⁵ È un itinerario che ho ripercorso in *P. Ridola, I diritti fondamentali nelle democrazie pluralistiche. L’eredità del Novecento*, in *Id., Esperienza Costituzioni Storia. Pagine di storia costituzionale*, Napoli 2019, 139 ss.

scoperto i nervi scoperti del rapporto tra *Schutz* e *Freiheit*⁷⁶, che, nel quadro di un’attenta contestualizzazione storica, ha mostrato le insidie ed i traumi ai quali il mito della cittadinanza diede supporto, ma anche le straordinarie potenzialità di emancipazione che essa racchiuse. Sono passaggi che posso solo rapidamente rievocare: la torsione dei diritti di cittadinanza in funzione della costruzione del dogma della sovranità statale, diritti piegati al vincolo di appartenenza allo stato; lo squilibrio drammatico tra vocazione esclusiva e potenzialità inclusive della cittadinanza attraverso la progressiva “nazionalizzazione” di questa, scivolata rapidamente sul terreno che ne ha fatto lo strumento giuridico di affermazione della superiorità etnica e razziale, dell’occupazione coloniale dello stato nazione e della deriva dei totalitarismi del XX secolo. E poi, dopo la fine della seconda guerra mondiale, gli sviluppi che hanno dischiuso scenari nuovi e dilatato contenuto e significato dei diritti di cittadinanza, a causa del rafforzamento di forme di cooperazione aperta all’integrazione, per lo sforzo di armonizzare l’espansione dei diritti di cittadinanza con il fenomeno imponente delle migrazioni e della mobilità delle popolazioni, ma anche, infine, per l’acuirsi di conflitti per l’appartenenza politica fondata su basi territoriali o etniche, e dunque di nuove linee di lacerazione e di demarcazione.

Sullo sfondo di questo contrastato scenario si intravedono aporie e fattori di tensione, che talvolta appaiono irriducibili, tra la frammentazione delle fratture identitarie e la pluralizzazione dei “diversi”, e l’edificazione di una comunità politica repubblicana innervata da un robusto tessuto di diritti di cittadinanza. E tuttavia ritengo che la storia della cittadinanza, non priva di tragiche storie di esclusione, di discriminazione, di violenza, di sterminio, non autorizzi a buttare via il bambino con l’acqua sporca ed a cancellare in modo aprioristico le risorse di emancipazione e di integrazione racchiuse nell’idea di cittadinanza, nella quale convivono, in un rapporto dialettico, inclusione ed esclusione, “costellazione” e nazione.⁷⁷

⁷⁶ Riprendo il titolo della bella ricostruzione, cui ho già fatto spesso riferimento, di *D. Gosewinkel, Schutz und Freiheit* cit.

⁷⁷ Riprendo il titolo della notissima opera di *J. Habermas, La costellazione* cit.

5. La cittadinanza come contenitore di diritti. Marshall e i suoi critici

Occorre osservare peraltro che le sfide della complessità sociale hanno sottoposto a tensioni e spinto a rivedere ottimistiche ricostruzioni teoriche della cittadinanza, suscitate dalle aspettative delle democrazie costituzionali del secondo dopoguerra. Mi riferisco qui al noto saggio di Marshall, *Citizenship and social class*, che nel 1949 propose una narrativa della storia della cittadinanza, come storia di un illuministico progresso di eguaglianza, partecipazione e integrazione. Il sociologo ricostruiva un itinerario di riforme economiche e sociali che, nei paesi occidentali, e negli Stati Uniti e nel Regno Unito in particolare, si erano prefisse l'obiettivo di sanare la frattura tra eguaglianza politica ed eguaglianza sociale, che le esperienze dello stato nazione avevano divaricato. Una frattura che era stata avvertita lucidamente da Carl Schmitt agli albori delle esperienze delle democrazie del XX secolo, alle quali si lanciava la sfida di smantellare l'aporia dell'eguaglianza nella teoria dello stato del liberalismo giuridico. La continuità delle clausole di esclusione, attraverso le quali lo stato liberale aveva difeso i propri confini e che le conquiste coloniali avevano ulteriormente ispessito, costituiva, secondo Schmitt, una eredità pesante per le democrazie, in quanto esse "consentono di dominare una popolazione eterogenea senza farne dei cittadini, di renderla dipendente dallo stato, e tuttavia, contemporaneamente, di tenerla a distanza da questo stato". E i regimi democratici serbano invece, in questa continuità, una radicale contraddizione con i loro principi ispiratori, in quanto l'eguaglianza sostanziale va oltre l'eguaglianza del diritto di voto racchiusa "entro il circolo degli uguali", e poiché "finora non è esistita alcuna democrazia che non abbia conosciuto il concetto dello straniero ed abbia realizzato l'eguaglianza di tutti gli uomini".⁷⁸

La critica bruciante di Carl Schmitt si rivolgeva contro le contraddizioni del nesso tra democrazia ed imperialismo agli albori del XX secolo, ma metteva a fuoco, più in generale, il problema del rapporto tra eguaglianza politica e eguaglianza sociale. E Marshall muoveva dalla premessa che i primi timidi tentativi di politiche sociali nello scorcio finale del XIX secolo sarebbero sfociati, nel secolo successivo, attraverso riforme organiche del sistema scolastico e dei servizi sociali, in una radicale riformulazione dell'idea di cittadinanza, divenuta il contenitore di

⁷⁸ Cfr. C. Schmitt, *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo* (1926), a cura di G. Stella, Torino 2004, 13 ss.

