



UNIVERSITA' DELLA CALABRIA

Dipartimento di SCIENZE POLITICHE E SOCIALI

Scuola di Dottorato

INNOVAZIONI E CONOSCENZE PER LO SVILUPPO "A.G. FRANK"

Con il contributo di

Borsa di studio di Ateneo Università della Calabria

CICLO

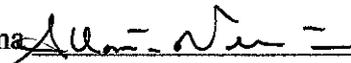
XXVIII

TITOLO TESI

La cultura della cittadinanza. Modello europeo e contesto globale

Settore Scientifico Disciplinare SPS/01

Direttore: Ch.mo Prof. Alberto Ventura

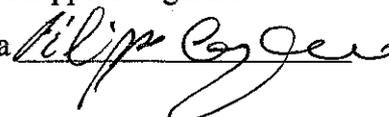
Firma  _____

Supervisore: Ch.mo Prof. Anna Jellamo

Firma  _____



Dottorando: Dott. Filippo Corigliano

Firma  _____

La cultura della cittadinanza

*DOTTORATO DI RICERCA IN CONOSCENZE E INNOVAZIONI PER LO
SVILUPPO "A.G. FRANK" (XXVIII CICLO)*

DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE E SOCIALI, UNICAL

Dottorando

Tutor

Filippo Corigliano

Professoressa A. Jellamo

TITOLO TESI

LA CULTURA DELLA CITTADINANZA.
MODELLO EUROPEO E CONTESTO GLOBALE

«Lo importante de la filosofía
no es tanto la respuesta que ofrece,
sino la pregunta que hace».

J.L. Villacañas, *Los latidos de la polis. Filosofía para ciudadanos*

INDICE

Prima parte

La cittadinanza degli antichi

Oggetto e metodologia della ricerca.....p. 5;

I. Le origini della cittadinanza

1. *La cittadinanza dei greci*.....p. 6;

2. *Identità e appartenenza*.....p. 9;

3. *Il teatro: la sfera pubblica della cittadinanza*p. 11;

4. *La cittadinanza nella commedia di Aristofane*.....p. 15;

5. *Il mutamento di paradigma della cittadinanza*.....p. 20;

6. *La rivoluzione spaziale*.....p. 21;

7. *L'universalismo Stoico: la filosofia della pluralità*.....p. 24;

II. La cittadinanza romana

1. *Cittadinanza: il modello romano*.....p. 28;

2. *Cicerone: uno stoico, un giurista*p. 31;

3. *L'epoca imperiale*.....p. 33;

4. *L'ecumenismo degli eroi*.....p. 34;

5. *La vocazione universale di Roma*p. 36;

6. *Dalla cura di sé alla cura del mondo*.....p. 37;

III. La «città degli uomini» e la «città di Dio»

1. *La monarchia universale di Costantino*.....p. 40;

2. *La doppia tragedia di Roma*.....p. 42;

3. *Il futuro della città*.....p. 45;

4. *La civitas pellegrina*.....p. 46;

5. *La cittadinanza oltre Roma*.....p. 48;

6. *Il ritorno della città*p. 49;

Seconda parte

La cittadinanza dei moderni

IV. Modernità e cittadinanza

1. *Il problema dell'unità*.....p. 52;

2. *La separazione delle sfere*.....p. 55;

3. *Dalla città al regnum*.....p. 56;

4. *Bodin: quale cittadinanza?*.....p. 58;

5. *Un nuovo cosmopolitismo*.....p. 60;

6. *Il nuovo equilibrio dell'Europa*.....p. 63;

7. *Genealogia della pace*.....p. 65;

V. Ordine politico e ordine economico

1. *Dallo Stato al cittadino* p. 69;
2. *Homo œconomicus* p. 72;
3. *La pace attraverso il commercio* p. 74;
4. *Nazione e rivoluzione* p. 75;
5. *Cittadinanza e universalità del diritto* p. 78;

VI. La rivoluzione della cittadinanza

1. *Le virtù del cittadino* p. 82;
2. *Cittadini e fratelli* p. 84;
3. *Il nuovo ordine dei diritti* p. 85;
4. *Cosmopolitismo romantico* p. 86;
5. *L'individuo e la democrazia* p. 90;
6. *Dialettica dell'identità* p. 92;
7. *Lo Stato dei cittadini* p. 94;

Terza parte

Dalla cittadinanza europea alla cittadinanza globale

VII. L'Europa e la globalizzazione

1. *L'identità europea* p. 97;
2. *Orientalismi, alterità e subalternità* p. 99;
3. *Cittadini e popolazioni* p. 101;
4. *Modernità arabe ed Europa* p. 102;
5. *Europa e Islam* p. 105;
6. *Riforma e cittadinanza nel mondo islamico* p. 106;

VIII. La cittadinanza europea

1. *Temi e contenuti della cittadinanza europea* p. 110;
2. *Cittadinanza e diritti sociali* p. 111;
3. *Europa in-comune* p. 113;
4. *Rapporti di potere e dispositivi di sicurezza* p. 115;
5. *Ai confini dell'Europa* p. 117;
6. *Dentro e fuori dal demos* p. 119;

IX. La cittadinanza e il globo

1. *Una prospettiva transdisciplinare* p. 122;
 2. *Cittadini europei in divenire* p. 124;
 3. *Le vie della cittadinanza europea* p. 126;
 4. *Uno scenario incerto* p. 128;
 5. *Emancipazione e conflitto* p. 129;
 6. *Conclusioni* p. 131;
- Bibliografia** p. 132.

Oggetto e metodologia della ricerca

In questa ricerca mi occuperò del concetto politico-giuridico della cittadinanza. Da una parte mi pongo come obiettivo di individuarne e analizzarne i *caratteri permanenti*¹ nell'ambito del proprio sviluppo concettuale; allo stesso tempo e in maniera speculare tenterò di cogliere i momenti storico-politici salienti in cui la cittadinanza assume nuove forme. L'obiettivo è di rendere utilizzabile il concetto di cittadinanza come strumento di comprensione della dinamica europea e non solo.

Sin dalla sua genesi la cittadinanza diviene il nesso principale fra la città, intesa come nucleo primordiale della comunità politica, e ogni singolo membro che della città intende far parte. La cittadinanza assume la prima e importante espressione di volontà politica nell'adesione a un gruppo; "l'animalità politica" aristotelica ha come tratto distintivo quello della cittadinanza.

La cittadinanza risulta costituita da un insieme di *dispositivi* che non solo la qualificano come tale, bensì divengono criteri fondamentali nello stabilire caratteri qualitativi dell'accesso alla comunità politica. Fra questi dispositivi si trova quello dell'*identità*, categoria che configura il rapporto di appartenenza del singolo a un gruppo.

La ricerca parte dal contesto storico dell'antichità greca e romana, dove la cittadinanza si realizza pienamente come concetto politico e giuridico². Inoltre, nella dinamica in cui la cittadinanza assume e perde nuove e vecchie connotazioni, appaiono altre categorie (e altri concetti) con le quali la cittadinanza intrattiene un rapporto dialettico e complementare (cosmopolitismo, universalismo, particolarismo, nazionalismo).

Dal punto di vista empirico e in riferimento alla più stringente attualità, la cittadinanza si realizza così come "terreno di lotta"³, come competizione (paradossale) fra diritti che originano da ambiti differenti e talvolta inconciliabili (es: diritti dell'uomo vs diritti alla sicurezza).

¹ L'espressione è di Michael Oakeshott, tratta da un saggio del filosofo inglese pubblicato su «Filosofia politica», 2/13 Anno XXVII, Agosto 2013, il Mulino, Bologna. Così Oakeshott : «l'impulso della filosofia politica è individuare il *carattere permanente dell'attività politica*», cit. p. 209.

² Sui due "principali significati" della *cittadinanza* – teorico-politico e giuridico – rimando a D. Zolo, *Cittadinanza. Storia di un concetto teorico-politico*, in «Rivista di filosofia politica», a. XIV, n. 1, Aprile 2000, il Mulino, Bologna.

³ Per quanto concerne questo tema, mi pare interessante la prospettiva utilizzata da Sandro Mezzadra e Brett Neilson nel loro lavoro pubblicato in Italia dal titolo *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, il Mulino, Bologna, 2014. In questo volume gli autori utilizzano il confine come *metodo* (inteso come metodologia d'analisi) per interpretare i fenomeni che si succedono nel mondo globale.

Prima parte

La cittadinanza degli antichi

I. Le origini della cittadinanza

Nei greci l'amore quasi religioso per il re si trasferì sulla polis, quando la monarchia finì [...] la venerazione per la polis e lo Stato fu maggiore di qualsiasi precedente venerazione per un principe.

I greci sono i *pazzi per lo Stato* della storia antica –
in quella moderna lo sono altri popoli.
(F. Nietzsche, *Umano troppo umano*)

1. *La cittadinanza dei greci*

La cittadinanza nella Grecia antica è indissolubilmente legata al concetto di comunità, così definito da Aristotele: «La comunità che risulta di più villaggi è lo stato, perfetto, che raggiunge ormai, per così dire, il limite dell'autosufficienza completa: formato bensì per rendere possibile la vita, in realtà esiste per render possibile una vita felice»⁴. Nella concezione aristotelica, come in quella platonica, la comunità (*koinonia*) viene intesa come *unità* che include e precede le *parti* che lo costituiscono; soprattutto, la comunità «esiste per natura» e «chi non è in grado di entrare nella comunità o per autosufficienza non ne sente il bisogno, non è parte dello stato, e di conseguenza è o bestia o dio»⁵. Per Aristotele i caratteri della politicità e socialità umana sono concepibili soltanto all'interno del contesto comunitario, dato che «per natura, dunque, è in tutti la spinta verso siffatta comunità»⁶.

La cittadinanza – nell'accezione greca *politeía* – rappresenta quel nesso imprescindibile fra l'individuo e la *pólis*, «ovverosia il modo in cui la *pólis* come comunità si distribuisce tra coloro che essa riconosce come suoi partecipanti»⁷.

L'idea di «distribuzione» contiene il richiamo a una concezione democratica del potere, nondimeno il concetto di *partecipazione*. Per alcuni studiosi, infatti, gli elementi peculiari della cittadinanza trovano terreno fertile nell'ambito di leggi e istituzioni democratiche⁸, che a partire dal VI secolo prendono il via ad Atene per opera di Solone.

In particolare, le riforme in ambito agricolo-economico di Solone iniziano a tener fede a uno dei principi enucleati ai primordi della dottrina filosofica e politica greca:

⁴ Aristotele, *Politica*, I (A), 2, 1252 b 30.

⁵ Ivi, I (A), 2, 1253 a 25.

⁶ Ivi, I (A), 2, 1253 a 30.

⁷ E. Balibar, *Cittadinanza*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012, cit. p. 23.

⁸ F. B. Manville, *The Origins of Citizenship in the Ancient Athens*, Princeton University Press, 1997; si veda in italiano F. B. Manville, *Il cittadino e la polis. Le origini della cittadinanza nella Atene antica*, ECI, Genova, 1999.

La cultura della cittadinanza

«democrazia sta a significare *isonomia*, uguaglianza delle leggi per tutti»⁹. Seppure Solone non persegua una vera e propria politica di diminuzione delle forti differenze sociali, tuttavia, con il VI secolo si apre ad Atene la fase storica in cui l'ideale politico dell'*isonomia*¹⁰ diviene principio etico-politico¹¹, in particolare ad Atene. Da qui il perenne conflitto culturale e politico – oltre che militare – con Sparta, guidata invece da un principio *aristocratico* che ha determinato in senso “restrittivo” lo sviluppo del concetto e delle forme di cittadinanza.

In generale, in Grecia la cittadinanza, come concetto e come forma, si sviluppa lungo due assi fra di loro interdipendenti: uno si lega a caratteri e significati identitari, l'altro è strettamente correlato al divenire storico e al mutare di condizioni politico-istituzionali e sociali. Se da una parte il concetto di cittadinanza possiede caratteri permanenti nel tempo, dall'altra assume forme diverse e continuamente mutevoli, spesso legate a elementi contingenti o influenze dirette di uomini e gruppi di potere¹². Così, le riforme prima di Solone, poi di Clistene e in seguito di Pericle contribuiscono a dare significato e modalità diverse alla cittadinanza.

Un elemento che accomuna le diverse epoche politiche è che tutti gli statisti ateniesi utilizzano la cittadinanza come strumento di controllo politico e sociale¹³; questo avviene per *identificare* i cittadini e stabilire un confine interno rispetto ai non-cittadini. Infatti, la cittadinanza in Grecia rimane sempre costituita da caratteri fortemente escludenti. Eventuali aperture si verificano spesso per ragioni militari¹⁴.

L'avvicinarsi di personaggi politici così influenti, sulla vita e sull'organizzazione della *pólis*, ha contribuito a una mutazione in senso etico e non soltanto istituzionale del cittadino ateniese. Anche Clistene, dopo la lunga parentesi dei *tiranni*, si propone per cambiare gli assetti istituzionali di Atene favorendo e incentivando una partecipazione alla vita politica da parte del popolo. La differente composizione e suddivisione

⁹ G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto. Antichità e medioevo*, a cura di C. Faralli, Laterza, Roma-Bari, 2011, cit. p. 21.

¹⁰ Sul significato etimologico e concettuale di *isonomia* e più in generale sul pensiero di giustizia di Solone cfr. A. Jellamo, *Il cammino di dike. L'idea di giustizia da Omero a Eschilo*, Donzelli, Roma, 2005, pp. 66-70.

¹¹ Cfr. G. Fassò, *Op. Cit.*, p. 22.

¹² Per una ricostruzione storica del succedersi di riforme e uomini politici ad Atene cfr. P. Riesenberg, *Citizenship in the Western Tradition. Plato to Rousseau*, The University of North Carolina Press, 1992. Nello stesso libro si può osservare come un altro fenomeno storico, quello della guerra del Peloponneso fra Atene e Sparta iniziata nel 432 a. C., costituisce un momento che esercita una forte influenza in senso negativo sul determinarsi delle sorti della cittadinanza, causando restrizioni nella concessione.

¹³ Cfr. P. Riesenberg, *Op. Cit.*, p. 23.

¹⁴ Sul tema dell'integrazione alla vita politica cittadina attraverso il ruolo militare si veda L. Canfora, *Il cittadino*, in J. P. Vernant (a cura di), *L'uomo greco*, Laterza, Roma-Bari, 1991, pp. 121-144.

La cultura della cittadinanza

territoriale che la riforma comportava poneva in essere la nascita di una nuova serie di relazioni sociali.

La cittadinanza è connaturata alla *pólis*. E la *pólis* è quell'unità organica in cui ogni particolare costituisce elemento fondamentale dell'insieme¹⁵. Quella che Aristotele chiama *politeia* è il risultato aggregativo di un'appartenenza alla comunità politica. Per appartenere alla comunità, secondo Aristotele, non basta far parte di un territorio, in quanto non è questo elemento che determina l'essere cittadino. Piuttosto, la costituzione politica della società trova nel raggiungimento della felicità (*eudaimonia*) collettiva e nell'autosufficienza dello Stato i valori e le virtù più alte, gli unici fini dell'agire politico. Così, la cittadinanza è quell'agire politico finalizzato alla realizzazione di tali beni supremi. Appartenere alla città significa «divenirne una parte»¹⁶.

Bisogna dire che il contesto che descrive Aristotele è caratterizzato da istituzioni democratiche, in quanto il vero «cittadino in senso assoluto non è definito da altro che dalla partecipazione alle funzioni di giudice e alle cariche»¹⁷, e la partecipazione implica la possibilità di accedere al “governo” della *pólis* e influire sulla sua organizzazione. Si tratta di impostare l'organizzazione del potere all'interno della comunità; stabilire chi è incaricato a svolgere i ruoli di comando e in che modalità, e infine di rispettare la *proporzionalità* della distribuzione di questi poteri ai cittadini, in base a competenze, funzioni e grado sociale. Si ravvisa in Aristotele una involontaria costruzione embrionale di *democrazia procedurale*, la quale influisce negativamente sulla cittadinanza e soprattutto sulla possibilità inclusiva di questa.

Nell'interpretazione aristotelica – e in quella della Grecia Classica più in generale – le differenze antropologiche (ad esempio di genere) e di ceto rimangono i normali criteri di strutturazione della società. Questi valgono come «meccanismi di discriminazione»¹⁸ e intervengono a stabilire dei confini “interni”, laddove non esistono ancora delle *frontiere* geografiche così chiare da delimitare lo *spazio* politico¹⁹.

Il ruolo di delimitazione dei confini spetta all'*identità*²⁰. Questa agisce sia all'interno della *pólis*, al fine di mantenere un determinato ordine strutturato intorno all'elemento

¹⁵ «Lo stato è un composto, come un'altra qualsiasi di quelle cose che sono un tutto e risultano di molte parti». Cfr. Aristotele, *Politica*, III (Γ), 1, 1274 b 40.

¹⁶ «Share in the polis», così scrive P. Manville, *Op. Cit.*, p. 7.

¹⁷ Aristotele, *Op. Cit.*, III (Γ), 1, 1275 a 20.

¹⁸ E Balibar, *Op. Cit.*, p. 28.

¹⁹ Sul concetto di spazio politico cfr. C. Galli, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, il Mulino, Bologna, 2001.

²⁰ Per una riflessione sul concetto di identità e sui caratteri immaginati che ne fondano i presupposti mi permetto di rimandare al mio articolo *L'identità immaginata. Parole e concetti sul*

La cultura della cittadinanza

etnico, e sia all'esterno, in modo da stabilire i limiti– culturali e politici – rispetto ad altre popolazioni²¹. Ma anche il concetto di identità è sottoposto al gioco del mutamento storico, quindi diviene esso stesso mutevole in riferimento alle diverse epoche. Come ho accennato in precedenza, le aperture o chiusure della cittadinanza non sono mai definitive, piuttosto dipendono spesso dalle modalità in cui istituzioni e costumi sociali favoriscono o meno un nuovo processo di socializzazione. In altre parole, se da una parte l'identità mantiene fermi alcuni punti di confine, dall'altra parte il bisogno di partecipazione alle cariche pubbliche, che si dimostra nell'impegno *civico* da parte dei membri della *pólis*, contribuisce a renderli più fluidi.

2. *Identità e appartenenza*

L'identità rappresenta un aspetto importante della cittadinanza; in molti casi costituisce elemento preliminare rispetto alla cittadinanza. L'Atene del periodo classico definiva i cittadini in termini di discendenza²²; la connotazione religiosa della cultura greca rendeva l'identità un concetto statico, a carattere immanentistico, cristallizzando una certa idea di ordine e di conseguenza una determinata distribuzione del potere sociale nell'ambito della comunità. Questa concezione tipica dell'età arcaica riguarda alcuni aspetti importanti del mondo greco, legati alla visione del mondo e alla scelta dei principi che governano l'intera sfera della cultura.

Fra questi principi un ruolo centrale è svolto dal concetto di *limite* la cui violazione costituisce un illecito²³. In questo senso, l'idea di una identità immutabile, trasmessa per via di discendenza o appartenenza di sangue, poggia la sua validità su un ordine politico e sociale prestabilito, in cui il concetto di «*limite* è il confine di *status: hybris* è

Mediterraneo, in Daedalus, quaderni di scienze Storiche e Sociali , N. 5/2014 (http://www.unical.it/portale/strutture/dipartimenti_240/dsps/ricerca/daedalus/).

²¹ La celebrazione dell'identità greca contro i barbari viene messa in scena da Eschilo nel 472 a. C. con la tragedia *Persiani*. La guerra dei greci contro i persiani rappresenta l'elemento unificante di un'identità *panellenica*. Il nemico barbaro diviene così il fattore determinante per l'unità di tutti gli *Elleni*. Per mezzo di esso emergono ancora più chiari i tratti distintivi e nobili della comunità ellenica che nasce a partire da una comune azione di guerra, la guerra contro i barbari. La parentesi panellenica cesserà con la contesa egemonica fra Atene e Sparta, la quale darà avvio alla lunga Guerra del Peloponneso. Per una ricostruzione storico-culturale dell'identità ellenica rimando a D. Konstan, *To Hellēnikon ethnos: Ethnicity and the Construction of Ancient Greek Identity*, in I. Malkin (edited by), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Harvard University Press, 2001; cfr. anche J. M. Hall, *Hellenicity. Between Ethnicity and Culture*, The University of Chicago Press, 2002.

²² Cfr. W. R. Connor, *The problem of Athenian civic identity*, in A. L. Boegehold, A. C. Scafuro (edited by), *Athenian Identity and Civic Ideology*, The Johns Hopkins University Press, Baltimora, 1994, cit. p. 34 (traduzione mia). Sul tema dell'appartenenza in termini etnici o "razziali" cfr. S. Lape, *Race and Citizen in the Classical Athenian Democracy*, Cambridge University Press, New York, 2010; sul tema del carattere etnico dell'identità cfr. anche J. M. Hall, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge University Press, 1997.

²³ Rimando ancora a A. Jellamo, *Il cammino di dike*, cit. p. XIII.

La cultura della cittadinanza

trasgressione delle regole che governano i rapporti di potere, sia nella forma della trasgressione dei limiti imposti dalla propria condizione sociale sia nella forma della prepotenza nei confronti di un proprio pari»²⁴.

Il principio isonomico si fa spazio in un contesto per nulla incline alle aperture di mobilità sociale e si colloca nel passaggio dal V al IV secolo a.C. , periodo in cui il mondo greco conosce una notevole trasformazione, determinata dal conflitto militare della Guerra del Peloponneso²⁵. Soprattutto, interviene una nuova filosofia a destabilizzare il precedente equilibrio culturale, quella di Socrate. Con Socrate e il concetto di *etica* come *virtù*, l'idea di giustizia subisce una scissione concettuale rispetto alla visione arcaica: avviene il «distacco tra *dike* e *dikaio syne*: *dike* rimarrà termine del linguaggio giuridico, *dikaio syne* apparterrà all'etica»²⁶.

La novità introdotta da Socrate riguarda la coerenza fra principio etico e condotta umana²⁷, dove quest'ultima deve obbedire fino in fondo al principio e la stessa azione rimane strettamente legata alla scelta etica che si compie. In Socrate si realizza il tentativo di una perfetta coincidenza fra etica e agire, dove la verità ispirata dalla ricerca della verità etica, universale, oggettiva e certa, traccia la strada per una nuova virtù.

Infatti, dal punto di vista politico, esiste un nesso di consequenzialità fra la filosofia di Socrate e il governo di Atene da parte di Pericle²⁸. Egli contribuisce a costruire una nuova identità per gli ateniesi, fondata sull'azione e non sull'essere. L'*identità civica* del cittadino ateniese si caratterizza per gli aspetti dinamici e non più (o non solo) per mere appartenenze legate a uno status imm modificabile. Questa attribuisce gran valore all'agire dei componenti della pólis – specie per quelli collocati ai ceti più bassi della gerarchia sociale – , consentendo agli stessi di «curarsi personalmente dei loro interessi politici e non vivere secondo il volere degli altri»²⁹.

L'appartenenza, nel periodo della democrazia di Pericle, costituisce in tal modo una categoria politica fondata su un agire etico, legato a principi di solidarietà e cooperazione in cui anche gli strati più bassi divengono politicamente influenti³⁰; emblematico, a tal

²⁴ Ivi, cit. p. XIII.

²⁵ La Guerra del Peloponneso tra Atene e Sparta (431-404 a.C.) riflette l'epilogo di una contesa egemonica fra due modelli di Stato e di società differenti.

²⁶ A. Jellamo, *Op. Cit.* , p. IX.

²⁷ Su questo punto, secondo Diana Villa, la condotta di Socrate mette in atto una versa e propria «dissident citizenship». Cfr. D. Villa, *Socratic Citizenship*, Princeton University Press, 2001, p. 5.

²⁸ «In Pericles we seem to have a democratic leader who unit thought and action, power and intelligence, speech and deed». Cfr. , D. Villa, cit. p. 7.

²⁹ C. Meier, P. Veyne, *L'identità del cittadino e la democrazia in Grecia*, il Mulino, Bologna, 1989, cit. p. 54.

³⁰ Nell'età classica di Atene diviene sempre più stretto il nesso che lega l'individuo alla polis: «El ser humano se realiza en la ciudad». Cfr. P. Costa, B. A. Corral, *Nacionalidad y ciudadanía*, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, Madrid, 2008, cit. p. 21.

La cultura della cittadinanza

riguardo, è il coinvolgimento in senso patriottico dei rematori della flotta ateniese, chiamati da Pericle a contribuire alla grandezza della propria città. Proprio in questo caso, non è tanto lo status o la collocazione sociale a favorire una loro maggiore integrazione nel corpo politico, bensì la capacità e il sacrificio di concorrere alla felicità e al benessere comune³¹.

Il carattere più inclusivo dei concetti di identità e appartenenza indicano in modo abbastanza evidente come la cittadinanza si configuri sin dal principio come un insieme di aspetti mutevoli, a loro volta influenzati dal contesto storico³². D'altra parte, è proprio una legge del 450/1 a. C., emanata dallo stesso Pericle, a rendere più stretti i canali di accesso alla cittadinanza ateniese, segno ancora più evidente della contingenza in cui maturano forme fra di loro differenti del concetto. Alcune tragedie greche, ad esempio, possono essere assunte a elemento di fonte e testimonianza dello sviluppo storico della cittadinanza; anche nel teatro greco, si può individuare una riflessione costante, seppure indiretta, su questo fondamentale aspetto della vita politica e istituzionale della Grecia antica.

3. Il teatro: la sfera pubblica della cittadinanza

Il contesto che si viene a creare favorisce lo sviluppo della democrazia come ideale politico e al contempo rende possibile l'affermarsi del teatro come importante strumento di educazione civile³³. Non a caso, «la tragedia greca è il frutto dell'Atene democratica e imperiale, e la sua durata è coestensiva ad essa con un sincronismo tanto perfetto da risultare inquietante»³⁴.

Il teatro costituisce il più importante esperimento di auto-rappresentazione dell'umano e nell'Atene democratica questo svolge il compito di critica o approvazione dei valori sociali, delle leggi e più in generale dell'ordinamento politico; in altre parole, il teatro si incarica di rappresentare una «nuova enfasi morale»³⁵.

Ciò avviene perché la messa in scena delle varie rappresentazioni si rivolge al pubblico «quale depositario della pubblica opinione» e soprattutto perché, come specifica Habermas, per i greci «solo alla luce della sfera pubblica ciò che è diventa manifesto, tutto diventa visibile a tutti»³⁶. Il teatro allora favorisce la trattazione pubblica di questioni, legate invece, per alcuni versi, alla sfera intima o privata, non essendoci

³¹ Su questo punto si veda C. Meier, P. Veyne, *Op. Cit.*, p. 60.

³² «Individuals identified as citizens in different ways in different contexts», cfr. S. Lape, *Op. Cit.*, p. 61. Sul tema dell'identità come processo storico cfr. anche P. Rossi, *L'identità dell'Europa*, il Mulino, Bologna, 2007.

³³ Cfr. P. Riesenberg, *Op. Cit.*, p. 36.

³⁴ Paduano (saggio introduttivo), *Il teatro greco. Tragedie*, BUR, Milano, 2006, cit. p. 18.

³⁵ P. Riesenberg, *Op. Cit.*, p. 32.

³⁶ J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari, 2001, cit. p. 4, p. 6.

La cultura della cittadinanza

alcuna differenza in Grecia fra elemento pubblico e privato, data la simultaneità fra i due momenti che si realizzano nella dimensione politica della pólis³⁷.

La cittadinanza rientra fra i temi importanti del teatro greco ed è affrontato secondo modalità di comparazione e confrontano tra gli aspetti morali e gli aspetti legali³⁸. Si potrebbe dire che il “tragico” anticipa o chiarifica ciò che nella realtà rappresentata sulla scena stride con rilevanti questioni etiche. Spesso le rappresentazioni si svolgono in occasione di importanti feste religiose, a testimonianza del fatto che ad esse viene attribuito grande valore sociale, capace di incidere in maniera sostanziale sullo svolgersi della vita sociale. Un esempio emblematico è costituito da *Ione* di Euripide.

Rappresentata tra il 420 e il 409 la tragedia narra il mito fondativo di Atene e delle stirpi che popoleranno la Grecia; soprattutto la tragedia si occupa di sviluppare alcune questioni centrali legate all’autoctonia, alla discendenza di sangue e alla rilevanza sociale del fenomeno dei figli illegittimi. La trama della tragedia acchiude in sé la fondamentale distinzione fra cittadino ateniese e non-cittadino³⁹.

Il dilemma si pone in maniera evidente per il protagonista *Ione* in quanto straniero e figlio illegittimo, nato dall’unione tra Apollo e Creusa, figlia dell’antico re di Atene Eretteo. In seguito alla “violenza” di Febo, Creusa si trova costretta a nascondere l’accaduto e dopo aver partorito in una grotta li vi abbandona il bimbo, ponendolo in una cesta. Questo viene raccolto da Ermes, su volere dello stesso Apollo, e deposto sui gradini del santuario oracolare di Delfi. La profetessa di Apollo, Pizia, raccoglie il bambino e lo alleva nel tempio, ignorando chi lo abbia generato. Lo stesso Ione crescerà senza conoscere i suoi veri genitori.

Nel frattempo Creusa si sposa con Xuto, nonostante questo fosse straniero⁴⁰; la deroga a un importante principio, avente anche carattere normativo, è possibile perché nella guerra con gli abitanti dell’Eubea Xuto prende parte come alleato degli ateniesi,

³⁷ Lo stesso Habermas fa notare la differenza fra il contesto greco e quello della sfera pubblica borghese, la quale trova il proprio nucleo nei caratteri della dimensione privata che si rende “autonoma” e distinta rispetto a quella Statale. La sfera pubblica, di cui Habermas traccia una storia sociale, si sviluppa a partire dalla rilevanza pubblica acquisita da alcuni temi afferenti alla sfera “privata” del mondo borghese e della società mercantile, di cui lo Stato si fa tutore. Come scrive Habermas, la nozione di sfera pubblica «appartiene specificamente alla “società borghese” che si costituisce con le sue proprie leggi, come ambito dello scambio di merci e del lavoro sociale». Habermas, p. 5.

³⁸ La tragedia si riassume infatti come ricchissima fonte di precetti giuridici che regolavano il “diritto” dell’Attica. Per una più approfondita trattazione su questo tema cfr. A. Jellamo, *La tragedia attica come fonte giuridica*, in R. Siebert, S. Floriani (a cura di), *La rappresentazione del reale fra letterature e scienze sociali*, Pellegrini, Cosenza, 2013, pp. 41-59.

³⁹ Nel 450/1 a. C. viene approvata ad Atene un’importante legge, la quale stabiliva con una certa chiarezza uno dei requisiti centrali per l’acquisizione della cittadinanza, vale a dire essere figli di genitori ateniesi. Alcune deroghe a questo principio erano concesse per quanto concerneva le “ricompense” a *stranieri* che avessero procurato dei vantaggi al popolo ateniese.

⁴⁰ Il matrimonio fra una nobile ateniese e uno straniero era considerato “fuori norma”.

La cultura della cittadinanza

contribuendo così alla conquista e alla vittoria. Nella tragedia, ignorando l'identità l'uno dell'altra, Ione e Creusa così conversano:

IONE: Chi fra gli ateniesi è il tuo sposo, donna?
CREUSA: Non è un cittadino, viene da una terra straniera.
IONE: Chi è? Dev'essere certo di nobile nascita?
CREUSA: Xuto, figlio di Eolo, che è nato da Zeus.
IONE: E uno straniero come ha potuto sposare te, di stirpe indigena?
[...] IONE: Venne da alleato e così ottenne te in sposa?
CREUSA: Sì, dote di guerra e premio del suo valore.⁴¹

In questo caso la tragedia assume l'importante compito di fonte per la conoscenza dei costumi dell'Atene classica, soprattutto rivela e chiarisce il senso e il significato di un principio e delle possibili deroghe allo stesso: l'utilità, il raggiungimento del bene comune per la pólis, ammettono importanti eccezioni senza che queste pregiudichino gli equilibri sociali. Soprattutto in una fase in cui Atene è impegnata nel conflitto contro Sparta, la tessitura di alleanze diviene elemento essenziale per una riuscita militare⁴².

Dopo il loro matrimonio, Creusa e Xuto, non avendo avuto figli, decidono di recarsi al Tempio di Delfi per consultare l'oracolo del dio, il quale gli rivela che il suo figlio è colui che gli verrà incontro uscendo dal tempio. All'uscita incontra per primo Ione (*colui che viene*) e lo saluta come proprio figlio, nato da lui e da una relazione illecita, prima del matrimonio con Creusa.

Ione rimane perplesso, incredulo, ma dopo una serie di ragionamenti si convince della verità raccontata da Xuto; solleva però le seguenti obiezioni:

IONE: Si dice che la gloriosa Atene è abitata da un popolo

⁴¹ Euripide, *Ione*, in G. Paduano, *Il teatro greco. Tragedie*, cit. p. 984.

⁴² Su questo punto appare emblematica una formulazione di Aristotele contenuta nella *Politica*, la quale fa pensare alla cittadinanza come uno status che muta col variare della *costituzione* (intesa come forma politica) da una parte e dall'altra rimane strettamente legata alle contingenze storiche e pratiche in cui si realizza il percorso della comunità. Così Aristotele: «In molte costituzioni, poi, la legge cerca di attirare nel corpo dei cittadini anche qualche straniero: in alcune democrazie chi ha la madre cittadina è cittadino e allo stesso modo stanno le cose in molti stati riguardo ai bastardi. Nondimeno, poiché danno la cittadinanza a gente siffatta in quanto scarseggiano i veri cittadini (e, in effetti, promulgano siffatte leggi per la penuria di uomini) quando il livello della popolazione raggiunge un grado discreto, a poco a poco mettono da parte prima quelli che hanno per genitori uno schiavo o una schiava, poi quelli la cui madre ha diritto di cittadinanza, e, infine, fanno cittadini quelli soltanto che sono figli di due cittadini di pieno diritto». Cfr. *Politica*, III (Γ), 5, 1278 a-b 25-30.

