L'IRCOCERVO
PRIMA RIVISTA ELETTRONICA ITALIANA DI METODOLOGIA GIURIDICA - TEORIA GENERALE DEL DIRITTO E DOTTRINA DELLO STATO
FIRST ITALIAN DIGITAL JOURNAL OF LEGAL METHODOLOGY - GENERAL THEORY OF LAW AND DOCTRINE OF THE STATE

Orfani di comunità.
Patria, repubblica, cittadinanza

Giovanni Cosi

Università degli Studi di Siena

Abstract: **Deprived of Community. Homeland, Republic, Citizenship**
After a long period of eclipse, terms like Homeland and Nation are coming back forcefully – and uncritically – to the center of political discourse. They are almost always used as synonyms, while their stories are very different. Both somehow express nostalgia for a lost community dimension. This can perhaps only be recovered today within republican homelands that are founded on citizenships made up more of duties rather than rights.

Keywords: Homeland, Nation, Republic, Citizenship.

Sommario: 1. Raddrizzare i nomi – 2. Gli orfani della comunità – 3. Un ingiusto diritto – 4. Nascere non basta – 5. Doveri di cittadinanza.

Un uomo che si rispetti non ha patria.
Una patria è una colla.
Emil Cioran, *Squartamento*

Penso che esistano due patrie.
Una di nascita, l'altra di cittadinanza.
Cicerone, *De Legibus*, II

Chi abbia attraversato con una qualche consapevolezza storica e sociale le vicende della seconda metà del secolo scorso, credo non possa restare almeno perplesso di fronte all'attuale potente *revival* del termine "Nazione" – ovviamente sempre con la N maiuscola – promosso dalla nuova retorica politica. Non era forse stata proprio la nazione e l'ideologia nazionalista a produrre catastrofi belliche e olocausti? Non si stava forse cercando, con fatica e difficoltà, di superarla attraverso la costruzione di un'Unione di patrie? Ma anche Patria, a dire il vero, era divenuta una parola quasi impronunciabile dopo gli abusi che ne avevano fatto i vari totalitarismi. Non più la rassicurante *Homeland* intessuta di affetti e usanze condivise, focolare di libertà e

© L'Ircocervo, 25 (2026) n. 1 ISSN 1722-392X
Special issue: G. Calabrò, L. Franzese, A. Incampo (eds.),
Philosophy of Law Today,
https://doi.org/10.57581/LIRCOCERVO.25.2026.1.06

sicurezza, ma il Moloch sanguinario e insaziabile delle carneficine di Stato: "chi per la Patria muor, vissuto è assai"[1].

È difficile insomma negare che per molto tempo, specie in Italia, Patria e Nazione abbiano costituito una sorta di tabù linguistico. E il non averne più saputo parlare, lasciando che altri se ne impadronissero, è stata una delle maggiori colpe della nostra cultura democratica[2]: si preferiva usare, con una un po' ipocrita neutralità politica o geografica, Stato o Paese. Nell'immaginario comune, la nazione trovava residuo rifugio in alcuni oggetti designati da aggettivi sostantivati: "le Nazionali" erano un tipo di sigarette economiche che rientrava nel cosiddetto paniere dell'ISTAT per il calcolo dell'inflazione e della connessa scala mobile salariale. E "la Nazionale" era (ed è) ovviamente la squadra di calcio; capace di catalizzare improvvisi patriottismi e tuttavia sempre alla ricerca di improbabili giocatori 'oriundi', vincolata com'era (e com'è) da un sistema di cittadinanza basato sul principio dello *ius sanguinis*. Ora invece la neolingua del riesumato orgoglio nazionale cerca di infiltrarsi in ogni occasione di comunicazione più o meno ufficiale; e non teme di scalare le vette del ridicolo istituzionale, come con l'invenzione del Ministero per la "sovranità alimentare"[3].

1. Raddrizzare i nomi

> Zilu chiese: - Se il sovrano di Wei vi affidasse il governo del paese, che fareste per prima cosa?
> Il Maestro rispose: - Rettificherei senz'altro i nomi.
> Zilu replicò: - Sul serio? Non sarà un po' forzato? A cosa serve 'rettificare i nomi'?
> Il Maestro disse: - Come sei rozzo a volte! Un gentiluomo non parla di ciò che non conosce. Se i nomi non sono corretti, il linguaggio è privo di oggetto. Se il linguaggio è privo di oggetto, agire diventa impossibile. Quando agire diventa impossibile, i riti e la musica inaridiscono. Quando i riti e la musica inaridiscono, le pene e i castighi non vanno a buon fine. Quando le pene e i castighi non vanno a buon fine, il popolo non sa più come comportarsi. Per questo, un gentiluomo deve essere in grado di dire quello che pensa e di fare quello che dice[4].

A differenza del discepolo Zilu, Chesterton o Orwell avrebbero capito immediatamente. Per Confucio, vero uomo di Stato poteva essere soltanto un

[1] "Quando lo Stato si prepara ad assassinare, si fa chiamare patria", diceva Friedrich Dürrenmatt.
[2] Dopo la 'morte della Patria' dell'8 settembre 1943, la sua rimozione ha segnato sia l'universalismo cattolico che l'internazionalismo delle sinistre (cfr. E. Galli della Loggia, *La morte della patria. La crisi dell'idea di nazione tra Resistenza, antifascismo e Repubblica*, Laterza, Bari-Roma, 1996).
[3] In ogni caso una sovranità assai limitata e sistematicamente smentita, vista se non altro la quantità di fondi e sussidi europei destinati al settore agro-alimentare.
[4] S. Leys (a cura di), *I detti di Confucio*, Adelphi, Milano, 2016, pp. 98-99. Il gentiluomo è il governante; la legge penale [*Fa*] appare geneticamente subordinata ai riti [*Li*] e alla musica.

"gentiluomo" [*junzi*] dotato delle qualità etiche e intellettuali necessarie a praticare il "raddrizzamento dei nomi" [*zhengming*]. Perché i governanti non si limitano ad agire (o a far agire) materialmente, ma fanno direttamente cose con le loro parole: il loro discorso è performativo, produce di per sé delle realtà[5]. Sono (o dovrebbero essere) perciò degli agenti morali il cui potere genera responsabilità. Ma nelle società postmoderne le parole appaiono sempre più svincolate dalle cose: diventano autoreferenziali, parlano solo di se stesse. Non ci possono essere nomi da raddrizzare dove il linguaggio è privo di oggetto; o meglio, dove designa serialmente oggetti fittizi e inafferrabili. Il potere performativo diventa così irresponsabile.

Quando Wittgenstein affermava che i confini del mio linguaggio rappresentano i confini del mio mondo, intendeva sostenere che esistono dei limiti non solo comunicativi, ma anche generativi dell'esperienza concettuale: se non lo puoi dire, non lo puoi neanche pensare. La Patria e la Nazione della neolingua sono invece degli enunciati vuoti che possono essere riempiti da qualsiasi contenuto: l'importante è, appunto, che se ne parli. Proviamo un po' a 'raddrizzare' questi nomi[6].

Intanto, patria e nazione non sono affatto la stessa 'cosa'; e fanno cose diverse. Patria è soprattutto un *luogo* reale dove stare; e dove tornare per ritrovare qualcosa che somigli a una comunità. Nazione è soprattutto (forse soltanto) un'*idea* sostenuta da miti di fondazione in gran parte autoprodotti[7]; un'identità inflazionata che si alimenta di nemici da combattere, esterni e interni. Ciò che invase la Polonia nel settembre del 1939 era sicuramente una Nazione. Le centinaia di imbarcazioni private che nel giugno 1940 contribuirono all'evacuazione degli assediati di Dunkerque, erano un pezzo di Patria. Le vere patrie di solito non invadono, ma salvano[8].

Inoltre, patria e nazione hanno storie in larga parte differenti, se non divergenti. Come il concetto di libertà degli antichi è diverso da quello dei moderni[9], così lo è anche l'idea di patria. I *Nomoi* di Atene che nel *Critone* impediscono a Socrate di prendere in considerazione la possibilità di sottrarsi alla morte con la fuga[10], non sono soltanto le norme della *polis*: sono la patria stessa che

[5] Cfr. J.L. Austin, *Come fare cose con le parole*, Marietti, Bologna, 2019.
[6] A questo proposito, un testo di riferimento è M. Viroli, *Per amore della patria. Patriottismo e nazionalismo nella storia*, Laterza, Bari-Roma, 2020.
[7] Esemplare in proposito l'operazione mitopoietica del *Volksgeist* tedesco compiuta dai Fratelli Grimm con la loro celebre 'raccolta' di fiabe.
[8] "Il patriottismo è per sua natura difensivo, sia militarmente che culturalmente. Il nazionalismo, per contro, non può essere separato dal desiderio di potere. Lo scopo dominante di ogni nazionalista è di ottenere più potere e più prestigio *non* per sé, ma per la nazione o altre unità in cui egli ha deciso di immergere la sua individualità" (G. Orwell, *Notes on Nationalism*, in Id., *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell*, III, Penguin Books, New York, 2000, p. 362).
[9] Il rinvio è ovviamente al classico *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes* (1819) di Benjamin Constant.
[10] Platone, *Critone*, Morcelliana, Brescia, 2023.

parla. Più importanti di suo padre e di sua madre, esprimono dei valori e degli obblighi che lui ha sempre rispettato. Non importa se sono state ingiustamente applicate; violare le Leggi significherebbe commettere "empietà" [*asebeia*] e smentire il senso della sua intera esistenza, consegnandosi a quell'*esilio* senza nome che un greco antico temeva più della morte stessa. Sei tutto nella *polis*; hai tutto dalla *polis*; sei niente senza la *polis*: si esiste perché si appartiene e si deve saldare il debito contratto con la nascita, quasi come in una comunità tradizionale. Secondo Montesquieu, il vero patriottismo è una virtù degli antichi che i moderni, concentrati come sono sui loro interessi particolari e individuali, non possono più né comprendere né applicare[11]. A ben vedere non si trattava però tanto di una scelta, quanto di una necessità dettata dalle condizioni belliche dell'epoca[12]: il loro strenuo attaccamento alla patria derivava dal fatto che la loro vita e la loro libertà erano tutt'uno con la vita e la libertà della città cui appartenevano, perché quando una città veniva sconfitta e conquistata i suoi abitanti erano uccisi o ridotti in schiavitù.