“tutta la gamma che va da un minimo di benessere e sicurezza economica fino al diritto a partecipare pienamente al retaggio sociale e a vivere la vita di persona civile”.⁷⁹ Si trattava di una concezione della cittadinanza che, sciogliendo questa dalla declinazione “esclusiva” lungo le coordinate della nazione e del territorio, vi ricomprendeva, da un lato, i diritti civili, i diritti politici e i diritti sociali, e dall’altro valorizzava il profilo della effettività dei diritti, del “grado in cui tali diritti erano usufruibili in pratica”.⁸⁰ Muovendo da questa premessa, la cittadinanza opera non solo come contenitore di svariati diritti, ma come catalizzatore unificante di un generale diritto ad una esistenza libera e dignitosa. Libertà e cittadinanza divengono pertanto termini interscambiabili, lo *status* personale, e non la ricchezza economica, costituisce il fondamento dei diritti politici, ed infine lo *status* di una “cittadinanza piena e responsabile” postula ed include il godimento dei diritti sociali. In questa cornice, particolare risalto acquistano i diritti culturali, strumento anzitutto di una democrazia politica matura, la quale si fonda anche sulla piena consapevolezza del patrimonio culturale della collettività.⁸¹ In questa insistenza sui fattori culturali della cittadinanza e sul diritto all’istruzione, in quanto “la salute sociale della società dipende dal grado di incivilimento dei suoi membri”, si avverte l’influenza di idee largamente diffuse nel laburismo inglese tra le due guerre mondiali. E l’istruzione popolare assurgeva a strumento per surrogare la risalente “unità organica” del gruppo sociale fondata sulla nazione e sul territorio, attraverso la dilatazione delle basi della cittadinanza su un universalismo inclusivo.⁸² Allo stesso modo, la teoria marshalliana della cittadinanza rivestiva una valenza essenzialmente eversiva della stratificazione della società in classi, contrapponendo ad un “sistema di disuguaglianza” un assetto basato sull’eguaglianza di diritti e doveri nascenti dall’esser tutti “membri a pieno diritto di una comunità”.⁸³ E per questa via essa, proprio in quanto radicalmente egualitaria, conservava il tradizionale impianto olistico della cittadinanza, rispetto al quale anche le stratificazioni identitarie si ponevano come fattori di disturbo. L’inserimento dei diritti sociali nel tessuto della cittadinanza contribuiva a fare dell’eguaglianza il perno della coesione organica del corpo sociale. L’attenuazione delle differenze di classe, perseguita attraverso “un diritto universale ad un reddito reale non misurato sul valore di mercato del soggetto”, acquista pertanto un significato nuovo, che trascende l’obiettivo della lotta

⁷⁹ Cfr. *T.H. Marshall, Cittadinanza e classe sociale*, a cura di S. Mezzadra, Roma-Bari 2002, 13

⁸⁰ Cfr. *T.H. Marshall*, op. cit., 16

⁸¹ Cfr. *T.H. Marshall*, op. cit., 28 s.

⁸² Cfr. *T.H. Marshall*, op. cit., 27 ss.

⁸³ Cfr. *T.H. Marshall*, op.cit., 30 ss.

alla povertà degli strati svantaggiati, in quanto essa si propone l'obiettivo di "modificare l'intero quadro della disegualianza sociale", non contentandosi di "sollevare il livello più basso al fondo dell'edificio sociale, lasciando intatta la sovrastruttura".⁸⁴ La questione identitaria resta pertanto sostanzialmente estranea al perimetro della concezione marshalliana della cittadinanza. La "parità nel diritto a manifestare e a coltivare le differenze o le disegualianze" e la "parità nel diritto ad essere riconosciuto come diverso" sono affidate alla assicurazione del "diritto del cittadino nel processo di selezione e della mobilità", ed alla realizzazione del "diritto all'eguaglianza delle possibilità".⁸⁵ In perfetta coerenza con l'ideologia delle correnti della democrazia sociale della prima metà del XX secolo, il riconoscimento delle differenze si risolveva e si arrestava, nel pensiero di Marshall, ad un "arricchimento dello *status* universale della cittadinanza" capace di dispiegare quella "forza motivante continua" nel tessuto sociale che la comunità nazionale non era più in grado di mobilitare, e peraltro tanto proiettato a preservare la pace sociale, facendo argine alla possibile contestazione delle disegualianze, quanto ancora indifferente al profilo del dialogo e della comunicazione tra identità differenti, che avrebbe preso decisamente il sopravvento al giro di boa tra XX e XXI secolo.⁸⁶