Anche nella *Costituzione degli Ateniesi* – opera di carattere più descrittivo – Aristotele ribadisce tale concetto: «E nel terzo anno che seguì, sotto Antidoto, a causa del numero crescente dei cittadini e dietro proposta di Pericle, stabilirono di non concedere diritti politici a chi non fosse nato da genitori ambedue cittadini». *La costituzione degli Ateniesi*, cap. 26, 2-4. Risulta evidente come Aristotele faccia riferimento al carattere dinamico della legislazione sulla cittadinanza e alla legge voluta da Pericle nel 450/1 a. C., tema trasversale anche della tragedia di Euripide.

La cultura della cittadinanza

autoctono, di stirpe non immigrata; e là io arriverò affetto da due mali: nato da uno straniero, ed essendo io stesso un figlio bastardo.⁴³

Più avanti Ione conclude:

IONE: Ebbene andrò. Ma una cosa non mi è stata concessa dalla sorte: se non riuscirò a trovare colei che mi ha messo al mondo, padre, la vita mi sarà intollerabile.
E se posso esprimere un voto, vorrei che mia madre fosse ateniese, perché da lei io ricevo il diritto alla libertà di parola. Se uno straniero giunge in una città di stirpe pura, per quanto lo si possa dichiarare cittadino, deve frenare la lingua come uno schiavo e non è libero di esprimersi.⁴⁴

Euripide in questo passo riporta alcuni elementi fondamentali della legge sulla cittadinanza approvata solo qualche decennio prima; infatti, la legge del 450/1 definiva due modalità per le quali si era figli illegittimi, seppure formalmente cittadini: la prima consisteva nell'essere nati da due genitori ateniesi non sposati e l'altra essere figli di un ateniese e di un non-ateniese. Risulta evidente, dalle stesse parole di Ione, come le due qualificazioni non siano simmetriche, essendo molto meglio risultare «a pure athenian bastard than a half-Athenian bastard»⁴⁵. Non solo, in tale passaggio si apre un'importante questione tra l'essere cittadini in senso puramente *formale* o acquisire una cittadinanza con un completo significato *sostanziale*; solo in questo caso si era legittimati alla piena partecipazione alla vita della pólis attraverso il diritto alla libertà di parola (*parrhesia*), il più stimato fra i diritti civili del cittadino ateniese⁴⁶.

La vicenda, dopo una serie di peripezie, giunge a conclusione ed è Atena a rivelare la verità dei fatti a Creusa e Ione, tenendo invece Xuto all'oscuro. Creusa, dopo aver riconosciuto la cesta in cui ha abbandonato il bambino, comprende che Ione è proprio suo figlio, quello avuto dall'unione con il dio Apollo e così si cimenta nel tentativo di convincere Ione di questa verità finalmente svelata. A risolvere l'incertezza di Ione ci penserà Atena che, inviata da Apollo, appare sul tempio proprio nella scena finale:

ATENA: fu questa donna a generarti da Apollo, che ti dà a chi ti ha dato – anche se non si tratta di tuo padre – per

⁴³ Euripide, *Ione*, in G. Paduano, *Il teatro greco. Tragedie*, cit. p. 992.

⁴⁴ Ivi, cit. p. 994.

⁴⁵ S. Lape, *Op. Cit.*, p. 100.

⁴⁶ In questo caso è da sottolineare una discordanza fra la legge del 450/1 e il riferimento sopra citato di Ione, in merito al diritto di parola. Infatti la legge stabiliva che tale diritto spettasse soltanto a chi fosse figlio di genitori entrambi ateniesi. La novità riportata per bocca di Ione costituisce invece la prova della modifica della stessa legge e di una rinnovata apertura – come più volte sottolineato da Aristotele – , negli anni intercorsi tra questa (450/1) e la rappresentazione della tragedia (420/409). Precisamente, nel 430 a. C. , sempre sotto Pericle, la legge sulla cittadinanza assume caratteri più inclusivi. Cfr. ancora Aristotele, *Politica*, VI (Z), 4, 1319 b 5-15.

introdurti in una nobilissima dinastia.
[...] Creusa, prendi tuo figlio e va alla terra di Cecrope, e là
insediato sul trono regale.
Poiché discende dalla stirpe di Eretteo, è giusto che sia lui
a regnare sulla mia terra
[...] dunque non rivelare a nessuno che si tratta di tuo figlio,
perché Xuto rimanga con la sua felice illusione e tu, donna,
te ne vada insieme con il bene che ti appartiene.⁴⁷

Temi simili a quelli affrontati nella tragedia di Euripide emergono anche nella commedia di Aristofane che si colloca storicamente in un momento immediatamente successivo a quello della tragedia euripidea.

La commedia, come genere letterario, obbedisce maggiormente al sentimento comune di quella parte di popolo che si situa ai gradini più bassi della scala sociale; non a caso Aristotele nella *Poetica* definisce la commedia come «imitazione di persone più spregevoli»⁴⁸, probabilmente per denigrare proprio quel “pubblico” che dimostrava invece molti riguardi e attenzioni nei confronti della commedia, specie di quella di Aristofane, a forte connotazione populistica⁴⁹.

4. La cittadinanza nella commedia di Aristofane

La differenza tra commedia e tragedia fornita da Aristotele sottolinea la differenza tra le due forme di *imitazione*. L'imitazione è l'unico aspetto che le accomuna, mentre l'elemento di discriminazione differenziante riguarda l'oggetto dell'imitazione: infatti, scrive Aristotele, «quelli che imitano, [...] imiteranno uomini o migliori dell'ordinario o peggiori»⁵⁰. La commedia rappresenta sulla scena l'imitazione di persone che si distinguono per il vizio, per i difetti, per i caratteri estremi, talvolta ancora di più di quelli realmente esistenti.

Essendo *imitati* nella commedia “persone più spregevoli” la correlazione fra bontà e virtù non regge, non è sempre perfetta e immutabile; lo stesso Aristotele ne è consapevole: «Dunque da quanto s'è detto è chiaro se si deve considerare diversa o

⁴⁷ *Ione*, in G. Paduano, *Il teatro greco. Tragedie*, cit. p. 1016.

⁴⁸ Aristotele, *Poetica*, 5, 1449 a 32 – b 18. A riguardo della differenza tra commedia e tragedia Aristotele scrive ancora: «In questa differenza sta anche il divario tra la tragedia e la commedia, giacché l'una tende a imitare persone migliori, l'altra peggiori». *Poetica*, 2-3, 1448 a 15-20.

⁴⁹ Sul punto mi rifaccio alla tesi di John Zumbrennen, contenuta in *Aristophanic Comedy and the Challenge of Democratic Citizenship*, University of Rochester Press, 2012. Così scrive l'autore: «This in turn suggests the possibility that comedy might be a vehicle for some sort of cultural populism». Cit. p. 42. Per quanto riguarda il ruolo svolto dalle emozioni nella sfera pubblica costituita dal teatro greco si veda C. Segal, *L'uditore e lo spettatore*, in J. P. Vernant (a cura di), *L'uomo greco*, Laterza, Roma-Bari, 1991, pp. 187-218. «Il teatro, ancor più dell'assemblea o del tribunale, è il luogo dove l'emozione di massa si manifesta appieno». Cit. p. 201.

⁵⁰ Aristotele, *Poetica* 1-2, 1447 a 5.

La cultura della cittadinanza

identica la virtù per cui si è uomini buoni e bravi cittadini: in uno stato uomo buono cittadino buono è lo stesso, in un altro è diverso»⁵¹.

La commedia di Aristofane dà sfogo, nell'ambito di una sfera pubblica, ai caratteri più estremi e sovversivi del popolo. I due vecchietti, fuggiaschi ateniesi, in possesso di «tutti i diritti per tribù e per nascita, cittadini in mezzo ai cittadini»⁵², convincono gli uccelli a fondare insieme una nuova città, contravvenendo al ruolo preminente degli dei e delle stesse leggi ateniesi⁵³ e comandare così sugli uomini.

Ma se cambia la costituzione, la forma stessa della comunità, perché si modificano i rapporti di comando, le leggi, la medesima concezione dell'ordine religioso, di conseguenza muterà la cittadinanza⁵⁴. Proprio in questi passaggi emerge la *sfida* della cittadinanza democratica, la quale si configura in maniera del tutto opposta alla precedente. La commedia procede per provocazioni ironiche ma sempre allusive alla realtà politica di Atene. Proprio il coro degli uccelli ad un certo punto si rivolge al pubblico dicendo:

CORO: Se d'ora in poi qualcuno di voi, signori del pubblico, vuole tessere fino al termine lietamente la sua vita in mezzo agli uccelli, venga da noi. Dalle vostre parti ci sono tante azioni che la legge proibisce; ma tra noi uccelli sono tutte degne di onore.⁵⁵

Nel passo successivo, gli uccelli legittimano altrettanti aspetti deprecabili secondo le leggi di Atene, legate proprio alla cittadinanza. Così «lo schiavo fuggiasco marchiato a fuoco»⁵⁶, secondo l'usanza greca, sarà invece accolto come un qualunque volatile⁵⁷ fra gli uccelli; e così ogni tipo di straniero, per poter far parte della “comunità” degli uccelli, non dovrà far altro che «farsi nascere dei nonni tra noi, e salteranno fuori anche gli altri della sua famiglia»⁵⁸.

In questo passaggio emerge un altro importante aspetto della cittadinanza ad Atene: si tratta del ruolo delle *fratrie*. Queste costituiscono delle tradizionali associazioni a

⁵¹ *Politica*, III (Γ), 5, 1278 b 40.

⁵² Aristofane, *Uccelli*, 15-36.

⁵³ Zumbrunnen sul punto parla esplicitamente di un potenziale ribaltamento di costume (*potential overtuning of costum*). Si veda *Op. Cit.*, p. 75.

⁵⁴ Zumbrunnen, con il termine *anger* – appunto, rabbia – intende sottolineare la reazione dei cittadini comuni alla “percezione di un sistema che è fisso, che infligge gravi torti, in cui viene ostacolata la volontà del popolo”. (Trad. mia). Cfr. J. Zumbrunnen, *Op. cit.*, p. 62.

⁵⁵ *Uccelli*, 734-757.

⁵⁶ *Ivi*, 758-780.

⁵⁷ Nel testo “francolino screziato”, specie di uccello dai colori brillanti.

⁵⁸ *Ivi*, 758-780. Aristofane nel testo riporta la necessità di possedere degli antenati – “nonni” – come condizione sufficiente per acquisire la cittadinanza ateniese. In questo caso, con tono evidentemente ironico e provocatorio, Aristofane sembra volersi fare beffa anche dell'importante istituto culturale e giuridico delle *fratrie*.

La cultura della cittadinanza

carattere familiare e che si allargavano ad altri membri, per via di comunanza di ideali politici⁵⁹. Per quanto riguarda l'accesso alla cittadinanza ateniese le fratrie si configuravano come «un organismo essenziale per il diritto pubblico», perché l'appartenenza a una fratria diveniva elemento caratterizzante di un «cittadino con pieni diritti»⁶⁰. Aristotele, nel trattare la riforma amministrativa di Clistene che suddivideva il territorio ateniese in *demi*, riferisce sul perdurare delle fratrie, le quali si conservano «benché anteriori alla riforma»⁶¹. Questa particolare forma associativa svolgeva un importante ruolo di integrazione e certificazione della cittadinanza anche successivamente alle riforme aventi un carattere istituzionale e legislativo. Vale qui la pena elencare le riforme di Clistene secondo l'elencazione di Aristotele:

«Per prima cosa suddivise i cittadini in dieci tribù [...] con l'intenzione di mischiarle per rendere partecipe alla vita politica la maggior parte di essi [...] In seguito formò un Consiglio di cinquecento membri [...] Suddivise inoltre la regione in trenta parti secondo i demi [...] Stabili inoltre che i demarchi avessero la stessa funzione avuta in precedenza dai naucrari. [...] Dopo questi avvenimenti, la costituzione divenne molto più democratica di quella di Solone»⁶².

Aristotele attribuiva una notevole importanza ai mutamenti di costituzione; questa rappresentava molto di più che una mera forma politica, piuttosto corrispondeva alle modalità in cui una determinata cultura si organizzava per perseguire il fine ultimo dello Stato, il benessere e l'utilità per l'intera collettività. Soprattutto, Aristotele intende sottolineare come, al di là degli aspetti normativi, esistano dei fattori ben più determinanti la costituzione e si tratta dei costumi. Infatti, «non bisogna comunque dimenticare che in molti paesi accade che la costituzione nella sua struttura legale non è democratica, ma funziona in maniera democratica in forza del costume e dell'educazione, come pure in altri la costituzione ha un aspetto veramente democratico nella sua struttura legale, ma funziona piuttosto in maniera oligarchica, in forza del costume e dell'educazione. Il che succede soprattutto dopo i mutamenti di costituzione»⁶³.

⁵⁹ Su questo tema rimando a L. Prandi, *Ricerche sulla concessione della cittadinanza ateniese nel V sec. a.C.*, Istituto Editoriale Cisalpino – La Goliardica, Milano, 1982.

⁶⁰ Ivi, cit. p. 14, p. 15.

⁶¹ C. Mossé, *Il cittadino nella Grecia antica*, cit. p. 39. Sul punto, Aristotele in *La Costituzione degli Ateniesi* così si esprime: Clistene «permise che le famiglie, le “fratrie” e gli ordini sacerdotali mantenessero ciascuno le tradizioni patrie», (21, 6).

⁶² Ivi, (21, 2-5).

⁶³ *Politica*, IV (Δ), 5-6, 1292 b 10-20. Sul punto della trasformazione dei concetti, nell'epoca della Grecia Classica e più in generale, appare interessante la riflessione di Christian Meier; infatti, per Meier – il quale riprende Koselleck e la sua opera più celebre *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, trad. it. CLUEB, Bologna, 2007 – «i concetti sono non soltanto indicatori del

La cultura della cittadinanza

Per tornare alla commedia di Aristofane, l'importanza delle *fratrie* viene evidenziata proprio nella parte finale degli *Uccelli*⁶⁴. Una volta che i due protagonisti, Pisetero ed Evelpide, fondano insieme agli uccelli una nuova città, un nuovo ordine, si presenta la reazione degli dei: viene così inviata una delegazione, presso la nuova città di Nubicuculia, composta da Poseidone, Eracle e un dio barbaro dal nome Triballo. Questi si presentano rivendicando la primazia degli dei sugli uomini e sulla terra, proponendo un armistizio, a patto che lo scettro del comando venga riconosciuto a Zeus.

Nasce così una diatriba tra la delegazione e Pisetero, il quale, adottando stratagemmi e un approccio sofista al dialogo, ribadisce invece l'importanza del ruolo degli uccelli e l'utilità che gli stessi dei possono ricavarne se il comando passa ai volatili. Così, Eracle, figlio di Zeus e di una mortale non ateniese, Alcmene, inizia a convincersi delle ragioni presentate da Pisetero; ma Poseidone si oppone in maniera inderogabile all'ennesima richiesta di Pisetero, di avere in sposa Basilea, figlia di Urano e Titea. Lo stesso Poseidone, inveendo contro Eracle, prova a fargli presente gli inconvenienti che deriverebbero dal cedere il regno agli uccelli:

POSEIDONE: non ti accorgi che da un bel po' ti
sta imbrogliando? Ti rovini da te stesso.
Se Zeus muore dopo aver lasciato il regno a questi qui,
ti troverai in miseria. Viene tutta a te la roba che lascia
Zeus alla sua morte⁶⁵.

L'eventuale morte di Zeus ha ovviamente un aspetto paradossale, funzionale allo svolgersi della commedia; ma richiama una questione legata alla legittimità a ereditare le ricchezze del padre. Infatti, allo stesso modo di Ione, Eracle è un figlio illegittimo, essendo nato non solo da una mortale bensì da una tebana. Pisetero, seppure disdegnando le leggi ateniesi, in questo passaggio le chiama in causa, rivolgendosi a Eracle:

PISETERO: Poveretto, come ti mette nel sacco con
le sue storie!
Vieni qui da me, che te lo spiego.
Tuo zio dice il falso, sciocco.

mutamento, ma anche, in grande misura, fattori di esso». Cfr. C. Meier, *La nascita della categoria del politico in Grecia*, trad. it. Il Mulino, Bologna, 1988, cit. p. 284.

⁶⁴ Anche nelle *Rane*, altra importante commedia di Aristofane rappresentata nel 405, viene affrontato il tema delle *fratrie*. Ma la commedia si ispira a un altro importante evento della storia greca, vale a dire alla battaglia delle Arginuse, combattuta dalla flotta ateniese nell'ambito della Guerra del Peloponneso contro Sparta. L'elemento di rilievo riguarda la costituzione della flotta, composta per una gran parte da *meteci*, ovvero stranieri reclutati i quali ottennero la cittadinanza ateniese in seguito all'esito favorevole della battaglia. Si veda J. Zumbrennen, *Op. Cit.*, p. 55.

⁶⁵ *Uccelli*, 1636-1659.

La cultura della cittadinanza

Dell'eredità paterna a te non tocca una briciola,
secondo le leggi: tu sei bastardo, non suo figlio legittimo⁶⁶.

Lo stesso Aristofane, citando espressamente una legge di Solone, fa aggiungere a Pisetero la fonte legale di questa disposizione:

PISETERO: Non lo consente la legge. Sarà Poseidon,
proprio lui che adesso ti sobilla, il primo a contestarti
l'eredità dei beni paterni, dichiarando che il fratello legittimo è lui.
Sta a sentire cosa dice la legge di Solone:
«Non c'è diritto di successione per un bastardo, quando
esistono figli legittimi. E se non ci sono figli legittimi, il patrimonio
spetta ai consanguinei prossimi»⁶⁷.

Eracle è persuaso da queste argomentazioni ma rimane perplesso riguardo al fatto che a lui non tocchi nulla del patrimonio di suo padre. Pisetero, sollevando la questione delle *fratrie*, convince pertanto Eracle definitivamente:

PISETERO: [...] Dimmi un po': tuo padre ti ha
mai presentato ai membri della fratria?
ERACLE: Me? No, mai. A dir vero, è una cosa
che mi ha sempre stupito⁶⁸.

L'essere presentato alle *fratrie* costituiva quindi un passaggio fondamentale per la successiva iscrizione nelle liste dei cittadini; la presentazione avveniva in occasione di importanti feste religiose, le *Apaturie*, e comportava il giuramento da parte dei padri circa la legittimità della nascita dei propri figli.

Seppure le *fratrie*, come si è visto, rappresentano un istituto fondamentale ai fini della cittadinanza, bisogna specificare che la matrice dei vari interventi legislativi, soprattutto dall'età di Pericle fino alla fine del V secolo a. C., seguiva piuttosto esigenze di diverso tipo⁶⁹. Su questo punto la Guerra del Peloponneso costituisce una variabile esogena di rilievo per ciò che concerne la trasformazione continua della cittadinanza come *istituzione*; di fatto, saranno principalmente esigenze di tipo militare a far modificare la legislazione sulla cittadinanza⁷⁰, come la fine della guerra ne determinerà uno sviluppo in senso restrittivo, soprattutto nei confronti degli *stranieri*.

⁶⁶ Ivi, 1636-1659.

⁶⁷ Ivi, 1660-1684.

⁶⁸ Ivi, 1660-1684.

⁶⁹ Per Manville, nel celebre volume *The Origins of Citizenship in the Ancient Athens*, in epoca classica la cittadinanza appariva simultaneamente come un'*istituzione*, come un *concetto*, come un'*etica*; talvolta questi tre elementi si sovrappongono, altre volte si presentano separati nell'ambito dello sviluppo storico, politico e culturale della società ateniese.

⁷⁰ La prima importante legge di Pericle risale al 451 a. C.; successivamente, nel 430 a. C., per questioni legate alla Guerra del Peloponneso e a un'epidemia scoppiata ad Atene, vennero

5. Il mutamento di paradigma della cittadinanza

Con la conclusione della Guerra del Peloponneso si chiude, in parte, la lunga stagione della guerra civile nel mondo greco. Soprattutto finisce l'epoca in cui Atene svolgeva il ruolo egemone in ambito militare e politico; con la vittoria spartana si inaugura un periodo di supremazia della polis dorica. Atene viene costretta a rinunciare alla flotta, alle mura di difesa e alle velleità imperiali sul mare. La stessa Sparta, dopo un periodo di egemonia, dovrà cedere lo scettro della supremazia a Tebe. Nel succedersi di eventi sempre caratterizzati da una forte conflittualità, la guerra tra poleis diviene un fattore costante.

Si avverte la continua ingerenza dei Persiani che alimentano le reciproche ostilità fra le poleis greche. Fra i vari tentativi degli ateniesi di rifondare la flotta navale, si realizza la breve parentesi dell'ascesi di Tebe, che nella battaglia di Leuttra (371 a.C.) contro Sparta fa crollare il mito dell'invincibilità dell'esercito spartano.

Ma nuove forze emergenti si presentano sulla scena, destinate a mutare per sempre l'insieme dei rapporti politici e militari del mondo greco⁷¹, anticipando le conseguenti e profonde trasformazioni culturali.

Nonostante ciò, Atene rimane la più importante polis greca e il più influente centro democratico e culturale; in essa si sviluppa la nuova visione della filosofia di Socrate. La condanna a morte del filosofo si colloca in una fase di forte cambiamento. La parabola di Socrate dà inizio a una radicale riflessione sul rapporto che lega l'individuo alla comunità politica⁷². Successivamente Aristotele, in un passo della *Politica*, si interroga se è maggiormente «desiderabile la vita politica e attiva o piuttosto quella sciolta da ogni cosa esterna»⁷³. Tale scioglimento comporta, di conseguenza, un distacco dalle cose del mondo; i socratici minori, fra i quali vi sono Aristippo e Antistene, fanno proprio questo principio, seppur dando vita a due impostazioni filosofiche per certi versi opposte⁷⁴. Entrambi, rispettivamente fondatori della scuola cirenaica e di quella cinica – le quali anticiperanno l'Epicureismo e lo Stoicismo –, perseguono la *felicità dell'uomo* senza

mutate le condizioni di accesso al corpo civico. Con la legge del 403 a. C. di Aristofonte vengono nuovamente introdotti criteri più selettivi. Sul punto rimando a L. Prandi, *Ricerche sulla concessione della cittadinanza ateniese nel V sec. a.C.*, pp. 118-120.

⁷¹ Cfr. D. Musti, *Storia greca. Linee di sviluppo dall'età Micenea all'età Romana*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2010.

⁷² La trascendenza della filosofia socratica è legata dal contesto di appartenenza politico, in quanto questa individua nell'etica l'unico principio a cui tendere, principio che ha un carattere *universale*, comune a tutti gli uomini e non più relegato alla *particolarità* della polis. «La nuova forma di “trascendenza del teoreta” incarnata da Socrate divenne il nucleo propulsivo di un nuovo modo di pensare il rapporto tra individuo e comunità politica, destinato a trovare la sua definitiva consacrazione nelle grandi correnti della filosofia ellenistica». L. Scuccimarra, *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'antichità al Settecento*, il Mulino, Bologna, 2006, p. 40.

⁷³ *Politica*, VII (H), 2, 1324 a 25-30.

⁷⁴ Cfr. G. Fassò, *Op. Cit.*, p. 42.

La cultura della cittadinanza

legarsi ai beni materiali e ancor meno a un territorio identificato con una comunità politica specifica.

Si tratta di un vero e proprio processo di sradicamento dalla realtà politica, costituita dalla polis; alla felicità (*eudaimonia*) aristotelica dello Stato si sostituisce l'*hedoné*, il piacere inteso in senso individuale, come unico fine dell'uomo. Questo ripiegamento dell'uomo su se stesso, del pensiero sulla ricerca interiore, induce a un'indifferenza verso i fenomeni del mondo esterno. Si sviluppano, così, le prime embrionali concezioni *cosmopolitiche*, ovvero si modifica sostanzialmente il rapporto che riconduceva l'essere umano a una comunità politica determinata. In questa fase si accentua ancora di più, come si vedrà più avanti, il fenomeno del *nomadismo filosofico*.

Il mutamento paradigmatico del concetto di cittadinanza nasce con l'atteggiamento di porsi ai margini, se non al di fuori, della vita politica, portato all'estremo dai Cinici; il nuovo modo di concepire i legami di cittadinanza apre a una lunga fase che dalla filosofia socratica conduce, seppur in maniera non lineare, alla nascita dello Stoicismo. Questo si configura come la più importante filosofia del lungo e complicato periodo *ellenistico*⁷⁵ e si potrebbe considerare come la prima più compiuta elaborazione dottrina che pone al centro il carattere universale della ragione. Attraverso la visione stoica, l'essere umano viene sempre più visto come un ente naturale, accomunato ai suoi simili dalla ragione.

6. La rivoluzione spaziale

Il fermento del mondo greco e il continuo mutare degli equilibri nella lotta fra *poleis* favorisce l'avanzata della Macedonia di Filippo II (382-336 a.C.), destinata a mutare in maniera determinante gli assetti politici del contesto ellenico. Con abilità politica e militare il sovrano macedone riesce a prevalere nelle dispute di potere fra le principali città greche (337 a.C.) e dopo aver stipulato la pace giunge a farsi nominare *hegemon* (comandante supremo dei greci in caso di guerra); così, nel consiglio comune di tutti i Greci (*koinòn synhédrión*) che si viene a creare a Corinto si decide una nuova fase della guerra contro i *barbari* costituendo un'alleanza militare (*symmachía*) e risvegliando in tal modo l'identità *panellenica* e il senso di appartenenza a un universo culturale comune per lingua, sangue e cultura⁷⁶.

⁷⁵ Per una rassegna sulle filosofie ellenistiche si vedano principalmente: A. A. Long (1974), *La filosofia ellenistica. Stoici, epicurei, scettici*, il Mulino, Bologna, 1997; C. Lévy, *Le filosofie ellenistiche*, Einaudi, Torino, 2002.

⁷⁶ Filippo II riunisce intorno alla propria figura il senso di appartenenza comune di tutti i greci. La rinascita di un nuovo entusiasmo *panellenico* costituirà il principale movente identitario che ricompatterà i popoli greci (tranne Sparta, che rimarrà esclusa) contro il nemico *barbaro* per eccellenza, i Persiani, preparando la strada alle più grandi conquiste e imprese del figlio Alessandro. La nuova guerra contro i Persiani rappresenta la connessione fra *passato* e *presente*, soprattutto «the war against the barbarian was continuous, it also provided a trajectory through time, a way of projecting a future». L. Mitchell, *Panhellenism and the Barbarian in Archaic and*

La cultura della cittadinanza

La spinta verso Oriente, nella guerra contro i Persiani comportò «*la conquista fulminea di spazi immensi*»⁷⁷. Dopo Filippo, la grandezza leggendaria e quasi mitica conseguita da Alessandro il Grande fu il prodotto di lunghi anni di guerre e battaglie, che gli permisero di regnare su uno spazio che dalla Grecia giungeva fino all'India. Infatti, nella prima fase delle sue conquiste era in particolare l'Oriente che interessava ad Alessandro. Bisognava conquistarlo per poi assumerne i caratteri peculiari, fino a indurre a una venerazione della figura dell'imperatore, divenuto così simile a un dio⁷⁸. Nasce in questo grande flusso verso Oriente la cultura ellenistica che germoglia con l'avanzare degli eserciti e lo scorrere del sangue; i caratteri dei popoli greci si fondono con i costumi orientali. Seppure in alcuni casi l'ellenismo appare come qualcosa di imposto con le armi, non vi sono dubbi che un movimento e un ampliamento dei confini e degli orizzonti di tale portata generi un moltiplicarsi delle relazioni fra uomini e fra civiltà.

La capitale politica e culturale si stabilisce ad Alessandria in Egitto, che diviene il nuovo centro propulsivo di tutta la cultura ellenistica. Soprattutto la struttura politica che ne deriva determina un superamento della logica *polis-centrica*, con la costituzione dei regni ellenistici che sconvolgono la precedente composizione degli spazi politici⁷⁹. Le mira di Alessandro verso una conquista dell'Occidente si dovranno arrestare con la sua morte, avvenuta nel 323 a.C. ; le velleità di realizzare un *Impero universale* declinano inesorabilmente ma avranno uno straordinario valore ideale e storico⁸⁰. Soprattutto, apriranno a una fase di grande mutamento nella cultura e nel modo di concepire il rapporto stesso degli uomini fra di loro e fra popoli differenti⁸¹.

La svolta che si realizza equivale a un'apertura che anticipa le successive concezioni *stoiche*; si assiste alla visione di «un orizzonte ormai dominato da una politica dei grandi

Classical Greece, The Classical Press of Wales, Swansea, 2007, p. 169. Bisogna però ammettere che la realtà politica delle *poleis* continuò, almeno nella fase dell'egemonia di Filippo, a mantenere una propria autonomia.

⁷⁷ D. Musti, *Storia greca*, cit. p. 618.

⁷⁸ Su questo punto cfr. A. B. Bosworth, *Alessandro Magno. L'uomo e il suo impero*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2010, in particolare il capitolo VII, "La divinità di Alessandro", pp. 378-395.

⁷⁹ «La civiltà greca per ambire all'universale deve uscire dalla città, e farsi Impero non tanto greco quanto macedone. Solo a questo prezzo nasce l'*ecumene* ellenistica». Cfr. C. Galli, *Spazi politici*, cit. p. 21.

⁸⁰ Con la morte di Alessandro Magno l'ideale politico di costituire un unico governo sul "mondo conosciuto" subisce un forte ridimensionamento, soprattutto a causa delle divisioni tra i successori di Alessandro. Su questo punto si veda F. Landucci Gattinoni, *L'eclisse del sogno ecumenico dopo la morte di Alessandro*, in L. Aigner Foresti, A. Barzanò, C. Bearzot, L. Prandi, G. Zecchini (a cura di), *L'ecumenismo politico nella coscienza dell'Occidente, volume II. Alle radici della casa comune europea*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma, 1998, pp. 107-116.

⁸¹ Per una ricostruzione storica della legislazione riguardante gli stranieri ad Atene a partire dal IV secolo a. C. , si veda M. Niku, *The Official Status of the Foreign Residents in Athens 322-120 B.C.* , Foundation of the Finnish Institute, 2007.

La cultura della cittadinanza

spazi»⁸². Il mutamento di prospettiva coinvolge ogni ambito della vita politica e culturale. La città-Stato, la visione della politica legata alla *polis* greca, cede lentamente il passo a una percezione differente dei legami di appartenenza, non più o non soltanto connessi a una specifica comunità. Nell'incontro con il *barbaro*, nella elaborazione di una nuova cultura che definisce in maniera differente l'identità, si sfumano i confini che delimitavano il corpo politico; si sviluppa l'idea di una *kosmopolis* che trascende le contingenze e le particolarità della *polis*. La svolta imperiale di Alessandro favorisce quella *dinamica* del passaggio dalla città all'impero⁸³, con le differenti forme di organizzazione politica che ne conseguono.

In questo senso si attua una vera e propria *rivoluzione spaziale*. Riprendendo la teorizzazione di Carl Schmitt si comprende la portata di tale cambiamento che sopravviverà alla morte di Alessandro:

Ogni volta che, grazie a una nuova avanzata delle forze storiche e alla liberazione di nuove energie, nuove terre e nuovi mari fanno il loro ingresso nell'orizzonte della coscienza collettiva umana, mutano anche gli spazi dell'esistenza storica. Nascono allora nuovi parametri e nuove dimensioni dell'attività storico-politica, nuove scienze, nuovi ordinamenti, una nuova vita di popoli nuovi o rinati⁸⁴.

Proprio le vicende dell'impero di Alessandro Magno sono riportate da Carl Schmitt fra i tre grandi «esempi della storia del mondo»⁸⁵, per quanto riguarda il significato e la portata storica di una rivoluzione spaziale. Nel fenomeno culturale dell'ellenismo, il quale definisce in termini globali un'intera epoca, si verificano delle esperienze inedite per il mondo greco: scambi culturali e commerciali, l'emergere di nuovi costumi, differenti tradizioni, innumerevoli sistemi giuridici e politici che convivono in un unico e variegato contesto. Si materializza il principale aspetto derivante dall'apertura dei confini e degli spazi, quello dei flussi migratori. Ciò contribuisce a rendere ancora più compiuto il graduale processo di sradicamento che si traduce nella possibilità concreta di poter svolgere l'esistenza al di fuori dei “limiti” della *polis*. Non a caso lo stesso fondatore

⁸² L. Scuccimarra, *Op. Cit.*, p. 54.

⁸³ Per un'interessante analisi filosofico-politica di tale passaggio cfr. P. Manent, *Le metamorfosi della città. Saggio sulla dinamica dell'Occidente*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2014.

⁸⁴ C. Schmitt, *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, Adelphi, Milano, 2002, cit. p. 58.

⁸⁵ Ivi, cap. XI, “Tre esempi nella storia del mondo”, pp. 60-65.

dello Stoicismo, Zenone, seppure proveniente da Cizio, città greca, ha origini semitiche; in seguito gran parte dei suoi successori giungeranno da Oriente⁸⁶.

Il movimento innescato dalla parabola di Alessandro modifica in maniera inesorabile la percezione dello spazio e al contempo l'immagine dell'*altro*. E proprio questo fondamentale passaggio condurrà le dottrine stoiche a individuare un fattore comune e universale proprio di tutti gli uomini.

Lo Stoicismo si adatta a questa trasformazione spaziale e di mentalità, individuando proprio nello Stato-universo⁸⁷ di Alessandro l'esempio di comunità universale.