La patria-città è dunque essenzialmente una *respublica*, un autonomo gruppo sociale (un popolo) unito in una comunità politica indipendente. "*Terra patria*" era l'espressione latina con cui originariamente si designava il vincolo giuridico-patrimoniale connesso al suolo ereditato dai propri antenati. Nel corso dell'evoluzione della civiltà romana, la 'terra dei padri' divenne progressivamente sinonimo di luogo natale degli antenati, caricandosi di significati culturali, politici e affettivi: la patria nata dalla terra si trasformò in fonte di valori e di pratiche sociali e religiose trasmesse intergenerazionalmente (i costumi, la lingua, il culto …). Ma venne anche ad assumere sempre più i connotati di un'appartenenza civica capace di generare un forte sentimento di identificazione con il sistema normativo e istituzionale su cui la patria si fondava: la *res publica*, il 'bene comune' che all'idea di patria dà forma e sostanza. Ancora nel linguaggio politico inglese del XVI secolo ricorreranno termini come "bene pubblico" [*publike weale*] e "paese" [*country*], entrambi derivati dalle parole latine *respublica* e *patria*[13]. In questo contesto ormai moderno, quando gli scrittori politici cominciano a ricorrere al termine 'nazione', lo faranno continuando a riferirsi a quell'universo di significato:

> l'apparire del termine 'nazione' in questa accezione non segna l'inizio della storia del nazionalismo moderno, ma deve essere visto come un altro capitolo nella lunga storia del linguaggio del patriottismo. I sostenitori della 'nazione' nel significato di repubblica si proclamavano ed erano chiamati patrioti, non nazionalisti[14].

[11] Montesquieu, *Mes pensèes*, in Id., *Oeuvres complètes*, I, Gallimard, Paris, 1949, p. 1353.
[12] "Ogni città è per sua natura in stato di guerra con ogni altra" (Platone, *Le Leggi*, Rizzoli, Milano, 2005, Libro I, 625e-626a).
[13] Cfr. in proposito L. Greenfeld, *Nationalism. Five Roads to Modernity*, Harvard University Press, Cambridge, 1992, p. 7.
[14] M. Viroli, *op. cit.*, pp. 8-9.

All'eclissarsi del mondo romano, l'antica idea di patria come comunità originaria e terra degli avi venne recuperata e rielaborata nel contesto delle nuove realtà politiche alto-medievali. L'espressione germanica *Vaterland*, che per delle popolazioni semi-nomadi aveva sempre designato soprattutto il *clan* in quanto comunità legata più da vincoli di sangue che dall'appartenenza a una terra, nella stanzialità dei regni romano-barbarici cominciò a indicare il luogo che appartiene alla propria stirpe. In seguito, con l'emergere dell'impero carolingio, iniziò l'oscillazione semantica tra 'patria' e 'regno'. O meglio, tra 'piccola' e 'grande patria comune', capace quest'ultima di unificare terre e genti un tempo nemiche sotto l'egida dell'universalismo cristiano. Dove poi effettivamente dei regni si consolideranno – come in Spagna, Francia o Inghilterra – si svilupperà anche l'idea di una patria con dimensioni statuali. Dove ciò non riuscirà ad avvenire (così in Italia), il termine 'patria' continuerà ad essere utilizzato in stretta aderenza allo scenario cittadino, come si vede ad esempio nella *Commedia* di Dante. Comunque in tutta Europa, soprattutto per molte culture contadine, la patria rimarrà a lungo soltanto il villaggio, il paese o la valle dove si nasce e si muore; mentre la patria più grande, regno o *natione* che dir si voglia, continuerà a venire percepita come un'entità astratta e lontana, ambigua se non oppressiva sul piano fiscale e normativo.

È sulle fonti classiche che si viene a costruire il linguaggio del patriottismo moderno; in particolare, sull'eredità di quell'identificazione della *patria* con il bene comune e la libertà rappresentati nella *respublica*, che era stata elaborata dal pensiero politico della Roma repubblicana[15]. Secondo Machiavelli, ad esempio, il nucleo del patriottismo romano altro non era se non la lealtà alle leggi che proteggevano la libertà comune[16]; per cui, se la patria diventava una tirannide, il cittadino non aveva più obblighi verso di essa, né ragioni per dimenticare o perdonare[17]. È interessante notare che mentre 'patria' è un termine chiave del linguaggio di Machiavelli, 'nazione' vi appare solo sporadicamente per indicare i *mores* di un popolo, specie se corrotti[18]: i costumi delle nazioni devono essere studiati e compresi perché sono importanti dal punto di vista politico, ma non meritano assolutamente il rispetto e la cura che vanno invece rivolti alle istituzioni della repubblica e al modo di vivere della patria. A differenza di *patria*, *natio* a Roma serviva infatti a indicare in generale un gruppo sulla base della nascita o della discendenza: era un modo per classificare tribù, stirpi e popolazioni facendo riferimento al semplice fatto dell'origine, del sangue o della lingua, senza alcuna implicazione di appartenenza a una comunità di tipo politico. Non era raro che assumesse un significato spregiativo: in opposizione a *populus*, designava infatti dei gruppi di individui che apparivano privi di istituzioni comuni – di una *respublica* – e che perciò si situavano a un livello di civiltà irrimediabilmente inferiore.

[15] *Ivi*, pp. 17 ss.
[16] N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, Einaudi, Torino, 1983, p. 58.
[17] N. Machiavelli, *Istorie fiorentine*, IV, Feltrinelli, Milano, 1962, p. 33.
[18] Cfr. F. Chabod, *L'idea di nazione*, Laterza, Bari-Roma, 1962, p. 60.

Questo utilizzo di 'nazione' come strumento di identificazione in base all'appartenenza a un gruppo, sostanzialmente una forma di 'nativismo' a fondamento naturalistico, risulterà dominante per molti secoli; per cominciare a vederne emergere le componenti culturali e politiche, bisogna attendere la matura modernità. Se durante tutto il medioevo, un abitante di Bordeaux si sentiva infatti in primo luogo cristiano, in secondo luogo borgognone e solo alla fine, eventualmente, francese[19], con lo sviluppo degli assolutismi europei la sua scala dei lealismi identitari si rovescia definitivamente: diviene in primo luogo un suddito del re di Francia. Sono gli Stati assoluti, che tra '500 e '600 cominciano a ridisegnare la mappa geopolitica dell'Europa continentale, a fornire lo scenario adatto all'affermarsi dell'idea moderna di nazione, dove al posto di uno spazio indistinto e universalistico sorge un mondo dominato da confini e da poteri politici concentrati nella figura dei sovrani, anch'essi assoluti. La sostituzione del sovrano con la volontà generale operata dai rivoluzionari francesi segnerà la nascita dell'idea di nazione come nuovo corpo politico: ciò che serviva a far muovere insieme, con determinazione unanime, venticinque milioni di francesi che non avevano mai conosciuto né immaginato altra legge se non la volontà del re; come ebbe a notare John Adams, secondo Presidente degli Stati Uniti.

Niente del genere accade nel mondo anglosassone. L'Inghilterra non ha bisogno di diventare 'nazione', protetta com'è dalla sua condizione insulare: per molto tempo rimarrà solo un *United Kingdom* di patrie interne, sempre più coeso dai mutamenti economici e sociali prodotti dalla rivoluzione industriale, proiettato sullo spazio senza confini degli oceani. Le sue ex colonie americane si definiranno come una *Nation of States*, indicando con ciò semplicemente la loro nuova organizzazione istituzionale federale.

È difficile negare che la nazione, pur operando negli ultimi due secoli come una forza storica di prima grandezza, continui a rimanere un oggetto estremamente complesso, concettualmente fluido e perciò altamente controverso: è "un'idea chiara in apparenza, ma facile a essere gravemente fraintesa", come ebbe a dire Ernest Renan nella celebre conferenza "Che cos'è una nazione?", tenuta alla Sorbona l'11 marzo 1882[20]. I fattori che possono determinare le strutture concrete delle nazioni e delle forme di coscienza nazionale, sono infatti estremamente vari: si tratta di componenti soggetti a profondi e spesso repentini mutamenti, in seno ai quali si manifestano forti tensioni tra idealità e realtà dell'oggetto-nazione. Le nazioni e le coscienze nazionali, oltre ad avere storie ampiamente diversificate, mostrano anche vistose oscillazioni di senso dovute all'intrecciarsi di molteplici variabili. Ci sono nazioni 'naturali' - la nozione più antica – definite dal riferimento

[19] Cfr. in proposito B.C. Shafer, *Nationalism: Myth and Reality*, Victor Gollancz, London, 1955.