La teoria di Marshall, spostando il *focus* della discussione sui "diritti di cittadinanza", ha segnato un radicale capovolgimento di prospettiva da un lato rispetto alle elaborazioni incentrate sull'intreccio indissolubile tra stato, nazione e territorio, e dall'altro rispetto allo schema del tardo liberalismo giuridico, che aveva collegato lo *status* della cittadinanza con un catalogo di diritti del cittadino, sebbene configurati con gradazioni differenti.⁸⁷ Essa era tuttavia fortemente condizionata dal contesto angloamericano, che dal *New Deal* di Roosevelt al piano Beveridge in Inghilterra, aveva posto le istanze di giustizia sociale come premesse irrinunciabili di una cittadinanza comune. Si trattava in definitiva –questa la proposta teorica di Marshall– di lasciarsi alle spalle il paradigma della cittadinanza dello stato nazionale, che aveva costruito la titolarità dei diritti e dei doveri sul discrimine tra "cittadino" e "straniero" e di far assurgere la cittadinanza a "categoria centrale di una

⁸⁴ Cfr. *T.H. Marshall*, op. cit., 48 ss.

⁸⁵ Cfr. *T.H. Marshall*, op. cit., 69

⁸⁶ Si v. molto nettamente le conclusioni di *H.M. Marshall*, op. cit., 78 ss.

⁸⁷ Si v. sul punto *D. Gosewinkel*, op. cit., 633

concezione della democrazia fedele ai principi della tradizione liberaldemocratica e nello stesso tempo non puramente formalistica e procedurale”.⁸⁸

Il dibattito suscitato dall’opera di Marshall aiuta a mettere a fuoco le profonde trasformazioni dei diritti di cittadinanza nella transizione dall’epoca dei conflitti di classe a quella delle fratture identitarie delle società complesse.⁸⁹ In primo luogo, è stato considerato parziale uno schema concettuale tutto incentrato sul rapporto tra cittadinanza e classi sociali, e sull’idea di fondo che la cittadinanza politica e la cittadinanza sociale, e l’espansione dei diritti di cittadinanza ai diritti politici ed ai diritti sociali rappresentino soltanto una sfida per le disegualianze prodotte dall’economia di mercato.⁹⁰ La piena partecipazione alla comunità politica ha incontrato, e ancora incontra, ostacoli di altra natura, come il genere, la razza, l’età, l’orientamento sessuale, oggetto di forme di discriminazione, di marginalizzazione, di stratificazione sociale, di oppressione politica. Questioni politiche centrali, come quelle sollevate dai movimenti dei neri, femministi, ecologisti, *Lgbt*, restano sostanzialmente ai margini della teoria marshalliana della cittadinanza. Ciò perché “la rivendicazione politica” dei diritti di cittadinanza copre uno spettro di esperienze di vita più ampio di quello riconducibile ai conflitti di classe, in quanto essa è “lotta per l’autoaffermazione di gruppi e soggetti socialmente emarginati in competizione con la libertà e le *proprietà* di gruppi e soggetti privilegiati”.⁹¹

In secondo luogo, la discussione sulla cittadinanza impone oggi di uscire dagli steccati dello stato nazione, e di prendere atto che il processo di globalizzazione ha acuito lo iato tra la cittadinanza, intesa come attribuzione di diritti all’interno delle singole comunità nazionali, e lo sviluppo di una legislazione sovranazionale e internazionale dei diritti umani.⁹² Si delinea pertanto uno stato di tensione crescente tra i diritti di cittadinanza ed i “diritti cosmopolitici”, che scaturisce da un lato dall’antinomia tra il particolarismo delle cittadinanze nazionali ed i processi di globalizzazione non solo nel campo economico-finanziario, ma in quelli delle comunicazioni di

⁸⁸ Così *D. Zolo*, La strategia della cittadinanza, in *D. Zolo* (a cura di), *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Roma- Bari 1994, 3 ss.

⁸⁹ Si v. soprattutto i contributi di *J.M. Barbalet*, *Citizenship. Rights, Struggle and Class Inequality*, Minneapolis 1988; *A. Giddens*, *Class Division, Class Conflict and Citizenship Rights*, in *Id.*, *Profils and Critiques in Social Theory*, London 1982, 171 ss.; *D. Held*, *Citizenship and Autonomy*, in *Id.*, *Political Theory and the Modern State*, Stanford 1989

⁹⁰ Si v. *D. Zolo*, op. cit., 12

⁹¹ Cfr. *D. Zolo*, op. cit., 27

⁹² Si v. soprattutto *D. Held*, op. cit., *passim*; *A. Cassese*, *Il diritto internazionale nel mondo contemporaneo*, Bologna 1984, 455 ss.