7. *L'universalismo Stoico: la filosofia della pluralità*

L'ellenismo costituisce uno stadio di evoluzione dell'universo di lingua greca, probabilmente non preventivato tanto meno auspicato. Si tratta di una fase totalmente nuova che per ovvie ragioni affonda alcune sue origini già nel mondo della Grecia classica⁸⁸ ma si svincola da questa per l'irrefrenabile parabola storico-politica di Alessandro e dei Regni che ereditano le sue conquiste.

Si tratta di una fase storica, come si è detto, nella quale «la città si ritira nello sfondo»⁸⁹ e si aprono i *grandi spazi*. Cambiano le modalità attraverso le quali il *pensiero* pensa il mondo⁹⁰. L'etica assume una valenza autonoma, sganciata dall'elemento politico e quindi dalla principale forma che costituisce il politico⁹¹, la *polis*. L'avvento della riflessione stoica e del pensiero *plurale* accoglie le trasformazioni avvenute nella realtà; soprattutto la dottrina stoica e in parte quella epicurea divengono «accessibili alla larghissima massa per ciò che concerne il messaggio elementare», superando la visione più ristretta e contingente dell'Accademia antica (fondata da Platone) e del Liceo (costituito da Teofrasto, discepolo di Aristotele), in quanto questi «erano meno flessibili

⁸⁶ Cfr. L. Scuccimarra, *Op. Cit.*, p. 57. Sul ruolo svolto dall'allargamento dei confini Carlos Lévy scrive: «L'apertura dello stoicismo come dell'epicureismo verso l'altro, che si tratti dello straniero, della donna o dello schiavo, si riconduce all'allargamento delle frontiere dovuto alla conquista; il fatto stesso che le scuole, anche se ateniesi, accolgano degli stranieri e spesso siano anche dirette da loro sembra fare di queste istituzioni l'immagine in miniatura del cosmopolitismo ellenistico». Cfr. C. Lévy, *Le filosofie ellenistiche*, cit. p. XII.

⁸⁷ Cfr. G. Fassò, *Op. Cit.*, p. 77.

⁸⁸ Per una delucidazione anche storiografica si veda ancora L. Musti, *Storia greca*, soprattutto la nota integrativa sul termine «Ellenismo», pp. 669-671.

⁸⁹ A. A. Long, *Op. Cit.*, p. 11

⁹⁰ Lévy nell'introduzione a *Le filosofie ellenistiche*, adottando una prospettiva filosofico-storica, cita il seguente passo di Hegel: «In quanto *pensiero* del mondo (la filosofia) appare soltanto dopo che la realtà ha compiuto il suo percorso di formazione e s'è bell'e assestata». Cfr. G.W.F. Hegel (1821), *Lineamenti di filosofia del diritto*, G. Marini (a cura di), Laterza, Roma-Bari, 2010, p. 17.

⁹¹ Cfr. C. Meier, *La nascita della categoria del politico in Grecia*, trad. it. il Mulino, Bologna, 1988. Si veda in particolare il Cap. II, «La categoria del politico presso i Greci», pp. 41-49.

La cultura della cittadinanza

in termini di richiamo, poiché non offrivano una concezione del mondo che riuscisse soddisfacente a tale pluralità di livelli»⁹².

L'allargamento delle frontiere influisce sulla trasformazione della mentalità e quindi sul concetto di identità; questa diviene meno rigida perché i confini che ne stabilivano i criteri hanno acquisito una maggiore porosità. La *patria* è divenuta il mondo intero, almeno secondo la visione di alcuni Cinici⁹³. E proprio una delle scuole che derivano dall'insegnamento socratico, quella dei *Cinici* fondata da Antistene, si pone alle origini della dottrina stoica. Lo stesso Zenone di Cizio, giunto ad Atene, si mette al seguito di Cratete⁹⁴, uno degli ultimi esponenti dei Cinici. Intorno al 300 a. C. fonderà ad Atene la scuola della *Stoa*, dal nome del Portico Dipinto (*Stoa Poikilē*) sotto il quale Zenone svolgeva i propri discorsi filosofici. L'influenza cinica è molto forte nella prima parte della filosofia stoica. Infatti, Zenone, per ciò che riguarda l'impianto dell'*etica*, elabora una visione improntata alla vera natura dell'uomo, coincidente con la sua razionalità. E la razionalità consiste nel vivere secondo natura, rifiutando ogni elemento convenzionale che possa distogliere l'uomo dal raggiungimento della propria felicità. Come si è detto, al concetto aristotelico di *eudaimonia* subentra quello di *hedoné*.

La razionalità stabilisce ciò che è conforme alla natura propria dell'uomo, non più la concezione del raggiungimento del benessere collettivo della *polis*, bensì l'idea derivante da una diretta identificazione del bene attraverso quella che Long definisce "saggezza pratica"⁹⁵ (*phronēsis*). Soltanto per mezzo dell'azione concreta, attraverso la messa in atto di un comportamento coerente con un *logos* razionale, l'uomo predispone se stesso verso il bene, prescindendo dalle convenzioni sociali, politiche e morali.

In questo passaggio avviene lo scarto concettuale con la visione che teneva al centro la *polis* e definiva l'individuo per la sua co-essenza politica. Soprattutto l'*etica* si libera del legame con l'elemento politico, fondando una propria dimensione, autonoma e che si proietta in uno spazio che comprende tutto il cosmo. Lo stesso sistema della filosofia stoica utilizza la *fisica* come elemento accessorio all'*etica*. Così l'intero cosmo è per Zenone un'entità dotata di ragione: pertanto, «ciò che è dotato di ragione è superiore a ciò che ne è privo; ora, nulla è superiore al cosmo, dunque il cosmo è dotato di

⁹² A.A.Long, *Op. Cit.*, pp. 20-21

⁹³ Spesso viene attribuita a Socrate l'espressione *cittadino del mondo*. In realtà tale formulazione sembra appartenere a Diogene di Sinope che le fonti annoverano tra gli allievi di Antistene, a sua volta discepolo di Socrate. Diogene cinico intraprende una condotta di vita «secondo natura», aderendo perfettamente ai principi di distacco e abbandono delle cose materiali e conseguendo un'esistenza totalmente libera da ogni legame di appartenenza.

⁹⁴ Cfr. Arnim, I, 1. *Stoici antichi. Tutti i frammenti (Secondo la raccolta di Hans Von Arnim)*, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano, 2014.

⁹⁵ Cfr. A.A.Long, *Op. Cit.*, p. 150.

La cultura della cittadinanza

ragione»⁹⁶. E il cosmo è a sua volta creazione divina, espressione di un *logos* originario che ha «attinenza con la potenza divina»⁹⁷, in quanto «l'elemento divino permea tutta la realtà»⁹⁸. Così anche la *legge* naturale, equivalente a dio, «è principio di tutto»⁹⁹ e «la sua forza consiste nel comandare le cose giuste e nel proibire quelle contrarie»¹⁰⁰.

Proprio nella differente visione della legge, come in generale della realtà, risiede la particolarità degli Stoici, la cui concezione risulta «decisamente panteistica»¹⁰¹. Interviene, in tal modo, un elemento che differenzia gli Stoici dagli stessi Cinici, in quanto la concezione della natura dei primi non corrisponde a quella ancor più edonistica e dissoluta dei Cinici, piuttosto riconosce nella ragione e nel vivere secondo natura il principio ad un tempo metafisico ed etico dell'universo¹⁰². Con la filosofia stoica diviene sempre più accentuata la tendenza a collegare l'idea di *giustizia* a quella di *sapienza*¹⁰³. Soprattutto per il primo Stoicismo, caratterizzato da una forte impronta elitaria, soltanto i *saggi* (*spudâioi*) «fanno uso delle virtù, mentre gli stolti dei vizi»¹⁰⁴. Essendo quindi la legge *saggezza*, per Crisippo «solo i saggi sono veri giudici, veri comandanti e veri retori, non certo gli stolti»¹⁰⁵.

Lungi dal realizzare una dottrina egualitarista, la svolta Stoica segna senza dubbio il punto di partenza di una concezione che supera la contingenza delle leggi, legate alle *poleis* o alla diversità dei popoli, e le riconduce a un'unica *legge comune*, retta dalla razionalità del cosmo. Nella fondazione naturalistica del *diritto* degli Stoici sono ravvisabili alcuni punti che si fondano sulla comunanza fra gli esseri, perché «per natura, non c'è indifferenza fra gli uomini ed anzi è necessario che un uomo non sia estraneo ad un altro, per il solo fatto che egli è un uomo»¹⁰⁶. Se esiste una natura che è universale allora vi è tra gli uomini una legge naturale comune che ha come riferimento una comunità allargata, senza confini ben definiti; in questo caso «il diritto non si fonda sulla convenzione, ma sulla natura»¹⁰⁷.

⁹⁶ Arnim, I, 111, v. 1.

⁹⁷ Ivi, 161, v. 1.

⁹⁸ Ivi, 161, v. 2.

⁹⁹ Ivi, 162, v. 3.

¹⁰⁰ Ivi, 162, v. 1.

¹⁰¹ G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, cit. p. 81.

¹⁰² Ivi, p. 82.

¹⁰³ Cfr. M. Pani, *Il costituzionalismo di Roma antica*, Laterza, Roma-Bari, 2010. L'accostamento tra sapienza e governo era stato già realizzato nella *Repubblica* di Platone. In questo caso, si tratta però di una *giustizia* che rimane su un piano "generale" (ideale), mentre nell'ambito dello Stoicismo la *giustizia* è di tipo "particolare", «che si realizza cioè nel rapporto con gli altri». *Op. Cit.*, p. 38.

¹⁰⁴ Arnim, I, 216.

¹⁰⁵ Ivi, III, 612.

¹⁰⁶ Ivi, III, 340.

¹⁰⁷ Ivi, III, 343.

La cultura della cittadinanza

La natura, per gli Stoici, oltre ad avere un carattere razionale, contribuisce a rendere gli uomini *socievoli*. Così Crisippo: «chi ci ha creato ci ha reso socievoli»¹⁰⁸. E nello sviluppo della relazionalità fra uomini si trova un punto importante della concezione cosmopolitica, in quanto questa stabilisce la propria visione in un *vincolo* che non è più o soltanto politico, cioè della polis, bensì solidaristico¹⁰⁹ rispetto al carattere razionale e sociale del genere umano; ancora Crisippo: «noi siamo coinvolti da natura in un reciproco vincolo di comunione e di convivenza: ché, se così non fosse, non ci sarebbe spazio né per la giustizia né per la benevolenza»¹¹⁰.

Tutto ciò non significa che la città, intesa come forma politica, viene rimpiazzata da una *communio universalis*; piuttosto, nel passaggio storico e culturale, da una visione contrassegnata dai “confini” della polis a un’altra in cui la forma città è una “parte” del tutto, gerarchicamente a questo subordinata, lo Stato è un «bene morale» proprio perché riunisce gli aspetti dell’organizzazione di uomini (la polis) e diviene «luogo di rifugio rispetto a chi lo abita»¹¹¹.

Nella concezione quasi piramidale dell’ordine dell’universo gli Stoici sono fra i primi a individuare l’*appartenenza multipla* del cittadino; come si vedrà più avanti nella dottrina sviluppata da Cicerone, interamente ripresa dallo Stoicismo greco¹¹², l’ordine generale, suddiviso in una pluralità di comunità e raggruppamenti¹¹³, è tenuto assieme appunto dalla legge (*vinculum*), la quale non può che essere universale e quindi avente carattere naturale.

¹⁰⁸ Ivi, III, 346.

¹⁰⁹ Sul *vinculum* che caratterizza i rapporti fra uomini si veda Cicerone, *De officiis*, I, 50, 16, trad. it. Cit., p. 121. Il termine viene tradotto in italiano “legami sociali”, a indicare la derivazione di carattere sociologico della riflessione di Cicerone sul *diritto*. Per ciò che concerne il carattere sociologico del diritto in Cicerone alcuni punti interessanti sono esplicitati in L. Scuccimarra, *I confini del mondo*, pp. 65-70. D’altra parte, per Fassò, Cicerone rappresenta il primo vero e proprio filosofo del diritto. Cfr G. Fassò, p. 103.

¹¹⁰ Arnim, III, 342.

¹¹¹ Ivi, III, 328.

¹¹² Molto forti saranno le influenze prodotte dallo Stoicismo sul mondo romano e successivamente su quello moderno, «più delle teorie di Platone e Aristotele». M. Pani, *Il costituzionalismo di Roma antica*, cit. p. 40. Per un interessante ricostruzione storico-giuridica di questo passaggio si veda E. G. Royo, *Las sedes históricas de la cultura jurídica Europea*, Tirant lo blanch, Valencia, 2010; sul confronto fra identità dei Greci e identità dei Romani, da una prospettiva storico-culturale, cfr. R. Mellor, *Graecia Capta: The Confrontation between Greek and Roman Identity*, in K. Zacharia (edited by), *Hellenism. Culture, Identity, and Ethnicity From Antiquity to Modernity*, Ashgate Publishing Company, Burlington, 2008, pp. 79-125.

¹¹³ «Diversi sono poi i gradi della società umana. Per non parlare infatti di quella società universale che unisce tutti gli uomini». Cfr. Cicerone, *De officiis*, I, 52, 17, trad. it. cit. p. 123.

II. La cittadinanza romana

1. *Cittadinanza: il modello romano*

Sebbene vi sia un nesso di continuità fra la civiltà greca e quella romana, veicolata attraverso il fenomeno filosofico-culturale dell'*ellenismo*, bisogna porre in evidenza alcune significative differenze, legate soprattutto all'origine, al significato e alla dinamica delle due principali città del mondo antico, Atene e Roma; sono queste differenze a configurare in maniera diversa la cittadinanza, a dare un senso compiuto a un modello teorico e pratico che deriva i suoi caratteri proprio da questi due emblematici esempi della storia e della civiltà occidentale.

Si tratta di due esperienze storiche specifiche, ognuna con una sua connotazione particolare, soprattutto con una propria genesi. Già l'atto fondativo, dell'originaria aggregazione intorno a un unico nucleo centrale e organizzativo, denota una sostanziale differenza. Atene, la *polis* per definizione¹¹⁴, è caratterizzata da una sorta di immanenza, rappresenta quel tutto che precede le parti¹¹⁵; Atene rimarrà sempre una città, non assumerà altra forma politica nemmeno nella sua stessa epoca imperiale. Sarà oggetto di "venerazione" da parte dei propri *politai*, in una visione della politica, della propria comunità, spesso caratterizzata da una logica autoreferenziale, esclusiva ed *etnocentrica*.

Lo sviluppo della cittadinanza seguirà, in modo plastico, le esigenze della comunità, finalizzate al conseguimento della felicità della polis, bene supremo dello Stato; il conseguimento di questo bene era possibile soltanto attraverso il comune richiamo alla difesa di esso, da parte di tutti coloro che potevano far uso delle armi. La condotta della guerra diviene così l'elemento discriminante rispetto alla necessità di ampliare il più possibile il corpo dei cittadini. Le virtù, il coraggio, la forza degli eroi greci dell'età arcaica devono essere patrimonio comune; la polis non può perseguire una valida difesa se l'ideale dell'*isonomia* non subentra alla ristretta aristocrazia dei padri fondatori. Così il corpo civico e politico nasce da una primaria funzione delle società umane, quella militare¹¹⁶.

¹¹⁴ Cfr. G. Crifò, *Civis. La cittadinanza tra antico e moderno*, Laterza, Roma-Bari, p. 2000. «La polis è una creazione esclusivamente greca, dopo la dissoluzione dei regni micenei». Cfr. G. Crifò, cit. p. 23.

¹¹⁵ Cfr. *Politica*, Aristotele, p. 7.

¹¹⁶ Su questa analisi della genesi del cittadino guerriero greco si sofferma Luciano Canfora, *Il cittadino*, in J.P. Vernant (a cura di), *L'uomo greco*, Laterza, Roma-Bari, 1991, pp. 121-144; cfr. anche Manent: «La (relativa) pacificazione interna e la democratizzazione hanno dato ad Atene delle forze altrove sconosciute per l'espansione esterna». *Op. cit.*, p. 80.

La cultura della cittadinanza

Ma la vera peculiarità della polis greca, rispetto a Roma, è l'autoctonia dei cittadini determinata dall'appartenenza etnica e culturale¹¹⁷. È anche significativo il modo attraverso il quale si stabilisce il rapporto tra il cittadino e la città, tenendo conto che «in Grecia il 'cittadino' nasce dalla 'città', per la città e nella città, mentre a Roma vale il contrario, è dal cittadino e per il cittadino che nasce la città»¹¹⁸. Come scrive Pierre Manent, Roma, «è stata fondata da dei senza-città»¹¹⁹. Roma è una città che nel vasto panorama mitico-legendario del proprio atto fondativo ha come protagonisti degli sradicati, esuli di nobile stirpe che pongono i presupposti della nascita della *Urbs*¹²⁰. Ma è dal punto di vista etimologico che la differenza tra Atene e Roma si fa ancora più evidente. Nel caso greco, il cittadino è fondamentalmente l'abitante della *ptolis*, «cittadella»; ed è proprio l'esistere della città che configura e determina il cittadino. Diverso è il caso di Roma, dove la parola *civis* indica l'idea di con-cittadino, di compagno, e che individua in un legame associativo il presupposto fondativo della *civitas*¹²¹.

Roma si caratterizza sin dall'inizio per i legami parentali. Emblematica è la vicenda del rapimento delle Sabine. I padri delle donne rapite dai romani, come narra Tito Livio¹²², concludono un trattato con i propri "generi" e autorizzano al trasferimento della propria sede del potere a Roma¹²³. Sin dalle origini dunque, l'elemento del diritto entra a far parte dello statuto di Roma, e proprio questa è la vera novità rispetto ai greci, oltre al carattere di apertura e adattabilità delle proprie frontiere. E proprio la cittadinanza ne risente fortemente di questo carattere, connotandosi in senso prevalentemente giuridico appunto, e non etnico come quella greca.

Roma non rimane mai soltanto una città, ma assume sin dal suo atto genetico la tendenza a espandersi, ad ampliare i propri confini; e anche per Roma si presentano dei

¹¹⁷ Più in generale su questo tema si rimanda a S. Lape, *Race and Citizen in the Classical Athenian Democracy*, Cambridge University Press, New York, 2010.

¹¹⁸ Cfr. G. Crifò, *Op. Cit.*, p. 25.

¹¹⁹ Cfr. P. Manent, *Op. Cit.*, p. 194.

¹²⁰ Per quanto riguarda lo sviluppo dell'identità di Roma e sull'intreccio tra storia e leggenda si veda R. S. Howarth, *The Origins of Roman Citizenship*, The Edwin Mellen Press, New York, 2006.

¹²¹ Sull'etimologia dei termini citati rimando ancora a G. Crifò, *Civis. La cittadinanza tra antico e moderno*, pp. 26-27; cfr. anche C. Nicolet, *Il mestiere di cittadino nell'Antica Roma*, Editori Riuniti, Roma, 1992, in particolare le pp. 31-33. Entrambi gli autori fanno riferimento al celebre E. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*. Sulla dinamica dell'aggregazione originaria si veda P. Manent, *Le metamorfosi della città*; Manent, citando Plutarco e Tito Livio, mette in evidenza il carattere non originario dei primi abitanti di Roma. Tale aspetto diviene un fattore che facilita la successiva "apertura" ed espansione della città, volta sempre più ad «abolire i confini della forma città». Cfr. P. Manent, *Op. Cit.*, p. 195.

¹²² Cfr. T. Livio, *Historiae Romanae*, I, 13, 4.

¹²³ Cfr. A. Carrandini, *La nascita di Roma. Dèi, Lari, eroi e uomini all'alba di una civiltà*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2010, p. 359. In questo caso Carrandini fa riferimento all'*unificazione teologica della città*, con centralizzazione delle divinità oltre che del potere politico.

La cultura della cittadinanza

problemi concreti nel momento in cui aumenta il numero dei popoli e dei sudditi asserviti al suo potere. La sua vocazione imperiale la pone inevitabilmente nella continua posizione di dover mediare tra rivendicazioni e concessioni, mentre dall'altra parte l'indeterminatezza della forma della propria comunità e le continue conquiste la pongono di fronte alla necessità di riformulare di volta in volta i criteri della cittadinanza.

La Guerra Sociale, combattuta tra Roma e gli alleati italici di lingua latina, risulta cruciale su un punto in particolare: essa costituisce lo spartiacque per l'inizio di un processo di graduale integrazione che trasforma Roma nella patria di tutti gli italici¹²⁴. Dal 90 a. C. in poi, una serie di leggi sostenute dal Senato favoriranno lo sviluppo di «numerose vie d'accesso alla piena cittadinanza»; in tal modo, l'aspetto più importante è graduale costituirsi di una «patria per diritto»¹²⁵, la quale non si sostituisce alla patria per nascita e per natura, bensì ne amplia la potenziale sfera della protezione giuridica e dei connessi diritti politici¹²⁶.

Nel contesto storico che si determina a partire dal 90 a. C. si avvicinano le lotte intestine tra le fazioni che componevano il vasto e variegato ambito della vita politica romana; il repubblicanesimo, che si era affermato dopo l'assetto monarchico del *regnum*, favoriva un bilanciamento tra poteri dello Stato¹²⁷.

Nel 72 a. C. inizia la scalata al potere di Giulio Cesare, con l'elezione al tribunato militare; nel percorso che lo conduce a stabilire la «dittatura democratica»¹²⁸ si possono intravedere, come segni premonitori, i passaggi che anticipavano un rivoluzionario mutamento di costituzione.

¹²⁴ Cfr. A. N. Sherwin-White, *The Roman Citizenship*, p. 169. Fra i primi aspetti problematici di una concreta integrazione politica dei territori sottomessi al suo potere (*imperium*), rientrano proprio i popoli italici (di lingua latina). Tra questi e Roma nel 91 a. C. scoppia la cosiddetta "guerra sociale" o "degli alleati" che aveva come oggetto di contesa proprio una richiesta di cittadinanza da parte dei latini. Cfr. ancora C. Nicolet, *Il mestiere di cittadino nell'Antica Roma*; per ciò che riguarda la fase della "Guerra sociale" cfr. A. N. Sherwin-White, *The Roman Citizenship*, Oxford University Press, Oxford, 1973, p. 150. Per Sherwin-White il successivo incorporamento degli Italici in uno Stato Romano diviene il nesso originario di un'idea che condurrà alla realizzazione della *Constitutio Antoniniana*. Si veda in particolare il Capitolo VI, pp. 150-173.

¹²⁵ Cfr. C. Nicolet, *Il mestiere di cittadino nell'Antica Roma*, pp. 55-58.

¹²⁶ Sulla questione della tutela giudiziaria a Roma cfr. M. Pani, *Il costituzionalismo di Roma antica*, pp. 69-72. Interessante risulta la riflessione sulle modalità di riguardo verso il cittadino: «L'attenzione al cittadino non risponde, per altro, a finalità escludenti e razziste, ma semplicemente a una classificazione giuridica, indica cioè chi si trova nell'ambito delle leggi della *civitas*». Cfr. M. Pani, cit. p. 72.

¹²⁷ Quello della Roma repubblicana non rappresentava, ovviamente, un modello costituzionale basato su una vera e propria "separazione" dei poteri (tipica del costituzionalismo moderno), piuttosto un sistema in cui i vari poteri dello Stato si equivalevano e funzionavano in maniera interdipendente. Si veda ancora M. Pani, *Il costituzionalismo di Roma antica*, pp. 58-63.

¹²⁸ Cfr. L. Canfora, *Giulio Cesare. Il dittatore democratico*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2010.

La cultura della cittadinanza

2. Cicerone: uno stoico, un giurista

La fase finale e tumultuosa della Repubblica vede spiccare un notevole protagonista: Marco Tullio Cicerone (106-43 a. C.), impegnato a difendere l'ordine, l'equilibrio dei poteri e i *valori* prodotti dalla Repubblica¹²⁹. Nel *De officiis* Cicerone elenca l'insieme delle virtù, dei comportamenti, delle leggi umane e di natura capaci di conseguire il «sommo bene» attraverso il quale «regolare praticamente la vita»¹³⁰. Si tratta del manifesto politico-morale di Cicerone, prodotto sotto l'influenza evidente e dichiarata dello stoicismo greco, rappresentato dagli ultimi importanti esponenti Panezio, Posidonio e Antioco. L'influenza di Panezio fu particolarmente significativa per la visione ciceroniana dell'umanità intesa come entità composta di una pluralità di relazioni sociali. Proprio in queste relazioni Cicerone cercherà il momento genetico del diritto, senza il quale non vi può essere fra gli uomini né sicurezza né libertà.

Lo Stato poggia la sua legittimità proprio sul diritto, e la forza vincolante del diritto nelle società umane risiede nella sua stessa capacità di mantenersi comune per tutti i cittadini¹³¹. L'ideale della Repubblica in Cicerone si intreccia così con l'ideale del diritto, perché questo costituisce il più importante elemento per regolare i rapporti che si generano dalla innata tendenza naturale ad associarsi degli uomini¹³². Riprendendo un concetto di chiara derivazione stoica, Cicerone asserisce nel *De Re Publica*:

Chi infatti a buon diritto potrebbe chiamare
uomo colui che non vuole avere, né con i suoi
concittadini, né infine con nessuna razza umana
alcuna comunanza di diritti, alcuna
solidarietà di sentimenti umani?¹³³

L'attenzione di Cicerone è quasi sempre rivolta a Roma, alla Repubblica per la quale ha sacrificato la propria vita e l'intera sua opera; e Roma non rimane sempre chiusa in se stessa, per quella naturale tendenza a espandersi, a costituire un modello di riferimento per tutti gli altri popoli¹³⁴. Roma è *la patria per diritto*, che tende a includere ogni *patria*

¹²⁹ Cfr. S. Mazzarino, *L'impero romano*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2010, p. 39; su questo punto si veda ancora M. Pani, *Op. Cit.*, in particolare il paragrafo dal titolo *I valori al potere*, pp. 63-68.

¹³⁰ Cfr. Cicerone, *De officiis*, I, 3, 7, trad. it. p. 81.

¹³¹ Cfr. Cicerone, *De Re Publica*, libro I, 32, 48.

¹³² Ivi, libro I, 25, 39. Alcuni studiosi hanno ravvisato nella dottrina di Cicerone un ripiegamento delle sue riflessioni su una visione ideale o "idealistica" della Repubblica di Roma, piuttosto che una impostazione generale che travalicasse i confini della propria realtà politica di riferimento. Cfr. L. Scuccimarra, *Op. Cit.*, p. 68; cfr. C. Martínez-Sicluna, *La crisis de la legitimidad: de la geometría legal a la democracia deliberativa*, in «Persona y Derecho», n. 63, 2-2012, p. 198.

¹³³ Cfr. Cicerone, *De Re Publica*, libro II, 26, 47; Cfr. frammento di Crisippo, in Arnim III, 340.

¹³⁴ Come infatti riferisce Nicolet, non vi è dubbio che Roma «originariamente sia stata esclusiva, chiusa e sospettosa quanto potevano essere le altre città». Cfr. C. Nicolet, *Op. Cit.*, p. 34.

La cultura della cittadinanza

per natura, rappresentando il coronamento finale dell'esistenza unitaria di una patria comune. Con il concludersi della guerra sociale, per la quale gli alleati italici rivendicavano proprio l'accesso alla cittadinanza romana, inizia un graduale processo di inclusione e integrazione dei territori italici e delle città latine, organizzate in municipi.

Nel dialogo che nel *De Legibus* Cicerone intrattiene con Attico, quest'ultimo interpella l'oratore su quale sia il suo luogo di nascita:

MARCO - questa è la patria comune mia e di mio fratello;
infatti traiamo l'origine di qui da un antichissimo ceppo.
ATTICO - [...] Arpino, sarebbe la vostra naturale patria?
Forse che ne avete due di patrie? O quella sola è la patria comune?
MARCO - [...] io penso che tanto egli come tutti
i municipali abbiano due patrie, una quella naturale,
l'altra quella giuridica;
[...] Perciò io mai negherò essere questa appunto la mia patria,
pur essendo maggiore di essa quell'altra, e questa sia compresa in
quell'altra, dalla quale ciascun municipale riceve il diritto di una
seconda cittadinanza e che considera l'unica patria¹³⁵.

Solo entrando nella cittadinanza romana si compie la reale esistenza politica e giuridica; Roma assume una vocazione universalista, di *imperium*, ed esercita il suo dominio attraverso il diritto.

Cicerone tenta di elaborare delle norme politico-morali e istituzionali capaci di sorreggere l'impianto del cosmopolitismo stoico¹³⁶. La Roma repubblicana assurge in tal modo a ispiratrice di civiche virtù, la sola interprete della norma razionale dettata da dio; la natura allora suggerisce la condivisione di questa norma, posta a fondamento dei «principi naturali della comunità umana»¹³⁷. La virtù in Cicerone è quel precetto che rivela all'uomo la propria natura e lo accompagna sulla strada della giustizia; essa, per emanazione diretta di dio, svela a ognuno di non essere «solo circondato dalle mura, come cittadino di un qualche limitato luogo», ma di essere «riconosciuto cittadino di tutto il mondo, come quasi di una unica città»; «sicché senz'altro questo mondo intero è da considerarsi come un'unica città comune agli dei ed agli uomini»¹³⁸.

L'appartenere a una città implica per Cicerone una «comunanza di diritti»¹³⁹, essendo cittadini nello stesso Stato; il proiettarsi di Roma oltre i propri confini pone inevitabilmente la questione dell'aumento del numero dei propri *cives*. Così, la

¹³⁵ Cicerone, *De Legibus*, Libro II, 2, 4.

¹³⁶ «In tale contesto, la decisa presa di posizione di Cicerone a favore di una interpretazione attiva della virtù finisce, infatti, per trovare il suo specifico orizzonte di sviluppo in un'etica patriottica del bene comune in gran parte coincidente con il tradizionale orizzonte di valori del repubblicanesimo civico dei romani». L. scuccimarra, *Op. Cit.*, p. 68.

¹³⁷ Cicerone, *De Officiis*, Libro I, 50, 16.

¹³⁸ Cfr. Cicerone, *De Legibus*, Libro I, 23, 60; *De Legibus*, Libro I, 7, 21.

¹³⁹ Cfr. Cicerone, *De Re Publica*, libro I, 32, 48.

La cultura della cittadinanza

connotazione naturale dell'essere umano e del diritto favoriscono quel processo acquisitivo che è proprio di Roma¹⁴⁰.

Quello che appare abbastanza evidente è che l'itinerario ciceroniano parte da un modello, la Repubblica, il quale per mezzo delle "leggi", giunge a compiere la sua parabola evolutiva nella dissoluzione della sua stessa forma. Il *De Officiis* si pone come suggello finale della riflessione ciceroniana, e forse rispecchia molto più delle altre opere la convinzione di Cicerone dell'esistenza di un elemento che accomuna il consorzio umano: «Il primo è quello che appare nella stessa universale famiglia degli uomini collegati dalla ragione e dal linguaggio»¹⁴¹. È proprio in tale opera che Cicerone svincola i diritti dal "cittadino", per mettere la legge di natura direttamente in rapporto con l'*humanitas*, con la condizione umana¹⁴².

Ancora una volta la forma città si dilata, perde la sua originaria connotazione, confluisce in una dimensione più ampia; in senso filosofico, si diviene cittadini del mondo perché appartenenti alla medesima natura. Un nuovo potere emergente segnerà gli sviluppi massimi della patria per diritto.

3. *L'epoca imperiale*

L'uccisione di Giulio Cesare avvenuta nel 44 a. C. aveva ridato speranze a Cicerone per una possibile restaurazione degli ideali repubblicani e della vecchia classe senatoriale e aristocratica; ma con ogni evidenza il lunghissimo periodo della Repubblica aveva esaurito la sua spinta propulsiva. Le guerre di fazione avevano definitivamente lacerato lo Stato: «nemmeno può in verità esser chiamato Stato quello che sia completamente in balia di una fazione»¹⁴³.

Era il potere a mutare la sua forma e l'impianto istituzionale che ne sarebbe derivato¹⁴⁴. Nel 43 a. C., quasi come epilogo di una vicenda e del protagonista che ne

¹⁴⁰ «Roma non è tanto una città comparabile ad Atene o a Sparta quanto piuttosto il processo dinamico della consociazione umana, un processo che allontana incessantemente e finisce per abolire i confini della forma città». Cfr. P. Manent, *Le metamorfosi della città*, p. 195. Ancor prima, Massimo Cacciari individua nel diritto e nella simbolica di Roma il concetto di *civitas augescens*, inteso come processo dinamico che porta Roma a far corrispondere l'Orbe intero con lo spazio della propria *Urbs*. Sul punto si veda M. Cacciari, *Il mito della civitas augescens*, in «il Veltro», 2-4, 1997; anche Cacciari individua in Socrate e nella sua concezione della *politeia* quell'originario sviluppo di «una città che s'allarga, che s'ingrandisce». Cfr. *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano, 2008, p. 30.

¹⁴¹ Cicerone, *De officiis*, Libro I, 16, 50. Si mette in evidenza il forte accento posto da Cicerone sul ruolo della *comunicazione*, intesa come forma razionale di condivisione della natura umana e dei vincoli sociali: «Ne consegue che siamo così fatti da natura, onde essere partecipi del diritto e comunicarcelo tra tutti gli uni con gli altri». Cicerone, *De Legibus*, Libro I, 12, 33.

¹⁴² Cfr. M. Pani, *Il costituzionalismo di Roma antica*, p. 148.

¹⁴³ Cicerone, *De Republica*, Libro III, 32, 44.

¹⁴⁴ «Nulla inoltre è tanto consentaneo col diritto e con la disposizione della natura (e dicendo ciò, intendo dire la legge) quanto il potere; senza di esso infatti né la famiglia, né lo Stato, né la

La cultura della cittadinanza

aveva determinato l'ultima fase, Cicerone veniva raggiunto dai sicari inviati da Antonio e ucciso. La forte instabilità sarebbe durata ancora per molti anni, determinata da una tribolata fase di successione al potere di Giulio Cesare; questo aveva designato come erede Gaio Ottavio, suo pronipote, poco più che diciannovenne ma già "politico consumato"¹⁴⁵.