[20] "I tentativi di conoscere a fondo le nazioni sono stati generalmente viziati da un difetto essenziale. Per l'elemento nazionale si voleva una pura e semplice definizione: una nazione – si diceva – è questo o quest'altro. Si viveva nella convinzione che, a tale proposito, si trattasse soltanto di trovare la definizione giusta. Bastava che ce ne fosse una, perché il procedimento si potesse estendere a tutte le nazioni" (E. Canetti, *Massa e potere*, Adelphi, Milano, 1981, p. 201).

a entità quali la razza, l'etnia, la stirpe; insomma, a un'origine presunta comune. Ve ne sono poi di 'culturali', dove le forme della coscienza nazionale sono legate a elementi variamente (e spesso vagamente) identitari, come le memorie storiche, la lingua, le tradizioni: così ad esempio il *Volksgeist* del romanticismo tedesco. E infine c'è la variabile 'politica', che definisce la nazione e i suoi meccanismi di riconoscimento soprattutto attraverso l'appartenenza a un sistema di istituzioni politico-territoriali comuni e condivise. Ovviamente non esistono nazioni 'pure' di un solo tipo. Ma è indubbio che le nazioni antiche furono prevalentemente etniche, fondate sull'origine e la stirpe; mentre l'Italia e la Germania, almeno per la prima metà dell''800, mostrarono soprattutto le caratteristiche di nazioni culturali; gli Stati Uniti sono invece nati e ancora si configurano come nazione tipicamente politica.

Lo stesso termine 'nazione' può arrivare a indicare entità sostanzialmente differenti e del tutto prive di relazione. Per l'abate Sieyès, la nazione è un corpo di associati che vivono sotto una legge comune: una concezione essenzialmente politica, non lontana da quella di una patria repubblicana. Per Adolf Hitler l'idea di nazione è quella puramente naturalistico-razziale: la nazione, o meglio la razza, non consiste nella lingua, ma soltanto nel sangue. Nel passaggio tra questi due 'estremi', si assiste alla progressiva perdita dell'ideale di una repubblica di cittadini che convivono e si governano in libertà e al simmetrico affermarsi del fascino della nazione, prima come entità linguistico-culturale, poi basata senz'altro su presunte omogeneità di origine etnica e di sangue-stirpe:

> la cosa più importante non era essere *cittadini* italiani, o francesi, o inglesi, o tedeschi, ma essere italiani, o francesi, o inglesi, o tedeschi, non importa se sudditi di un re o di un imperatore. Separato dalla repubblica, l'ideale della nazione non attraeva più democratici e radicali, mentre l'ideale della patria, ormai confuso con la nazione, perse il contenuto di libertà che era stato per secoli il suo carattere distintivo[21].

Invece, secondo Tocqueville, quello che continuò a svilupparsi nell'ambito della democrazia americana fu un patriottismo razionale alimentato dalle leggi e dai diritti; forse meno intenso e generoso del patriottismo legato all'attaccamento alla *terra patria*, ma più durevole e creativo: "un uomo comprende l'influenza che il benessere del paese ha sul suo proprio; sa che la legge gli permette di contribuire a produrre questo benessere e s'interessa alla prosperità del suo paese, prima come una cosa che gli è utile, poi come a una sua opera"[22].

È difficile negare che, salvo rare eccezioni, le idee di patria e di nazione siano ampiamente fondate su componenti emotive e irrazionali; come tali, agevolmente strumentalizzabili per gli scopi politici più deteriori. Anche se, a conti fatti,

[21] M. Viroli, *op.cit.*, p. 127.
[22] A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, in Id., *Scritti politici*, II, a cura di N. Matteucci, UTET, Torino, 1968, p. 280.

l'irrazionalismo patriottico sembra complessivamente meno pericoloso di quello nazionalistico: mentre amare una patria, per la libertà e la protezione che offre, non implica detestare le patrie altrui, far parte di una nazione significa essere disposti a dissolversi in un'identità collettiva inflazionata che in quanto tale non ammette concorrenti. La sanguinosa catastrofe bellica prodotta nel secolo scorso dai nazionalismi totalitari ha colpito indistintamente sia 'patria' che 'nazione', rendendole entrambi per lungo tempo quasi impronunciabili.

Non è un caso che in Germania, dopo Auschwitz, l'unica forma di patriottismo possibile sia un pallido "patriottismo costituzionale" [*Verfassungspatriotismus*], fondato sulla sola lealtà ai principi politici di libertà e di democrazia inclusi nella Costituzione della Repubblica Federale Tedesca. Un patriottismo che, diversamente dal nazionalismo, cerca di depurare l'ideale politico di una patria di cittadini dai pericolosi contenuti irrazionali veicolati dalla concezione del popolo inteso come unità pre-politica di linguaggio e territorio[23].

Rimane però intatto il problema di come alimentarne di nuovi, possibilmente non distruttivi, perché anche in una realtà istituzionale repubblicana la componente irrazionale del vincolo sociale reclama i suoi diritti: senza di essa, la parte razionale semplicemente è destinata a non funzionare. È per questo che al centro di ogni progetto di Patria, e ancor più di Nazione, sta spesso inconfessato un desiderio incoercibile e insieme impossibile a realizzarsi: quello di riuscire a evocare e ripristinare il senso perduto della Comunità.

2. Gli orfani della comunità

"Comunità" è un termine potentemente polisemico ed emotivamente coinvolgente. In generale, potrebbe dirsi che designi ogni insieme di soggetti unito da rapporti sociali, linguistici e morali condivisi; da interessi e consuetudini, appunto comuni. La comunità può essere di villaggio o di quartiere; cittadina (il "Comune") o più estesa (la "Patria"): addirittura, "umana". Può essere religiosa (la comunità monastica) o culturale (la comunità degli artisti, degli scienziati…). Esprime insomma un concetto così elastico e imbarazzante nella sua necessità/impossibilità di concretizzazione, da essere spesso ridotto a immagini e locuzioni stereotipate. Come quando oggi viene esorcizzato nell'anglicismo delle *communities*; ovviamente virtuali.

La sua origine è nel latino *communitas*, derivato da *communis*. Il suo nucleo di senso consiste nel *cum-* di un *munus*, un incarico da svolgere insieme: uno splendidamente ambiguo onere condiviso, perché *munus* è l'obbligo, ma anche, più ancestralmente, il *dono*; che va ovviamente restituito[24]. Una comunità reale non può

[23] Cfr. J. Habermas, *Die nachholende Revolution*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1990.
[24] Marcel Mauss rileva come il valore del dono consista nell'assenza di garanzie di reciprocità per il donatore; quindi in una grande fiducia riposta in coloro che lo ricevono (cfr. *Saggio sul dono*, Einaudi, Torino, 2002).

infatti trarre alimento da diritti e crediti individuali, ma piuttosto dai doveri e debiti reciproci dei suoi appartenenti: "*communitas* è l'insieme di persone unite non da una 'proprietà', ma appunto da un dovere o da un debito"[25]. Il suo opposto è l'*immunitas*, la situazione di chi, sottraendosi all'appartenenza, si è trasformato in 'individuo'.

Secondo l'antropologia, una comunità tradizionale si definisce soprattutto in base a tre tipi fondamentali di *condivisione*. I suoi membri condividono una stessa vita. Hanno cioè in comune una lingua, gli antenati e le divinità; condividono uno spazio vitale, hanno gli stessi amici e gli stessi nemici. Condividono poi la totalità delle specificità. Le comunità valorizzano più le specificità delle similitudini, le gerarchie piuttosto che l'uguaglianza. Ma queste particolarità sono condivise, poiché non costituiscono cause di tensione tra i singoli o i gruppi che ne sono portatori: al contrario, tendono a pensarsi come complementari. Condividono infine un comune campo decisionale. Ogni comunità si definisce attraverso un sistema di regole accettato e determinato autonomamente. Queste regole sono essenzialmente consuetudinarie e prodotte dalla stessa comunità: rispetto ad esse la legge, nel significato moderno del termine, viene percepita come lo strumento di dominio di una frazione del gruppo sugli altri, o di un'autorità esterna sul gruppo stesso[26].

Ne consegue che nelle comunità tradizionali, il "senza distinzione di…" dell'art. 3 della nostra Costituzione risulta del tutto privo di senso: la loro struttura è quella di un'unità nella differenziazione. Quando si stabilizzano nel tempo, tendono a diventare delle società "dell'ordine e della marcatura"[27], dove la collettività si sforza di riprodurre un ordine originario che si ritiene istituito dagli dei, dagli eroi o dagli antenati; in ogni caso, da autorità che non sono uomini viventi. Sono luoghi in cui si esiste perché si appartiene.

Alle soglie della modernità, i miti di fondazione narrati dai contrattualisti ci dicono invece che la società dovrebbe trarre origine dalla similitudine – e dalla solitudine – di individui separati[28]. Le diverse concezioni dello 'stato di natura' espresse dai contrattualisti, in particolare quelle dei due apparentemente più distanti Hobbes e Rousseau, condividono infatti una concezione della condizione originaria sostanzialmente identica. L'essere umano viene descritto da entrambi come un soggetto essenzialmente isolato, privo di relazione con i propri simili e avulso da un qualsiasi contesto comunitario: un individuo *solo*, in attesa dello Stato. Niente famiglia, clan, tribù; nessun 'gruppo intermedio' cui appartenere per riceverne un'identità. Sia Hobbes che Rousseau disegnano i loro patti sociali sul profilo di un idealtipo umano isolato e tendenzialmente autosufficiente: assemblando solitudini, i passaggi da un io individuale a un Io collettivo hanno un'alta probabilità di

[25] R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino, 1998, p. XIII.
[26] Cfr. M. Alliot, *Institutions privées africaines et malgaches*, Cours de droit, Paris, 1964.
[27] Cfr. P. Clastres, *La société contre l'Etat. Recherches d'anthropologie politique*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1974.
[28] In proposito sono drammaticamente evocative le pagine che all'inizio di *Massa e potere* (cit., pp. 17 ss.) Elias Canetti dedica al "timore di essere toccati".

assumere forme organiciste e totalitarie. Che lo stato di natura di partenza sia un *bellum omnium contra omnes* oppure un'età dell'oro, fa ben poca differenza.