massa, dello sviluppo tecnologico, dell'ecologia; dall'altro dalla lotta di soggetti appartenenti ad aree continentali di sottosviluppo e ad elevato tasso demografico per l'acquisto di cittadinanze "pregiate". Mi riferisco alla migrazione di massa di soggetti politicamente ed economicamente deboli, soggetti senza cittadinanza e senza diritti, i quali esercitano "una irresistibile pressione per l'eguaglianza", grazie all'infiltrazione capillare nelle cittadinanze delle società occidentali. In definitiva, l'idea marshalliana dei diritti di cittadinanza viene sfidata dalla pressione di larghi strati di popolazione non autoctona che chiedono di diventare cittadini *pleno iure* nei paesi dove vivono e lavorano. Una pressione che sottende molto spesso una istanza di riconoscimento multi-etnico, non solo di diritti individuali degli immigrati, ma delle loro identità etniche, culturalmente distanti dalle cittadinanze ospitanti.⁹³

6. La cittadinanza repubblicana e le risorse del dialogo

Occorre riconoscere peraltro che una riformulazione teorica così ampia della cittadinanza avrebbe contribuito, da un lato, alla implementazione ed alla rivitalizzazione del nucleo formale e procedurale della democrazia, attraverso una visione di questa più ampia, costruita su una declinazione "attivistica" della cittadinanza, la quale presuppone l'effettivo esercizio dei diritti da parte del cittadino.⁹⁴ Dall'altro, essa gettava un ponte verso le successive elaborazioni *communitarian* della cittadinanza, dal momento che si teorizzava un nesso particolarmente stretto tra l'effettivo godimento dei diritti e l'appartenenza alla comunità politica, ed il passaggio dal "modello statalista" al "modello societario" della cittadinanza avrebbe indirizzato al superamento dell'individualismo metodologico ed assiologico della fondazione liberale dei diritti attraverso una concezione di questi indissolubilmente legata alla *full membership* della comunità politica.⁹⁵

Si tocca qui il nucleo cruciale dei problemi sollevati dalla concezione marshalliana della cittadinanza, la quale sembra nel complesso sottendere una più marcata sensibilità all'arricchimento dell'universo dei diritti, e lasciare invece più sullo sfondo la questione delle ragioni profonde

⁹³ Cfr. *D. Zolo*, op. cit., 39 ss.

⁹⁴ Su ciò si v. *G. Zincone*, *Da sudditi a cittadini. Le vie dello stato e le vie della società civile*, Bologna 1992, 63 ss.; *L. Baccelli*, *Cittadinanza e appartenenza*, in *D. Zolo* (a cura di), op. ult. cit., 143 ss.

⁹⁵ Si v. ancora *G. Zincone*, op. cit., 9 ss.; *L. Baccelli*, op. cit., 132 ss.; *J.M. Barbalet*, op. cit. 30 ss.

dell'appartenenza ad una comunità politica. Detto più chiaramente: può davvero dirsi soddisfacente un approccio che risolve la cittadinanza in un contenitore ampio di diritti, lasciando in ombra una riflessione sulle ragioni dell'appartenenza di tanti "diversi" ad una comunità politica, e della partecipazione ad un progetto comune e condiviso di convivenza?⁹⁶ Questo profilo balza in primo piano nelle concezioni repubblicane della cittadinanza. E' merito di Jürgen Habermas di avere posto la questione se una concezione repubblicana della cittadinanza, liberata dalle angustie dello stato nazione, non debba svincolarsi oggi dall'appartenenza ad una comunità prepolitica, integrata sulla base di fattori identitari, e se la cittadinanza non trovi la propria ragion d'essere, piuttosto che nella rivendicazione di fasci di diritti identitari di cerchie sociali, "nella prassi dei cittadini stessi che esercitano attivamente i propri diritti democratici di partecipazione e di comunicazione".⁹⁷ Habermas riconosce a Marshall il merito di aver basato la fondazione teorica della cittadinanza sulle potenzialità di "inclusione" dei diritti. L'ampliamento della sfera dei diritti in genere moltiplica le appartenenze e dilata i margini di scelta degli individui, ma non fonda di per sé la cittadinanza. "Solo i diritti politici di partecipazione attiva fondano la posizione giuridica riflessiva, autoreferenziale del cittadino", laddove i diritti negativi di libertà e i diritti sociali di ripartizione "possono altrettanto bene configurarsi come una rinuncia o come un ritiro privatistico dal ruolo politico del cittadino", innescando "una sindrome del privatismo civico, ossia l'esercizio del ruolo di cittadino a partire da situazioni d'interesse".⁹⁸ Un giudizio sicuramente radicale, che forse trascura il significato dei diritti civili e dei diritti sociali negli ordinamenti democratici, come fattori che concorrono a rendere effettiva la partecipazione politica⁹⁹, e peraltro va compreso all'interno delle coordinate teoriche dell'agire comunicativo. Anche Habermas coglieva, in definitiva, l'antagonismo tra la cittadinanza e un panorama identitario, ricondotto al concetto di "mondo di vita", il quale, affondato nella singolarità delle sue espressioni, "rompe con l'idea di una totalità composta di parti". Ed invero "il mondo di vita è formato da un reticolo di azioni comunicative che si ramificano in spazi sociali e in tempi storici", ed esso, dipendendo "dalle identità degli individui socializzati", non dà luogo ad alcuna "macroorganizzazione", a nessun "collettivo che si componga

⁹⁶ Per questo aspetto della critica a Marshall, v. *E. Santoro*, *Le antinomie della cittadinanza: libertà negativa, diritti sociali e autonomia individuale*, in *D. Zolo* (a cura di), *La cittadinanza cit.*, 93 ss.