L'abilità di Ottavio lo condusse a mutare radicalmente l'assetto istituzionale di Roma repubblicana, specie per i poteri che riuscì a conseguire e ad esercitare. Condivise per un breve periodo la *potestas* triumvirale con Antonio e Lepido, ma ben presto giunse allo scontro definitivo con il più forte dei suoi alleati, Antonio, divenuto avversario da battere per il raggiungimento del potere. Dopo aver dichiarato guerra all'Egitto della regina Cleopatra, nella battaglia di Azio pone fine al tentativo di egemonia del suo vecchio alleato Antonio nella parte orientale dell'impero, annettendo l'Egitto e realizzando una vera e propria «unificazione del Mediterraneo sotto Roma»¹⁴⁶.

La conduzione del "principato" da parte di Augusto si pone come obiettivo la realizzazione della pace nell'impero, oltre che un consolidamento dei propri territori. Ma l'egemonia di Roma si trasforma in un processo imperialista che attraverso le vittorie militari giunge a una vera e propria *romanizzazione* progressiva dell'impero¹⁴⁷.

4. L'ecumenismo degli eroi

Il termine *ecumene*, «terra abitata», ha una derivazione di tipo geografico ma in questo caso è da considerarsi, più in generale, come carico di significati politici e culturali. Sin da Alessandro Magno è molto forte quella tendenza degli imperi a conquistare spazi e sottoporre altri popoli al proprio dominio; ma in realtà, dietro la spinta degli eserciti si pone l'effettiva esigenza, probabilmente in parte autocelebrativa, di una costituzione monarchica universale.

Alessandro proviene dalla Macedonia ma tenderà a spostare gradualmente il centro geo-politico del suo impero. Non rimane confinato in una visione strettamente etnocentrica o polis-centrica, soprattutto rompe con la concezione classica dell'ecumene greco, considerato secondo un'accezione culturale, non solo come mondo «abitato»,

nazione, né il genere umano, né la natura tutta, né il mondo stesso potrebbero sussistere». Cicerone, *De Legibus*, Libro, III, 3.

¹⁴⁵ Cfr. S. Mazzarino, *L'impero romano*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2010, p. 35.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 53.

¹⁴⁷ Sul processo di romanizzazione dell'impero di Roma cfr. in particolare A. Bancalari Molina, *Orbe Romano e imperio global: la romanización desde Augusto a Caracalla*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2007.

La cultura della cittadinanza

bensì come mondo *civile*, il solo degno di un vero e proprio interesse politico¹⁴⁸. Da questo punto di vista, l'ecumene è la stessa Grecia, la propria civiltà che si pone come unica e superiore rispetto a quel mondo pur abitato ma privo dei connotati culturali degni di un popolo nobile. L'eroe greco per eccellenza, Eracle, è il portatore di istanze di civiltà, il suo viaggio verso occidente ha uno scopo edificatore, pionieristico, volto alla fondazione Mediterranea dell'intera civiltà greca¹⁴⁹.

Ma al di là delle differenze concrete di intendere e perseguire una prospettiva ecumenica, gli spunti dettati da queste personalità – reali, come quella di Alessandro Magno, o immaginarie come Eracle – indicano delle tendenze e delle caratterizzazioni politiche: gli eroi tracciano la strada per la realizzazione di un *impero universale* che pone al centro la propria civiltà¹⁵⁰.

Roma, soprattutto, possiede uno strumento formidabile, necessario nella fase successiva alla conquista, ed è quello del *diritto*. Nel porre le basi della propria espansione, si assicura prima di possedere la giusta capacità attrattiva; in tal modo, «il *limes* più che escludere i barbari [...] li esorta a varcare la soglia dell'umanità»¹⁵¹.

All'interno di questa prospettiva ecumenica si inserisce a pieno titolo la questione degli spazi, la quale si fonda su un processo dinamico che coinvolge categorie politiche, giuridiche e urbane, riguardanti proprio una caratterizzazione della *Urbs* che risponde sempre più alla concezione di apertura, espansione, dominio e rappacificazione dei popoli sottomessi. Così lo spazio della città diviene spazio politico fondante il senso ecumenico della portata espansiva di Roma¹⁵²; allo stesso tempo l'ecumene non è altro che una *città-mondo*, capace di comprendere sotto le proprie leggi ogni altro popolo.

L'impero origina da un'opposizione tra Occidente e Oriente. Il processo ecumenico tende a ricondurre a unità questa frammentazione, in modo da fondare un unico spazio

¹⁴⁸ Per una ricostruzione storico-culturale della concezione dell'ecumenismo, a partire dalla Grecia del V secolo, cfr. C. Bearzot, *Spunti ecumenici nella tradizione politico-culturale ateniese. Senofonte, Demostene, Iperide*, in L. Aigner Foresti, A. Barzanò, C. Bearzot, L. Prandi, G. Zecchini (a cura di), *L'ecumenismo politico nella coscienza dell'Occidente, volume II. Alle radici della casa comune europea*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma, 1998, p. 98.

¹⁴⁹ Cfr. L. Prandi, *Aspetti ecumenici nella figura di Eracle*, in L. Aigner Foresti, A. Barzanò, C. Bearzot, L. Prandi, G. Zecchini (a cura di), *L'ecumenismo politico...*, p. 45.

¹⁵⁰ Per una lettura critica o rivelatrice dell'effettivo carattere dell'ecumenismo politico antico cfr. G. Schepens, *Between Utopianism and Hegemony. Some reflections on the Limits of Political Ecumenism in the Greco-Roman World*, in L. Aigner Foresti, A. Barzanò, C. Bearzot, L. Prandi, G. Zecchini (a cura di), *Op. Cit.*, pp. 117-147. Schepens si sofferma sull'elemento dell'egemonia esercitata dalle grandi civiltà, evidenziando che l'ecumenismo politico dai tratti utopici è rimasto piuttosto un potenziale elemento di fascinazione presente nell'immaginario di filosofi e di uomini politici.

¹⁵¹ Cfr. C. Galli, *Spazi politic*, *Op. Cit.*, p. 22.

¹⁵² Sulla trasformazione urbana e architettonica di Roma e il rapporto con le trasformazioni innescate dall'ascesa di Ottaviano al potere cfr. soprattutto D. Favro, *Making Rome a World City*, in K. Galinsky, *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*, Cambridge University Press, 2005, pp. 234-263.

La cultura della cittadinanza

soggetto a una sola autorità. È a partire da questo punto che si comincia a costruire il percorso che porterà all'inclusione "per diritto" dei vinti, e alla loro trasformazione da alleati in cittadini¹⁵³.

5. La vocazione universale di Roma

Bisogna sottolineare che l'universalismo di Roma riguarda in maniera preminente il piano politico e giuridico. Roma riesce a coniugare in un'unica *civitas* una «cittadinanza a due livelli»¹⁵⁴, la quale garantisce da una parte una parvenza di autonomia alle provincie alleate e ai popoli sottomessi, mentre dall'altra li raccoglie tutti sotto la propria protezione giuridica. Sta in questa peculiarità il carattere originale della cittadinanza romana che si trasforma da una cittadinanza degli abitanti della *Urbs* in una «cittadinanza degli abitanti dell'impero»¹⁵⁵.

Il lungo processo che comporta la graduale realizzazione di un *Orbis Romanus*, ad opera degli imperatori a partire da Augusto, ha come esito finale la promulgazione della *Constitutio Antoniniana de civitate peregrinis danda*¹⁵⁶. Di fatto, «il mondo era pronto» e l'Editto rappresentava «l'ultimo grande atto degli imperatori [...] Caracalla ha soltanto posto il sigillo finale»¹⁵⁷.

L'editto attribuiva la cittadinanza romana a tutti i sudditi liberi dell'impero. Si trattava di sottoporre allo *jus civitatis romanae* tutti coloro che facevano parte della patria comune, suggellando in tal modo il desiderio di Caracalla di stabilire l'*imperium* di Roma sul mondo intero e innalzarsi a fondatore del sogno di Alessandro Magno. Fra le tante ragioni poste alla base di una svolta così importante ed epocale si annovera, infatti, il grande influsso del mito di Alessandro sulla Roma del I e II secolo d. C. e in particolare sulla dinastia dei Severi alla quale apparteneva Caracalla¹⁵⁸.

Ma il contesto in cui prende forma il provvedimento di Caracalla offre anche altre e differenti interpretazioni. Con l'estensione della cittadinanza l'intera *ecumene* romana si trasforma in «patria» e lo fa istituendo le proprie leggi nelle quali tutti i sudditi, divenuti

¹⁵³ Cfr. P. Manent, *Le metamorfosi della città*, p. 193.

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 61.

¹⁵⁵ Cfr. J. Gaudemet, *Les romans et les "autres"*, in P. Catalano, P. Siniscalco (a cura di), *La nozione di «Romano» tra cittadinanza e universalità*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1984, cit. p. 9.

¹⁵⁶ Sarebbe impossibile elencare qui anche solo una parte della letteratura sul tema della *Constitutio Antoniniana*. Mi limito a rimandare a un classico studio sulla cittadinanza, A. N. Sherwin-White, *The Roman Citizenship*, Oxford University Press, Oxford, 1973, pp. 380-392. Inoltre, per una sufficiente rassegna bibliografica in italiano e in altre lingue, si veda A. Bancalari Molina, *Orbe Romano e imperio global: la romanización desde Augusto a Caracalla*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2007, p. 121.

¹⁵⁷ Cfr. A. N. Sherwin-White, *Op. Cit.*, p. 280.

¹⁵⁸ Cfr. G. Zecchini, *La Constitutio Antoniniana e l'universalismo politico di Roma*, in L. Aigner Foresti, A. Barzanò, C. Bearzot, L. Prandi, G. Zecchini (a cura di), *Op. Cit.*, p. 349.

La cultura della cittadinanza

cittadini, devono riconoscersi. Questo fattore non fa che accelerare il processo di *romanizzazione*, favorito in maniera determinante proprio dal consolidarsi della dimensione giuridica dell'impero per mezzo di una vera e propria cittadinanza universale.

Come Alessandro Magno intendeva "ellenizzare" l'Oriente, allo stesso modo Caracalla, seguendo la medesima visione cosmopolita, procede alla "romanizzazione" dell'impero¹⁵⁹.

6. *Dalla cura di sé alla cura del mondo*

Per analizzare più a fondo il contesto storico e culturale in cui maturano le idee sulla cittadinanza e sull'universalismo di Roma occorre fare un passo indietro: bisogna ritornare allo sviluppo dello stoicismo romano e considerare tale dottrina come l'elemento filosofico più significativo durante la lunga fase del principato.

Per certi versi, gli Stoici a Roma sembrano subire la medesima suggestione dell'elemento spaziale che sconvolse i canoni dei pensatori ellenistici. L'imponenza dell'allargamento dell'impero di Roma influisce infatti profondamente sugli Stoici, portanoli ad avvertire più di altri l'insufficienza di una riflessione che si soffermi sulla contingenza della città e non abbracci invece una spazialità totalmente modificata. Questo atteggiamento di distacco da un'appartenenza politica e territoriale genera un ripiegamento su se stesso, consentendo lo sviluppo di una vita contemplativa interessata alle relazioni intersoggettive che superano i confini territoriali¹⁶⁰.

Il punto di riferimento si focalizza intorno al concetto di *humanitas* o genere umano. Come si è visto in precedenza questo concetto, tipico anche del primo Stoicismo, è molto presente nell'opera di Cicerone e sarà ancora più forte in Seneca (4 a. C.- 64 d. C) e più avanti in Marco Aurelio Antonino (121-180). Così, lo stoicismo romano, si caratterizza

¹⁵⁹ Su questo punto, ancora Bancalari Molina, parla esplicitamente di "globalizzazione", della quale il primo intento fu realizzato proprio da Alessandro Magno. Con ogni evidenza, alla luce delle interpretazioni sulla storia del mondo di Carl Schmitt riportate sia in *Terra e mare* che ne *Il nomos della terra*, questa ricostruzione appare verosimile nel momento in cui pone l'accento su un movimento spaziale innescato da alcuni fenomeni storici specifici, come la parabola ellenistica di Alessandro Magno (*Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, [1954], Adelphi Milano, 2011, p. 60) e la concezione della spazialità politica di Roma (*Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»* [1950], Adelphi, Milano, 1991, pp. 42-43). Per ciò che riguarda gli aspetti di una "colonizzazione culturale" da parte di Roma cfr. lo studio di R. Hingley, *Globalizing Roman Culture. Unity, Diversity and Empire*, Routledge, New York, 2005.

¹⁶⁰ Per Michel Foucault, il primo e il secondo secolo d. C. rappresentano una vera e propria età dell'oro della *cura di sé*. Appare inoltre significativo che Foucault individui una sostanziale differenza con il concetto della cura di sé riportato nell'*Alcibiade* di Platone; infatti, mentre Alcibiade veniva "educato" da Socrate alla cura di se stesso al fine di poter governare al meglio la città di Atene, nello stoicismo romano, per Foucault, viene meno proprio questa finalità del buon governo della città. L'obiettivo della cura di sé è fine a se stesso, ovvero prescinde da elementi esterni. Lo stoico di Roma persegue, secondo Foucault, «una sorta di autofinalizzazione del rapporto con se stessi». Cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit. pp. 72-74.

La cultura della cittadinanza

per «un'accentuata ispirazione religiosa»¹⁶¹ in cui l'elemento morale è prevalente. E si tratta della stessa morale che rende possibile pensare l'intero mondo come propria *patria*.

Ora che la forma città si dilata per comprendere l'intero mondo, è necessario adeguare l'ordine delle questioni morali a un contesto del tutto mutato, proprio perché «la città diviene definitivamente più grande dell'uomo»¹⁶². In molti scritti di Seneca, infatti, appare il tema dell'universalismo e della consanguineità degli uomini per natura, come «membra di un grande corpo»¹⁶³; questo unico corpo, costituito dall'umanità e dal suo carattere *socievole*, ha un'essenza divina. Pertanto, l'essenza divina del legame che unisce gli uomini in un'unica *società universale* diviene il principio immanente che declina l'appartenenza; soprattutto, rende possibile la conciliazione fra la personale esperienza storica e politica dell'essere umano e la partecipazione, in quanto essere razionale, alla comune natura divina¹⁶⁴. Non a caso, i temi della doppia *cittadinanza*, delle due *repubbliche*¹⁶⁵, delle due *città* divengono ricorrenti e caratterizzano la soluzione pratico-morale prevalente nell'ambito più generale dello sviluppo dello Stoicismo e della sua visione cosmopolitica. Ciò che unifica gli uomini, ancora una volta, risulta essere «la ragione che stabilisce che cosa si debba e non si debba fare», una ragione che quindi diviene legge, comune a tutti i cittadini partecipi di una forma di governo la quale rende l'universo simile a una grande città¹⁶⁶.

La visione dell'imperatore Marco Aurelio si rivolge anche al mondo, al governo di quella “parte” considerevole di mondo posta sotto la sua guida. L'universalità della natura occupa un ruolo centrale nella riflessione di Marco Aurelio; quella natura che gli attribuisce i caratteri di razionalità e socievolezza e lo rende compartecipe al bene di ciò che più giova alle sue due città: «in quanto Antonino, Roma è mia città e mia patria; in quanto uomo, il mondo»¹⁶⁷.

¹⁶¹ Cfr. G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, cit. p. 99.

¹⁶² Cfr. P. Manent, *Op. Cit.*, p. 267.

¹⁶³ Cfr. Seneca, *Ad Lucilium epistulae morales*, XV, 95, 52.

¹⁶⁴ Cfr. Seneca, *Ad Serenum de otio*, 4, 1.

¹⁶⁵ Anche per Seneca [*Ad Serenum de otio*, 4, 1] come per Cicerone [*De Legibus*, Libro II, 2, 4], ciascun essere umano fa parte al contempo di una repubblica “sconfinata”, quale è il mondo, e di un'altra non comune a tutti, ma a un gruppo definito.

¹⁶⁶ Cfr. M. Aurelio, *Ad se ipsum*, IV, 4.

¹⁶⁷ Ivi, VI, 44. Sul tema del riproporsi della metafora delle due città in Marco Aurelio, come già in Seneca, cfr. ancora L. Scuccimarra, *Op. Cit.*, pp. 89-90. Per quanto riguarda l'influenza di Marco Aurelio sull'estensione della cittadinanza romana cfr. G. Zecchini, *La Constitutio Antoniniana e l'universalismo politico di Roma*, in *Op. Cit.*, p. 354; in queste pagine, secondo l'interpretazione dell'Autore, l'allargamento della cittadinanza viene attribuito al sovrano-filosofo Marco Aurelio, proprio in virtù degli ideali del cosmopolitismo stoico a cui questo ha ispirato la condotta del proprio governo.

La cultura della cittadinanza

Nel momento in cui Marco Aurelio lo stoico si spoglia delle vesti di Antonino allora si pone in rapporto direttamente con il *kosmos*, con quell'insieme di «carne, di soffio vitale e principio razionale»¹⁶⁸ di cui egli stesso è composto; ma l'uomo Marco Aurelio è un "principe", rappresenta l'uomo politico per eccellenza e pertanto è incaricato dal suo ruolo a occuparsi degli altri: ma solo curando sé stesso, soltanto vegliando su sé stesso potrà vigilare sull'intero genere umano¹⁶⁹.

In questo passaggio, o meglio, in questa fase della filosofia che si declina sul concetto di *cura di sé* si pone una nozione altrettanto importante, quella della *salvezza*. Questa finisce per assumere quasi immediatamente un connotato escatologico, riversando tutto il suo significato nella realizzazione di una nuova *civitas*, quella di Dio.

¹⁶⁸ Ivi, II, 2.

¹⁶⁹ Cfr. M. Foucault, *Op. Cit.*, p. 182. Nelle stesse pagine Foucault introduce il concetto della salvezza, nozione che gradualmente si sposterà da un piano filosofico-mistico a un piano sostanzialmente religioso.

III. La «città degli uomini» e la «città di Dio»

1. *La monarchia universale di Costantino*

Esattamente un secolo dopo l'Editto di Caracalla, nell'Ottobre del 312, Costantino usciva vittorioso dalla battaglia di Ponte Milvio condotta contro uno dei suoi rivali, Massenzio; inoltre, la battaglia assumeva un doppio valore storico soprattutto per la *conversione* al cristianesimo di Costantino, avvenuta poco prima del conflitto. Il sogno premonitore di una sua vittoria si era rivelato veritiero: il Dio stesso dei Cristiani lo aveva incoraggiato a intraprendere la lotta e Costantino fece infliggere il simbolo crociato sopra gli scudi dei propri soldati. Come gesto ulteriore di ringraziamento al suo nuovo Dio, nel febbraio 313 promulgò l'editto di tolleranza verso la religione cristiana.

La politica di Costantino è rivoluzionaria in particolare per due aspetti: la concessione dell'immunità ecclesiastica e il riconoscimento ufficiale della Chiesa cattolica. Il primo riguarda uno degli elementi che caratterizzano la storia del basso impero. Consisteva nell'attribuzione di particolari esenzioni dalla tassazione dello Stato a una determinata casta sacerdotale; a questo fattore si collega in maniera consequenziale l'altro aspetto rivoluzionario, ovvero il riconoscimento «ufficiale» da parte dello Stato di una Chiesa cattolica¹⁷⁰. L'esigenza politica di Costantino consisteva nel ridurre a unità le varie classi sacerdotali: attribuendo l'esenzione dai *munera* curiali ai clerici dell'unica Chiesa, «riconosceva la presenza di un superiore interesse spirituale accanto al contenuto economico-politico dell'ordinamento statale»¹⁷¹.

La vicenda dello scisma donatista – che non è possibile qui riportare per esteso – rappresenta un primo passaggio fondamentale della disputa sul ruolo dell'*imperator* e l'indipendenza della Chiesa, soprattutto indica chiaramente la necessità, da parte di Costantino, di legittimare la presenza di una sola Chiesa ufficialmente riconosciuta, alla quale unicamente accordare i privilegi dell'esenzione.

Le vicende religiose seguono di pari passo gli sviluppi del potere di Costantino; mentre nella parte dell'impero da lui dominata si andava affermando il ruolo determinante della religione cristiana con l'istituzione di una Chiesa cattolica, nella *pars* di Licinio, l'altro Augusto, si verificava una politica anticristiana¹⁷². La *concordia Augustorum* veniva così a mancare: i due imperatori vennero a conflitto. Nelle due battaglie di Adrianopoli (3 luglio 324) e di Crisopoli (18 settembre 324) Licinio uscì sconfitto e Costantino divenne l'unico Augusto: «come nel cielo aveva trionfato la

¹⁷⁰ Cfr S. Mazzarino contenute in *L'impero romano*, cit. pp. 535-547.

¹⁷¹ Ivi, p. 538.

¹⁷² Licinio era l'imperatore che regnava sulla parte occidentale dell'impero, diviso in due.

La cultura della cittadinanza

μοναρχία divina, l'unico e vero dio, così sulla terra si realizzava l'unità assoluta di governo, la *μοναρχία* dell'*oikumene*)¹⁷³.

Il concilio di Nicea del maggio-giugno 325, oltre a porre fine temporaneamente alle controversie cristologiche¹⁷⁴, sanciva ufficialmente la distinzione del ruolo dell'imperatore – divenuto *ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός*, «vescovo di quelli di fuori», cioè di tutti coloro che non erano *clerici* delle *ecclesiae* – rispetto a quello dei «sovrintendenti» dell'organizzazione ecclesiastica. La sostanziale distinzione fra i due poteri, secolare ed ecclesiastico, ripercorreva, di fatto, la «duplice economia» che aveva caratterizzato il mondo tardo romano e che aveva visto le comunità cristiane di Roma organizzarsi in maniera del tutto indipendente rispetto allo Stato romano, in particolare costituendo una vera e propria economia parallela a quella statale.

L'origine del carattere economico delle comunità cristiane di Roma viene individuata nell'ascesa alla *cathedra Petri* da parte di Callisto (222), divenuto vescovo di Roma; infatti, durante l'epoca dei Severi (dal 180 al 238) le attività bancarie, sebbene non amministrate dallo Stato, vengono concesse ai liberti della casa imperiale, i quali a loro volta le affidano ai propri schiavi. Callisto è lo schiavo di Carpofo e gestisce per suo conto la banca, occupandosi dei depositi e del credito; ben presto, a causa di una congiuntura economica sfavorevole, la banca va incontro al fallimento e Callisto viene perseguito e condannato¹⁷⁵. Dopo diversi anni di pene scontate ottiene la liberazione e torna a Roma, dove nel 217 diviene vescovo, alla morte del papa Vittore.

L'impronta data da Callisto all'organizzazione delle comunità cristiane di Roma è sorprendente, soprattutto per gli aspetti legati alla capacità attrattiva da parte di quei «luoghi di insegnamento» del culto cristiano, le *scholae*, istituite appunto da Callisto e destinate all'apprendimento delle scritture. La comunità creata da Callisto è particolarmente forte sul piano economico, per via dell'esperienza maturata nell'amministrazione del denaro e anche grazie all'ampia possibilità di ricorrere alle

¹⁷³ Ivi, p. 541.

¹⁷⁴ Il concilio di Nicea, oltre a condannare scismatici ed eretici rispetto all'ortodossia cristiana, stabilisce uno dei principi cardine del cristianesimo, quello del trinitarismo. La disputa più radicale, che si concluderà soltanto alla fine del secolo, è quella con l'arianesimo rappresentato dall'ispiratore di questa dottrina, il presbitero di Alessandria, Ario. Quest'ultimo sosteneva l'impossibilità dell'uguaglianza tra Padre e Figlio, negando la natura divina del Cristo. La dottrina niceana ribadisce la condanna, più volte formulata, verso l'eresia di Ario e stabilisce la coeternità e la consustanzialità del Figlio al Padre, aggiungendo il «credo» nello Spirito Santo. L'arianesimo continuerà ad avere un'influenza importante soprattutto nella parte orientale dell'impero e nella sua capitale Costantinopoli; sarà proprio in questo contesto che le tribù germaniche provenienti da nord entreranno in contatto con questa dottrina. Cfr. G. Ostrogorsky, *Storia dell'impero bizantino*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2010, p. 44.

¹⁷⁵ Per maggiori approfondimenti sulla storia di Callisto e sul tema delle «due economie» rimando ancora a S. Mazzarino, *L'impero romano*, pp. 371-387.

La cultura della cittadinanza

elemosine che ben presto apportano un notevole benessere a tutti gli appartenenti alla comunità.

In tal modo, l'economia ecclesiastica si differenzia e si autonomizza da quella statale e si realizza costruendo una propria struttura, in modo da sostenere poveri e perseguitati; avviene così un'integrazione graduale dei cristiani che si riconoscono nella comunità dell'*Ecclesia*, trovandovi in questo rifugio e protezione¹⁷⁶. Tale caratterizzazione della comunità ecclesiastica incoraggia «la migrazione verso le grandi città», per via della maggiore ricchezza delle comunità cristiane situate nei centri urbani e probabilmente favorita dall'Editto di Caracalla sulla cittadinanza che proprio in quegli anni andava sviluppando tutti i suoi effetti.

Per tornare a Costantino, la duplicità e la coesistenza di due strutture di potere distinte, seppure fortemente intrecciate fra di loro trova riferimento nella storia del mondo tardo-romano e nella preesistente divisione delle due organizzazioni, specie in ambito economico. Nel quadro di questa dualità, di questa separazione, si inserisce il passaggio fondamentale per tutta la storia dell'Occidente; la divisione tra politica e religione riflette la costituzione di ambiti specifici di influenza che talvolta rimangono separati, molto spesso invece si confondono o si sovrappongono.

Il credo della dottrina di Nicea sarà definitivamente sancito solo nel secondo concilio ecumenico di Costantinopoli nel 381 e la religione cristiana diventerà religione di Stato. La «città degli uomini», pagana e affetta dalla *libido dominandi*, perirà sotto i colpi della sua stessa corruzione.

2. La doppia tragedia di Roma

«Roma è uscita da se stessa, è andata oltre, molto oltre i propri limiti naturali, i limiti naturali di ogni città. – fu la prima tragedia. Essa non è perita ma ha cambiato forma, con la città corrotta che si è trasformata in impero, in un impero che sarebbe morto in peggiori corruzioni – e fu questa la seconda tragedia»¹⁷⁷.

La seconda Roma prende il nome dal suo fondatore, Costantinopoli. E la *tragedia* di Roma appare sempre più inevitabile; la sua stessa natura la conduce a mutare continuamente di forma, a trasformarsi per adattare plasticamente il corso della storia alla

¹⁷⁶ La predicazione di San Paolo, il quale assume il viaggio tra i popoli come elemento costitutivo della sua missione, trova corrispondenza in una comunità che si allarga e che vede i propri membri sostenersi reciprocamente: «l'Ecclesia aggiunge alla comunità dei cittadini nella *polis* una comunità altra, quella dei diversi, degli stranieri, che trascende le nazionalità attraverso la fede nel Corpo del Cristo resuscitato». Cfr. J. Kristeva, *Stranieri a noi stessi. L'Europa, l'altro, l'identità*, Donzelli, Roma, 2014, cit. p. 83.

¹⁷⁷ Cfr. P. Manent, *Op. cit.*, p. 239.

La cultura della cittadinanza

sua crescita, al suo sviluppo. Lo stesso rapporto del potere con il nuovo elemento della religione cristiana appare tragico¹⁷⁸: esso diverrà elemento costitutivo della dinamica non solo dell'Occidente ma di quella stessa parte di Oriente in cui l'impero continuerà a persistere fino alla caduta di Costantinopoli.

I mali che hanno corrotto Roma e causato la sua caduta riguardano molto da vicino una nuova concezione della realtà storica dell'uomo, e quindi dello stesso *fine* a cui è rivolta la sua azione. I fatti storici si intersecano con una esigenza antropologica mutata radicalmente dall'avvento del cristianesimo. La storia della filosofia dimostra l'evoluzione di alcune nozioni fondamentali che preparano il mutamento e lo indirizzano; si tratta di concetti come quello di *salvezza*, di *conversione*, di *provvidenza*. Non appartengono in maniera esclusiva all'ambito religioso¹⁷⁹, ma ne divengono elementi basilari; da essi si sviluppa tutta l'escatologia cristiana. Lo stesso Costantino si *converte* alla nuova religione, Marco Aurelio e gli stoici di Roma intravedono nella cura del sé la possibilità di una cura del mondo, di una *salvezza*; in questo caso non è ancora da intendersi una salvezza che è rimandata nel compimento del *Regno* di Dio, come sarà quella cristiana, bensì come immanente, perseguibile attraverso la meditazione quotidiana.

A mutare il quadro dei concetti e del loro significato sarà la *provvidenza* dell'unico Dio, della vera religione. Solo attraverso di essa Roma potrà *rinnovarsi* per continuare a durare, per continuare a crescere¹⁸⁰. Sta proprio in questo passaggio la ricchezza e la profondità della riflessione di Agostino; nello spostamento di prospettiva che si compie dalla città terrena alla *Civitas Dei* interviene l'elemento fondante della provvidenza divina, dell'unico vero Dio: gli stessi regni terreni dipendono dalla provvidenza divina¹⁸¹.

Sarà proprio il carattere trascendente della provvidenza del Dio cristiano a intervenire sulla trasformazione dei concetti stessi di salvezza e conversione; al carattere ellenistico e romano della conversione, intesa come «movimento che si dirige verso il sé, da cui non stacca gli occhi, che fissa una volta per tutte come obiettivo, e che alla fine potrà raggiungere, o a cui potrà far ritorno», si sostituisce la *metanoia* cristiana che equivale invece «a rottura e mutamento all'interno dello stesso sé»¹⁸².

¹⁷⁸ Sul rapporto "tragico" tra politica e religione cfr. A. Jellamo, *Religione e politica in Tocqueville*, in D. Thermes (a cura di), *Tocqueville e l'occidente*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2012, pp. 121-142.

¹⁷⁹ Cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, p. 184.

¹⁸⁰ L'idea di una *civitas augescens* che cresce, uscendo fuori dai limiti naturali della *polis*, trova la sua essenza nella capacità di *rinnovarsi* di Roma. Su questo punto rimando principalmente a M. Cacciari, *Digressioni su impero e tre Rome*, in H. Friese, A. Negri, P. Wagner (a cura di), *Europa politica. Ragioni di una necessità*, manifestolibri, Roma, 2002, pp. 21-42.

¹⁸¹ Cfr. Agostino, *De Civitate Dei*, V, 1; trad. it a cura di L. Alici, Bompiani, Milano, 2001.

¹⁸² Cfr. M. Foucault, *Op. Cit.*, p. 191.

La cultura della cittadinanza

Il pensiero di Agostino risulta al riguardo emblematico: la sua concezione dell'essere umano si riassume in una sorta di teologia della storia, nella quale il momento della conversione costituisce l'atto che prepara l'avvento della nuova Città in cui l'uomo rinasce in Dio. Questa rinascita implica «uno sconvolgimento dello spirito, un radicale rinnovamento, una sorta di nuovo parto del soggetto a opera del soggetto stesso, che ha al centro la morte e la resurrezione come esperienza di se stessi, e di rinuncia di sé a sé»¹⁸³; la questione più rilevante che emerge nel quadro di questi concetti è l'aspetto drammatico di tale sconvolgimento dello spirito. Un dramma umano, spirituale e storico che trova il più immediato riflesso nell'epoca in cui Agostino inizia a scrivere la sua opera più importante; nel 410 i Visigoti di Alarico mettono a sacco Roma, risparmiando tutti coloro che si erano rifugiati nei tempi cristiani¹⁸⁴.

L'invasione di Roma da parte dei Visigoti di Alarico produce un vero e proprio dramma nell'Impero. In questo dramma «è coinvolta la sorte della civiltà stessa per l'avanzante ondata della barbarie»¹⁸⁵; la *Civitas Dei* di S. Agostino intende porre un rimedio a ciò, individuando nella fede cristiana per l'unico vero Dio la sola via che la civiltà terrena può intraprendere per la propria salvezza. Per tale ragione la conversione alla nuova fede rappresenta un momento di radicale trasformazione dell'uomo, in quanto implica la rinuncia a sé, alla Città politica edificata sulla terra e destinata a perire. La *corruzione* generata dall'amore per se stessi e per i beni materiali e terreni è la vera causa della rovina dell'impero. Così esordisce Agostino nella *Civitas Dei*:

«La stessa passione del dominio, che fra tutti i vizi del genere umano era il più grave per il popolo di Roma, dopo che sopravvisse in pochi più potenti, oppresse tutti gli altri, sopraffatti e indeboliti, sotto il giogo della schiavitù»¹⁸⁶.

L'epilogo tragico di Roma si riassume nell'impossibilità di conciliare il destino dell'uomo con l'avvento di un nuovo regno. Il cristianesimo, nella visione agostiniana della storia, diviene cesura inevitabile e al contempo rottura radicale all'interno del tempo e del soggetto; ma la riflessione di Agostino, seppure rimane distaccata da tutto ciò che riguarda l'elemento politico¹⁸⁷, concepisce l'inevitabilità di considerare la realizzazione della città celeste a partire dalla realtà storica, nella quale si svolge la sua stessa opera ecclesiastica in quanto vescovo di Ippona.

¹⁸³ Ivi, p. 193.

¹⁸⁴ Cfr. Agostino, *De Civitate Dei*, I, 7.

¹⁸⁵ Cfr. S. Cotta, *I limiti della politica*, il Mulino, Bologna, 2002, cit. p. 316.

¹⁸⁶ Cfr. Agostino, *De Civitate Dei*, I, 30.

¹⁸⁷ Su questo tema cfr. ancora S. Cotta; si veda in particolare il capitolo dal titolo *Sant'Agostino. Struttura e itinerario della politica*, in Id., *I limiti della politica*, pp. 303-337.