Nel modello di Hobbes ogni possibilità comunitaria viene negata perché all'origine della politica è posta la *paura*. Alimentata dal principio di autoconservazione individuale, essa spinge all'inflazione del potere in uno spazio economico competitivo, innescando la reazione a catena della mutua aggressione il cui unico esito possibile è l'annientamento e l'estinzione: perché la sola cosa che gli uomini hanno veramente in comune – e che rende di fatto Hobbes il più fiero avversario della comunità – è la capacità di uccidere e la possibilità di essere uccisi. Se la relazione tra gli uomini è di per sé distruttiva, l'unica alternativa a questa situazione insostenibile consiste nella distruzione della relazione stessa. Negando radicalmente il presupposto aristotelico del *politikon zoon*, della naturale socievolezza dell'uomo, l'antropologia che sta alla base della teoria politica di Hobbes può essere interpretata come una reazione semplificatrice rispetto all'inestricabile complessità del '*con*-' su cui si struttura qualsiasi esperienza di interazione comunitaria. Nel passaggio dallo stato di natura allo stato di diritto, ogni legame sociale viene significativamente eliminato: se la relazione comunitaria lasciata a se stessa è causa di continua aggressione e guerra, allora bisogna unire gli uomini con un patto che li renda immuni dal contatto tra loro, trasformandoli in degli individui artificialmente accomunati dalla sottrazione della comunità. L'unità (e la pace) si otterrà per mezzo della divisione e della separazione[29]: "gli uomini vanno adesso associati nella modalità della reciproca dissociazione, unificati nella eliminazione di ogni interesse che non sia quello puramente individuale. Artificialmente accomunati nella sottrazione della comunità"[30]. La violenza originaria che caratterizzava lo stato di natura si trasferisce così intatta nella violenza 'legittima' dello Stato assoluto, del Leviatano, che rimane l'unico soggetto a conservare il diritto naturale in un contesto in cui tutti gli altri hanno deposto il proprio. Dalla somma di tante negazioni è difficile che possa derivare un potere connotato positivamente.

Rousseau si presenta come l'anti-Hobbes che accusa il filosofo inglese di avere confuso lo stato di natura con lo stato civile, caratterizzandolo con dei tratti storici derivati dal contesto socio-politico del suo tempo[31]. Per Rousseau lo stato di natura sembra avere il senso di un inizio a-storico, di per sé né conflittuale né pacifico, caratterizzato dalla pura negatività dell'assenza di ogni rapporto tra gli esseri umani. Ma non resta a lungo fedele logicamente a questo assunto di partenza,

[29] A questo scopo tornerà estremamente utile la *legge*, che appunto sulla divisione e separazione fonda l'essenza del suo archetipo di ordine. In proposito, cfr. il mio *Il Logos del diritto*, Giappichelli, Torino, 1993.

[30] R. Esposito, *op.cit.*, pp. 12 ss.

[31] Non dimentichiamo che Hobbes vive e opera in piena guerra civile inglese; Rousseau un secolo dopo nella tranquilla e relativamente libera Ginevra, percorsa dai fermenti illuministi. Per Rousseau, "ciò che ha reso odiosa la politica di Hobbes non è tanto ciò che vi è di orribile e di falso, ma ciò che vi è di giusto e di vero" (*Del contratto sociale*, in Id., *Opere*, a cura di P. Rossi, Sansoni, Firenze, 1972, p. 341).

perché ha bisogno di connotare positivamente lo stato originario (l'età dell'oro) per contrapporlo alla degenerazione della società civile. La civiltà nasce dalla *colpa*: c'è un 'prima' (lo stato di natura) e un 'dopo' (lo stato di diritto), legati tra loro dalla caduta e dalla corruzione. La storia, la tecnica, la civiltà, ma anche il tempo e la morte, si spiegherebbero con la perdita di quel precedente stato puro e innocente. Rousseau dunque critica Hobbes per la sua concezione che gli uomini siano uniti soltanto da una comune schiavitù, ma giunge a caratterizzare lo stato di natura sull'identico paradigma di un individuo chiuso in una assoluta, presunta compiutezza: "egli spezza il nesso consequenziale tra individualismo e assolutismo stabilito da Hobbes; ma lo fa attraverso una ridefinizione dello stato naturale connotata in chiave ancora più assolutamente individualistica"[32]. Se l'esito di Hobbes è assolutistico, quello di Rousseau appare esposto alla deriva totalitaria, perché una comunità modellata sull'idea di un individuo isolato e autosufficiente non può che evolversi nel mito di un Io-collettivo dominato dalla Volontà Generale:

> nel mito, precisamente, di una comunità trasparente a se stessa in cui ciascuno comunica all'altro la propria essenza comunitaria. Il proprio sogno di autoimmanenza. Senza nessuna mediazione, filtro, segno che interrompa la fusione reciproca delle coscienze; senza nessuna distanza, discontinuità, differenza nei confronti di un altro che non è più tale perché fa parte integrante dell'uno[33].

Rousseau non contrappone il modello comunitario a quello individuale. Piuttosto disegna la sua nuova comunità sul profilo dell'individuo isolato, quello che sacrifica se stesso e tutti i suoi diritti affinché "noi tutti in corpo riceviamo ciascun membro come parte indivisibile del tutto"[34]. La via che dall'uno individuale dovrebbe condurre all'uno collettivo non può che seguire un percorso organicistico.

In questi scenari, solo la *legge* – generale e astratta, impersonale come lo sono i destinatari delle sue disposizioni – potrà mantenere l'ordine sociale con le sue decisioni. In queste nuove società, l'alternativa alla violenza deve infatti spostare inevitabilmente il suo baricentro dalla possibilità della comunicazione, più o meno diretta, tra i protagonisti di un conflitto, verso la certezza di un giudizio prodotto da un potere esterno detentore dell'unica forza legittima: "giudicare" diventa una delle parole-chiave della modernità, perché meglio capace di descrivere la condotta standard dell'uomo sociale attuale. Se a dominare è il timore che l'altro possa prevaricarmi, usarmi, oggettivarmi, l'unico rimedio che ora ho a disposizione è di ricorrere a leggi severe che tutelino i miei spazi, le mie libertà, le mie ragioni; una tutela in cui l'altro minaccioso viene a sua volta oggettivato. Questa 'insocievole socievolezza' sotto l'egida della legge, tende a deformare il mondo reale in un immenso tribunale, in cui ogni richiesta non correttamente formalizzata viene

[32] R. Esposito, *op.cit.*, p. 40.
[33] *Ivi*, p. 43.
[34] J-J. Rousseau, *Del contratto sociale*, cit., p. 285.

condannata, ogni desiderio spontaneo deve fare i conti col diritto dell'altro, non con la sua comprensione. Giudicare è comodo, anche se costoso, perché alla fatica del riconoscimento sostituisce il distacco che appiattisce l'identità dell'altro su un insieme di diritti e doveri da rispettare: aiuta a tenere alta la guardia e a stare pronti per evitare ogni attacco[35].

Nella maggior parte dei miti di fondazione delle società tradizionali studiate dagli antropologi, si vedono invece emergere costantemente i tratti di un modello comunitario in cui la differenziazione è il prolungamento di un'unità che rifiuta l'uniformità: le differenze sociali, politiche e normative sono interpretate come complementari e vengono integrate in uno schema complesso di relazioni che non è né individualista né collettivista. A differenza dei contrattualisti che fondano la società sulla similitudine, questi altri miti mostrano che gli individui non possono organizzarsi se prima non si sono differenziati, perché sul piano sociale ogni categoria ha bisogno della sua vicina:

> l'agricoltore, che non ha il diritto di lavorare il metallo, ha bisogno del fabbro che, non potendo lavorare la terra, attende il proprio nutrimento dal contadino; lo stesso agricoltore ha bisogno del signore della terra e del signore della pioggia, che non servirebbero a niente senza di lui; la legge dell'esogamia rende ogni stirpe tributaria delle altre, e così via[36].

È il ritratto di una *Gemeinschaft* tenuta insieme da reti di doveri, non di una *Gesellschaft* formata da individui che pretendono soprattutto di avere dei diritti[37]. Nelle società moderne, almeno in quelle più fortunate, si nasce infatti ricchi di diritti apparentemente gratuiti; e si diventa esigenti, e spesso petulanti, perché si pensa che la vita sia a credito. Nelle comunità tradizionali, fragili e insicure, venire al mondo implicava invece un debito esistenziale che andava ripagato per poter diventare adulti. Come ben sanno gli antropologi, queste forme ancestrali e 'archetipiche' di aggregazione possono ancora insegnarci qualcosa, specie se consideriamo il fatto che tutte le società umane sono state tradizionali molto più a lungo di quanto qualsiasi società sia mai stata moderna.

L'articolo 1 della Dichiarazione francese dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino del 1789 affermava che "gli uomini nascono e rimangono liberi e uguali nei diritti"; che i limiti all'esercizio di tali diritti "possono essere determinati solo dalla Legge"

[35] "In America hanno tutti paura che gli si faccia causa: perciò ci sono tante regole e obblighi […]. Se hai la piscina la devi recintare, perché se qualcuno entra e si fa male il responsabile sei tu. In Nuova Guinea non erano in molti ad avere una piscina, ma anche nei fiumi dove andavamo a fare il bagno non c'era bisogno di cartelli che dicessero 'È pericoloso tuffarsi'. Certo che lo è, ma se ti tuffi devi essere pronto ad affrontare le conseguenze. Invece in America la responsabilità non è di chi fa una determinata cosa, ma del proprietario o del costruttore della casa. Alla minima occasione, si cerca di scaricare la colpa sugli altri." (J. Diamond, *Il mondo fino a ieri*, Einaudi, Torino, 2013, p. 462).

[36] N. Rouland, *Antropologia giuridica*, Giuffrè, Milano, 1992, p. 198.

[37] Il riferimento è ovviamente al classico F. Tönnies *Comunità e società*, Laterza, Bari-Roma, 2011.