⁹⁷ Si v. *J. Habermas*, *Morale diritto politica*, Torino 1992, 109. Sulla concezione habermasiana della cittadinanza, e sul contesto storico-politico nel quale venne formulata v. *F. Olivieri*, *Conflitti di cittadinanza. Jürgen Habermas e il problema del "soggetto rivoluzionario"*, Milano-Udine 2020, 225 ss.

⁹⁸ Cfr. *J. Habermas*, *Fatti e norme cit.*, 97 s.

⁹⁹ Si v. la critica alle concezioni liberali della cittadinanza in *J. Habermas*, *Morale cit.*, 113

di appartenenti”. Solo il costituirsi di una “prassi comunicativa” può consentire agli individui di uscire dalla singolarità del loro mondo di vita identitario, e di vivere un’esperienza di socializzazione attraverso “rapporti di riconoscimento reciproco articolati e stabilizzati”.¹⁰⁰ Il “mondo di vita” si colloca pertanto in una dimensione prepolitica, “integrata in base a discendenza genetica, tradizioni condivise e linguaggio comune”, la quale può attingere la dimensione della convivenza in una *res publica* solo sollevandosi sul piano di una cittadinanza comune. Nella concezione habermasiana, peraltro, la cittadinanza ha una fisionomia ed una valenza tipicamente relazionali ed essa affonda le radici nell’agire comunicativo. Questa concezione prende le distanze sia da quella che, assumendo la cittadinanza come *status* strumentale al godimento dei diritti individuali, mantiene gli individui all’esterno dello stato, sia da quella che, all’opposto, conferisce alla cittadinanza carattere marcatamente organicistico, in quanto essa si basa sul presupposto che i cittadini, integrati in un tutto, possano “sviluppare la propria identità personale e sociale solo entro l’orizzonte di tradizioni comuni e istituzioni politiche riconosciute”.¹⁰¹ L’approccio comunicativo alla fondazione della cittadinanza ha il pregio di rendere chiaro che “l’autonomia politica è un fine in sé stesso che nessuno può realizzare da solo, perseguendo privatamente i propri occasionali interessi”. Al contrario, “essa si lascia realizzare soltanto collettivamente”, ma “a partire da una prassi intersoggettiva condivisa”, capace di costituire “rapporti di riconoscimento” riproducendosi attraverso “lo sforzo cooperativo di una prassi civile”.¹⁰²

La concezione repubblicana della cittadinanza si profila pertanto come terza via tra la cittadinanza basata sui diritti e la concezione comunitaria della cittadinanza. Si tratta di concezioni essenzialmente “fondazioniste”, poiché l’una muove dalla premessa della priorità logica e morale dei diritti e reca in sé il condizionamento di una concezione dei diritti antagonista rispetto al corpo sociale, escludendone la *Gemeinschaftbezogenheit*, il riferimento dei diritti alla dimensione della convivenza; l’altra di fonda sull’idea che la cittadinanza, espressione di un corpo sociale organico, possa imporre una vera e propria *Gemeinschaftgebundeneit* dei diritti, in quanto condizionati da e sottoposti ai vincoli della dimensione comunitaria.¹⁰³ La concezione repubblicana della cittadinanza istituisce una correlazione tra la politica e i diritti, e connette i diritti di cittadinanza all’impegno

¹⁰⁰ Cfr. J. Habermas, Fatti e norme cit., 100

¹⁰¹ Cfr. J. Habermas, Morale cit., 112 ss.

¹⁰² Cfr. J. Habermas, op. ult. cit., 114 s.

¹⁰³ Si v., per l’approfondimento di questa polarizzazione, R. Bellamy, Tre modelli di cittadinanza, in D. Zolo (a cura di), op. cit., 223 ss.