La cultura della cittadinanza

Agostino è altresì consapevole che le due Città, quella celeste e quella terrena, «sono certamente confuse e unite assieme in questo mondo, finché non le separi l'ultimo giudizio»¹⁸⁸; tutta la struttura del pensiero di Agostino risente molto di questa apparente dualità, talvolta manifesta, altre volte solamente sottintesa. La separazione fra la città terrena e la città di Dio serve in realtà ad Agostino a ricostruire la storia alla luce di questi due «modelli», dissimili ma speculari allo stesso tempo. Per tale ragione, nel quadro dell'opera, assume un valore rilevante e fondante la prospettiva dell'Ipponate che adotta il concetto di *civitas pellegrina*, come momento intermedio tra la città terrena e la propria realtà metafisica, quella dei cieli.

3. Il futuro della città

L'itinerario della cittadinanza si inserisce nel quadro della storia di Roma e ancor di più in quello della storia del cristianesimo, perché «la religione prepara il passaggio da Roma alla cristianità»¹⁸⁹; se la città di Dio non può compiersi in una breve prospettiva temporale bisognerà che la città degli uomini inizi ad assomigliare sempre più al proprio riflesso che è nei cieli. Tale somiglianza si può rivelare soltanto nell'atto della conversione, la quale prepara «il cammino dalla terra alla *Civitas Dei*»¹⁹⁰.

Lo sguardo di Agostino, collocandosi alla fine di tutta la riflessione stoica sul superamento della dimensione *politica*, oltrepassa la visione contingente e particolare dell'esistenza terrena; la rottura radicale che avviene nello spirito dell'uomo con la *metanoia* lo conduce a rivolgere la propria fede e speranza nella città invisibile. Ma l'esperienza del «*civis futurus*» si compie nella storia, nella realtà terrena, attraversando la «pienezza dei tempi», in uno stato di anelito e tensione continua che «non possono non comportare interrogazione, conflitto, dubbio»¹⁹¹. Così l'abnegazione, la rinuncia «a tutte le seduzioni di questo mondo» costituiscono per i cristiani un atto eroico¹⁹², perché si innesca una lotta contro la caducità dello svolgimento terreno della vita umana; d'altra parte per ampliare la città celeste e strappare cittadini «ai 'valori' del secolo» è inevitabile che il *civis futurus* senta l'esigenza «di prendere la parola su tutti gli ambiti della vita civile»¹⁹³. Soltanto in questo modo può compiersi il senso escatologico della città di Dio che intravede già sulla terra, per mezzo dell'adesione all'unica vera religione, la possibilità di una purificazione dello spirito di Roma, la città terrena¹⁹⁴.

¹⁸⁸ Cfr. *De Civitate Dei*, I, 35.

¹⁸⁹ Cfr. J. Gaudemet, *Les romans et les "autres"*, in P. Catalano, P. Siniscalco (a cura di), *La nozione di «Romano» tra cittadinanza e universalità*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1984, cit. p. 27.

¹⁹⁰ Cfr. S. Cotta, *Op. Cit.*, p. 336.

¹⁹¹ Cfr. M. Cacciari, *Il potere che frena*, Adelphi, Milano, 2013, p. 46; p. 93; p. 94.

¹⁹² Cfr. *De civitate Dei*, V, 18.

¹⁹³ Cfr. M. Cacciari, *Op. cit.*, p. 46.

¹⁹⁴ Cfr. *De civitate Dei*, II, 28-29.

Il distacco o, come sottolinea Sergio Cotta, il «discentramento» dalla politica da parte di Agostino, trova il suo punto focale nella natura tragica del potere e nel fatto che questo esige l'unità di comando e implica una lotta spietata per la sua stessa realizzazione¹⁹⁵; così Romolo uccide Remo e fonda Roma, come Caino commette il fratricidio di Abele e fonda una città dalla quale deriveranno le stirpi della città terrena¹⁹⁶. Anche Caracalla uccide il fratello Geta per la conservazione dell'unità dell'impero e, come si è detto in precedenza, l'editto sull'estensione della cittadinanza sembra rispondere proprio all'impopolarità conseguita dall'imperatore dopo il fratricidio.

Per Agostino il potere deve fondarsi sulla giustizia, affinché ad ognuno venga reso il suo, affinché «il regno dei buoni si prolunghi e si estenda da ogni parte»¹⁹⁷. La giustizia risiede così nella legge di Dio, la quale si fonda sulla sua provvidenzialità; il carattere provvidenziale della legge schiude la nuova epoca del tempo messianico, e in quanto tale esso impone un cambiamento radicale di scena.

Una nuova religione, pura, vera, deve sostituirsi agli dèi pagani, incapaci di difendere la città terrena, loro stessi frutto dei costumi corrotti dei romani. Così il Cristo, il Figlio di Dio, che non è soltanto uomo ma Egli stesso Dio, interviene a *mediare* la liberazione dalla morte della carne: «il Dio che è felicità e sorgente di felicità, partecipando alla nostra umanità, ci ha offerto il mezzo più rapido per partecipare alla sua divinità»¹⁹⁸. L'umanità, riunita intorno alla fede per l'unico vero Dio, diviene quella nuova entità non politica ma fraterna, nella quale nulla è più separato per via del mero possesso o dalla pluralità delle lingue, come Babele, quella prima città terrena edificata dagli uomini in opposizione al dominio universale di Dio.

4. *La civitas pellegrina*

Abele, ucciso da Caino, diversamente dal proprio fratello non ha fondato nulla; rimane uno *straniero* in quanto cittadino del cielo, presente sulla terra soltanto in modo passeggero, «finché non giunga il tempo del suo regno»¹⁹⁹. La sua presenza sulla terra

¹⁹⁵ Cfr. S. Cotta, *L'esperienza politica nella riflessione agostiniana. Linee di un'interpretazione*, in *Op. cit.*, p. 343; p. 351. Sulla centralità e l'unità di comando del potere cfr. anche "Presentazione" di G. Marramao, in G. Marramao, M. Failla (a cura di), *Civitas augescens. Includere e comparare nell'Europa di oggi*, Olschki, Firenze, 2014, pp. I-X.

¹⁹⁶ Cfr. *De civitate Dei*, XV, 1.

¹⁹⁷ Ivi, IV, 3. In questo capitolo Agostino traccia un confronto fra due tipi di potere, di regno, assimilandoli a due uomini: «immaginiamo che uno sia povero, [...] mentre l'altro molto ricco. Il ricco però è angosciato da paure, stretto da amarezze, brucia di passioni; non è mai sicuro, costantemente inquieto, affannato da continue tensioni con i suoi avversari [...] L'uomo di modeste condizioni, invece, è pago del suo esiguo e limitato patrimonio, molto amato dai suoi, gode con i parenti, i vicini, gli amici di una pace piacevolissima, è devoto nella vita religiosa, di animo benevolo».

¹⁹⁸ Cfr. *De civitate Dei*, IX, 15.

¹⁹⁹ Ivi, XV, 1, 2.

La cultura della cittadinanza

costituisce un peregrinare continuo, caratterizzato dal tempo dell'attesa. Ma l'attesa si prepara nella "vita sociale" della città terrena, per mezzo della realizzazione della pace e in «tutto ciò che di buono si compie verso Dio e verso il prossimo». La permanenza sulla terra si trasforma, così, in un continuo pellegrinaggio nel quale tutti i cittadini delle nazioni vengono chiamati a raccolta:

«Senza badare a diversità di costumi, di leggi, di istituzioni con le quali si istituisce o si mantiene la pace terrena, senza eliminare o distruggere nessuna di esse, anzi accettando e seguendo tutto ciò che tende a un unico e medesimo fine della pace terrena, nonostante le diversità da nazione a nazione»²⁰⁰.

Tutti i cristiani dispersi sulla terra trovano nella comunità pellegrina il cammino che conduce a Dio e allo stesso tempo, a prescindere dall'origine etnica, la *civitas peregrina* si viene a costituire come una «comunità di mutuo soccorso»²⁰¹ per tutti coloro che si riconoscono in essa.

Il tema dei "pellegrini" diviene una questione importante a partire dal basso impero; già nel concilio di Nicea si stabilisce che ogni città realizzi delle strutture preposte a ospitare gli stranieri itineranti, i viaggiatori. Il viaggio si configura, in tal modo, come elemento fondante dell'esistenza e della missione dei cristiani. Lo sradicamento da ogni realtà politica che ne consegue – fattore tipico del mondo ellenistico – assume le forme e i contorni di una comunità in cammino, la quale si identifica nella religione della salvezza. Lo stesso paradigma di *peregrinus* muta di significato intorno al IV secolo d. C. , passando da un'accezione prevalentemente giuridica a una configurazione di tipo sociale: quello che per il diritto classico rappresentava lo straniero alla città o all'impero diviene *il* viaggiatore, il residente occasionale²⁰². Il cristianesimo e la *civitas* pellegrina che da questo promana rappresentano dei potenti strumenti di integrazione; nell'ambito dell'impero romano, le cui vicende si legano sempre più alla religione cristiana divenuta religione di Stato, si viene a creare così un «passaporto di cristianità»²⁰³ che determina un nuovo modello di estraneità. Stranieri, allora, saranno coloro che non parteciperanno alla *civitas* pellegrina cristiana.

Di ben diversa natura rispetto alla *civitas* pellegrina è la Chiesa cattolica, la quale, secondo la concezione di Agostino, è soltanto "di passaggio" nel *saeculum*. In realtà la Chiesa affonda le proprie radici nella realtà terrena, esige il comando derivante dalla

²⁰⁰ Ivi, XIX, 17.

²⁰¹ Cfr. J. Kristeva, *Stranieri a noi stessi*, cit. p. 90.

²⁰² Su questo passaggio cfr. J. Gaudemet, *Les romans et les "autres"*, cit. p. 13.

²⁰³ Cfr. J. Kristeva, *Op. cit.*, p. 93.

La cultura della cittadinanza

propria autorità spirituale. Essa non solo si confonde con la città terrena ma pretende di anteporre il proprio primato spirituale all'*imperium*; ma così facendo rischia di cadere nella trappola dei mali che hanno corrotto Roma e gli uomini.

Da ciò deriva la «natura vulnerata» della condizione terrena, la quale riceve la critica spietata di Agostino, il quale denuncia la precarietà e debolezza del potere politico²⁰⁴; semmai possa esistere un potere questo è comunque diretta emanazione dell'unica vera *auctoritas*, quella divina. Essa solo può governare gli uomini, al fine di «renderli veramente felici, per condurre bene questa vita e poi godere quella eterna»²⁰⁵. Il discorso di Agostino rivela l'incertezza e l'ambivalenza di questa doppia dimensione e sottolinea ancora una volta il cortocircuito che si produce fra la trascendenza del potere divino e la temporalità in cui si trova coinvolta ad operare la Chiesa, la quale dovrebbe assimilarsi il più possibile al modello ideale della città celeste mentre rimane continuamente sedotta dal potere terreno.

Questa «aporia» irrisolta e irrisolvibile si chiude soltanto con l'effettiva realizzazione del Giudizio di Dio; nel frattempo la dualità del potere persiste finché dura il *saeculum*. Potere terreno e potere spirituale si trovano allora a convivere in una *concordia oppositorum*²⁰⁶, entrambi assumono un carattere provvidenziale. La religione cristiana interviene nello *spazio* dell'Impero e si lega ad esso, perché «l'Impero e la sua legge cosmopolita appaiono provvidenzialmente compatibili con la religione cristiana»²⁰⁷. Attraverso questo rapporto si snoda così l'intera vicenda del potere in Occidente e appare sempre più evidente come lo stesso discorso sulla *cittadinanza* si configuri, adesso, alla luce del mutamento delle «forme» del potere.

5. La cittadinanza oltre Roma

La seconda Roma – questa città che si allarga, che cresce – persiste attraverso l'impero bizantino, riedificata nella nuova capitale Costantinopoli. E proprio nel contesto d'Oriente l'incoronazione dell'imperatore assume carattere sacrale, per la prima volta nel 457, quando Leone I riceve la corona direttamente dal patriarca religioso di Costantinopoli; da questo momento il rito dell'incoronazione avrà un carattere religioso, soppiantando man mano l'antico rito romano, di tipo esclusivamente militare.

Successivamente con Giustiniano si realizzerà il punto di massima fusione tra potere imperiale e autorità religiosa; le sue conquiste attribuivano grande fasto, per l'ultima

²⁰⁴ Cfr. M. Cacciari, *Il potere che frena*, cit. p. 92; p. 93. Il rischio di una confusione della Chiesa con la città dell'uomo è definito da Cacciari come 'aporia', alla quale «sembra pervenire la filosofia della storia agostiniana». *Op. cit.*, p. 96.

²⁰⁵ Cfr. *De civitate Dei*, IV, 3.

²⁰⁶ Cfr. M. Cacciari, *Op. cit.*, p. 101.

²⁰⁷ Cfr. M. Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano, 2008, cit. p. 114.

volta, alla rievocazione del potere imperiale di Roma che si estendeva su tutto il mondo mediterraneo, facendo coincidere impero ed ecumene cristiana. Ma la grande spinta propulsiva delle conquiste di Giustiniano si sarebbe attenuata dopo la sua morte; l'impero, allora, si sarebbe ritratto divenendo esclusivamente orientale e abbandonando definitivamente buona parte di quei caratteri che ancora lo tenevano legato all'antico mondo romano e alla sua capitale, Roma.

Questo processo dinamico che interessa la storia d'Europa si riassume, secondo Cacciari, nel concetto di *translatio imperii*²⁰⁸, ovvero in quel movimento intrapreso da una civiltà che nello sviluppare la sua potenza assiste alla trasformazione graduale della propria forma culturale e politica. Roma, *civitas augenscens*, esce da sé e diviene Costantinopoli, altro da sé; la cultura latina è soppiantata da quella greco-ellenistica. Bisanzio, allora, rappresenta il momento della tragedia della seconda Roma, «che coglie la ragione del suo disintegrarsi nella debolezza dell'*imperium*, nel frantumarsi “feudale” del potere politico»²⁰⁹.

Le strade si dividono. La parte occidentale cade sotto i colpi incessanti delle ondate barbare, Costantinopoli e l'impero bizantino resistono ai colpi esterni da parte dei germani e risolvono, con grande impiego di risorse ed energie, le questioni interne relative a una difficile conciliazione fra potere politico e autorità religiosa. Ne viene fuori una terza Roma, quella definitiva, il sigillo finale di una dinamica che vede nella conversione del principe di Kiev e nella fondazione della Rus cristiana «le date fatali della storia universale»²¹⁰.

6. Il ritorno della città

Il Cristianesimo, e in particolare la Chiesa Cattolica di Roma, si muovono nella direzione di una rigenerazione dei Romani e nell'educazione dei barbari, i quali avevano oramai assunto ruoli fondamentali di comando e supremazia²¹¹. I patti *federativi* che i romani stringono con i barbari alleati pongono le basi per la successiva frammentazione del potere politico. Lo smembramento del potere ha delle immediate ricadute sulla composizione territoriale dello stesso e su una gestione più ristretta e articolata in base alle unità municipali di riferimento. La ramificazione delle città dell'impero diviene la nuova rete di protezione e difesa dagli attacchi.

²⁰⁸ Questo tema viene affrontato in M. Cacciari, *Digressioni su impero e tre Rome*, in H. Friese, A. Negri, P. Wagner (a cura di), *Europa politica. Ragioni di una necessità*, cit. p. 29. Per ciò che riguarda il processo *dinamico* dell'Occidente si rimanda ancora a P. Manent, *Le metamorfosi della città. Saggio sulla dinamica dell'Occidente*.

²⁰⁹ Ivi, p. 30.

²¹⁰ L'espressione è di Toynbee, riportata da Cacciari in *Op. cit.*, p. 29.

²¹¹ Si rimanda a J. Gaudemet, *Les romans et les "autres"*, cit. p. 30: «Régénération des Romains, education des Barbares, tel sera l'apport terrestre du Christianisme». Di fatto, le medesime considerazioni, come si è visto più sopra, sono svolte da Agostino nella sua *Civitas dei*.

La cultura della cittadinanza

Così il particolarismo municipale diviene quel luogo in cui i *vinti* trovano rifugio²¹². La città, sede delle antiche autonomie e libertà, ritrova così il suo ruolo principale; luogo di difesa²¹³ e di convivenza civile, acquisisce un'importanza notevole nella «complessa geografia politica medievale»²¹⁴. Questo luogo, simile a una grande famiglia, allontana al proprio esterno la violenza, sotto la tutela e la protezione di un Signore feudatario. La cittadinanza, in questa fase di rottura e lunga trasformazione, torna al suo legame genetico con la *civitas*, intesa come «concreta, specifica organizzazione politico-istituzionale»; d'altra parte il periodo medievale riassume in sé una grande fase in cui si manifesta una «complessa riorganizzazione dei poteri», nella quale la verticalità del potere e la sua conseguente frammentazione tenderanno gradualmente alla costruzione di un nuovo vertice *sovrano*.

Senza poter qui affrontare per intero il discorso sulla cittadinanza medievale, è utile ribadire come questa «si presenta dunque come una realtà multidimensionale»²¹⁵; l'individuo del Medioevo, soprattutto dopo la cesura caratterizzata dalla riflessione di Agostino sulla *civitas Dei*, vive una doppia dimensione di cittadinanza, quasi una cittadinanza “lacerata”, costituita da una valenza escatologica e una temporale. Inoltre la Chiesa, completamente immersa nei rapporti di potere terreni, diviene il centro propulsivo di quell'appartenenza che si configura a partire dalla *Respublica Christiana*, posta come un'universalità solo apparentemente inglobante. In realtà, il meccanismo escludente è determinato dal persistere dell'estraneità, la quale assume ora «i tratti del barbaro e dell'eretico»²¹⁶.

Nella più generale dimensione del Medioevo, inoltre, il problema di stabilire un'unità intorno ai due principali centri aggreganti – Chiesa e Impero – si infrange sull'ennesima lacerazione che riguarderà la lotta fra questi due protagonisti. Ed è in questo panorama doppiamente frammentato che la città ritrova una sua configurazione tipica, quella del *corpo*, inteso come ‘collettività’ che opera per la realizzazione di un'unità ordinata intorno a una comunità politica. Da questo processo generativo deriva la centralità delle città che si trasformano in *liberi comuni* contro le rivendicazioni sia imperiali sia del papato²¹⁷. Ma la lotta fra potere temporale e potere spirituale si riflette ben presto sulle

²¹² Ivi, p. 34.

²¹³ Sul tema delle città come luogo di difesa si veda in particolare il classico di H. Pirenne, *Le città medievali* [Trad. It. con introduzione di O. Capitani, Laterza, Roma-Bari, 2005].

²¹⁴ Cfr. P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. Dalla civiltà comunale al Settecento*, vol. I, Laterza, Roma-Bari, 1999, p. 32.

²¹⁵ Ivi, p. 52; p. 47.

²¹⁶ Cfr. J. Kristeva, *Op. cit.*, p. 95.

²¹⁷ Sul punto cfr. G. Cambiano, *Polis. Un modello per la cultura europea*, Laterza, Roma-Bari, 2007, p. 13.

La cultura della cittadinanza

stesse città, dividendole al loro interno, creando fazioni, ulteriori scomposizioni; l'instabilità politica produce nuovi esiliati, l'ennesimo processo di *sradicamento*.

Dante Alighieri è la figura emblematica del *senza luogo* e proprio nel suo peregrinare per l'Italia sviluppa il suo sistematico senso di appartenenza all'universo intero, al genere umano che trascende ogni luogo. Il suo poema, il suo viaggio immaginario, si traducono in una comunità universale al vertice della quale si pone un monarca unico, capace di superare le divisioni, le fazioni, le contese di potere e dettare una regola valida per tutti, anche per coloro che non appartengono alla cristianità.

Seconda parte *La cittadinanza dei moderni*

IV. Modernità politica e cittadinanza

1. *Il problema dell'unità**

Il declino dell'impero romano, soprattutto della sua parte Occidentale, genera una nuova frammentazione del potere e di conseguenza una "municipalizzazione" del diritto. Alla forma impero si sostituisce gradualmente la moltiplicazione degli spazi e la relativa autonomia dei territori. Ritorna il protagonismo delle città, le quali costituiranno l'ossatura della civiltà europea per tutto il medioevo, fino all'epoca rinascimentale. Nella città si sviluppa il concetto di autogoverno e di libertà, ripercorrendo la via gloriosa dei modelli delle *poleis* greche.

Ma la città medievale si fonda su un altro importante fattore: la sicurezza dalle aggressioni esterne. La città relega all'esterno la violenza e costituisce una specifica organizzazione politico-istituzionale nella complessa fase geopolitica del medioevo. Durante il lungo processo che porterà alla costruzione di un vertice *sovrano*, il rapporto di cittadinanza torna a legarsi a uno spazio specifico, quello della città²¹⁸.

In un periodo storico in cui è molto profonda la frammentazione del potere, assieme alla problematica della sicurezza si pone quella del *governo*²¹⁹. Soprattutto, in un'epoca di aspre lotte fra potere religioso e potere politico, la principale questione è a chi appartenga l'autorità di fare le leggi e condurre il popolo. Il conflitto tra autorità temporale e autorità spirituale attraversa infatti tutto il medioevo, pur rimanendo latente. A prevalere, per lungo tempo, è la conservazione dell'unità politica dell'impero sancita con l'incoronazione di Carlo Magno, nuovo punto di svolta per la realizzazione di una *respublica christiana*.

* Una parte dei contenuti, riportata nel paragrafo 1 e nel paragrafo 7, è stata elaborata e proposta in un intervento programmato per la Conferenza internazionale sulla cittadinanza europea "bEUCitizen2105", che si è tenuta a Zagabria il 29-30 giugno 2105. Di seguito il sito internet della conferenza con le varie informazioni: <http://www.beucitizen2015.eu/>

²¹⁸ Per una rassegna esaustiva della cittadinanza nel contesto medievale rimando all'opera monumentale di Pietro Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. 1 Dalla civiltà comunale al settecento*, vol. I, Laterza, Roma-Bari, 1999. Per ciò che riguarda l'accezione *civitas*, nella mia trattazione mi rifaccio al doppio significato evidenziato da Costa: «*civitas* può valere come concetto generale o come termine particolare; può essere sinonimo di *populus romanus* e indicare l'Impero universale, può riferirsi ad una città determinata, può significare l'organizzazione politica come tale». *Op. cit.*, p. 11.

²¹⁹ Cfr. L. Scuccimarra, *Op. Cit.*, p. 127: «Su questo versante si può dire che il punto di svolta decisivo coincida con la grande cesura epocale del XIII secolo, caratterizzata dal punto di vista politico dall'imporsi di forme di governo del territorio – istituzioni comunali in Italia, le monarchie territoriali in Francia e in Inghilterra – ormai sempre più difficilmente riconducibili ai tradizionali equilibri del modello piramidale medievale».

La cultura della cittadinanza

L'unità dell'Impero è temporaneamente assicurata. Ma le categorie dell'universalismo medievale subiscono un profondo e radicale ripensamento; gradualmente viene intrapreso il cammino che condurrà alla costituzione di un potere politico autonomo, unitario e posto al di sopra dell'autorità religiosa.

L'aspirazione a una *monarchia universale* individua proprio nell'antico modello dell'impero romano il punto di riferimento, capace di stabilire un ordine e di garantire una pace duratura. Intorno al 1310, Dante Alighieri scrive il *De monarchia* con il deliberato obiettivo di porre le basi teoriche per la costituzione di una "Monarchia temporale", ovvero di «un principato unico su tutti gli esseri che vivono nel tempo»²²⁰. Per poter realizzare ciò è necessario che venga posta un'unica autorità al di sopra di tutte, quella del monarca; la pace universale assume il ruolo di valore assoluto che tutto il genere umano deve perseguire.

L'unità del mondo, per Dante, dipende dalla realizzazione della giustizia; e la giustizia può regnare «sovra nel mondo solo quando si trova in un soggetto dotato di volontà e di poteri assoluti»²²¹. L'esercizio di questa autorità risiede nello stabilire le norme comuni e universali, nel porre la regola-guida alla quale tutti i "principi particolari" si devono attenere. In tal modo, la prospettiva cosmopolita di Dante tenta di coniugare la generalità di una regola universale valida per tutti, con la particolarità dei costumi e le caratteristiche specifiche «delle nazioni, dei regni e delle città»²²². Esplicito è il riferimento di Dante al periodo d'oro della "monarchia perfetta" di Augusto, colui il quale pone le basi per l'unità dell'impero e del dominio assoluto del diritto di Roma su l'intera *ecumene*.

La riflessione di Dante sulla monarchia costituisce una fondamentale cesura, spesso trascurata, fra il contesto medievale e l'avvento di una concezione politica moderna del potere. In essa sono ravvisabili i segni premonitori che anticipano i principi cardine dello Stato. Dante, pur rimanendo ancora legato a una concezione universalistica medievale, capovolge tale visione e individua nell'unità e nella sovranità assoluta del potere temporale la nuova formula capace di porre un rimedio alla lacerazione della vita politica europea. Tale formula, come sostiene Pierre Manent, assume il ruolo di «sorgente della costruzione dello Stato moderno»²²³.

²²⁰ Cfr. D. Alighieri, *De monarchia*, Libro I, cap. II.

²²¹ Ivi, Libro I, cap. IX.

²²² Ivi, Libro I, cap. XIV.

²²³ Cfr. P. Manent, *Op. Cit.*, p. 302. Per una teoria dello Stato in Dante, alla luce delle considerazioni di Hans Kelsen, cfr. F. Riccobono, *Interpretazioni kelseniane*, Giuffrè Editore, Milano, 1989. Per un'interpretazione del pensiero filosofico politico di Dante rimando in particolare al classico E. H. Kantorowicz, *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino, 1989; si veda, nello specifico, il cap. VIII, "La regalità antropocentrica: Dante", pp. 389-425.

La cultura della cittadinanza

Dante non solo stabilisce una netta “separazione” fra autorità imperiale e autorità religiosa, ma contribuisce altresì a formulare i contenuti propri dell’Impero, il quale si fonda sulla “legge umana” intesa come il risultato di un intelletto universale e immanente. La separazione contribuisce a determinare una doppia categoria di *universali*, parimenti legittimi ma avente ognuno i propri fini, fra loro differenti. Si generano due corpi collettivi «reciprocamente indipendenti»²²⁴, quello “umano-imperiale” e quello “cristiano-papale”; mentre il secondo racchiude in sé “soltanto” la comunità dei cristiani, il primo, richiamandosi alla comune natura intellettuale del genere umano, raccoglie intorno al concetto di *humanitas*²²⁵ l’intera razza umana, retta da un solo *monarca*. Quest’ultimo, per Dante, incarna la totalità degli uomini e si presenta come una sola *persona*, la quale comprende in sé l’intero corpo collettivo; si tratta, come notava Kantorowicz, di un’anticipazione dell’immagine del sovrano hobbesiano, seppure non ancora del tutto «personificato» ma «corporificato».

Per costruire il suo apparato teorico-concettuale Dante attribuisce forza autonoma all’intelletto, scelto come l’elemento fondante del rapporto che lega il monarca, diretta emanazione di Dio, all’intera comunità universale umana. Se l’avvento della cristianità aveva generato la “costruzione” di nuove figure di *stranieri* – in quanto coloro che non obbedivano alla promessa di fede erano esclusi dalla nuova civiltà, fondata sull’unione tra impero e religione cristiana – Dante tenta di rimuovere questo ulteriore ostacolo proponendo un potere universale che si pone come unico interlocutore fra l’umano e il divino, abbracciando l’intera umanità. L’operazione di Dante, come scrive Kantorowicz, trae dalla Chiesa l’ideale della cristianità e lo secolarizza, sostituendolo con la nozione di «umanità»²²⁶. Rimane, con ogni dubbio, l’impossibilità di stabilire in che modo e intorno a quale azione specifica si manifesta il senso politico dell’intera umanità²²⁷.

Quello di Dante continua ad essere, ad ogni modo, il primo e più importante tentativo di porre una soluzione “pacifica” alla lunga disputa tra i *due soli* che avevano illuminato, a fasi alterne, la vita dell’Occidente fino a quel momento. Dante attraversa la sua epoca con un volto che guarda al passato: la gloria di Augusto e del popolo romano, la necessità della pace universale, il bisogno di un potere politico che emana direttamente da Dio. Allo stesso tempo, intravede gli elementi che saranno alla base della formula che realizzerà il nuovo ordine politico della modernità.

²²⁴ Cfr. E. H. Kantorowicz, cit. p. 398.

²²⁵ Sulla doppia accezione del termine *humanitas* cfr. ancora Kantorowicz alla p. 401: «*Humanitas* significava, qualitativamente, il comportamento autenticamente umano; dal punto di vista quantitativo indicava invece l’intera razza umana».

²²⁶ Cfr. E. H. Kantorowicz, cit. p. 232; p. 404.

²²⁷ Per dirla con Manent, «a dispetto di quanto sostiene Dante con molta sicurezza, è difficile concepire che l’umanità costituisca un’effettiva comunità politica». Cfr. *Le metamorfosi della città*, cit. p. 417.

2. *La separazione delle sfere*

Il pensiero di Dante si inserisce nell'ormai aperta disputa fra i due poteri. La graduale separazione delle due sfere, quella della *fede* e quella della *ragione*, ha avuto inizio. L'autonomia dell'intelletto – e quindi della ragione – funge da nuova categoria che legittima l'indipendenza del monarca e soprattutto lo pone come l'unico rappresentante del potere terreno. Il contesto storico del 1300' appare così segnato da questa fondamentale linea di demarcazione; gli eventi storici sono lì a testimonianza di questa fase molto complessa e agitata. Infatti, la frattura che si genera nelle casate germaniche, fra bavaresi e sassoni, riflette in realtà un conflitto ben più generale rimasto latente per lungo tempo. Ognuna delle parti rappresenta le aspirazioni dei due massimi poteri: quello del vescovo di Roma e quello dell'imperatore, il quale rivendica il titolo di "romano".

Appena qualche decennio dopo la pubblicazione del *De monarchia* appare un'altra opera destinata a consolidare la riflessione sull'autonomia del potere temporale, e soprattutto a "invalidare" ogni forma di potere terreno del vescovo di Roma. Si tratta del *Defensor Pacis* di Marsilio da Padova, pubblicato nel 1324. Nel pieno del conflitto fra l'Imperatore Lodovico il Bavaro e Giovanni XXII, Marsilio teorizza l'idea di una comunità politica assolutamente svincolata da qualsiasi presupposto teologico²²⁸ e proclama la necessità che più città e province siano soggette a «un unico governo»²²⁹.

Nel ripercorre la genesi della prime comunità politiche, Marsilio giunge a considerare la forma compiuta come il risultato di un graduale processo di ingrandimento, al fine di realizzare quegli elementi cardine – considerati come idee guida²³⁰ – quali la *pace*, la *concordia*, l'*ordine* e il *corpo*. Di chiara ed esplicita derivazione aristotelica, la concezione della città di Marsilio racchiude in sé la necessità di mantenere l'unità fra il tutto e le parti, soprattutto affinché l'intero corpo dei *cittadini* abbia un riferimento univoco a cui prestare la propria obbedienza, evitando che si verifichino dei contrasti che facciano dissolvere la comunità politica²³¹.

Inoltre, l'attenzione di Marsilio è rivolta proprio a quel corpo di cittadini, la cui *sovranità* si esprime nell'attribuire l'autorità di fare le leggi²³². In questo modo, per mezzo della «centralità del momento legislativo»²³³ si ristabilisce la necessaria connessione fra popolo e governante, fra la parte e ciò che rappresenta il tutto, nel quadro

²²⁸ Cfr. G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, cit. p. 244.

²²⁹ Cfr. Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*, Libro I, 2, 2. La «separazione delle sfere» è per Marsilio l'unica via per difendere la pace.

²³⁰ Cfr. P. Costa, *Op. Cit.*, p. 25.

²³¹ Cfr. *Defensor Pacis*, Libro I, 17, 5.

²³² Cfr. *Defensor Pacis*, Libro I, 13, 8.

²³³ Cfr. A. Jellamo, *Il problema dello Stato*, Edizioni Periferia, Cosenza, 2000, cit. p. 42.

di un ordine che è riconducibile alla comunità politica pacificata²³⁴. Solo la concordia può garantire la stabilità di questo ordine, il giusto rapporto tra la parte e il tutto, rapporto basato sulla riconoscibilità e unicità del potere, completamente svincolato da ogni carattere spirituale e religioso.

Lo Stato, allora, si presenta come un'entità «con fini unicamente umani» e soprattutto, per Marsilio, non è più riconducibile all'Impero universale, ma al *regnum* nazionale, al Comune, alla Signoria, realtà politiche che lo stesso Marsilio aveva vissuto molto da vicino²³⁵. Pertanto, l'opera di Marsilio si presenta come una vera e propria dottrina dello Stato, la quale «conclude realmente il pensiero del medioevo ed annuncia quello dell'età moderna»²³⁶.

Per ovvie ragioni si tratta soltanto di un “annuncio” seppure clamoroso, in quanto si pone come il passaggio da un sistema di pensiero ecclesiastico-teologico a uno giuridico-statale²³⁷; lo Stato, inteso come nuova entità territoriale e di potere, si costituirà solo gradualmente. Ma è già ravvisabile, in Marsilio, il prodursi di quella prima “impresa” che lo Stato dovrà compiere, nel processo di «secolarizzazione dell'intera vita europea». Questa realizzazione per fasi, come viene descritta da Carl Schmitt, consiste in primo luogo nella creazione, da parte dello Stato, di «chiare competenze al proprio interno, in quanto esso sottopone i diritti feudali, territoriali, cetuali ed ecclesiastici alla legislazione, amministrazione e giurisdizione centralizzata di un signore territoriale»²³⁸.