(art. 4); e che "la Legge è l'espressione della volontà generale"[38] (art. 6). Ma nell'articolo 3 si sosteneva anche che "il principio di ogni sovranità risiede essenzialmente nella Nazione": la volontà generale non è perciò tanto la voce di un popolo, ma ciò che lo trasforma in Nazione. Ecco il nuovo succedaneo della comunità inventato dalla modernità, il collettore totalizzante di moltitudini d'individui isolati, l'entità mistica destinata a segnare sanguinosamente i secoli a venire. Le rivoluzioni liberali spesso hanno infatti prodotto il non piccolo effetto collaterale di disintegrare le comunità tradizionali e di nazionalizzare le patrie, sostituendo al multiforme politeismo comunitario l'irriducibile monoteismo della Nazione; e i monoteismi, inevitabilmente, sono generatori seriali di guerre e conflitti[39]. È ancora possibile – e soprattutto utile – cercare in qualche modo di recuperare il senso della comunità perduta, quella delle diversità unite da un *munus*?

Non sono molti i candidati validi a questo scopo. Dopo aver messo al bando il patriottismo nazionale basato sul vincolo rappresentato dalla comune identificazione con la vicenda di uno Stato, l'algido e razionalistico patriottismo costituzionale, cui prima si accennava, non sembra particolarmente attraente e mobilitante. Non è facile entusiasmarsi per delle forme procedurali che pretendono di sostituirsi a una sostanza storica e culturale; fermo restando che là dove i diritti e i doveri civili latitano, è facile che si faccia strada appunto l'orgoglio nazionalista. Rimane allora forse soltanto la possibilità di un patriottismo *culturale*, il vincolo rappresentato dalla comune identificazione con la vicenda storica di un più ampio ambito di civiltà: per noi, ciò che chiamiamo 'Occidente'.

L'identità, specie quella culturale, è una sostanza che andrebbe dosata con estrema cautela: un suo eccesso produce violenti predatori, un suo difetto prede destinate a soccombere. Conosciamo fin troppo bene gli effetti devastanti del fanatismo che accompagna le identità inflazionate[40]. Ma le identità eccessivamente deboli e remissive non hanno grandi speranze di futuro in un mondo dove se non sei seduto al tavolo vuol dire che sei *sul* tavolo. Solo una cultura consapevole dei propri valori può sperare di riuscire a relazionarsi utilmente con le altre culture, evitando da un lato di cedere a un bieco sciovinismo, dall'altro di cadere in un malinconico relativismo alimentato da malintesi sensi di colpa. L'unico contenitore politico-istituzionale capace di ricevere e di elaborare utilmente il patriottismo culturale, sembra perciò essere ancora la 'vecchia' idea di patria repubblicana.

Essere cittadini di una patria repubblicana parrebbe dunque il solo modo decente per tentare di costituire oggi una comunità di dimensioni statuali. Ciò non

[38] Che, com'è noto, è "inalienabile", "indivisibile", "indistruttibile" e "infallibile" (*Del contratto sociale*, cit., libro II e IV).
[39] Cfr. J. Hillman, *Un terribile amore per la guerra*, Adelphi, Milano, 2005. "Ogni volta che al vuoto di senso del paradigma individualistico si è voluto opporre l'eccesso di senso di una comunità riempita della propria essenza collettiva, le conseguenze sono state distruttive: prima nei confronti dei nemici esterni, o interni, contro cui tale comunità si è istituita ed infine anche di se stessa" (R. Esposito, *op. cit.*, p. 154).
[40] Cfr. A. Sen, *Identità e violenza*, Laterza, Bari-Roma, 2006.

significa tanto far parte di una comunità etno-culturale che si autogoverna, quanto partecipare al sistema di diritti e doveri civili e politici che derivano dall'appartenenza a una *respublica*, a una *civitas*: "una comunità *politica*, prima che culturale o etnica, fondata al fine di permettere agli individui di vivere insieme nella giustizia e nella libertà sotto il governo della legge"[41]. Giustizia, libertà e legge i cui significati discendono da un retaggio culturale condiviso, ma aperto al confronto con altre culture proprio perché sicuro dei propri valori fondamentali. La chiave per entrare in questa comunità è data dalla *cittadinanza*.

3. Un ingiusto diritto

Un'epidemia è ciò che coinvolge un intero *demos*: quindi è in primo luogo un fenomeno sociale e solo secondariamente un problema medico-sanitario. Il mondo che abbiamo conosciuto al tempo della pandemia (e che troppo rapidamente abbiamo rimosso dal ricordo) ci ha fatto realizzare con drammatica evidenza cosa intendesse Michel Foucault quando parlava di biopolitica. Abbiamo subito impotenti l'improvviso collasso dello sfondo globale su cui eravamo abituati a proiettarci, per vedere risorgere intorno a noi (e dentro di noi) frontiere anguste e arcigne. Siamo diventati dei veri 'corpi docili' che si lasciavano segregare, isolare, controllare negli spostamenti; e abbiamo cercato di elaborare il lutto della perdita della libertà individuale, hobbesianamente barattata con una presunta sicurezza, aggrappandoci all'idea di responsabilità sociale.

Simultaneamente, nell'emergenza era divenuto chiaro come le nostre civiltà democratiche, storicamente e culturalmente galleggianti su un retorico mare universalistico di uguaglianza e di diritti umani, si reggessero in gran parte sul servizio di schiere di invisibili che quel baratto non potevano effettuare; e che ipocritamente talvolta abbiamo chiamato 'eroi'. Lo *stress test* cui sono state sottoposte, ha insomma mostrato come le nostre moderne democrazie conservino degli inquietanti tratti tipici di quelle antiche, che si fondavano sulla consolidata stratificazione di libertà, di subordinazione e di servitù: la libertà era dei liberi, e implicava il duro dominio e controllo di chi libero non era.

Al centro del progetto socio-politico della modernità – dalla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789 alle varie Carte universalistiche di diritti dell'ONU nella seconda metà del '900 – sta il tentativo d'innalzare la vita umana individuale a fatto/valore istitutivo di ogni altro diritto: "il diritto ad avere diritti", scriveva Hannah Arendt, "dovrebbe essere garantito dall'umanità stessa"[42]. Ma nelle concrete realtà istituzionali ancora rappresentate dalle strutture degli Stati, è la *cittadinanza*, non l''umanità', a costituire l'interfaccia giuridica tra vita e diritti. La cittadinanza è il diritto che distribuisce diritti, che trasforma il fatto-vita in valore

[41] M. Viroli, *op.cit.*, p. 137.
[42] H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino, 2009, p. 413.

sociale; spesso però trascurando la dimensione del *dovere*, che a quella del diritto è invece inscindibilmente connessa.

Un ipotetico osservatore neutrale esterno che cercasse di comprendere in cosa consista oggi la cittadinanza, credo che difficilmente la potrebbe considerare un diritto. Più probabilmente gli apparirebbe come un privilegio oppure come una condanna, determinati soprattutto dalla pura casualità: dal semplice dove, o da chi, si è nati[43]. Per far comprendere gli elementi di irrazionalità e di arbitrio che affliggono le origini del principio di cittadinanza, Bruce Ackerman aveva immaginato che due astronavi, la *Explorer* e la *Apollo*, fossero inviate a colonizzare un pianeta per fondarvi una società liberale. La *Explorer* ci arriva per prima; quando anche la *Apollo* è atterrata, tra due membri dei rispettivi equipaggi si sviluppa un confronto su chi avrebbe il diritto di cittadinanza:

> "*Apollo*: […] perché pensi di avere i requisiti di cittadino, mentre io non li avrei?
> *Explorer*: Facile. Io sono atterrato sull'Explorer e quindi devo essere un cittadino dello stato liberale costituito dai passeggeri dell'Explorer.
> *A*.: Questo non va bene. In fin dei conti ci sono moltissime cose che sono atterrate sull'Explorer ma non si qualificano come cittadini. Quel pezzo di metallo, per esempio (*indica l'astronave*).
> *E*.: Ma io sono diverso dal metallo perché posso giustificare le mie rivendicazioni sul potere.
> *A*.: Anch'io […]. E allora, perché non dici che siamo entrambi diversi da quel pezzo di metallo perché siamo entrambi cittadini di uno stato liberale?
> *E*.: Perché in quel pezzo di metallo ci sono atterrato io e non tu!
> *A*.: È un bel mistero. Quel pezzo di metallo non ha neppure i requisiti di cittadino, però costituisce la differenza decisiva tra noi due.
> *E*.: Non negherai il fatto che grazie all'Explorer sono arrivato qui prima di te.
> *A*.: Non lo nego. Vorrei solo sapere perché questo fatto dovrebbe rappresentare la ragione che giustifica la tua superiore posizione di potere.
> *E*.: Perché i primi arrivati sono migliori dei secondi.
> *A*.: Ecco la ragione, finalmente! […] E che ne è dei tuoi figli? Avranno anche loro i requisiti di cittadini?
> *E*.: Naturalmente.
> *A*.: Ma arriveranno ancora dopo di me.
> *E*. […] Be', se proprio insisti, io dichiaro che la speciale superiorità che possiedo grazie al fatto di essere arrivato per primo sarà trasmessa ai miei discendenti per tutti i secoli a venire, mentre la tua speciale inferiorità contaminerà anche i tuoi discendenti.
> *A*.: E supponi che io neghi la tua pretesa e sostenga invece che la vera superiorità morale spetta a chi possiede un alto quoziente intellettuale, o a chi ha un corpo particolarmente bello, o ai negri, o a …

[43] V. in proposito V. Sohonie, "Quanto vale un passaporto", in *Internazionale*, (2019), n. 1295.