responsabile, alla vocazione civica, alla partecipazione attiva al processo politico. Vi è, in questa visione repubblicana della cittadinanza, l'idea di una cittadinanza fondata sulla responsabilità piuttosto che sui doveri, ed una concezione etica della politica, che si sostanzia nella responsabilità di partecipare alle decisioni collettive e di "prendere sul serio" le opinioni e le visioni del mondo dei propri concittadini. In questa visione i diritti non fanno appello a una forma idealizzata di comunità e di attività umana che avanzi una pretesa di universalità, perché riflettono scopi socialmente determinati suscettibili di essere riformulati in relazione al mutare delle circostanze e delle *chances* di vita. Né la cittadinanza viene concepita, con Aristotele, come "una parte essenziale della vita buona", poichè la partecipazione civica, seguendo la lezione machiavelliana, è solo la condizione necessaria per conservare la libertà. Il che comporta che, poichè una comunità repubblicana deve rispettare equamente i valori e le istanze di tutti i suoi componenti, e non solo dei gruppi più potenti o in posizione egemonica, la responsabilità di partecipare alla formazione delle decisioni collettive e la garanzia che altri lo facciano in un confronto aperto sono indissolubilmente congiunte.¹⁰⁴ Nelle società complesse contemporanee, la frammentazione comporta anche il rischio di una politica capace di sacrificare le identità alla stabilizzazione di posizioni e culture egemoni nel corpo sociale. Ma intravvedo in esse anche lo scenario della rincorsa delle molteplici identità a conquistare diritti "separati" dalla coscienza di un'appartenenza comune. Sotto questo profilo, le concezioni repubblicane della cittadinanza hanno forse rappresentato un tentativo di arginare la tensione tra la politica ed i diritti. Se solo all'interno di un quadro di appartenenza può mettere radici una robusta etica del riconoscimento, i diritti di cittadinanza sono anzitutto lo strumento per irrobustire queste radici e per restituire alla politica il suo ruolo in una "una complessa pluralità di unità politiche correlate".¹⁰⁵

Non appare convincente imputare alle concezioni repubblicane della cittadinanza lo sforzo di ricostituire su basi partecipative e comunitarie quella coesione organica del corpo sociale che la frammentazione dei crinali identitari nelle società complesse rende sempre più arduo. In queste, invero, la fondazione di un senso di appartenenza comune tra diversi pone anzitutto il problema della fondazione del riconoscimento basato sul rispetto reciproco, sul dialogo e sulla comunicazione tra identità diverse. Una sfida difficile, perché, se è vero che "con la fine della guerra fredda siamo

¹⁰⁴ Rinvio ancora alla bella ricostruzione di *R. Bellamy*, op. ult. cit., 251 ss.

¹⁰⁵ Così *R. Bellamy*, op. ult. cit., 257

passati da un mondo in cui gli attriti erano fundamentalmente ideologici a un mondo in cui gli attriti sono fundamentalmente identitari”¹⁰⁶, occorre prendere atto che questi ultimi, in quanto scavano in profondità nella “sfera intima totale” degli individui¹⁰⁷, al dialogo sono spesso indifferenti, se non pervicacemente ostili, talvolta più di quanto non lo fossero i profondi e radicali conflitti ideologici del XX secolo, come quello tra capitalismo e comunismo, i quali suscitavano tuttavia “un dibattito intellettuale permanente” . Gli attriti identitari, al contrario, “non suscitano alcun dibattito ideologico”, in quanto “un’identità si scopre, si assume, si proclama”, e “non è mai dibattuta con coloro che appartengono alla parte avversa”.¹⁰⁸

Non si intende con ciò porre identità e cittadinanza in un antagonismo irresolubile. Occorre infatti prendere atto che una cittadinanza repubblicana si alimenta di conflitti e di differenze, i quali si intrecciano in una società di “diversi” che convivono in una comunità politica. Acquista particolare rilievo, in questo contesto, lo sviluppo delle potenzialità discorsive dei segmenti di società complesse, ed il “discorso” appare davvero come la nuova frontiera dell’idea di tolleranza, e un fattore fondamentale di “umanizzazione” del conflitto e di sostenibilità delle differenze.¹⁰⁹

Ciò pone evidentemente l’interrogativo relativo alla soglia di sostenibilità dei conflitti identitari delle società complesse, necessaria per non mettere a rischio la base di coesione della cittadinanza repubblicana. Secondo una recente suggestiva elaborazione teorica, la questione evoca scenari di riflessione molto ampi, che toccano i nodi fondamentali del rapporto tra normatività e potere, tra morale e diritto, nodi di conflitto al crocevia dei quali si colloca il “*Recht auf Rechtfertigung* /diritto alla giustificazione”. Esso rappresenta il punto di equilibrio tra i due profili della tolleranza, sempre confliggenti anche nella storia del costituzionalismo, quello che rinvia all’idea del “permesso”, e dunque chiama in causa il momento autoritativo, e quello, essenzialmente comunitario, o comunque alimentato dal basso, del “rispetto” dell’altro e del diverso.¹¹⁰ Il conflitto fra i due aspetti della

¹⁰⁶ Così A. Maalouf, *Identità assassine. La violenza e il bisogno di appartenenza*, Milano 2021, 9