3. Dalla città al *regnum*

Alcuni storici concordano nell'individuare nella seconda età medievale quel meccanismo di concentrazione di poteri in organismi sempre più vasti²³⁹. La costruzione di un tale apparato attinge dalle categorie concettuali religiose i suoi elementi costitutivi; in particolare, il termine *patria* diviene un fattore importante nel ridefinire l'appartenenza a un corpo politico. La derivazione antica del significato di *patria* era quasi scomparsa

²³⁴ Per un breve ma puntuale cenno sul concetto di “parte prevalente” (*valentior pars*) in Marsilio da Padova si veda L. Russi, *La sovranità popolare e la sua parte prevalente in Marsilio da Padova*, in A. Jellamo, F. Raniolo, D. Thermes (a cura di), *I volti della democrazia. Dimensioni Paradossali Sfide*, Bonanno Editore, Acireale-Roma, 2012, pp. 133-137.

²³⁵ Alcuni studiosi del *Defensor*, come A. Gewirth e C. Vasoli, hanno dedotto che a Marsilio sia quasi estranea la concezione universalistica dell'Impero tipica invece in Dante; sullo stesso punto cfr. G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, cit. p. 244.

²³⁶ *Ivi*, p. 249.

²³⁷ Cfr. C. Schmitt, *Il nomos della terra. Nel diritto internazionale dello «Jus Publicum Europaeum»*, Adelphi, Milano, 1991, cit. p. 134.

²³⁸ *Ivi*, p. 144. Nella stessa pagina Schmitt riporta la seconda e la terza fase del processo di costruzione dello Stato. In linea generale e per semplicità argomentativa, seguirò questo tipo di dinamica per macroragionamenti.

²³⁹ Cfr. M. Bloch, *La società medievale*, Arnoldo Mondadori, Milano, 2010, cit. p. 471.

La cultura della cittadinanza

nel periodo medievale²⁴⁰, lasciando vivo solo quel significato che rimandava a una concezione religiosa e trascendente l'ordine politico.

Kantorowicz individua uno dei momenti di trasformazione del concetto di patria già nel contesto delle crociate; infatti, «sul modello delle tasse per le crociate istituite per la “difesa della Terra santa”, i regni occidentali imposero tributi “per la difesa (o le necessità) del regno»²⁴¹. Diventava ora altrettanto necessario istituire dei tributi che servissero al mantenimento del regno, tanto quanto lo erano state le tasse imposte per la causa della conquista della Terra santa; inoltre, intorno alla metà del XIII secolo, già un Re come Filippo IV di Francia faceva uso del termine patria come richiamo emozionale, al fine di procedere alla raccolta di tributi indispensabili per il mantenimento e la gestione del proprio regno.

Attraverso il linguaggio giuridico e soprattutto per mezzo del diritto romano, la concezione di una morale patriottica era sopravvissuta e veniva utilizzata proprio da quei regni nascenti che rivendicavano a se l'ideologia imperiale romana²⁴². Fra tutti il regno di Francia, il quale si autodefiniva *communis patria* di tutti i francesi²⁴³; in questo passaggio si configura il graduale superamento della concezione “cittadina” dell'appartenenza, soprattutto una nuova entità, lo Stato, si sostituisce alla Chiesa come un nuovo *corpus mysticum*²⁴⁴. Avviene così la prima radicale e decisiva scissione fra due entità, che si traduce anche e soprattutto in una ridefinizione della spazialità europea, «poiché è lo Stato l'entità che scardina l'ordinamento spaziale della *respublica cristiana* medioevale e lo sostituisce con un ordinamento spaziale del tutto differente»²⁴⁵.

L'avvento di un differente ordinamento spaziale coincide con il declino delle istanze universalistiche dell'Impero di Carlo V, il quale invano tenta di conciliare la rivendicazione del primato della Chiesa cattolica con la legittimità della Chiesa evangelico-luterana. La Riforma protestante del monaco agostiniano Martin Lutero, con l'apposizione delle 95 tesi sulla porta della chiesa di Wittenberg, costituirà il momento genetico di una profonda divisione e trasformazione del contesto europeo.

Nel contesto della Riforma, i principi territoriali tedeschi individuano la nuova istanza “nazionalista” sia per battersi contro le pretese imperiali che opporsi all'egemonia politico-religiosa della Chiesa cattolica; si viene a formare una nuova identità nazional-religiosa, che sostituisce la Chiesa cristiana con la *nazione* cristiana tedesca. L'autonomia

²⁴⁰ Per Kantorowicz, «la *patria* che nell'antichità classica aveva spesso rappresentato l'insieme di tutti i valori politici, religiosi, etici e morali [...] era un'entità politica pressoché obsoleta nell'alto Medioevo». *Op. Cit.*, p. 199.

²⁴¹ Ivi, p. 202.

²⁴² Ivi, p. 211.

²⁴³ Ivi, p. 212.

²⁴⁴ Ivi, p. 229.

²⁴⁵ Cfr. C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit. p. 144.

La cultura della cittadinanza

territoriale richiesta dai principi tedeschi si accompagna, allora, alla decisione di Carlo V di concedere ai vari Signori la possibilità di determinare la religione dei propri sudditi, stabilendo il principio del *cuius regio, eius religio*. Nella pace di Augusta del 1555, tra Imperatore e i principi della Germania, Carlo V riconosce la *multiterritorialità* politica e l'esistenza di due diverse confessioni religiose all'interno dell'impero²⁴⁶.

La pace di Augusta, in realtà, più che sancire una reale rappacificazione nell'ambito della forte conflittualità fra diverse confessioni religiose, stabilisce alcuni principi incapaci però di evitare le guerre interne a ciascuno Stato. L'avvicinarsi nei singoli regni di sovrani che aderivano a confessioni religiose diverse avrebbe ancora per lungo tempo generato profonde violenze e instabilità, soprattutto nella Francia.

Proprio la Francia, secondo Carl Schmitt, «è la potenza che si pone alla testa di questo processo ed è il primo consapevole della propria sovranità. La guerra civile tra le fazioni religiose viene superata per la prima volta proprio in Francia verso la fine del secolo XVI grazie al concetto della sovranità del re»²⁴⁷.

4. Bodin: quale cittadinanza?

Questo concetto trova in un giurista francese, Jean Bodin, il massimo teorico; la sua opera più importante, *Les six livres de la République* (1576), è concepita proprio durante gli anni di guerra civile e religiosa in Francia, che culminano nella strage di ugonotti eseguita nella notte di San Bartolomeo, il 24 agosto del 1572.

L'influenza delle lotte di religione sulla concezione bodiniana della sovranità è molto forte. Il sovrano, per Bodin, non deve parteggiare per nessuna religione²⁴⁸; infatti, «se avviene che egli si faccia parte in causa invece di tenere il suo posto di giudice sovrano, non diventa più altro che un capoparte, mettendosi perfino a rischio di perdere la vita»²⁴⁹.

La tolleranza religiosa, che deriva dal discorso bodiniano, serve in realtà da «misura politica» affinché si possa compiere la sostituzione dell'antica autorità religiosa con «una forte autorità politica». La sovranità diviene quindi l'unico fattore capace di mantenere

²⁴⁶ Può essere interessante segnalare come nello stesso periodo storico, il medesimo problema della confessione religiosa, in rapporto alla base territoriale, si manifesta nell'ambito del mondo islamico; il conflitto tra Impero ottomano e Persia sancisce proprio la prevalenza dell'appartenenza territoriale come elemento che configura il credo religioso. Inoltre, il precedente trattato tra Solimano il Magnifico e Francesco I comportava «il graduale superamento del carattere ecumenico della sovranità islamica e l'affermazione del principio della separazione territoriale». Cfr. G. Gozzi, "Diritto internazionale e civiltà occidentale", in G. Gozzi, G. Bongiovanni (a cura di), *Popoli e civiltà. Per una storia e filosofia del diritto internazionale*, il Mulino, Bologna, 2006, cit. p. 29.

²⁴⁷ Cfr. C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit. p. 143.

²⁴⁸ Cfr. A. Jellamo, *Il problema dello Stato*, cit. p. 68.

²⁴⁹ Cfr. J. Bodin, *I sei libri dello Stato (1576)* (a cura di M. Isnardi Parente), Utet, Torino 1964, Libro IV, cap. VII, cit. p. 578.

La cultura della cittadinanza

«l'unità del corpo politico»²⁵⁰. Assume una valenza qualitativa e non più o non solo quantitativa; serve da «impulso unificante» che superi la logica medievale di una trascendenza dell'ordine politico, postulato dall'autonomia delle parti. Nella riformulazione dell'ordine politico medievale, Bodin colloca tutti i corpi che fanno parte della comunità all'interno di una logica di dipendenza dal vertice sovrano, che diviene la nuova ragione costitutiva della *république*.

La nascita dello Stato moderno determina la necessità di una ridefinizione dei concetti di cittadinanza e di obbligazione politica. La sovranità provvede a declinare in maniera differente il rapporto di soggezione politica e quindi il concetto di cittadinanza. Infatti, ciò che rende definitivamente possibile il rapporto di soggezione tra suddito e sovrano – e che quindi trasforma il primo in cittadino – ha a che fare con l'*inclusione* del soggetto nella “zona territoriale” di influenza di un sovrano e rappresenta l'atto genetico della sottomissione del cittadino alla sovranità altrui. La cittadinanza si regge sul rapporto di obbligazione che intercorre fra suddito e sovrano: «non i privilegi fanno il cittadino, ma l'obbligo mutuo intercorrente fra il sovrano e il suddito»²⁵¹.

La cittadinanza diviene così la cinghia di trasmissione capace di mettere in relazione diretta sovrano e suddito e così di superare il modello di appartenenza medievale; la soggezione al sovrano costituisce l'elemento fondante della cittadinanza e prevale, in tal modo, sull'appartenenza particolare a una città, a un ceto o a una corporazione specifica. L'essere sottoposti a una “zona di influenza” di un sovrano costituisce il comune denominatore di un nuovo vincolo di obbedienza, intorno al quale si sviluppa l'obbligazione politica dei soggetti: «l'inclusione, per così dire, si ‘territorializza’, si confonde con il radicamento del soggetto nella zona d'influenza del sovrano».

Sta in questo passaggio fondamentale la novità assoluta della teoria politico-giuridica di Bodin; il soggetto del discorso bodiniano non è più, o non è solo, «l'individuo legato all'una o all'altra comunità politica [...] titolare di oneri e privilegi caratterizzati dalla consueta, esasperata varietà; è anche un soggetto che, per poter essere definito cittadino, deve essere sottratto alla logica dell'appartenenza e dei privilegi differenziati per essere posto direttamente di fronte al sovrano»²⁵². Rimane da capire quale sia il “fondamento” su cui si poggia l'obbligazione politica dei sudditi nei confronti del sovrano²⁵³; ma il percorso della realizzazione di un moderno ordine politico, racchiuso nello Stato, ha appena preso l'avvio.

²⁵⁰ Ivi, cit. p. 69; p. 70.

²⁵¹ Cfr. J. Bodin, *I sei libri dello Stato*, cit. Libro I, cap. IV, p. 290.

²⁵² Cfr. P. Costa, *Op. Cit.*, p. 80.

²⁵³ Cfr. A. Jellamo, *Op. Cit.*, p. 77.

La cultura della cittadinanza

La costruzione per tappe – per seguire ancora il ragionamento di Carl Schmitt – mostra come «lo Stato forma sulle fondamenta dell'unità politica interna da esso realizzata una superficie territoriale conchiusa, delimitata verso l'esterno da confini precisi e capace di regolare in modo specifico i rapporti esterni con altri ordinamenti territoriali similmente organizzati»²⁵⁴.

5. *Un nuovo cosmopolitismo*

Il mutamento territoriale non riguardava soltanto lo scenario geografico dell'Europa; la considerazione di Schmitt, secondo il quale «al principio di ogni grande epoca c'è quindi una grande conquista di terra»²⁵⁵, si presta a una doppia interpretazione. La scoperta di un “nuovo mondo” al di là dell'Oceano determina proprio nel XVI secolo una radicale trasformazione nell'immaginario collettivo e nella concezione della propria cultura. La terra si configura come un *orbis*, tanto per riprendere la categoria di una proiezione ecumenica della realtà, divenuta globale. E ancora Schmitt individua in questo scenario la nascita di un determinato modo di pensare, definito come *pensare per linee globali*²⁵⁶, il quale produce una nuova e differente conformazione della coscienza e dello spazio.

Anche un autore come Bodin, classicamente legato allo sviluppo teorico dell'idea statale, anticipa in un certo senso una visione dei tempi che non rimane legata alla territorialità europea; in una sua opera del 1566, per marcare la differenza tra gli antichi e i moderni, Bodin scrive: «E mentre essi non seppero uscire dai confini del Mediterraneo, noi ogni anno, navigando, raggiungiamo tutte le parti della terra e trasportiamo colonie, per così dire, fino all'altro mondo, sicché abbiamo aperti i più riposti angoli dell'India, dal che non solo il commercio, che un tempo era in piccolo o non abbastanza divulgato, è diventato intenso e redditizio, ma anche ne vengono incrementate le relazioni degli uomini, che si sentono cittadini di una stessa città, il mondo»²⁵⁷.

L'apertura di nuovi spazi, oltre a favorire i commerci, produce una maggiore intensificazione delle relazioni fra uomini e fra culture differenti; ma lo spazio extra europeo rimane non regolato, uno “spazio senza diritto”. In particolare si pone la questione di produrre un ordinamento in grado di regolamentare sia le guerre e conflitti che si generavano fra concorrenti europei e sia i rapporti commerciali fra gli europei

²⁵⁴ Cfr. C. Schmitt, *Op. Cit.*, p. 145.

²⁵⁵ Cfr. C. Schmitt, *Terra e mare*, cit. p. 74.

²⁵⁶ Cfr. C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit. p. 83.

²⁵⁷ Cfr. J. Bodin, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, cit. in L. Scuccimarra, *I confini del mondo*, cit. p. 207.

La cultura della cittadinanza

“conquistatori” e i popoli indigeni. Sulla scorta di queste due necessità si sviluppa il diritto internazionale «europeo ed eurocentrico»²⁵⁸.

Fra i principali teorici si annovera Francisco De Vitoria, considerato fra i padri fondatori del “moderno” diritto internazionale. Nella sua opera *De Indis recenter inventis relectio prior* del 1539, il monaco domenicano spagnolo realizza una innovativa concezione del diritto, fondato sulla considerazione della varietà del mondo e sull’unità del genere umano, considerato come una grande famiglia. Molti autori concordano nel sostenere che la necessità di sviluppare una simile teoria è dettata dal ruolo del monaco domenicano; De Vitoria, infatti, essendo spagnolo nonché consigliere di Carlo V, deve poter coniugare la sua rinnovata concezione stoica, fondata sul criterio della socialità naturale dell’uomo, con lo sforzo di legittimare giuridicamente e moralmente l’azione dei *conquistadores* spagnoli²⁵⁹. Mettere in evidenza le differenze antropologiche fra indios ed europei diviene quindi il modo attraverso il quale specificare, nell’ambito comunque di una concezione di eguaglianza dettata dal “diritto naturale”, una sostanziale inferiorità costitutiva delle nuove popolazioni. Interviene così un elemento classico a influenzare il funzionamento dei rapporti fra vecchio e nuovo mondo: l’idea di un diritto-dovere di *correctio fraterna*, a beneficio degli indigeni, consente ai popoli conquistatori l’uso legittimo della forza finalizzato alla correzione ed educazione morale e «per proteggere gli indios dalla ‘tirrania’ dei loro stessi governanti»²⁶⁰.

La visione giusnaturalistica di De Vitoria viene quindi utilizzata come strumento finalizzato alle esigenze di conquista, nonostante dalla sua opera emerga con una certa rilevanza un vero e proprio catalogo di diritti, nei quali sono preminenti la libertà di movimento sul globo terrestre e la necessità di stabilire e favorire il naturale processo di comunicazione fra i popoli. Carl Schmitt mette lucidamente in evidenza la “strategia” giuridica di De Vitoria, non si sa quanto voluta, di offrire un maggiore spazio di manovra agli spagnoli, muovendo una guerra “giuridicamente” *giusta* a coloro che «si oppongono al diritto di ospitalità e alla libertà di missione, al *liberum commercium* e alla libera propaganda»²⁶¹.

²⁵⁸ Cfr. C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit. p. 102.

²⁵⁹ Su questo punto cfr. D. Taranto, voce “Vitoria Francisco de”, in R. Esposito, C. Galli (a cura di), *Enciclopedia del pensiero politico. Autori, concetti, dottrine*, Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 896; più in generale, sulla “giustificazione della conquista territoriale del nuovo mondo”, cfr. ancora C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit. pp. 104-160; per una sintesi molto efficace ed esaustiva sulla nascita e lo sviluppo del diritto internazionale si veda in particolare G. Gozzi, *Diritto internazionale e civiltà occidentale*, in G. Gozzi, G. Bongiovanni (a cura di), *Popoli e civiltà. Per una storia e filosofia del diritto internazionale*, il Mulino, Bologna, 2006, pp. 13-44.

²⁶⁰ Cfr. L. Scuccimarra, *Op. Cit.*, p. 203.

²⁶¹ Cfr. C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit. p. 116.

La cultura della cittadinanza

De Vitoria mostra in maniera mirabile le modalità attraverso le quali si sviluppa il diritto internazionale europeo, a sua volta determinato dalla frizione fra categorie medievali – ancora ferme su posizioni etico-religiose – e categorie che vanno a mutare di significato con l'avvento della modernità.

A quella del teologo De Vitoria segue la visione giuridico umanista di Alberico Gentili²⁶². Occorre sottolineare che lo sviluppo teorico di Gentili si colloca nell'ambito dell'intima «connessione che sussiste tra cosmopolitismo, guerra giusta e impero nella fase formativa della teoria internazionale moderna»²⁶³. È facile intravedere il tentativo di legittimazione, sul piano internazionale, di una categoria che appariva oramai nella fase del suo tramonto, l'*impero*. D'altra parte, il periodo in cui Gentili matura il suo pensiero si pone sulla scia delle formulazioni bodiniane sullo Stato, inteso anche come entità che a sua volta qualifica la guerra.

In maniera non molto dissimile da Dante, il cosmopolitismo di Gentili aggancia l'idea di una riproposizione in chiave globale del modello imperiale romano²⁶⁴. Per fare ciò deve porre, alla stregua del modello ciceroniano ripreso dal *De Officiis*²⁶⁵, un elemento giustificatorio alla base delle guerre di Roma; la guerra per una «difesa onesta», dunque, è quella categoria concettuale che rende possibile su scala globale l'operare delle armi romane, al fine di mantenere la stabilità, tutelare l'ordine della *cosmopoli* e salvaguardare la «società umana universale» da ogni tipo di violazione: «E così si fa la guerra perché è violato un diritto di natura»²⁶⁶. La novità di questa formulazione sta nel fatto che Gentili fa riferimento a una giustizia cosmopolitica garantita dal ruolo dello Stato, di cui «il movente imperiale è la molla indispensabile»²⁶⁷. Lo Stato è il vero attore di una politica di guerra, interprete legittimato a stabilire la ragione che muove la propria potenza; a preludio di ciò che avverrà nel contesto della «guerra dei trent'anni», Gentili è più che certo che «non ci può essere una guerra per motivi religiosi»²⁶⁸. L'elemento del religioso

²⁶² «Tra la fine del Cinquecento e l'inizio del Seicento, il "paradigma vitoriano" andrò incontro a ben più radicali integrazioni, destinate ad aprire la strada alla più produttiva linea di riflessione postmoderna sull'ordine dell'ecumene globale: quella, per intenderci, coincidente con la fondazione di una dottrina dello *ius gentium* compiutamente secolarizzata». Cfr. L. Scuccimarra, *Op. Cit.*, p. 248.

²⁶³ Cfr. D. Panizza, *Il «De Armis Romanis» di Alberico Gentili: paradigmi imperiali, guerra e la «moderna cosmopoli»*, in «Filosofia politica», a. XXV, n. 2, agosto 2011, cit. p. 215.

²⁶⁴ Sull'influenza dei classici nel sistema di pensiero di Gentili cfr. R. Tuck, *The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*, Oxford Press University, 1999, pp. 16-40.

²⁶⁵ Non a caso nel testo in latino Cicerone attribuisce ai romani il ruolo di *patrocinium orbis terrae*, si veda *De Officiis*, Libro II, 8, 27.

²⁶⁶ A. Gentili, *De jure belli libri tres* (1612), Libro I, cap. 13, cit. in C. Galli (a cura di), *Guerra*, Laterza, Roma- Bari, 2004, p. 62

²⁶⁷ Cfr. D. Panizza, *Op. Cit.*, p. 225.

²⁶⁸ Cfr. A. Gentili, *De jure belli libri tres* (1612), Libro I, cap. 9.

sarà sostituito dalla “politica di potenza” dei singoli Stati, in uno scenario mutato e plurale.

Tale scenario prende forma seguendo alcuni criteri, in particolare si sviluppa a partire da un nuovo impulso commerciale ed economico; l’esigenza di regolamentazione dei flussi come degli scambi genera, così, un «regime protoliberal»²⁶⁹ nel quale la potenza degli Stati è direttamente proporzionale alla loro ricchezza e capacità di espansione economica. Si va affinando in questo modo – seguendo qui la lettura interpretativa di Michel Foucault²⁷⁰ – uno «spazio di concorrenza» fra una pluralità di attori, i quali svilupperanno una serie di funzioni e tecniche finalizzate al conseguimento di una maggiore potenza.

Si potrebbe intercettare all’interno di questo percorso il progressivo emergere di un “nuovo” paradigma di intelligibilità; alla luce della griglia interpretativa di Foucault, ci si addentra in un contesto in cui «lo Stato rappresenta dunque uno schema di intelligibilità di un insieme di istituzioni già stabilite e già date». All’interno di questo paradigma, di questo “nuovo” discorso sullo Stato, acquista una sempre maggiore importanza la capacità di quest’ultimo di operare per «obiettivi strategici»²⁷¹. Come scrive Laura Bazzicalupo, «il concetto centrale di *guerra* (che è pure sempre un concetto di scontro vitale) si depotenzia e lascia spazio a quello più duttile di *strategia*, concetto che rimanda alla razionalizzazione economica e alla ottimizzazione dei costi in vista di uno scopo»²⁷².

6. *Il nuovo equilibrio dell’Europa*

«La pluralità degli Stati non fa parte di una fase di transizione imposta agli uomini per un determinato tempo come forma di castigo. In realtà, la pluralità degli Stati è la necessità stessa di una storia, che ora è interamente aperta e non polarizzata temporalmente verso un’unità ultima»²⁷³.

Si è visto come il problema dell’unità, fondato su un’entità *universale*, abbia costituito uno dei punti cardine di tutto il periodo medievale, specie dopo la rottura dell’istanza imperiale di Roma; soprattutto, si è cercato di mettere in evidenza in che modo la “soluzione” universalistica sia stata posta al centro della risoluzione dei conflitti fra Impero e Chiesa. L’elemento della *pace* per l’intero ecumene si poneva come una necessità da perseguire, per il bene del genere umano.

²⁶⁹ Cfr. L. Scuccimarra, cit. p. 250.

²⁷⁰ Si fa qui riferimento in particolare al *Corso al Collège de France (1977-1978)* di M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, Feltrinelli, Milano, 2007.

²⁷¹ Ivi, p. 209; p. 206; p. 207.

²⁷² Cfr. L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, (Pref. di R. Esposito), Laterza, Roma-Bari, 2006, cit. p. 35.

²⁷³ Cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit. p. 209.

La cultura della cittadinanza

Il trattato di Vestfalia (1648) chiude di fatto un secolo di guerre, facendo cessare l'ultimo conflitto politico-religioso della Guerra dei Trent'anni. Il risultato che si produce è la sparizione delle antiche forme di universalità, le quali erano state intaccate da profonde fratture interne: il prodursi della Riforma protestante aveva scardinato l'unità cristiana, mentre le velleità degli Stati tedeschi, unite al costituirsi di monarchie nazionali, avevano fatto implodere i tentativi di stabilire una nuova unità imperiale. Lo sviluppo congiunto di questi processi, fra di loro interdipendenti, produce quello che Foucault definisce come «tempo [politicamente] aperto e in uno spazio statualmente molteplice»²⁷⁴.

Nel contesto che si va sviluppando, la pluralità degli Stati diviene la nuova garanzia per la pace; ma si tratta di una «pace relativa» che sostituisce la «fragile escatologia» della pace universale e stabilisce piuttosto il principio di un “equilibrio” generale fra Stati. Il fattore della pluralità suggerisce la creazione di una «bilancia d'Europa»²⁷⁵ che, limitando la forza degli attori più potenti, possa funzionare da contraltare nel prevenire ogni forma di prevaricazione. La cristallizzazione del trattato di Vestfalia rappresenta, quindi, la «prima manifestazione completa, consapevole, esplicita di una politica di equilibrio»²⁷⁶, la quale si fonda sul presupposto del mantenimento di un equilibrio di *forze*, siano esse esterne agli Stati e quindi relative al contesto interstatale, ma anche legate alla gestione delle proprie dinamiche interne. Seguendo ancora la lettura foucaultiana, si assiste allo sviluppo della *politica* intesa come calcolo delle forze al fine non solo di “conservare” lo Stato, bensì ad incrementarne la potenza²⁷⁷.

Le strategie messe a punto dagli Stati hanno a che vedere con la realizzazione di «due grandi insiemi». Foucault si riferisce al sistema diplomatico-militare e al dispositivo di polizia; entrambi costituiscono, più in generale, il «meccanismo di sicurezza» determinato dalla guerra dei Trent'anni, che persegue l'obiettivo principale del mantenimento di un equilibrio dell'Europa. Fra gli strumenti posti in essere per conseguire la stabilità e l'equilibrio si verifica «la costituzione di un elemento anch'esso fondamentale e inedito: l'applicazione di un dispositivo militare permanente»²⁷⁸.

Mi soffermerò di seguito, in particolare, sulla categoria dei meccanismi di sicurezza cercando di metterne in evidenza lo sviluppo e le implicazioni che questi hanno sul mutamento paradigmatico della cittadinanza; allo stesso tempo, per ciò che concerne il consolidarsi di un dispositivo militare permanente, occorre anticipare l'importanza di tale strumento nella “costruzione” del nuovo paradigma di cittadinanza. Di fatto, a partire da

²⁷⁴ Ivi, p. 210.

²⁷⁵ Ivi, p. 218; p. 217.

²⁷⁶ Ivi, p. 221.

²⁷⁷ Ivi, p. 214.

²⁷⁸ Ivi, p. 215; p. 222.

questa epoca storica il consolidamento degli Stati avviene proprio per mezzo di tale dispositivo, il quale facilita l'integrazione del cittadino nello Stato²⁷⁹.

7. *Genealogia della pace*

In un contesto di "pace relativa", come è stata definita da Foucault la pace che viene fissata dal trattato di Vestfalia, il perno intorno al quale si regge la politica d'equilibrio dell'Europa verte ora sulla pluralità degli attori in campo: «non è più dall'unità che scaturisce la pace, ma dalla non-unità, dalla pluralità mantenuta come tale»²⁸⁰.

Il motivo per il quale la pace diviene ancora una volta un fattore centrale nella vita politica europea deriva dall'influenza del contesto storico; le guerre politico-religiose che laceravano l'Europa si riflettevano all'interno di ogni singola monarchia nascente, creando una pluralità di guerre civili, nel più vasto panorama di una generale guerra civile europea. L'idea di pace che andava sviluppandosi fissava invece proprio nella figura dello Stato il nuovo centro dell'ordine politico. Dal punto di vista teorico è interessante comprendere in che modo si afferma un nuovo ordine politico e soprattutto capire come la cittadinanza viene ricompresa in questo nuovo ordine.

Nel 1642 Thomas Hobbes pubblica il *De Cive*, opera dalla quale successivamente sarà tratto il capolavoro del filosofo inglese, il *Leviatano*. L'Europa a quell'epoca attraversa una delle fasi più travagliate della sua storia e l'opera di Hobbes si colloca tra la pace di Augusta del 1555 e la pace di Vestfalia del 1648. In questo contesto viene stabilita la preminenza del potere politico su quello religioso e sancito il principio di territorialità del diritto; lo Stato diviene «l'entità portante di un nuovo ordinamento spaziale della terra»²⁸¹. Hobbes individua nello Stato la costruzione *artificiale* di una nuova forma politica, l'unica in grado di mantenere una pace duratura, interna ai propri confini. Su questo punto, la filosofia "pragmatica" di Thomas Hobbes si incontra con la teorizzazione politica di Dante Alighieri.

Proprio nel *De Cive* Hobbes attribuisce una fondamentale importanza alla *pace*. E allo stesso modo di Dante, Hobbes ritiene che essa si possa custodire *istituendo* un potere sovrano e assoluto. Ciò avviene tramite la volontà razionale di ogni persona, la quale, temendo per la propria incolumità fisica, si unisce ad altri per potersi meglio difendere dalle aggressioni reciproche; «l'unione così fatta si chiama *Stato*, o *società civile*, e anche

²⁷⁹ «L'esistenza di un serio meccanismo di assistenza e di controllo statale di un forte esercito era un presupposto basilare per ogni nazione intenzionata a mantenere la propria indipendenza e la propria integrità». Cfr. J. Gooch, *Soldati e borghesi nell'Europa moderna*, Laterza, Roma-Bari, 1982, cit. p. 9.

²⁸⁰ Cfr. M. Foucault, *Op. Cit.*, p. 218.

²⁸¹ Cfr. C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit. p. 163.

La cultura della cittadinanza

persona civile» – scrive Hobbes – «dunque lo Stato è una *persona unica*, la cui *volontà*, per i patti di molti uomini, va ritenuta come la *volontà* di tutti»²⁸². Una volta che tutti si sottomettono alla volontà di un uomo o di una assemblea di uomini si materializza il rapporto fondamentale di protezione e garanzia della sicurezza, affinché nessuno abbia da temere la violenza degli altri.

L'avvento dello Stato moderno rende così possibile lo sviluppo di un nuovo concetto di *cittadinanza*, fondato sul rapporto di protezione e sull'esistenza di un potere supremo che non conosce superiori. L'unico dovere di chi possiede il potere supremo consiste nel tenere sempre presente la *salute del popolo*²⁸³, la quale diviene il punto focale della ragion d'essere dello Stato; come scrive Hobbes, infatti, «lo Stato non è istituito in vista di se stesso, ma in vista dei *cittadini*»²⁸⁴. E si potrebbe aggiungere che proprio in virtù di questo processo, che ha una data d'inizio specifica, «lo spazio dello Stato è, oltre che spazio della sovranità, anche e contemporaneamente lo spazio della cittadinanza»²⁸⁵.

Il modo in cui viene a costituirsi questo spazio di cittadinanza riguarda molto da vicino un concetto, quello dell'obbligazione politica, sul quale già Bodin aveva riposto la sua attenzione; tale concetto acquista ancora maggiore importanza nella teoria di Hobbes. Infatti, come sottolinea Pietro Costa, Hobbes «non recide ogni rapporto con la tradizione bodiniana: ne ricomprende piuttosto alcuni aspetti entro un discorso fondato ormai su un paradigma originale e diverso». La novità del paradigma hobbesiano sta nella sua elaborazione della *sovranità*, la quale non costituisce, come in Bodin, un mero elemento posto al vertice di una gerarchia quanto una vera e propria “invenzione”, una creazione artificiale che una volta composta diviene «centro propulsivo dell'incorporazione dei soggetti»²⁸⁶.

È a partire da quella che Foucault definisce come *individualità fabbricata*²⁸⁷ che si stabilisce la sovranità, riflesso condizionato dell'individualità degli uomini; il sovrano rappresenta gli individui in un'unica persona e fra questi e il sovrano esiste un'identità di interessi²⁸⁸. Ciò che dà vita al sovrano è proprio l'obbligazione politica alla quale i sudditi intendono aderire, stabilendo e accordando la propria sottomissione a un potere che non è nulla altro che la rappresentanza ‘assoluta’ della condizione umana in natura. Come l'individuo nella sua condizione di ‘natura’ esercita un potere assoluto su ogni altro, così

²⁸² Cfr. T. Hobbes, *De Cive. Elementi filosofici del cittadino*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma, 2014, cap. V, 9, cit. p. 127.

²⁸³ *Ivi*, XIII, 2, cit. p. 193.

²⁸⁴ *Ivi*, cit. p. 194.

²⁸⁵ Cfr. C. Galli, *Spazi politici*, cit. p. 45.

²⁸⁶ Cfr. P. Costa, *Civitas. Vol. I*, cit. p. 183.

²⁸⁷ Cfr. M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano, 1998, cit. p. 84.

²⁸⁸ Cfr. P. Costa, *Op. Cit.*, p. 176.

La cultura della cittadinanza

il sovrano, che rappresenta gli individui attraverso il suo potere, diviene *assoluto* in virtù del fatto che non conosce un potere a sé concorrente²⁸⁹.

All'interno di questo quadro, come alcuni studiosi hanno sottolineato, Hobbes attribuisce un gran peso al patto tramite il quale i sudditi si obbligano tra di loro a cedere al sovrano il "primo diritto naturale", quello di conservare la propria vita e la pace. Ma siccome tale diritto è minacciato dall'ipotetico stato di guerra permanente – dal *bellum omnium contra omnes* – «occorre *positivizzarlo* mediante il trasferimento di tutti i diritti naturali degli individui nelle mani del sovrano assoluto»²⁹⁰. Lo stesso Hobbes nel *De Cive* evidenzia questo aspetto, in quanto «l'obbligo di obbedienza civile, in forza della quale le leggi civili sono valide, precede ogni legge civile»²⁹¹; sembra, in questo caso, che l'obbligazione in Hobbes abbia una funzionalità equivalente alla *Grundnorm* kelseniana, come atto generativo e costitutivo di un ordine politico e giuridico²⁹².