> *E.*: Quello che dici sarebbe semplicemente sbagliato. La vera superiorità morale spetta ai primi arrivati e ai loro discendenti. Solo un pazzo la penserebbe altrimenti!
> *A.*: […] Se la cittadinanza è il più importante diritto nella teoria liberale, come puoi permettere che questo diritto venga concesso per ragioni che non accetteresti mai su questioni di minore importanza? […] Dopotutto lo stai usando come ragione per negarmi *tutti* i diritti!"[44]

Il principale diritto della società civile liberale, quello da cui discendono tutti gli altri, non può essere giustificato razionalmente. Anche per questo viene visto come un privilegio da chi ne è escluso: da chi, più o meno *suddito*, vorrebbe diventare cittadino. Mentre coloro che già lo possiedono, per lo più ne hanno scarsa consapevolezza; salvo trasformarsi in suoi arcigni e gelosi guardiani quando qualche escluso ben motivato tenti di accedervi[45].

Proviamo a immaginare che quello di cittadinanza non possa essere più ritenuto soltanto un diritto casualmente distribuito una volta per tutte, ma piuttosto come un percorso iniziatico di assunzione di *responsabilità* e di educazione al *dovere:* perché l'affermazione dell'esistenza di un diritto porta sempre con sé il problema dell'individuazione del simmetrico dovere che gli è collegato. Tutte le volte che sostengo di avere diritto a qualcosa, devo infatti sapere che da qualche altra parte del gruppo sociale cui appartengo ci sarà necessariamente qualcuno che dovrà fare (o astenersi dal fare) qualcos'altro affinché il mio diritto possa realizzarsi. Anche nel mondo dei diritti vige una sorta di principio di conservazione dell'energia: come in economia non ci sono 'pasti gratis', così nell'esperienza giuridica non esistono diritti gratis. Perché i diritti umani sanciti dalle varie dichiarazioni universali ci appaiono spesso come degli oggetti retorici privi di solidità giuridica? Perché, appunto, mancano dell'univoca individuazione dei soggetti che avrebbero il dovere di implementarli. Giustizia è *garanzia*, non carità o beneficenza: per realizzarsi ha bisogno di un sistema di regole che stabilisca diritti correlati a doveri in funzione di una sua esigibilità.

"Non chiedete cosa il vostro paese può fare per voi, chiedetevi cosa potete fare voi per il vostro paese", diceva John Kennedy. "L'adempimento del dovere per ogni individuo è un prerequisito per i diritti di tutti. Diritti e doveri sono interrelati in ogni attività sociale e politica dell'uomo. Mentre i diritti esaltano la libertà individuale, i doveri esprimono la dignità di quella libertà"; così nel Preambolo alla *Dichiarazione americana dei diritti e dei doveri dell'uomo*[46].

> Quando udite dire dagli uomini che predicano un cambiamento sociale che lo fanno per accrescere i vostri diritti, è opportuno diffidare della proposta perché loro conoscono i mali che vi affliggono e la loro condizione di privilegio

[44] B.A. Ackerman, *La giustizia sociale nello stato liberale*, il Mulino, Bologna, 1984, pp. 144 ss.
[45] Basta ricordare la penosa vicenda del dibattito tra *ius sanguinis* e *ius soli* in Italia.
[46] Adottata nell'aprile 1948 a Bogotà dalla Nona Conferenza Internazionale degli Stati Americani.

> giudica quei mali come una triste necessità dell'ordine sociale; per questo lasciano la cura dei rimedi alle generazioni che verranno".[47]

Se il diritto da cui discendono tutti i diritti civili liberali non è di per sé logicamente legittimabile, forse è nella trascurata dimensione del dovere che potrebbe trovare nuova giustificazione e fondamento. Tutte le comunità in senso lato originarie (famiglia, clan, tribù …) sono state ovunque costruite intorno a reti di doveri, non di diritti: in esse la dignità individuale deriva sempre da un riconoscimento sociale. Tali vincoli sono più forti quanto più si è 'vicini'; si affievoliscono inevitabilmente con l'allargarsi della platea (la città, lo stato …). Fino a diventare tenui e rarefatti nel momento in cui si espandono a comprendere l'intera 'umanità'.

Quando Tommaso Padoa-Schioppa affermò che "dovremmo avere il coraggio di dire che le tasse sono una cosa bellissima e civilissima"[48], venne compreso da pochi e irriso da molti. Eppure, ciò che sosteneva dovrebbe risultare di banale evidenza: una moderna società complessa, con i suoi diritti, i suoi servizi, la sua sicurezza, non può esistere senza un'adeguata partecipazione contributiva. Se il diritto di cittadinanza è il diritto da cui discendono tutti gli altri, allora quello di pagare le tasse è il simmetrico dovere di solidarietà sociale da cui esso trae senso e giustificazione.

Quello dello Stato è un 'gioco' sulla cui opportunità è ampiamente lecito discutere. Ma se lo si comincia, bisogna prenderlo sul serio: l'evasore, che vuole per gli altri la regola e per sé l'eccezione, è tecnicamente un ladro, non un esempio da imitare. *No taxation without representation* era lo slogan rivoluzionario con cui i Coloni americani denunciavano di fronte alla Corona britannica la mancanza di simmetria tra la presenza di un dovere fiscale e l'assenza di un diritto di voto che ne rappresentasse la volontà. Proviamo a immaginare di far valere l'inverso, *no representation without taxation*, e di applicarlo sul serio agli evasori fiscali: potrebbe forse essere un buon metodo per ridefinire la rappresentanza dalla prospettiva del dovere.

4. Nascere non basta

In tutte le società contemporanee, i diritti e i doveri di una cittadinanza derivante dalla mera casualità della nascita si fondano su un'obbligazione politica sostanzialmente tacita, o presunta[49]: sono cittadino perché sono nato da qualche

[47] G. Mazzini, *Doveri dell'uomo*, a cura di V. Parmentola, Associazione Mazziniana Italiana, Forlì 2020, p. 27.
[48] Cfr. "Padoa-Schioppa: 'Le tasse? Bellissime'" (2007), in *Corriere.it*. Recuperato da https://www.corriere.it/, [Data di consultazione: 30/03/2026].
[49] Cfr. C. Pateman, *The Problem of Political Obligation: A Critical Analysis of Liberal Theory*, John Wiley & Sons, New York, 1979.

parte, o da qualcuno, e non ho lasciato il mio gruppo sociale di appartenenza per trasferirmi altrove. A ben guardare, un'idea molto locale, generatasi in contesti storici e sociali dove la vita della stragrande maggioranza degli individui si svolgeva pressoché interamente nello stesso luogo e nei suoi immediati dintorni. Un simile tipo di obbligazione si presta bene ad essere applicata a platee molto vaste di destinatari (un popolo, una nazione …); ma inevitabilmente, come accade con tutti i 'beni' concessi e non guadagnati, tanto più si estende tanto meno viene percepita dai suoi destinatari con l'intensità necessaria a prenderla veramente sul serio[50]. All'estremo opposto si situano le forme di aggregazione micro-sociale dotate in vario modo di caratteristiche da 'comunità di scopo'[51]: gruppi la cui coesione è determinata e sostenuta da un comune e condiviso ideale di azione; dove l'adesione è personale e volontaria; dove l'obbligazione politica, per così dire, può essere soltanto esplicita, se non addirittura verificata. Si pensi a un gruppo di ricerca scientifica, o ad una comunità di tipo spirituale. Nel primo contesto, i partecipanti sono legati da un vincolo di solidarietà in vista di un fine, che impone loro di rispettare almeno i principi di un'etica della comunicazione[52]; nel secondo caso, giungono spesso a condividere una serie di valori intersoggettivi talvolta codificati in veri e propri ordinamenti: le 'regole', che possono prevedere dei difficili percorsi iniziatici di controllo della volontarietà dell'adesione. Situazioni ovviamente ben diverse da quella di un gruppo macro-sociale, non istituzionalmente finalizzato, di dimensioni statuali. È sempre bene diffidare di uno stato che, in qualunque forma, pretenda di atteggiarsi a comunità di scopo; ma forse potrebbe non essere inopportuno provare a immaginare dei correttivi da volontarietà esplicita applicabili ai contesti di volontarietà presunta.

La nozione di cittadinanza oggi si presenta inevitabilmente come il centro semantico di un complesso e contraddittorio universo di significati. È un concetto polisenso attraversato dalle tensioni tra localismo e universalismo, tra individualismo e comunitarismo, tra identità e appartenenza: ora è lo strumento di acquisizione di diritti fondamentali e inviolabili, ora la chiave esclusiva di accesso a un determinato status. È anche un oggetto controverso e una fonte di discriminazioni: ora serve ad affermare l'universalità di certi diritti; ora si lega alla solitudine che, secondo Bauman, rappresenta l'altra faccia di quella cittadinanza globale che, mentre esalta la libertà dell'individuo, svuota di senso l'appartenenza a qualsiasi gruppo organizzato[53].