¹⁰⁷ L’espressione è di D. Innerarity, op. cit., 30

¹⁰⁸ Così ancora efficacemente A. Maalouf, op. cit., 10

¹⁰⁹ Si v., nell’ampia etteratura, R. Forst (a cura di), *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, München 2000; A.E. Galeotti, *La politica del rispetto. I fondamenti etici della democrazia*, Roma-Bari 2015; *Id.*, *Toleration as Recognition*, Cambridge 2008; M.L. Lanzillo, *Tolleranza*, Bologna 2002; F. Lomonaco, *Tolleranza*, Napoli 2005

¹¹⁰ Si v., per questa elaborazione, nata all’interno della Scuola di Francoforte, R. Forst, *Normativität und Macht. Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*, Frankfurt a.M. 2015; *Id.*, *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. 2007; *Id.*, *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Frankfurt a.M. 1996. Si v. anche W. Heitmeyer- R. Dollase (a cura di), *Die bedrängte Toleranz*, Frankfurt a.M. 1996

tolleranza trova nella cittadinanza in una democrazia discorsiva e partecipativa la via maestra per la convivenza di identità differenti, che appare, a ben vedere, solo uno sviluppo del risalente dibattito novecentesco sul rapporto tra democrazia e “poliarchia”, tra conflitto e consenso nelle democrazie pluralistiche, il quale viene rivisitato e declinato alla luce dei nuovi *cleavages* di divisione della società e nella cornice della complessità.¹¹¹

Costruito sulle basi della filosofia pratica kantiana, il “diritto alla giustificazione” muove pertanto dalla rivisitazione dell’idea del cittadino come legislatore, del cittadino che, essendo al tempo stesso autore e destinatario delle basi normative della tolleranza, contribuisce all’edificazione di una democrazia fondata non soltanto sulla neutralità rispetto alla molteplicità delle visioni del mondo, ma su un legame universale di reciprocità.¹¹² Il conflitto tra i due profili della tolleranza si compone all’interno di una concezione della società pluralista come “comunità politica di comunità etiche”, alla quale risultano certamente essenziali gli istituti della partecipazione democratica, ma più ancora le risorse della responsabilità civica di una comunità politica, le quali fanno poggiare la tolleranza su un consenso orientato alla giustizia (*Gerechtigkeitskonsens*) che non è solo procedurale, ma soprattutto sostanziale.¹¹³ Una comunità politica tollerante non può fare a meno di una “identità alimentata da tensioni”, e pertanto postula un trattamento qualificato delle condizioni di diseguaglianza, fondato sul “riconoscimento della differenza”, un obiettivo che non trova fondamento soltanto nell’etica liberale né in quella multiculturale, ma anzitutto in un *Eigenwert*, nella condivisione di una “cultura” del riconoscimento.¹¹⁴ Una concezione della tolleranza fondata sul rispetto richiede di superare un modello di eguaglianza formale che, muovendo dalla separazione tra sfera privata e sfera pubblica, finisce per relegare le differenze di carattere etico ad affare privato degli individui e dei gruppi, per approdare non soltanto ad un modello di eguaglianza che tiene conto della “qualità” delle persone e delle loro differenze, ma ad una riformulazione dello spazio pubblico come teatro di dinamiche di giustificazione sorrette da “istituzioni di democrazia discorsiva”.¹¹⁵

¹¹¹ Per una classica ricognizione del problema si v. *R. A. Dahl*, *Poliarchia. Partecipazione e opposizione nei sistemi politici*, Milano 1997; *Id.*, *I dilemmi della democrazia pluralista*, a cura di S. Veca, Milano 2021

¹¹² Su ciò si v. il contributo fondamentale di *R. Forst*, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt a.M. 2003, 675 ss.

¹¹³ Cfr. ancora *R. Forst*, op. ult. cit., 680 ss.

¹¹⁴ Così, confrontandosi con le teorie del multiculturalismo di Kymlicka e richiamandosi a Herder, *R. Forst*, op. ult. cit., 683 ss. e 695 ss.

¹¹⁵ Si v. *R. Forst*, op. ult. cit., 697 ss. e 720 ss.

Le risorse “inclusive” di una cittadinanza repubblicana richiedono pertanto che la complessità identitaria delle società contemporanee trovi accoglienza in uno spazio pubblico comunicativo, aperto a “pratiche” di riconoscimento fondate sul dialogo. Hannah Arendt ha ammonito a non vedere nell’amicizia solo “un fenomeno di intimità”, ma a comprenderne la “rilevanza politica”. “Quando leggiamo in Aristotele –aggiungeva la Arendt- che la *philia*, l’amicizia tra i cittadini, è una delle condizioni fondamentali del benessere della città, tendiamo a pensare che egli non stia parlando di altro se non dell’assenza di fazioni e di guerra civile tra di esse”. La complessità sociale non tollera la neutralizzazione del conflitto e la ricerca di armonie organicistiche del tessuto sociale. “Per i Greci, al contrario –proseguiva la Arendt- l’essenza dell’amicizia consisteva nel discorso”, poiché “solo un costante scambio di parole poteva unire i cittadini in una polis”. Ciò perché “nel discorso si rendeva manifesta l’importanza politica dell’amicizia, e l’umanità che la caratterizza”. Il dialogo, infatti, “per quanto intriso del piacere relativo alla presenza dell’amico, si occupa del mondo comune, che rimane inumano finché delle persone non ne fanno costantemente argomento di discorso tra loro”. E il mondo “non diventa umano solo perché la voce umana risuona in esso, ma solo quando è diventato oggetto di discorso”.¹¹⁶