Alla base di questa obbligazione, che vincola i sudditi costituendo il sovrano, si trova un atto di *volontà* da parte dei sudditi, come più volte Hobbes sottolinea²⁹³. Questa volontà è mossa dalla paura e dal bisogno di *sicurezza*. Infatti, Foucault, riferendosi alla sovranità hobbesiana, insiste sul fatto che questa «si costituisce dunque a partire da una forma radicale di volontà [...] Questa volontà è legata alla paura, e la sovranità non si forma mai dall'alto [...] La sovranità si forma sempre dal basso, attraverso la volontà di quelli che hanno paura»²⁹⁴. D'altra parte, l'istituzione del sovrano serve a proteggere i sudditi/cittadini, proprio perché «è necessario alla pace che ciascuno sia così protetto dalla violenza degli altri, che possa vivere con sicurezza»²⁹⁵; il vincolo che unisce sudditi e sovrano, quell'obbligazione politica che trasforma il sovrano in una forza inclusiva e inglobante, si iscrive proprio nella *condivisione* reciproca di quei beni quali la pace e la sicurezza²⁹⁶. Il sovrano di Hobbes, allora, diviene *creator pacis*, ma di «una pace esclusivamente terrena» – scrive Giacomo Marramao – differenziandosi, in tal modo,

²⁸⁹ Cfr. P. Costa, *Op. cit.*, p. 176.

²⁹⁰ Cfr. G. Marramao, *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*, Bollati Boringhieri, Torino, 2013, cit. p. 290.

²⁹¹ Cfr. T. Hobbes, *De Cive*, XIV, 21.

²⁹² «The obligation generated by the original covenant is the functional equivalent of Kelsen's *Grundnorm*». Cfr. J. Olsthoorn, *Forfeiting Citizenship: Hobbes on Rebels, Traitors and Enemies*, in Paschalis M. Kitromilides (edited by), *Athenian Legacies European Debates on Citizenship*, Leo S. Olschki, Firenze, 2014, cit. p. 248.

²⁹³ In riferimento alla 'norma fondamentale kelseniana', Neil MacCormick similmente scrive: «Kelsen suggerisce che i cultori della scienza giuridica debbano considerare tale concetto come una pura ipotesi o perfino come una finzione: una norma che è presupposta, non posta, ossia il contenuto di un atto immaginario della volontà». Cfr. N. MacCormick, *La sovranità in discussione. Diritto, stato e nazione nel «commonwealth» europeo*, il Mulino, Bologna, 2003, cit. p. 54.

²⁹⁴ Cfr. M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit. p. 86.

²⁹⁵ Cfr. T. Hobbes, *De Cive*, VI, 3.

²⁹⁶ Cfr. P. Costa, *Op. Cit.*, p. 175.

La cultura della cittadinanza

dalla prospettiva ‘pacifista’ del *defensor pacis* di marsiliana memoria, inteso come «garante e custode di una pace riconducibile a Dio»²⁹⁷. Sta qui la “rottura” dell’ordine teologico e la creazione di uno Stato che ingloba al suo interno ogni Chiesa e ogni religione²⁹⁸; il monarca hobbesiano è colui che pone fine ai conflitti religiosi, considerati alla stregua di una manifestazione empirica dell’ideale stato di natura²⁹⁹.

Ma la pace hobbesiana non è autoreferenziale né fine a se stessa, piuttosto funzionale e condizione necessaria per il mantenimento della *salute del popolo*. Hobbes identifica gli interessi dei cittadini con quelli del sovrano; lo Stato come persona, che rappresenta un intero *corpo politico*, deve accrescere la propria potenza, così come deve creare le condizioni affinché i cittadini possano ‘arricchirsi’ e godere dei propri beni. Perché maggiore sarà la ricchezza dei cittadini, maggiore sarà la potenza dello Stato.

Ovviamente questi temi non vengono affrontati in maniera così esplicita da Hobbes, preoccupato prevalentemente a stabilire un ordine concettuale sul quale rifondare una nuova forma politica. Tuttavia sullo sfondo rimane l’emergere di un potere sovrano che dovrà essere capace di salvaguardare, amministrare, razionalizzare la vita dei propri cittadini e le risorse del proprio Stato. L’individuo politico hobbesiano, riconosciuto come soggetto attivo nella stipula del patto originario che istituisce il potere, diviene al tempo stesso oggetto attraverso cui il potere si estrinseca; l’individuo come effetto stesso del potere³⁰⁰.

Nello schematismo hobbesiano, è proprio in virtù del patto originario che si costituisce l’obbligazione politica; da questa deriva pertanto la realizzazione di un ordine giuridico-legale, al vertice del quale è posto il sovrano con tutta la sua capacità e legittimità a inglobare in sé l’intero corpo dei sudditi. Per via di questa ‘operazione’, si potrebbe dire, il suddito diviene cittadino per sua stessa volontà, perché ha inteso veder rappresentati i propri interessi in un’unica *persona civile*. Il *fondazionismo* di Hobbes introduce questa novità assoluta; l’atto da cui scaturisce lo Stato moderno, è un atto di *obbedienza* necessaria e volontaria al tempo stesso.

²⁹⁷ Cfr. G. Marramao, ‘Prefazione alla seconda edizione’, *Dopo il Leviatano*, cit. p. 26.

²⁹⁸ «Secondo l’opinione di Hobbes la religione è solo un complemento del potere dello stato e non già un fondamento coordinato, né tanto meno una fonte superiore, dell’autorità statale». Cfr. N. MacCormick, *Op. Cit.*, p. 244.

²⁹⁹ Cfr. T. Magri, ‘Introduzione’ a T. Hobbes, *De Cive. Elementi filosofici del cittadino*, Editori Riuniti, Roma, 2014, cit. p. 47; una medesima interpretazione si trova in Foucault: «Il nemico – o piuttosto il discorso nemico contro il quale si rivolge Hobbes – è quello che si poteva intendere nelle lotte civili che laceravano lo stato in Inghilterra». Cfr. M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit. p. 88.

³⁰⁰ Cfr. M. Foucault, *Op. Cit.*, p. 33.

V. Ordine politico e ordine economico

1. *Dallo Stato al cittadino*

Il nuovo spazio dello Stato si afferma come spazio di una cittadinanza costruita attraverso il consenso. Hobbes e Locke offrono di questo consenso due differenti versioni e lo fondano su differenti presupposti. La visione di Hobbes si configura a partire da un ordine politico che fonda la propria legittimità sull'atto volontario di ogni individuo. Si tratta di un atto di volontà fondato sulla ragione, al fine di uscire dallo stato di natura, e rappresenta il punto di svolta nella visione hobbesiana. Proprio sulla scia di questo *razionalismo* si sviluppa il pensiero di John Locke, contemporaneo di Hobbes.

Per Locke una delle principali preoccupazioni rimane legata alla *legittimità* del potere politico, non essendo del tutto convinto della costruzione sistematica di Hobbes, il quale incentrava tutto il suo ragionamento intorno alla figura del sovrano e al concetto di Stato, concepito in riferimento a una logica funzionale al mantenimento dell'ordine. Lo Stato per Hobbes non costituisce un'entità astratta e trascendente, quanto piuttosto un potere concreto e 'artificiale' che ha come 'fine' tenere in *soggezione* gli uomini con «la paura di punizioni»³⁰¹ e soprattutto «difenderli dall'aggressione di stranieri e dai torti reciproci»³⁰². Il sovrano hobbesiano non conosce alcun vincolo e una volta stabilito il patto sono invece i sudditi a vincolarsi alle decisioni del potere; il carattere della dottrina hobbesiana è sostanzialmente normativo, in quanto la decisione del sovrano e quindi le leggi che da esso promanano hanno un valore giuridico e assolutamente prescrittivo, lasciando, in un certo senso, soltanto uno spazio di libertà "negativa" - «innocua» come la definisce Hobbes nel *De Cive*³⁰³ - ai propri sudditi.

Di impianto differente è invece la libertà nella costruzione lockiana; e non si tratta affatto di una libertà innocua. Semmai, in Locke, la libertà racchiude in sé una potenzialità *insurrezionale*³⁰⁴ che si genera nel momento in cui il potere politico dello Stato non è 'conforme' alla garanzia della vita e della libera proprietà dei sudditi. Con Locke interviene un fattore relativamente nuovo che si riassume intorno al concetto di *ordine sociale*, inteso come elemento che è spontaneamente presente nell'ordine naturale, a sua volta differenziato dall'ordine politico. Nell'ordine sociale, così come concepito da Locke, l'individuo è un soggetto autonomo e indipendente rispetto al potere politico; all'individuo, in quanto cittadino, spetta l'ultima parola sulla legittimità delle leggi dello

³⁰¹ Cfr. T. Hobbes, *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari, 2008, p. 139.

³⁰² Ivi, p. 142.

³⁰³ Cfr. T. Hobbes, *De Cive*, XIII, 6.

³⁰⁴ Si segue la lettura proposta da Lucien Jaume, contenuta in L. Jaume, *Che cos'è lo spirito europeo*, eum, Macerata, 2010, cit. p. 36.

La cultura della cittadinanza

Stato. L'unità politica elementare, costituita proprio dall'individuo-cittadino, diviene la nuova misura dell'operatività del potere.

Se in Hobbes il patto legava geneticamente il suddito al potere del sovrano, trasformando il primo in cittadino, con Locke questa prospettiva sembra capovolgersi; è a partire dall'individuo, o dall'associazione di individui, che il potere politico può sussistere. In altre parole, il passaggio segna un punto fondamentale con l'introduzione del concetto di *consenso* da parte di Locke, vale a dire l'assenso da parte dei cittadini delle 'regole' con le quali essi sono governati. Tale consenso diviene il nuovo discrimine che consente di superare, di fatto, la necessità dell'ordine hobbesiano, riformulandone la base di legittimità.

Un altro punto centrale ai fini della costituzione della cittadinanza in Locke si può individuare nella sua trattazione della "proprietà". Nel *Trattato sul governo* Locke scrive:

«è evidente che, per quanto le cose della natura fossero concesse in comune, l'uomo, essendo padrone di se stesso e proprietario della propria persona e delle azioni e del lavoro di essa, recava già in sé il grande fondamento della proprietà, e ciò che costituiva la maggior parte di quanto egli usò per la propria sussistenza e il proprio benessere, una volta che le invenzioni e le arti ebbero migliorato i mezzi del vivere, era assolutamente suo e non apparteneva in comune agli altri»³⁰⁵.

In questo ragionamento sono contenute alcune parole chiave che sottendono alla più generale elaborazione teorica lockiana; la proprietà non si configura soltanto come qualcosa che è relativa ai beni materiali, quanto come il reale possesso della propria persona. Tale 'possesso' implica in tal modo la libertà d'azione, libertà creatrice e indirizzata verso l'invenzione e il miglioramento progressivo di 'arti' e 'mezzi'. Si apre uno scenario inedito che lascia intravedere nel mutamento sociale, frutto della dinamica di individui liberi, lo svolgimento di un più generale processo di cambiamento che darà luogo alle rivoluzioni, prima politiche e in seguito tecniche, che avranno nell'Inghilterra dopo di Locke la propria sede privilegiata.

Il passo sopra citato consente di mettere a fuoco un altro concetto fondamentale e 'innovativo' rispetto alla concezione più generale dell'ordine politico: l'*interesse*. E sta forse qui la differenza più radicale della concezione di Locke rispetto a Hobbes; nell'architettura del rapporto fra Stato e cittadino è a partire da questo, dalle sue esigenze e necessità, dai suoi interessi, che si stabilisce la legittimità delle leggi. Le leggi non sono di per sé incontestabili, perché emanate da un potere che si istituisce una volta per tutte,

³⁰⁵ Cfr. J. Locke, *Trattato sul governo*, cap. V, par. 44, a cura di L. Formigari, Editori Riuniti, Roma, 1997.

La cultura della cittadinanza

bensì possono venire disconosciute nel momento in cui non sono capaci di sintonizzarsi con i bisogni sociali, politici e soprattutto economici dei cittadini.

Questa serie di trasformazioni fa annunciare a Michel Foucault l'avvento di una «nuova razionalità di governo»³⁰⁶; l'attenzione si sposta dal piano statale a quello *governamentale*, vale a dire che il potere sovrano, assoluto, unitario, non è più concepibile nell'ambito di un contesto mutato in cui la dinamica del *soggetto* si presenta come «luogo di una meccanica di interessi»³⁰⁷. Gli interessi costituiscono, in tal modo, la nuova dimensione all'interno della quale si snoda il rapporto tra cittadini e Stato, almeno secondo la visione che deriva dall'empirismo inglese; in questo quadro il *liberalismo*, del quale Locke è il padre fondatore, è fondamentalmente costituito da una nuova pratica di governo economica. Essa sembra trovare nell'ordine naturale e nel proprio generarsi spontaneo l'ideale dell'autoregolazione degli interessi. Nel far dipendere lo Stato dalla logica degli interessi, Locke non fa che sviluppare una concezione dei diritti naturali dell'uomo come sfera intangibile e indipendente. E seppure vi siano delle forti similitudini con lo stato di natura hobbesiano, quello di Locke in realtà vi si contrappone in maniera sostanziale; infatti, per Locke, «lo stato in cui tutti gli uomini per natura si trovano è uno stato di perfetta libertà di regolare le proprie azioni e disporre dei propri beni e persone come meglio credono»³⁰⁸.

Il punto è il seguente: i diritti naturali degli uomini che si presentano in uno stato che si potrebbe definire come pre-politico, in Locke costituiscono il perno centrale intorno al quale si sviluppa tutta la sua concezione del governo. Sono proprio questi diritti a dover essere protetti, garantiti, assicurati da parte del potere politico; lo stato politico non si sostituisce, inglobandolo come in Hobbes, allo stato naturale, ma è lo stato di natura – con i diritti che già a partire da questo sono connessi agli individui – che deve essere assecondato, o al massimo 'depurato' dalle spinte distruttive contenute in esso.

In un contesto siffatto, come direbbe Foucault e da quanto si può evincere dalla medesima teoria di Locke, l'*utilità* diviene la «giurisdizione di fatto», in quanto la «nuova ragione di Stato» che ne deriva «trova nel mercato la sua veridizione fondamentale»³⁰⁹. Sono proprio questi mutamenti a innescare l'avvento di una nuova logica di governo, una *razionalità* improntata ad attribuire sempre maggiore autonomia all'ordine sociale ed economico. E la proprietà, considerata come elemento centrale nella

³⁰⁶ Cfr. M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano, 2005, cit. p. 59.

³⁰⁷ Ivi, p. 222.

³⁰⁸ Cfr. J. Locke, *Op. Cit.*, cap. II, 4.

³⁰⁹ Cfr. M. Foucault, *Op. Cit.*, p. 56.

La cultura della cittadinanza

teoria di Locke, costituisce fattore determinante nella realizzazione di un nuovo «progetto di società»³¹⁰.

2. *Homo æconomicus*

Il concetto di cittadinanza è pienamente coinvolto in questo ‘nuovo’ progetto di società. Anzi, si potrebbe considerare la cittadinanza come uno di quegli aspetti che contribuiscono a mettere in atto un processo di cambiamento che si rivelerà *rivoluzionario*. Si tratta di una cittadinanza che invece di derivare da un ordine politico predefinito e ipostatizzato si rivela come spinta ‘dal basso’, come impulso che produce degli effetti sull’ordine politico. Proprio a partire dall’individuo-cittadino si instaura un differente modo di concepire la società, considerata come spazio autonomo e autoregolato. Ma tale fenomeno non appare ovunque con le stesse modalità e con gli stessi tempi. Soprattutto si pone nell’ambito di un più generale processo di cambiamento che si delinea come «una nuova idea di Europa»³¹¹.

La nascita e il consolidamento degli Stati hanno prodotto un equilibrio nuovo, come si è visto. Soprattutto si sono affermati alcuni principi su quali si andava edificando un differente modo di concepire lo Stato stesso. D’altra parte, già Hobbes aveva sottolineato la necessità del potere supremo di concorrere alla felicità dei cittadini, «facendo sì che possano godere delle ricchezze prodotte con la loro industria»³¹². E ancora di più Locke, associando al concetto fondamentale di proprietà quello del lavoro, intendeva mettere in risalto la produttività e l’industriosità finalizzate all’ottenimento di ricchezze con l’opportunità di accrescerle ed estenderle³¹³; l’*utilità* si declinava quindi secondo questi elementi, in modo che «diritto e utilità andavano insieme»³¹⁴. Nel definire questi passaggi, Michel Foucault parla di «un’Europa dell’arricchimento collettivo [...] la quale si presenta per la prima volta al mondo come unità economica»³¹⁵.

Il costituirsi a grandi passi di un mercato delle merci aveva visto, ancora una volta, proprio nello Stato il principale fautore; come afferma Karl Polanyi, «il commercio interno nell’Europa occidentale fu in realtà creato dall’intervento dello Stato». In particolare, prima in Inghilterra e in seguito in Francia «il commercio e lo scambio si diffusero su tutto il territorio nazionale e divennero la forma predominante dell’attività

³¹⁰ Cfr. P. Costa, *Civitas. Vol I*, cit. p. 451.

³¹¹ Cfr. M. Foucault, *Op. Cit.*, p. 57.

³¹² Cfr. T. Hobbes, *De Cive*, XIII, 6.

³¹³ Cfr. J. Locke, *Op. Cit.*, cap. V, par. 48.

³¹⁴ *Ivi*, cap. V, par. 51.

³¹⁵ Cfr. M. Foucault, *Op. Cit.*, p. 58.

La cultura della cittadinanza

economica»³¹⁶. Non a caso, i principali risvolti teorici sul funzionamento del mercato come ordine autonomo, naturale e autoregolantesi, si ebbero proprio in Francia con i fisiocrati³¹⁷ e in Inghilterra con le fondamentali riflessioni di Adam Smith sulla *Ricchezza delle nazioni*.

La ricchezza diviene fattore di potenza per la nazione, così come per il cittadino; la libertà si genera a partire dalle scelte autonome dell'individuo, ma con un ulteriore passaggio: la nuova pratica di governo *liberale*, per riprendere Foucault, si occupa quindi di «consumare libertà» e quindi di produrla e organizzarla. Nel fare ciò provvede a procurare al cittadino «di che essere libero», eliminando tutti gli impedimenti al naturale sviluppo degli interessi individuali e collettivi ed evitando che vi siano usurpazioni dalle rispettive parti. In questo modo Foucault introduce il concetto di *sicurezza*, inteso come 'criterio' «per calcolare il costo di produzione della libertà».

Questi concetti fanno parte della categoria foucaultiana della *biopolitica*, intesa come pratica di governo che si occupa di prendersi carico della vita delle popolazioni e quindi dei singoli soggetti. Foucault mette in evidenza la linea che separa il 'vecchio' sistema politico della sovranità da quello liberale: mentre il primo si basa su «una protezione del tutto esteriore [...] il liberalismo si impegna in un meccanismo in cui sarà tenuto, in ogni istante, ad arbitrare la libertà e la sicurezza degli individui attorno alla nozione di pericolo»³¹⁸. Sembra abbastanza convincente l'ipotesi interpretativa di Foucault la quale individua nel liberalismo quel meccanismo di mediazione che introduce sistemi di controllo, indirizzati a ristabilire di volta in volta il giusto equilibrio fra libertà dei cittadini e sicurezza. Ciò che potrebbe apparire paradossale è che la 'pratica' liberale di governo, alla luce della lettura di Foucault, è ancora più pervasiva di ogni altra forma politica³¹⁹; proprio in essa si svilupperanno i meccanismi disciplinari improntati alla correzione, alla punizione ed eventualmente alla eliminazione dei soggetti non "conformi".

Comunque si guardi il problema, è abbastanza evidente che la questione ha a che fare con i mutamenti di ordine, siano essi politici o economici, e che la cittadinanza svolge

³¹⁶ Cfr. K. Polanyi, *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Einaudi, Torino, 2000, cit. p. 82; cit. p. 85.

³¹⁷ La fisiocrazia è una scuola economica che nasce in Francia attorno alla metà del XVIII secolo e asserisce l'esistenza di un ordin naturale (razionale) da cui discendono libertà, proprietà, legittima autorità. La visione dei fisiocrati riguardava una società prospera in cui utile individuale e sociale si sarebbero identificati. Cfr. 'voce' di A. Zanini, *Fisiocrazia*, in R. Esposito, C. Galli (a cura di), *Enciclopedia del pensiero politico. Autori, Concetti, dottrine*, Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 300.

³¹⁸ Cfr. M. Foucault, *Op. Cit.*, p. 65, p. 67, p. 68.

³¹⁹ «La stagione, tutt'ora in corso, della governamentalità liberale appare strutturata sulla limitazione, tramite la veridificazione economica, dell'eccesso di politica, con una contraddizione evidente: in cambio delle libertà produttive e di mercato si chiedono quei dispositivi di sicurezza che paradossalmente reprimono la libertà invocata». Sul punto cfr. L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite*, cit. p. 45.

La cultura della cittadinanza

talvolta ruolo attivo nella determinazione dell'ordine, altre volte occupa un ruolo passivo 'subendo', se così si può dire, l'instaurazione o la creazione entropica di un ordine che potrebbe apparire sconveniente o alienante. Del resto, la questione della cittadinanza riguarda molto da vicino e quasi sempre il tema della costituzione di un 'certo' ordine di diritti; si è visto con Hobbes e ancor di più in Locke, l'emergere di un radicale passaggio che potrebbe essere tradotto come il progressivo svilupparsi di una cittadinanza *auto-centrata*.

Soprattutto, la cittadinanza si riassume intorno al ruolo significativo attribuito *al* ed esercitato *dal* "soggetto"; e proprio su questo punto l'apporto teorico di Michel Foucault risulta, per molti tratti, assolutamente indispensabile.

3. *La pace attraverso il commercio*

Ma cosa avviene per l'Europa nel momento in cui «la bussola apre l'universo»³²⁰? Si ripresenta il problema dell'ordine ma ad un livello superiore rispetto a quello dello Stato. Diviene fondamentale istituire un equilibrio e delle regole valide a livello mondiale, affinché l'utilità del commercio possa avere una base di legittimità giuridica potenzialmente *universalizzabile*.

Il commercio detta la necessità dell'istituzione di un ordine economico e un ordine giuridico, strettamente interdipendenti, all'interno dei quali si svolgono le pratiche dell'arte di governo liberale; e sulla scia di un cosmopolitismo che vede nella *pace perpetua* la propria naturale realizzazione, la stessa cittadinanza si nutre di quegli elementi che tendono a definire il pensiero per linee globali.

Fra i promotori del liberalismo politico, Montesquieu è fra i pensatori che più influenzeranno il contesto del XVIII secolo; molto interessato alle dinamiche extrastatali e impegnato a teorizzare il modello di repubblica 'ideale', in grado di dare una nuova e duratura forma all'Europa. Nonostante non si preoccupi quasi mai di definire teoricamente i contenuti della cittadinanza, due elementi del pensiero di Montesquieu sembrano porsi come base delle successive considerazioni di Immanuel Kant: l'idea della federazione di Stati ai fini della realizzazione di un equilibrio fra le potenze europee e la pratica del commercio mondiale come metodo per scongiurare le guerre future e istituire la pace e la concordia fra i popoli.

Seppure non lo citi mai direttamente, lo stesso Foucault sembra costruire la sua teoria sull'equilibrio europeo in riferimento alle riflessioni di Montesquieu. L'elemento che

³²⁰ Cfr. Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, Libro I, capo XXI, trad. it a cura di S. Cotta, Utet, Torino, 2005, cit. p. 601.

La cultura della cittadinanza

Foucault non prende in considerazione, e sul quale poggia invece l'equilibrio elaborato da Montesquieu, riguarda la creazione di una *Repubblica federativa*:

«Questo tipo di repubblica, capace di resistere alle potenze straniere, può mantenersi nella sua grandezza senza corrompersi all'interno. La forma di questa società previene tutti gli inconvenienti.

Chi volesse usurpare il potere non potrebbe godere del medesimo credito verso tutti gli Stati confederati. Se, infatti, costui si rendesse troppo potente in uno, allarmerebbe tutti gli altri; se ne soggiogasse una parte, quella rimasta libera potrebbe resistergli con forze indipendenti da quelle da lui usurate, e annientarlo prima che potesse consolidare il proprio potere»³²¹.

Sulla scorta della lettura lockiana, Montesquieu considera i redditi dello Stato come «una parte dei beni che ogni cittadino dà per avere in cambio la sicurezza dei beni restanti, o per goderne agevolmente»³²². Ritorna la centralità del rapporto fra sicurezza-ricchezza-godimento dei cittadini e le necessità dello Stato; tale rapporto si incentra sul ruolo dei bisogni effettivi del popolo e sulla preminenza di questi bisogni su quelli dello Stato. I governanti non possono dissipare le ricchezze per i propri piaceri o per la debolezza delle proprie passioni. L'accumulo di ricchezza e il perseguimento dell'interesse divengono dei criteri centrali nel rapporto fra potere e cittadini; gli stessi progetti di pace, i quali si configurano come tentativi di costruzione di un nuovo ordine, sono funzionali allo sviluppo di un contesto favorevole al commercio. A sua volta, il *commercio* su scala mondiale diviene il nuovo elemento di pacificazione fra Stati e fra popoli diversi.

Quello che più interessa in questa sede è il problema delle modalità attraverso le quali viene concepita la stabilità internazionale: essa appare dettata dalle necessità del mercato, dal quale sembrano dipendere le stesse norme giuridiche. Montesquieu, anticipando le considerazioni di Kant, intravede proprio nel commercio quel fattore capace di mitigare i costumi, di rendere le nazioni reciprocamente interdipendenti, di «generare negli uomini un certo sentimento di precisa giustizia»³²³.

4. Nazione e rivoluzione

Queste considerazioni fanno riflettere non soltanto sull'eziologia del concetto di pace in Europa, ma soprattutto sulla genesi di un ordine economico che in un certo senso tende quasi a sostituirsi a quello politico, talvolta integrandolo e divenendo fonte di ispirazione

³²¹ Ivi, Libro IX, capo I, cit. p. 239.

³²² Ivi, Libro XIII, capo I, cit. p. 358.

³²³ Ivi, Libro XX, capo II, cit. p. 529.

La cultura della cittadinanza

di modelli comportamentali e regolativi, dettati dal criterio dell'*utilità*. Il concetto di cittadinanza si trova pienamente coinvolto in queste dinamiche di trasformazione, cambia di significato o si presenta di volta in volta sotto spoglie differenti perché diverso è l'ordine in cui questa si trova a operare. Come scrive Laura Bazzicalupo, «l'utilità rapporta l'istituzione al bisogno e lo soddisfa, dandogli forma e regola. È l'istituzione sociale, non il contratto, a organizzare le soggettività in modo obliquo, indiretto e contingente, sviluppandosi senza progetto unitario e volontario»³²⁴.

Questa formulazione coglie il senso di una gran parte dei processi descritti, soprattutto aiuta a comprendere in maniera abbastanza piena l'evoluzione di questi processi e il loro più compiuto manifestarsi nella nostra contemporaneità bioeconomica³²⁵. Ovviamente tale processo non è del tutto lineare. Esso va incontro a capovolgimenti, trasformazioni, interruzioni. Appare ancora una volta interessante la lettura proposta da Foucault e che riguarda molto da vicino uno degli elementi cardine della modernità politica, la nazione.

Soffermandosi sulle considerazioni di Emmanuel Sieyès, contenute nella sua opera più famosa *Qu'est-ce que le Tiers état?*, Foucault mette in evidenza il ruolo assolutamente centrale svolto da alcuni elementi economici all'interno della formulazione teorica sul terzo stato di Sieyès: nella lettura di Sieyès Foucault individua «una definizione del tutto diversa, o piuttosto sdoppiata, della nazione»³²⁶, sottolineando come accanto alle condizioni “formali” che presuppongono l'esistenza di una nazione, ovvero legge e corpo legislativo, esistono delle condizioni “sostanziali” senza le quali non è pensabile la sussistenza materiale di una nazione. Si tratta di quegli elementi che Sieyès riassume intorno ai concetti di “lavori” e “funzioni”: affinché una nazione sussista e prosperi – scrive Sieyès in apertura della sua opera – sono necessari «des travaux particuliers et des fonctions publiques»³²⁷. Secondo Sieyès questi fattori si inscrivono nel carattere proprio della natura umana, propenso all'industriosità e all'accrescimento del valore delle proprie opere.

Per Foucault, Sieyès pone alla base della nascita e costituzione di una nazione alcuni elementi, i quali fungono da strumenti indispensabili affinché una nazione possa *storicamente* affermarsi:

³²⁴ Cfr. L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite*, cit. p. 64.

³²⁵ Per una rassegna sul tema, analizzato da più prospettive, mi limito qui a rimandare al fascicolo n. 3/13, della rivista di «Filosofia Politica»; per una breve ma interessante analisi sul passaggio dall'ordine politico all'ordine economico cfr. S. Luce, *Dagli spazi della politica allo spazio dell'economia*, in A. Tucci (a cura di) *Disaggregazioni. Forme e spazi di governance*, Mimesis, Milano-Udine, 2013, pp. 181-193.

³²⁶ Cfr. M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano, 1998, cit. p. 188.

³²⁷ Cfr. E. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers état?*, cap. I, Edition critique (avec una introduction et des notes par Roberto Zapperi), Librairie Droz, Genève, 1970, cit. p. 121.

La cultura della cittadinanza

«Una nazione può esistere come nazione, può entrare e rimanere nella storia, solo a condizione di essere capace di commercio, di agricoltura, di artigianato; solo a condizione di possedere degli individui in grado di formare un esercito, una magistratura, una chiesa, un'amministrazione»³²⁸.

A far funzionare questo insieme di *apparati* è un soggetto politico inedito, il Terzo stato. E per paradosso, il Terzo stato risulta per Sieyès tenuto fuori da ogni forma di rappresentanza, nonostante costituisca la quasi *totalità* degli apparati, nonostante garantisca e renda possibili il commercio, l'agricoltura, la sicurezza. Questa situazione storica è il prodotto dei *privilegi* della classe aristocratica e clericale e deve essere rovesciata: se nel presente in cui Sieyès scrive la sua opera – 1789 – il Terzo stato è niente (*rien*), questo aspira a divenire qualcosa (*quelque chose*), fino ad esprimere a sua volta l'autentica e legittima totalità del corpo politico dello Stato. In questo significativo passaggio Foucault, parafrasando ancora Sieyès, colloca il prodursi della nazione come «nucleo attivo, costitutivo, dello stato. La nazione è lo stato in potenza, è lo stato nascente, lo stato che si sta formando e sta trovando le sue condizioni storiche di esistenza in un gruppo di individui»³²⁹.

In questo frangente si colloca l'interruzione, la cesura rivoluzionaria, il problema di ricondurre le nuove rivendicazioni di diritti a un mutamento di ordine; nel negare un ordine precedente si pone la pietra per un ordine nuovo. E questo ordine nuovo non può essere scevro da una qualche *progettualità* futura. Per tale ragione, il discorso dei diritti non può essere «il frutto di un processo spontaneo e indolore, affidato all'automatismo delle relazioni sociali [...] ma viene ad esistere grazie alla volontà costituente della nazione sovrana e alle leggi da essa emanate»³³⁰.

Nella costruzione di un ordine nuovo, la cittadinanza si carica di nuovi significati; legati alla tutela di diritti naturali e civili da una parte, e dall'altra caratterizzati dall'esigenza emotiva di un cambiamento radicale non più determinato dal passato ma che determina a sua volta il futuro. Essa si caratterizza per una nuova economia di salvezza, all'interno di un vero e proprio “tempo dell'attesa”, in cui avviene «un rimescolamento delle passioni e un capovolgimento del mondo così come è stato sinora»³³¹.

³²⁸ Cfr. M. Foucault, *Op. Cit.*, p. 190.

³²⁹ Ivi, p. 193.

³³⁰ Cfr. P. Costa. *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. Vol. 2: L'età delle rivoluzioni*, Laterza, Roma-Bari, 2000, pp. 32-33.

³³¹ R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano, 2003, cit. p. 370.

La cultura della cittadinanza

A farsi interprete di questo cambiamento è la nazione. Una nazione che a sua volta produce nuovi concetti, valori di riferimento, virtù. Soprattutto, il concetto di nazione tende a caratterizzare sempre più quello di cittadinanza. Già con Sieyès si assiste a una sorta di processo che dalla metamorfosi del Terzo stato giunge a declinare la nazione come entità totalizzante; si innesta così, sulla scena della rivoluzione francese, «un nuovo rapporto tra particolarità e universalità»³³², in cui una parte, seppur maggioritaria, diviene il tutto. Per questa ragione, Foucault individua nell'unione simbiotica fra nazione e Stato la realizzazione storica in cui la nazione afferma la sua forza, attraverso un sempre maggiore «possesso delle capacità statali»³³³.

Ma un altro aspetto altrettanto rilevante sul ruolo della nazione riguarda la connessione fra nazione e diritti. Di fatto, la nazione assicura in un certo senso il legame fra diritti e cittadinanza, nel momento in cui si fa garante presso i suoi membri dei «diritti che essa stessa, nel processo costituente, scopre e dichiara come naturali e irrinunciabili»³³⁴. La nazione con la rivoluzione francese diviene il nuovo criterio attraverso il quale si materializza la cittadinanza e la possibilità del godimento dei diritti.

L'appartenenza si definisce per via della nazione che a sua volta è sempre parziale rispetto all'insieme da cui questa emerge e si afferma; l'universalità dei diritti e dei principi rivoluzionari si promuove, allora, per mezzo di un concetto, quello di *nation*, particolare e specifico, e tenta di trasformare l'uomo in entità astratta e universale nello stesso momento in cui crea e definisce l'identità e i profili del cittadino dello Stato-Nazione.