Quando in Inghilterra, nel secondo dopoguerra, cominciava a prendere forma l'ambizioso progetto del *welfare state*, Thomas Marshall definiva la cittadinanza

[50] In un senso analogo a quello di cui parlava Ronald Dworkin ne *I diritti presi sul serio*, il Mulino, Bologna, 1982.
[51] Cfr. E. Wenger, *Communities of practice: learning, meaning and identity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
[52] Il riferimento è al classico K.O. Apel, *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1977.
[53] Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano, 2014.

come 'appartenenza più diritti'[54]. Per il sociologo inglese, apparterrebbe pienamente a una società, e ne sarebbe quindi cittadino, chi gode di un certo status sociale, mentre ne è escluso colui al quale questo status non viene riconosciuto. Tale status varia sia nel tempo che nello spazio: nel Settecento, in Europa, è definito dal possesso dei diritti civili, i cosiddetti diritti di libertà; nell'Ottocento dalla conquista dei diritti politici; infine nel Novecento dallo sviluppo dei diritti sociali. Per Marshall la cittadinanza era da considerarsi sempre come un principio di uguaglianza, simile a quello affermato nell'art. 3 della nostra Costituzione. La prospettiva era evoluzionista e organicista: "le società nelle quali la cittadinanza è un'istituzione in via di sviluppo presentano l'immagine di una cittadinanza ideale rispetto a cui si possono misurare le conquiste ottenute e verso cui le aspirazioni possono indirizzarsi"[55]. Una prospettiva in cui lo stato nazionale (e il nazionalismo) potevano essere visti anche come il tentativo di dare un contenitore comunitario alle relazioni sociali tra liberi e uguali titolari di diritti individuali. Il culmine dell'evoluzione coincideva ovviamente col *welfare state.*

La nozione di cittadinanza assume però in realtà connotati molto diversi se osservata dalla prospettiva dei differenti universi concettuali dei diritti e dell'appartenenza: da una parte la visione 'individualistica' liberale, dall'altro la tradizione 'olistica' in senso lato aristotelica. Come si costruisce il 'noi', il soggetto plurale della cittadinanza? Cosa significa sostenere che la cittadinanza comporta la *full membership* di una comunità? In che senso si può parlare di 'comunità' e di 'appartenenza' nel contesto di società complesse, frammentate e differenziate sul piano dei valori? Sono i problemi che hanno occupato a lungo il centro del dibattito filosofico e politico tra *liberals* e *communitarians*.

In proposito, Rawls e Dworkin hanno sostenuto l'individualismo sia sul piano assiologico che su quello del metodo. Com'è noto, Rawls è un neo-contrattualista che ha esplicitamente fondato la sua teoria della giustizia su un'interpretazione della nozione kantiana di autonomia[56]. E Dworkin ha 'preso sul serio' i diritti individuali della tradizione liberale per difendere filosoficamente la costruzione giuridica del *welfare state*[57]. All'opposto, i 'comunitari' hanno argomentato che non è possibile fondare e sostenere sul solo individualismo dei principi normativi ambiziosi come quelli affermati dalle teorie di Rawls e di Dworkin. Ad esempio, il secondo principio della teoria della giustizia di Rawls – quello che riconosce l'uguaglianza sociale ed economica, con particolare attenzione ai membri meno avvantaggiati della società – può essere giustificato solo se le capacità naturali e culturali degli individui vengono riconosciute come un patrimonio comune. E anche i sacrifici che l'affermazione del primo principio – quello di libertà – può imporre ai ceti svantaggiati, risulterebbero accettabili solo in quanto contribuiscano a realizzare un *way of life* che sia culturalmente condiviso dallo stesso soggetto sacrificato. Non

[54] Cfr. T.H. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*, Laterza, Bari-Roma, 2002.
[55] *Ivi*, p. 24.
[56] Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1982, pp. 215 ss.
[57] R. Dworkin, *op. cit.*

solo, l'abbandono delle antiche concezioni teleologiche dell'individuo e della società avrebbero posto l'etica moderna nell'incapacità di elaborare una teoria normativa coerente: lo stato 'neutrale' del liberalismo non può essere l'espressione di un autentico consenso morale, perché una dottrina etica è possibile soltanto in connessione con l'appartenenza a una comunità e in continuità con una tradizione[58]. Insomma, la teoria della giustizia richiederebbe una teoria della comunità che rimandi a una concezione forte e costitutiva di appartenenza[59]. L'io 'senza vincoli' degli individualisti non sarebbe libero e autonomo, ma privo di dimensione morale: solo l'appartenenza comunitaria può produrre una nozione autentica di soggettività.

La contrapposizione tra concezione etico-comunitaria e concezione liberal-individualistica della cittadinanza riproduce per molti aspetti quella tra libertà positiva e libertà negativa: tra libertà 'degli antichi' e libertà 'dei moderni', per usare le categorie di Benjamin Constant. La versione comunitaria della cittadinanza definisce la partecipazione come essenza della libertà e fine in sé: i cittadini sono integrati nella comunità politica come le parti di un tutto; prendere parte alla vita pubblica è un elemento essenziale della loro identità personale e sociale[60]. Invece, secondo il modello liberale la partecipazione alla vita politica non è in sé né un fine né un valore assoluto: nella cittadinanza liberale, diversamente da quella aristotelica, è possibile distinguere nettamente tra diritti e doveri, che hanno entrambi un valore soltanto strumentale. L'adempimento dei doveri è la condizione necessaria per il godimento dei diritti, e questi sono un mezzo per poter soddisfare degli interessi situati in gran parte fuori dalla sfera pubblica. I diritti di cittadinanza sancirebbero insomma soprattutto una forma di libertà *dalla* politica: la libertà di ricercare al di fuori di essa la realizzazione di se stessi e il senso della propria esistenza[61].

Un tentativo di trovare una 'terza via' tra la concezione comunitaria e quella individualistica della coesione sociale e della cittadinanza, si incontra nella proposta di Michael Walzer di riconoscere le comunità di vicinato, di quartiere e di etnia come effettivi soggetti politici e morali, rispetto ai quali lo stato non può rimanere 'neutrale' riguardo ai valori che comunque ne delineano i caratteri e le identità. Tenendo conto però che le società contemporanee tendono a essere notevolmente mobili e fluide politicamente, geograficamente e socialmente; perciò la forma di vita che secondo Walzer uno stato democratico dovrebbe sostenere è una sorta di 'associazione di associazioni', pluralistica e liberale, che accetti come fisiologici i

[58] Cfr. A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano, 1988.
[59] Cfr. M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
[60] Così ad esempio J. Habermas, *Morale, diritto, politica*, Einaudi, Torino, 1992.
[61] "Devo studiare la politica e la guerra affinché i miei figli abbiano la libertà di studiare matematica e filosofia. I miei figli dovranno studiare matematica e filosofia, geografia, storia naturale, ingegneria navale, navigazione, commercio e agricoltura, per dare ai loro figli la possibilità di studiare pittura, poesia, musica, architettura, scultura, ricamo e ceramica"; così John Adams, secondo Presidente degli Stati Uniti, citato da J. Brennan in *Contro la democrazia*, Luiss University Press, Roma, 2018, p. 39.

rischi della mobilità, ma al tempo stesso contribuisca a favorire lo sviluppo di forti legami inter-individuali: "la comunità stessa è uno, e presumibilmente il più importante, dei beni che vengono distribuiti"[62]. Questo 'bene' viene distribuito dal 'noi', il soggetto plurale costituito dai cittadini di un paese; perciò sarebbe irrealistico pensare a entità di dimensioni statali dai confini totalmente aperti, perché un'eccessiva permeabilità delle comunità più vaste tende a produrre la reazione di chiusura delle comunità più ristrette interne a esse. Una comunità che voglia dirsi veramente democratica, da un lato ha il diritto di tutelare se stessa organizzando forme di controllo dei flussi migratori per evitare che si perda il senso della propria *membership*; ma dall'altro ha il dovere di trattare equamente tutti i residenti sul proprio territorio. Se l'esistenza della comunità è un dato presupposto e originario che non può essere messo in discussione, l'avere impostato la questione dell'appartenenza in termini di distribuzione fa sì che la conservazione dei caratteri della comunità a fronte dell'ammissione di nuovi membri, sia in definitiva l'oggetto di una scelta e di un atto politici: Walzer è insomma lontano da visioni etniciste e organiciste, perché l'appartenenza appare legata piuttosto a consapevoli decisioni collettive. Non solo, insiste anche sull'idea che l'individuo moderno è caratterizzato da una molteplicità di appartenenze, per cui la sua vita sociale non può esaurirsi nell'identificazione con una sola dimensione comunitaria. La *civil society* moderna sarebbe in realtà un 'ambiente di ambienti', dove nessun ambito vitale lavorativo, affettivo, politico, associativo è in grado da solo di esaurire le potenzialità individuali né di esprimere in esclusiva una capacità umana essenziale[63]; e la stessa 'cittadinanza' non sarebbe altro che uno dei ruoli svolti dai membri nella rete di gruppi e di associazioni che volta per volta frequentano.

Sia gli individualisti che i comunitaristi a ben guardare esprimono tutti delle concezioni dei diritti e della cittadinanza che, per risultare coerenti, devono postulare un notevole grado di omogeneità etica e sociale. Una omogeneità derivante dall'appartenenza a un gruppo; oppure generalisticamente idealizzata, come accade in certe teorie liberali del contratto sociale che, faceva efficacemente notare Carole Pateman, sembrano presumere che gli individui vengano tutti al mondo bianchi, maschi, adulti e appartenenti alla classe media[64]. I diritti civili, identificati spesso con quelli 'umani', sono dati per presupposti: sarebbero dei 'beni' che vanno promossi e distribuiti, non contesi e conquistati. Mentre la realtà delle moderne società complesse e pluraliste mostra come la rivendicazione di un diritto possa quasi sempre avvenire solo al prezzo del rifiuto delle pretese che a essa si oppongono, generando tensioni e polarizzazioni potenzialmente distruttive. Come si accennava, provare a interpretare la cittadinanza anteponendo i doveri ai diritti potrebbe forse rappresentare una soluzione[65].

[62] M. Walzer, *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1987, p. 39.
[63] Tesi simili sono sostenute anche da A. Sen in *Identità e violenza*, cit.
[64] Così ad es. C. Pateman, "Women and Consent", in *Political Theory*, 8 (1980), n. 2, pp. 149-168.
[65] Così anche R. Bellamy, *Citizenship and Rights*, in Aa. Vv., *Theories and Concepts of Politics*, Manchester University Press, Manchester, 1993.