¹¹⁶ La lunga citazione, tratta dalla *lectio magistralis* tenuta nel 1959 in occasione del conferimento del Premio Lessing, può leggersi in *H. Arendt, L’umanità in tempi bui*, a cura di L. Boella, Milano 2006, 84 s. In un recente saggio, elegante e ricco di suggestioni interessanti, di *N. Irti*, Pirandellismo giuridico (variazioni sul tema), in “La cultura”, 2021, 431 ss., la tendenza alla scomposizione dell’io in un fascio di identità transeunti e spesso contraddittorie, espressione di un complessivo disorientamento etico del quale il *Menschenbild* pirandelliano avrebbe offerto la rappresentazione più emblematica, viene sottoposta ad una critica serrata, che investe anche le suggestioni del processo di frammentazione delle identità nelle elaborazioni della scienza giuridica. Nel pensiero dell’illustre maestro si rinvencono tracce significative sia del crocianesimo critico di Carlo Antoni che dell’esistenzialismo storicistico di Abbagnano, che guidano l’a. a prendere cautamente le distanze dalla riduzione dell’io alle opere nel pensiero crociano, e soprattutto, con toni assai decisi, da visioni dell’identità vitalistiche, lampeggianti, frastagliate, contraddittorie, intrinsecamente irriducibili all’unità, nel pensiero filosofico del Novecento. Occorre peraltro riconoscere che Pirandello inizia a dare una voce superba a inquietudini che tormentavano l’individuo novecentesco, e che grazie alla psicanalisi e allo scavo delle scienze dell’uomo avrebbero dischiuso scenari assolutamente inediti nella riflessione sulla identità (li passa in rassegna compiutamente *E. Lecaldano*, op. cit., 85 ss.; ma v. anche *C.A. Viano*, *La scintilla di Caino. Storia della coscienza e dei suoi usi*, Torino 2013). Il *Menschenbild* pirandelliano sembra riflettere questo travagliato itinerario del pensiero novecentesco, il quale dischiude orizzonti meno rassicuranti, ma con il quale occorre in ogni caso fare i conti. Un itinerario che è certamente segnato dalla controversia tra storicismo e vitalismo, ma neppure restringibile ad un esistenzialismo depurato dalle ombre inquietanti dell’angoscia in Sartre e della rivoluzione del linguaggio di Heidegger. Desta inoltre perplessità la tesi che tutti gli sviluppi costituzionali europei in tema di dignità e di diritti fondamentali possano essere letti come un progressivo allontanamento dal gioco delle forme, le quali sarebbero l’unico salvagente contro il pirandellismo giuridico, poiché, al contrario, l’effettività del diritto alla autodeterminazione, nelle costituzioni delle democrazie liberali del Novecento, è passata proprio attraverso la ricchezza di significati di principio e di direttrici di orientamento che dignità e diritti fondamentali avrebbero espresso (sia consentito rinviare, per qualche indicazione, a *P. Ridola*, *Il principio libertà cit., passim*, nonché, con riferimento alle clausole costituzionali sulla dignità dell’uomo, 236 ss.). E peraltro, proprio grazie a questi sviluppi ed alle coraggiose opzioni di principio delle “costituzioni del pluralismo”, sarebbe emersa la dimensione di riconoscimento, relazionale e discorsiva, dell’identità,

che non a caso aveva antiveduto l'ultimo De Ruggiero ricordato da Irti (si v. le pagine di straordinaria intensità di *G. De Ruggiero, L'antinomia della personalità moderna* (1941), in *Id.*, *Il ritorno alla ragione*, Bari 1946, 275 ss.). Occorre prendere atto, in definitiva, che il tema dell'identità non riguarda più l'individuo sorretto dalle certezze della morale borghese, ma l'individuo che, sugli itinerari impervi dell'esistenza e nella lotta quotidiana contro gli incerti del mestiere di vivere, ha smarrito le sue certezze ed i suoi punti di orientamento ed elabora un vissuto di "processi identitari" che conoscono deviazioni ed oscillazioni, sovrapporsi di passioni, legami identitari, conflitti di lealtà, e che in questo terreno affondano salde radici la dispersione e la ricchezza delle identità della persona nell'individuo contemporaneo. Al quale, peraltro, sono viepiù essenziali le risorse di una cittadinanza repubblicana: non sembra sufficiente, invero, evocare la dimensione sovraindividuale della persona per contestare il processo di frammentazione delle identità, senza giungere a tematizzarla soprattutto nei suoi risvolti politici, peraltro fondamentali, che si incardinano nella *membership* di una comunità repubblicana.