5. Doveri di cittadinanza

Un primo passo in questa direzione può consistere nel cominciare a considerare i diritti un prodotto del processo politico e non un suo presupposto: la struttura 'morale' delle realtà politiche non sarebbe definita tanto da diritti di partecipazione che il singolo può o meno esercitare, ma dal dovere di partecipare alle decisioni collettive e di prendere sul serio le opinioni dei propri concittadini. Tenendo però sempre presente che la politica è un mezzo e non un fine in sé. Non si tratterebbe di riesumare le concezioni organiciste degli esseri umani come 'animali politici', per i quali la partecipazione pubblica è la via principale di realizzazione di una 'vita buona', o di auspicare un irrealistico ritorno alle comunità solidaristiche del passato. Tentativi che tra l'altro richiedono il ricorso a forme di naturalismo etico del tipo di quelle che cercano fallacemente di derivare una dottrina dei diritti da una qualche presunta 'natura umana'. La partecipazione civica costituisce semplicemente la condizione necessaria per ottenere e conservare la libertà personale: poiché i diritti e le libertà di cui disponiamo dipendono dalle scelte normative effettuate dalle istituzioni della società in cui ci troviamo a vivere, potremo dirci liberi solo in quanto contribuiamo consapevolmente a determinare le capacità deliberative del nostro gruppo sociale.

Mettendo al primo posto i doveri, si evitano molte delle difficoltà che affliggono le costruzioni della cittadinanza basate sui soli diritti[66]. Mentre le teorie dei diritti umani, per essere coerenti, necessitano di un'affermazione complessiva e simultanea di tutto il loro contenuto, i doveri possono venire identificati in più momenti successivi di crescente assunzione di responsabilità. Possono essere formulati in modo generale senza implicare l'idealizzazione di una particolare forma di azione, come accade invece per qualunque concezione dei diritti dell'uomo: questa caratteristica non idealizzante dei doveri ne fa dei candidati particolarmente idonei a svolgere il ruolo di principi fondamentali in una società pluralista. Inoltre, un orizzonte etico composto da soli diritti e dai loro simmetrici puntuali doveri, può facilmente risultare povero e statico: la percezione del mondo sociale dalla prospettiva dei soli diritti tende infatti a non considerare, o addirittura a svalutare, l'importanza di quei comportamenti supererogatori che trovano autonome e solide ragioni di azione nell'esercizio di virtù morali o nella ricerca disinteressata dell'eccellenza. Una società giusta non può fondarsi sulla carità; ma la carità può trovarsi in difficoltà a sopravvivere in un mondo pieno di diritti. Infine, in generale, concentrarsi troppo sulla cosa che 'ho il diritto' di fare rende distratti rispetto al problema di quale sia la cosa 'giusta' da fare in una data circostanza; il

[66] Cfr. O. O'Neill, *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

risultato è che quasi sempre la risposta alla prima domanda fa dimenticare del tutto l'urgenza della seconda[67].

La logica dei diritti può risultare perversa perché ci induce a trascurare la realtà dell'ambiente sociale che ad essi dà concretamente valore rendendone possibile l'esercizio. Dare la priorità ai doveri costringe invece a prendere in considerazione le istituzioni da cui dipende un sistema di diritti e i suoi effetti sulla vita degli altri, oltre a fornire una struttura più efficace per l'azione: perché i doveri enunciano direttamente cosa bisogna fare, mentre i diritti hanno la tendenza a venire rivendicati senza tenere molto in conto cosa debbano fare gli altri per rispettarli, degenerando così in un discorso sostanzialmente retorico. Ciò che definisce realmente un diritto è invece il complesso di obblighi entro cui esso è collocato. È dalla prospettiva dei doveri che si possono affrontare utilmente i problemi di etica pratica: cercare di capire cosa implica il diritto alla vita o il diritto alla libertà di espressione, significa sostanzialmente chiedersi cosa dovremmo fare o non fare per evitare certi rischi o soddisfare determinati bisogni.

A una politica basata sui doveri corrisponde un tipo di cittadinanza molto diversa da quella che fa riferimento a una politica fondata sui diritti. Le forme di cittadinanza basate sui diritti possono risultare in ultima istanza passive e deresponsabilizzanti, perché la continua insistenza sulla priorità dei diritti finisce con l'alienare gli individui dalle loro responsabilità pubbliche, insieme alimentando conflitti insolubili tra rivendicazioni concorrenti. Al contrario, una struttura di doveri fornisce l'ambiente più adatto per una cittadinanza partecipativa che permetta di decidere sui diritti soggettivi attraverso l'esercizio dei doveri civici. Non si tratta tanto di rifondare per altra via la concezione comunitaria della cittadinanza, anche se le comunità tradizionali erano sicuramente strutturate più intorno a doveri che a diritti. Si tratta di rispondere alla sfida della complessità e del pluralismo delle società moderne evitando le semplificazioni sovraniste e centralizzatrici: questo obiettivo si adatta meglio a un modello di cittadinanza basato sui doveri, che non alla concezione fondata prevalentemente sui diritti.

Liberté, Égalité, Fraternité: da più di due secoli il motto rivoluzionario francese attraversa la scena politica e sociale occidentale. La fraternità avrebbe dovuto derivare spontaneamente dal contemporaneo dispiegarsi di libertà e uguaglianza[68]. Purtroppo, nella realtà si è verificato soprattutto questo: quanta più libertà, tanta meno uguaglianza; quanta più uguaglianza, tanta meno libertà. E la fraternità è stata spesso dimenticata o strumentalizzata.

"È compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei *cittadini*, impediscono il pieno sviluppo della *persona* umana e l'effettiva partecipazione di tutti i *lavoratori* all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese" (corsivi

[67] Cfr. in proposito il mio *L'accordo e la decisione. Modelli culturali di gestione dei conflitti*, UTET, Torino, 2017, pp. 73 ss.
[68] Cfr. Y. Bosc (2010), "Sur le principe de fraternité", in *Revolution Française.net*. Recuperato da https://revolution-francaise.net/, [Data di consultazione: 30/03/2026].

miei). Così il secondo comma dell'art. 3 della Costituzione: quello che, come si diceva una volta, 'istituzionalizza la rivoluzione'. Ci sono dentro, in una sequenza ravvicinata e credo non involontaria, le figure rappresentanti le tre componenti culturali della Costituzione, le protagoniste della 'modernità' di allora: il cittadino del liberalismo, la persona della dottrina sociale cristiana, il lavoratore dello Stato sociale di diritto. Il cittadino ha bisogno della *liberté*; il lavoratore aspira all'*égalité*; la persona è il luogo di sintesi della *fraternité*, nella forma della solidarietà. E non è certo un caso se nell'art. 2 i diritti inviolabili che la Repubblica riconosce e garantisce sono messi in relazione funzionale proprio con "l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale": è attraverso l'esercizio di questi doveri, sembra dire la Costituzione, che si entra a far parte di una comunità – ora chiamata 'Repubblica' – che può appunto permettersi di affermare quei diritti[69].

Dopo la Seconda guerra mondiale, una grande restituzione fu promessa e tentata. Insieme a 'lacrime e sangue' fu messo sull'altro piatto della bilancia lo Stato sociale, il *welfare state*: un enorme programma di trasferimento di risorse dai più ai meno economicamente favoriti, che doveva ridisegnare i rapporti sociali come mai prima era successo nella storia dell'umanità. Un programma che ha retto finché è stato pagato con la progressività della tassazione, ma che è cominciato ad andare in crisi da quando, per sostenerlo, si è fatto ricorso all'indebitamento collettivo: perché questo debito – chiamato 'sovrano' – viene pagato in proporzione maggiore da chi ha redditi bassi, minando così il principio di restituzione e indebolendo i legami sociali che su di esso si fondavano. La crisi del *welfare state* e della sua funzione di attore economico operante attraverso la legificazione, apre prospettive di conflittualità ingovernabile, specie in quegli scenari dove lo Stato maggiormente si ritrae dal suo ruolo di mediatore della contrattazione sociale. Il modello del *welfare*, per poter funzionare, deve presumere la presenza di un patto sociale tra 'eguali': non può non entrare in crisi se dei soggetti che a quel patto non avevano partecipato pretendono di accedere ai suoi servizi, specialmente quando ciò avviene sullo sfondo di un'endemica stagnazione che mette in crisi il *welfare* degli stessi residenti originari.

Ma di questi soggetti le nostre senescenti società hanno sempre più bisogno, proprio per sperare di continuare a tenere economicamente in piedi almeno le strutture fondamentali dello Stato sociale di diritto: come trasformare in risorsa il

[69] "Se vogliamo rafforzare la cittadinanza democratica, se vogliamo incoraggiare l'impegno dei cittadini a sostenere la libertà comune e a fare la propria parte di doveri sociali, allora bisogna rafforzare l'amore della libertà comune, non l'attaccamento ai valori etno-culturali della nazione. Abbiamo bisogno della patria, non della nazione. Non dobbiamo irrobustire l'italianità degli italiani proteggendo la loro unità etnica e culturale, ma lavorare sui valori politici della cittadinanza democratica e difenderli come valori che sono parte della cultura del popolo italiano. Fra 'essere italiani' e 'essere buoni cittadini' non c'è una correlazione necessaria; non c'è bisogno di essere genuinamente italiani, nel significato etno-culturale, per essere buoni cittadini, mentre si può essere purissimi italiani, ancora nel senso etno-culturale, ed essere pessimi cittadini" (M. Viroli, *op. cit.*, p. 139).

problema migratorio? Certo non è rialzando le vecchie e anguste mura della Nazione, con le sue paure irrazionali e i suoi miti identitari: verrebbero comunque travolte. Forse può funzionare meglio una rinnovata idea di Patria in quanto *Homeland*, luogo della libertà e della casa, *res-publica* comune e condivisa. Dove i residenti insegnano ai nuovi ospiti che ritengono di riuscire ad accogliere, le regole di solidarietà su cui si fonda l'intero patrimonio dei loro diritti. E così facendo, utilmente le ripetono anche a se stessi.