5. Cittadinanza e universalità del diritto

La rivoluzione francese, e la concezione filosofica che sta alla base del suo sviluppo, è per così dire caratterizzata da un'intrinseca aspirazione verso il *progresso*. Gli ideali illuministi ripongono assoluta fiducia nel rischiaramento della ragione; essa diviene l'unica guida possibile nel guidare il cammino dell'uomo verso la realizzazione del «fine supremo della natura». Soltanto qualche anno dopo l'avvento della rivoluzione, nel 1784, Immanuel Kant sviluppa una 'filosofia della storia' la quale mette in evidenza – ancor prima della *Pace perpetua* (1795) – alcuni punti essenziali affinché si verifichi «una perfetta unione civile nella specie umana»³³⁵.

Nella messa a punto delle 'otto tesi' che compongono l'ipotesi kantiana di un *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* sono contenuti alcuni elementi

³³² Cfr. M. Foucault, *Op. cit.*, p. 191.

³³³ Ivi, p. 192.

³³⁴ Cfr. P. Costa, *Op. Cit.*, p. 34.

³³⁵ Cfr. I. Kant (1784), *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino, 1965, pp. 136-139.

La cultura della cittadinanza

essenziali per la creazione di un progetto giuridico, in grado di configurare il nuovo assetto post-rivoluzionario; d'altra parte, come Kant sottolinea più volte, la cesura rivoluzionaria diviene essenziale nel dare slancio all'umanità al fine di realizzare l'idea di progresso insita nella natura umana stessa³³⁶. Kant si riferisce in maniera esplicita a un *ordinamento cosmopolitico*, riassunto attorno al termine tedesco *Weltbürgertum*, all'interno del quale prende forma un *ius cosmopoliticum* che si va ad "aggiungere" ai due generi di diritto pubblico tradizionali³³⁷. Questo passaggio è contenuto nella *Pace perpetua*, opera che poggia la propria intera struttura concettuale sulla dissertazione dell'*Idea di una storia universale*, rendendo il 'diritto cosmopolitico' un elemento necessario della pace perpetua³³⁸.

Lo *ius cosmopoliticum*, secondo la lettura di Bobbio, si presenta come una categoria del diritto che si propone di considerare anche «i rapporti fra ogni singolo Stato e i cittadini degli altri Stati, o inversamente, fra il cittadino d'uno Stato diverso dal suo con gli altri Stati»³³⁹. La cittadinanza stessa qui si sposta su un piano differente e non rimane più relegata soltanto all'ambito dei rapporti fra Stato e cittadino.

Il problema intrinseco di una cittadinanza che poggia su canoni universali si riflette sul 'limite' del diritto cosmopolitico. Lo stesso Kant lo mette in evidenza, nel momento in i contenuti del terzo articolo definitivo per la pace perpetua vengono ridotti a mere condizioni di *ospitalità* universale: un *diritto di visita* che spetta a tutti gli uomini, in virtù del generale e comune possesso della superficie terrestre. Scrive Kant che ospitalità significa «il diritto che uno straniero ha di non essere trattato come un nemico a causa del suo arrivo sulla terra di un altro»³⁴⁰. Da questo punto di vista, la riflessione kantiana sulla cittadinanza universale appare quanto meno ridimensionata o comunque problematica, perché non risolve la questione di come *istituzionalizzare* il diritto cosmopolitico.

L'idea kantiana di una federazione di Stati, individua nel nucleo costitutivo del repubblicanesimo un carattere che di fatto rinvia a una nozione centrata sulla civiltà occidentale³⁴¹. In altre parole, percorrendo una via molto simile a quella di Montesquieu,

³³⁶ Cfr. N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990. Secondo la lettura del testo kantiano proposta da Norberto Bobbio, per Kant esiste una vera e propria «tendenza della storia umana verso un ordine giuridico mondiale». *Op. Cit.*, p. 149.

³³⁷ Ivi, p. 150. Bobbio si riferisce al diritto *interno* agli Stati e al diritto *esterno*.

³³⁸ Sul punto cfr. P. Kleingeld, *Kant and Cosmopolitanism. The Philosophical Ideal of World Citizenship*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, p. 73.

³³⁹ Cfr. N. Bobbio, *Op. Cit.*, p. 151.

³⁴⁰ Si veda a riguardo la *Prefazione* di S. Veca in I. Kant (1795), *Per la pace perpetua*, Feltrinelli, Milano, 2012, p. 18; p. 65 (*Terzo articolo definitivo per la pace perpetua*).

³⁴¹ «The Kantian idea of free states and federation is not culturally neutral but is the bearer of processes of a homogenizing or assimilating European cultural identity». Cfr. J. Tully, *The Kantian Idea of Europe: Critical and Cosmopolitan Perspective*, in A. Pagden (edited by), *The Idea of Europe. From Antiquity to the European Union*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, cit. p. 339.

La cultura della cittadinanza

anche Kant giunge a considerare, seppur quasi sempre tra le righe, una prospettiva cosmopolita incentrata su aspetti culturali specifici, se non talvolta di gerarchia razziale³⁴².

Al pari di Montesquieu, anche Kant per scongiurare il pericolo della guerra tra Stati ritiene necessario un elemento accessorio, oltre alla federazione; questo elemento non ha bisogno di essere artificialmente *istituito*, piuttosto si trova nella natura la quale se talvolta “separa” i popoli rendendoli reciprocamente ostili, d’altra parte li unisce «tramite il reciproco tornaconto». La *potenza del denaro* è la conseguenza pratica di una particolare disposizione garantita dalla natura umana: «È lo *spirito del commercio* che non può convivere con la guerra, e che prima o poi si impadronisce di ogni popolo»³⁴³. Tale spirito, come già preannunciato nella dottrina di Locke e di Montesquieu, appartiene alla natura delle “inclinazioni umane”; ed è in questa specifica natura che Kant individua il nucleo primordiale che struttura tutte le relazioni. La questione della “giustizia” internazionale diviene allora quel *framework* all’interno del quale sono garantite quelle condizioni necessarie affinché una naturale propensione umana trovi il giusto dispiegamento delle proprie forze. Appare condivisibile, pertanto, l’idea secondo la quale è l’esistenza di un mercato internazionale a “promuovere” la realizzazione di un diritto cosmopolitico³⁴⁴.

La cittadinanza si innesta all’interno di questa logica. La stessa idea di una federazione di Stati si sorregge sull’istituzione di un ordine che, prima ancora che giuridico, risponde a motivazioni profondamente legate alla natura umana e alla sua attitudine economica; o per meglio dire, è proprio il filone di pensiero che da Locke porta fino a Kant a individuare nella natura umana un fondamentale elemento “economico” capace di riformulare la concezione giuridica. È probabilmente a questi passaggi che si riferisce Foucault, quando presenta la sua analisi sull’avvento di una «nuova razionalità di governo»³⁴⁵. La natura diviene elemento apologetico a sostegno del mercato internazionale³⁴⁶.

³⁴² Su questo punto rimando ancora a P. Kleingeld, *Kant and Cosmopolitanism*; si veda in particolare il cap. 4, “Kant and Forster on race, culture, and cosmopolitanism”, pp. 92-123. Per un’analisi critica di questi aspetti cfr. anche I. Consolati, *La splendida miseria. Kant e la civiltà coloniale*, in Rivista di «Filosofia Politica», n. 3/13.

³⁴³ Cfr. I. Kant (1795), *Per la pace perpetua*, cit. p. 78; *Primo supplemento Sulla garanzia della Pace Perpetua*, punto 3.

³⁴⁴ Così ancora P. Kleingeld, *Op. Cit.*, p. 147.

³⁴⁵ Proprio nell’analizzare il progetto di pace perpetua kantiano, Foucault scrive: «Dipende dalla volontà della natura se le relazioni commerciali attraversano il mondo, nella stessa misura in cui la natura ha voluto che il mondo intero fosse popolato, ed è questo a costituire il diritto cosmopolitico o il diritto commerciale». Cfr. M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit. p. 60.

³⁴⁶ Per un’analisi critica sul controverso rapporto fra *mercato* e *cittadinanza* cfr. D. Fusaro, *La costellazione dell’humanitas. Mercato, cittadinanza, comunità, libertà*, in M. Failla, G. Marramao,

La cultura della cittadinanza

La natura *universale* detta la necessità di un ordine giuridico valido *erga omnes* e per tutti i popoli, al fine di favorire il commercio. La cittadinanza del mondo si configura nell'ambito di un allargamento di vedute che coinvolge l'intera *cosmopolis*; ma rimane debole perché fragile è il fondamento che la costituisce. Che si tratti di nozioni essenziali quali l'ideale repubblicano, la federazione internazionale o l'ospitalità universale, nessun elemento può sovrapporsi al ruolo di una *cosmopolis morale* che più di ogni altro concetto occupa in Kant un'assoluta centralità. Ciò, non senza provocare ulteriori ambiguità e ambivalenze; non senza generare conflitto fra valori e differenti concezioni della stessa morale, non senza produrre uno scontro tragico fra etiche tra di loro divergenti.

VI. La rivoluzione della cittadinanza

1. *Le virtù del cittadino*

In un articolo sulla comparazione fra cittadinanza romana e cittadinanza francese, Claude Nicolet individua alcune differenze sostanziali, sulla base «infrangibile» della *Déclaration des Droits* e degli aspetti che da questa derivano, che riguardano la sovranità del popolo, il suffragio universale, l'uguaglianza di tutti davanti alla legge. Soffermandosi sulla cittadinanza francese post-rivoluzionaria, Nicolet afferma che questa è «essentially contractuelle et consensuelle»³⁴⁷. La cittadinanza francese è figlia della rivoluzione del 1789 e soprattutto deriva il suo carattere dall'ideologia dei Lumi.

Rousseau è uno dei principali pensatori politici pre-rivoluzionari, e proprio Rousseau elabora una concezione della cittadinanza e dell'ordine politico profondamente strutturati all'interno di una 'cornice' contrattualista; si tratta di un contributo decisivo, all'interno del quale il concetto di cittadinanza acquista un nuovo significato filosofico e politico³⁴⁸.

La teorizzazione di Rousseau si affianca a quella di Locke nel guidare due 'anime' differenti all'interno del più vasto dibattito costituente³⁴⁹. Il primo attribuisce assoluta imprescindibilità all'ordine sociale, mentre il secondo sviluppa una visione centrata sull'inalienabilità dei diritti naturali dell'individuo.

La differenza non è di poco conto; infatti, l'ordine sociale, per Rousseau, è un «diritto sacro» e non deriva dalla natura bensì è «fondato su convenzioni»³⁵⁰; e sono proprio le 'convenzioni' ad attribuire legittimità a ogni autorità vigente tra gli uomini. La forza associativa della convenzione è fondata sul *patto sociale*. Soltanto all'interno di questa cornice è possibile, per Rousseau, la conservazione dell'essere umano, che richiede pertanto un'associazione in grado di difendere e proteggere «la persona e i beni di ogni associato». Fra le clausole del contratto quella più importante opera nel senso di ridurre a 'nulla' il peso di ogni singolo (individuo) a favore dell'interesse di tutta la comunità. Rousseau utilizza il termine *alienare*: infatti, la struttura del patto si riduce «all'alienazione totale di ciascun associato con tutti i suoi diritti a tutta la comunità»³⁵¹.

³⁴⁷ Cfr. C. Nicolet, *Citoyenneté française et citoyenneté romaine: essai de mise en perspective*, in P. Catalano, P. Siniscalco (a cura di), *La nozione di «Romano» tra cittadinanza e universalità*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 1984, p. 171.

³⁴⁸ Cfr. P. Schröder, "Une distinction frivole" – *Enlightenment discussions of citizenship*, in Paschalis M. Kitromilides (edited by), *Athenian Legacies European Debates on Citizenship*, Leo S. Olschki, Firenze, 2014, cit. p. 255.

³⁴⁹ Questa è la considerazione di Pietro Costa – per ovvie ragioni condivisibile – sull'analisi filosofica e dottrina della Rivoluzione francese. Cfr. P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. Vol. 2: L'età delle rivoluzioni*, cit. p. 21.

³⁵⁰ Cfr. J.J. Rousseau (1754), *Il contratto sociale*, Libro I, cap. I, trad. it. a cura di R. Gatti, BUR, Milano, 2012, cit. p. 56.

³⁵¹ Ivi, Libro I, cap. VI, cit. p. 67.

La cultura della cittadinanza

Ogni associato cede parimenti le proprie rivendicazioni, abbandona ogni velleità ‘personale’. La messa in comune della propria persona e del proprio potere *sotto la suprema direzione della volontà generale* costituisce «un corpo morale e collettivo composto da tanti membri quanti sono i voti dell’assemblea»; la ‘persona pubblica’ che si produce da questa unione prende il nome di *corpo politico*. Gli associati, che prendono parte a questa unità collettiva che si chiama popolo, sono *cittadini* «in quanto partecipi dell’autorità sovrana, *Sudditi* in quanto soggetti alle leggi dello Stato»³⁵².

La volontà generale ‘cattura’ ogni singolo al suo interno, inglobandone la volontà e i diritti. Ne scaturisce un ideale di *virtù* che conduce al «sacrificio incondizionato dell’interesse particolare dinanzi all’interesse generale»³⁵³. Entra in gioco l’artificio della ‘macchina politica’ che vincola chiunque ad obbedire alla volontà generale, *costringendo* ognuno a “essere libero”. Si potrebbe aggiungere che la stessa *uguaglianza* corrisponde, in un certo senso, all’ennesima ‘costrizione’ derivante dal patto; infatti, «il patto sociale stabilisce tra i cittadini un’uguaglianza tale per cui tutti si impegnano alle medesime condizioni e debbono godere dei medesimi diritti»³⁵⁴. Diritti che per Rousseau, seppur presenti in natura, non consentono di adempiere un’uguaglianza «morale e legittima», considerato che l’uguaglianza naturale è resa continuamente vulnerabile dall’intrinseca disuguaglianza che la stessa natura genera «per forza o per ingegno»³⁵⁵.

Sta in questo aspetto paradossale la ‘novità’ introdotta dalla riflessione di Rousseau, il quale individua il “doppio lato” della medaglia uguaglianza, e a questa duplicità connaturata al concetto oppone la *convenzione* che «di diritto» diviene quella nuova fonte dalla quale ogni principio ritrova il ‘giusto’ equilibrio. Si tratta però di un equilibrio che in quanto tale è rivoluzionario, perché di fatto sconvolge la gerarchia sociale; perché la volontà generale ha una natura «granitica e non negoziabile»³⁵⁶ e la vera *virtù* del cittadino consiste nella rigida osservanza dei suoi vincoli e nel costante sacrificio nel perseguire il bene comune. L’individualità non trova alcuno spazio di manovra; è imbrigliata nella logica dell’appartenenza. Ogni scostamento produce fratture insanabili.

³⁵² Ivi, cit. p. 68.

³⁵³ Cfr. R. Bodei, *Geometria delle passioni*, cit. p. 396.

³⁵⁴ Cfr. J. J. Rousseau, *Op. Cit.*, Libro II, cap. IV, p. 85.

³⁵⁵ Rousseau, nella conclusione del primo libro del *Contratto sociale*, sottolinea con una certa enfasi questo passaggio: «Concluderò questo capitolo e questo libro con un’osservazione che deve servire come base a tutto il sistema sociale: invece di distruggere l’uguaglianza naturale il patto fondamentale sostituisce un’uguaglianza morale e legittima a quanto di disuguaglianza fisica la natura aveva potuto introdurre tra gli uomini; cosicché questi, pur potendo essere disuguali per forza o per ingegno, divengono tutti uguali per convenzione e di diritto». *Op. Cit.*, Libro I, cap. 9, p. 75.

³⁵⁶ Cfr. R. Bodei, *Op. Cit.*, p. 401.

2. Cittadini e fratelli

Nella logica alienante del patto sociale si realizza un livellamento delle condizioni giuridiche di uguaglianza. La *virtù* gioca un ruolo fondamentale; essa è elemento costitutivo della ‘moralità pubblica’. Nel produrre questo azzeramento delle condizioni sociali, specie il concetto ‘giacobino’ di virtù rappresenta – come scrive Remo Bodei – «una forma di mobilitazione compensatrice di una cittadinanza ancora in divenire»³⁵⁷. La virtù serve a stabilire un discrimine, anzitutto etico-morale, al quale è dovere che ogni cittadino si conformi. Essa, nel mentre la volontà generale si stabilizza cercando la sua forma ideale, funge da normalizzatore dei comportamenti, da parametro di misura dell’adesione dei singoli al corpo politico. Questa adesione non ammette alcuna riserva: è totale. Come è totale il rapporto di solidarietà che si innesta fra gli associati, un rapporto di vera e propria *fraternità*.

Il concetto di fraternità, componente della triade dei principi rivoluzionari, guida il consolidarsi di un gruppo e lo pone in una posizione di preminenza rispetto agli altri. Soprattutto diviene il carattere fondamentale che giustifica l’estensione universale della Rivoluzione e dei suoi valori. La *Grande Nation* equivale a una famiglia che si allarga fino a comprendere tutti coloro che per convenzione e virtù si sottopongono a un ordine sociale; la condivisione degli interessi è allora sospinta da una più profonda adesione ‘morale’. Nessuno che si oppone a questa morale può far parte del gruppo, chiunque dissenta apertamente verrà sacrificato sull’altare della Rivoluzione.

Nella fondazione totemica e simbolica dell’autorità sovrana entra in scena, allora, un terzo e fondamentale elemento; la decapitazione del re richiama l’immagine della spartizione del corpo del padre, equamente distribuito come pasto per ogni fratello. Il carattere *fraterno* dell’energia che fonda l’autorità sovrana diviene il punto cardine nella concezione moderna del *potere diffuso*³⁵⁸. Soprattutto, nell’atto della decapitazione della sovranità *reale* da parte del popolo, si diffonde in maniera latente quell’*idea nazionale* che già in Rousseau occupa un posto di rilievo³⁵⁹. Accanto all’umanità, considerata «fra i primi degli affetti», Rousseau colloca anche la patria.

L’ambiguità fra questi due differenti concetti rimane latente, ma sempre pronta ad esplodere. L’impeto universalista rivoluzionario permette soltanto una parziale e precaria conciliazione. Come scrive ancora Remo Bodei, «la rivoluzione addestra così il pensiero ad affrontare le contraddizioni e lo abitua a considerare nuovamente, nella vita

³⁵⁷ Ivi, p. 389.

³⁵⁸ Riprendo la lettura da G. Marramao, *Dopo il Leviatano*, cit. p. 332.

³⁵⁹ Sul punto cfr. in particolar modo l’ormai classico di J. Kristeva, *Stranieri a noi stessi. L’Europa, l’altro, l’identità*, Donzelli Editore, Roma, 2014, cit. p. 184.

quotidiana, la presenza di figure tragiche»³⁶⁰. E si tratta di un tragico che deriva da un'insanabile «collisione tra principi», dal riprodursi costante di *etiche in conflitto*³⁶¹.

La Rivoluzione francese schiude così un'epoca di rivoluzioni e si rivela come il prodotto ambivalente della modernità occidentale. Da una parte innalza l'uomo a cittadino del mondo, dall'altra lo determina all'interno di una visione nazionale. Nel riaffermare l'unità del genere umano, per mezzo dell'ideale di una fraternità universale, i diritti dell'uomo equivalgono, in realtà, sempre più a quelli del cittadino; e sarà proprio la logica dell'appartenenza al popolo, alla Nazione, allo Stato a codificare lo status del cittadino.

3. *Il nuovo ordine dei diritti*

Questo carattere è confermato proprio dal terzo articolo della *Déclarations des Droits de l'Homme et du Citoyen* (26 Agosto 1789), nel quale è messo in evidenza che «il principio di tutta la Sovranità risiede essenzialmente nella Nazione». Il nuovo soggetto collettivo della nazione assume, attraverso tale passaggio, una sostanza normativa. La sua unità viene vista come una preconditione per la pratica di un'equa cittadinanza³⁶²; a loro volta, le condizioni di eguaglianza divengono necessarie per il benessere della comunità.

L'ideale dell'unità nazionale traduce in pratica ciò che riguarda gli elementi etici e morali, più volte sottolineati da Rousseau e in seguito fortemente proclamati e perseguiti dai Giacobini. All'orizzonte della svolta rivoluzionaria si staglia sempre più visibile una sorta di «formulazione etico-nazionalista» della cittadinanza³⁶³. L'uguaglianza non è di tutti gli uomini, bensì ha un carattere normativo dettato dall'appartenenza a uno specifico corpo collettivo, identificato nella nazione. La proclamazione dei diritti *universali* dell'uomo rimane pertanto vincolata alla loro effettiva realizzazione soltanto all'interno di uno specifico quadro nazionale.

In particolare la Nazione francesese assume il compito storico di espandere la portata della rivoluzione agli altri popoli dell'Europa. Ma come ha mostrato la dottrina di Rousseau, al di là di un impianto giusnaturalistico dei diritti, è nello Stato di diritto che la cittadinanza e i diritti ad essa connaturati trovano il loro fondamento.

³⁶⁰ Cfr. R. Bodei, *Op. Cit.*, p. 410.

³⁶¹ L'espressione è di Giacomo Marramao in *Op. Cit.*, p. 72.

³⁶² Cfr. sul punto L. Bosniak, *The Citizen and the Alien. Dilemma on the Contemporary Membership*, Princeton University Press, Princeton, 2006, cit. p. 97.

³⁶³ Ivi, p. 98.

La cultura della cittadinanza

Lo svolgimento dei diritti avviene in uno stato ‘particolare’, in un contesto normativo ben definito; soprattutto ogni diritto mantiene una stretta relazione con il proprio contesto storico di origine³⁶⁴.

Kant aveva messo in guardia dal pericolo che la rivoluzione potesse fallire. E il fallimento sarebbe stato reso manifesto dal fatto che l’*ideale*, considerato da Kant come «ciò che è puramente morale», si sarebbe innestato su di un qualche «interesse individuale»³⁶⁵; l’interesse individuale può anche essere l’interesse della Nazione o molto più semplicemente l’interesse da parte di un popolo di primeggiare come esempio di civiltà sugli altri popoli. L’ideale nazionale procede, in tal modo, nella direzione di una lenta ma costante trasformazione verso il *nazionalismo*. Nell’affermare gli ideali repubblicani della rivoluzione, la Francia, con l’avvento di Napoleone, intraprende il disegno di creare un continente europeo a sua immagine³⁶⁶.

Gran parte della storia Europea del diciannovesimo secolo sarà interessata da questa dinamica; soprattutto rimarrà sempre aperto il dilemma sulla cittadinanza e sulla possibilità che questa sviluppi un carattere *universale* simultaneamente al suo stesso ‘confinarsi’ all’interno di una specifica entità Stato-nazionale.

4. *Cosmopolitismo romantico*

Nello sviluppo concettuale dell’universalismo rivoluzionario la Nazione si presenta come quel soggetto in grado di *realizzare* la storia. Emergono così due nozioni, apparentemente antinomiche ma che nella sostanza si conciliano. Da un lato l’*umanità*, dall’altro la *storia*. La società umana, astratta e generale, trova l’immediato riflesso empirico nel concretizzarsi di alcuni caratteri storici.

Più che di una ‘conciliazione’ si tratta di una vero e proprio «contrappeso». Per Carl Schmitt il concetto di umanità ha a che fare con «l’illimitata sregolatezza

³⁶⁴ Cfr. L. Bobbio, *Op. Cit.*, p. 26. Bobbio definisce il movimento dei diritti come “dialettico”: «i diritti dell’uomo nascono come diritti naturali universali, si svolgono come diritti positivi particolari per poi trovare la loro piena attuazione come diritti positivi universali». *Op. cit.*, p. 24. Sullo stesso tema cfr. anche A. H. Puleo, *Los derechos humanos, un legado de la modernidad*, in F. Quesada (Edición de), *Ciudad y ciudadanía. Senderos contemporáneos de la filosofía política*, Trotta, Madrid, 2008, cit. p. 197;

³⁶⁵ Cfr. I. Kant, *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, cit. p. 220. Per una riflessione sul Nazionalismo come «individualismo di gruppo» rimando ad A. Jellamo, *Una nuova filosofia della guerra*, in *Guerra*, Parolechiave 20/21, Donzelli editore, 1999.

³⁶⁶ Sul punto rimando in particolare a B. Fontana, *The Napoleonic Empire and the Europe of Nations*, in A. Pagden (Edited by), *The Idea of Europe. From Antiquity to the European Union*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, cit. p. 120. Su questo punto la medesima lettura è elaborata da Foucault, secondo il quale l’idea di Impero perseguita da Napoleone Bonaparte «era un modo per ricostituire quel progetto rivoluzionario che aveva fatto irruzione in Francia nel 1792-1793, ma lo riprendeva nell’idea [...] di una dominazione imperiale erede delle forme carolingie, o della forma del Sacro Romano Impero». Cfr. M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, cit. p. 62.

La cultura della cittadinanza

rivoluzionaria», la quale nel distruggere un ordine genera allo stesso tempo la reazione *controrivoluzionaria*, ‘frazionando’ la generica comunità umana in «popoli storicamente concreti»³⁶⁷. Già in Rousseau, come si è visto, è emersa questa ambivalenza. Uno sguardo rivolto al passato, al Diritto naturale moderno e all’individuo in quanto essere umano, l’altro rivolto verso l’avvenire, al realizzarsi dell’individuo soltanto all’interno di una volontà generale e ‘nazionale’³⁶⁸; aspetto, questo, che sarà tipico della scuola storica tedesca e che darà forma «all’idealizzazione romantica dello Stato nazionale»³⁶⁹.

In Francia, con la rivoluzione, la nazione assume una valenza politica; essa definisce l’appartenenza a un gruppo che si mobilita per la realizzazione del bene comune. La nazione diviene quel nucleo primordiale a partire dal quale si definisce la cittadinanza. Di taglio ben differente è lo sviluppo del concetto di nazione in Germania, in cui si assiste proprio ai primi dell’Ottocento a una «depoliticizzazione» della nazionalità³⁷⁰.

L’esito di tale processo è determinato da una radicale reazione alla diffusione delle idee rivoluzionarie in Europa, imposte a colpi di baionetta dalla politica imperialista di Napoleone Bonaparte. I diritti dell’uomo e del cittadino si affermavano universalmente per mezzo delle armi e di una politica egemonica.

Si produce, allora, soprattutto in Germania, una spinta reazionaria all’illuminismo. Tale reazione individuava nell’incapacità dell’illuminismo e dei suoi principi astratti di rispondere alle questioni più salienti per la vita umana: amore, bellezza, emozioni, erano categorie alle quali il razionalismo freddo e distaccato dei Lumi sembrava non serbare alcuna importanza. Il progetto di unificazione e omologazione amministrativa di Napoleone si scontrava con le categorie dello “spirito” (*Geist*); e sono proprio i romantici tedeschi a sviluppare per primi una discussione intorno ai temi dell’immaginazione e dello spirito, contrapposti alla genericità e “universalità” degli ideali illuministici.

Bisogna che i principi ritrovino la loro più prossima concretezza, che lo spirito si sostanzia nel particolare. Non si tratta di un’assoluta negazione dell’universale; piuttosto il discorso cosmopolitico viene riformulato, appare sotto sembianze diverse. Rovesciando la prospettiva, il particolare viene individuato come il modo più ‘reale’ per la realizzazione e materializzazione dello spirito universale.

³⁶⁷ Cfr. C. Schmitt, *Romanticismo politico*, trad. It. a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano, 1981, cit. p. 98.

³⁶⁸ Sul «doppio» sguardo di Rousseau cfr. L. Dumont, *Saggi sull’individualismo. Una prospettiva antropologica sull’ideologia moderna*, Adelphi, Milano, 1993, cit. p. 121.

³⁶⁹ Ivi, p. 122.

³⁷⁰ Su questo punto rimando in particolare a R. Brubaker, *Cittadinanza e nazionalità in Francia e Germania*, il Mulino, Bologna, 1997, cit. p. 22.

La cultura della cittadinanza

Il cosmopolitismo acquista in questa fase dei caratteri romantici; soprattutto in Germania viene elaborata questa nuova versione che non si pone come una cesura ma come continuità dell'ideale universale elaborato dall'Illuminismo, un cosmopolitismo che si propone come trasformazione e adattamento dello spirito universale allo svolgersi della Storia. L'ideale cosmopolitico non solo sopravvive nei romantici ma si arricchisce di nuovi elementi³⁷¹. In Germania la *nazione* assume una valenza mistica, pre-politica. Lo spirito diviene *Volksgeist* a partire dal quale è necessario rifondare un nuovo Stato, dopo la tragica sconfitta di Jena del 1806, ad opera delle truppe napoleoniche.

La sconfitta genera la reazione, la necessità di un riscatto morale. Il popolo tedesco deve riscoprire il suo carattere *primitivo*, originario; i romantici forniscono materiale 'letterario' per la ricostruzione del mito tedesco. La rivalsa ha il suo nucleo principalmente in caratteri estetici che ben si adeguano alla formulazione della nazionalità in chiave etnica. Tale elaborazione, però, non sembra esaurirsi in un discorso apologetico della cultura tedesca, ma si spinge oltre. Soprattutto Fichte, diversamente dai romantici e sulla linea tracciata da Kant, propone una rinnovata concezione dello spirito dei Tedeschi. Fichte procede nel tentativo di rigenerare lo spirito dei Tedeschi, affinché questi siano in grado di far da guida *morale* per tutti gli altri popoli, ne sottolinea gli aspetti culturali specifici: una comunità particolare, storicamente e linguisticamente identificata, costituita da uno spirito di popolo originario e "primitivo". Sta qui il nucleo dei *Discorsi alla Nazione tedesca*, opera concepita proprio sulla scia della sconfitta subita a Jena dalla Prussia.

Il discorso cosmopolitico in Fichte è presente anche dopo la svolta di Jena, ma rimane forse meno esplicito o maggiormente centrato sullo sviluppo di un *ideale* Tedesco, incaricato dalla storia a realizzare l'eternità di Dio. Questo ideale è l'impulso che rende possibile la «convivenza dialettica» fra comunitarismo e universalismo, fra nazionalismo e cosmopolitismo. Per Fichte Stato e Nazione divengono allora elementi strumentali, *funzionali*, «all'universale dell'emancipazione»³⁷².

La *cultura* particolare dei Tedeschi, per mezzo della rivalsa e di uno spirito profondamente rinnovato, giunge al proprio compimento nel momento in cui «tende e osa diventar generale e comprendere tutti gli uomini, senza distinzione»³⁷³. Il popolo sarà il primo a porre in essere tale progetto di emancipazione e di *educazione* dei popoli, ma

³⁷¹Unità spirituale, amore, patria, religione. Su questi aspetti cfr. P. Kleingeld, *Kant and Cosmopolitanism*, cit. pp. 151-158.

³⁷² Per un'ampia e approfondita rassegna bibliografica sulla filosofia "cosmopolita" di Fichte rimando al saggio di D. Fusaro, *Particolarismo e universalismo nei «Discorsi alla Nazione Tedesca» di Fichte*, in Rivista «Filosofia politica», 2/2014, pp. 227-246. Cit. p. 234, p. 233.

³⁷³ Cfr. J. G. Fichte (1807), *Discorsi alla Nazione tedesca*, trad. It. a cura di E. Burich (1927), Edizioni di AR, Padova, 2009, cit. p. 189.

La cultura della cittadinanza

non prima di aver risvegliato la propria coscienza e il proprio spirito, non prima di aver colto l'ideale della *moralità* «quale non l'ebbero ancor mai gli uomini, per assicurare la medesima nei tempi futuri e per diffonderla a tutti gli altri popoli»³⁷⁴.

Alla base della riflessione fichtiana si pone, al pari di Kant, il rifiuto di una monarchia universale che annulli le differenze fra i popoli. L'impianto teleologico dei *Discorsi* rimane sempre rivolto all'universale del genere umano, ma poggia la sua validità sui concetti di autonomia e libertà, i quali possono realizzarsi soltanto a partire dal particolare, dal concetto di Stato chiuso. Sono le idee che Fichte manifesta già nello scritto *Lo Stato commerciale chiuso* (1800), all'interno del quale muove una critica sostanziale al prodursi di un mercato internazionale, assolutamente non in grado di assicurare alcun progetto di giustizia o eguaglianza fra gli uomini e fra gli Stati – contrariamente a quanto asserivano Montesquieu e Kant. Soltanto mantenendo l'indipendenza e l'autonomia di ciascuno Stato si può realizzare per Fichte l'ideale di una pace fra Stati.

Sta forse qui l'aspetto più paradossale e problematico della dottrina fichtiana. Aspetto risolto solo in parte dal ricorso di Fichte ad alcune formule che tentano di dimostrare come «la legge suprema del mondo spirituale» si attui «soltanto in molteplici gradazioni e negli individui e in quelle individualità grandi e totali che sono i popoli»³⁷⁵. Si tratta, ad ogni modo, di un cosmopolitismo ambiguo, che ricorre alla *nazione* particolare per realizzare il suo progetto universalista³⁷⁶.

L'affermazione dello spirito morale di una nazione si trasforma però in un'arma a doppio taglio; lascia presupporre una “immoralità” delle altre nazioni, e di certo lascia trasparire quell'idea di *elitismo spirituale* che è elemento tipico proprio del romanticismo tedesco. Sarà Nietzsche a sottolineare questo aspetto: «tale presupposizione è però una *inumanità* cattiva quanto la guerra, anzi più cattiva: in fondo essa è già incitamento e causa di guerre poiché, come s'è detto, attribuisce l'immoralità al nemico»³⁷⁷.

³⁷⁴ Ivi, p. 209.

³⁷⁵ Ivi, pp. 220-221.

³⁷⁶ Una simile impostazione teorica è contenuta nella riflessione del sociologo Emile Durkheim, sviluppata proprio a ridosso del primo conflitto mondiale. Il cosmopolitismo si *radica* nel particolare, al fine di manifestare l'universale. Su questo tema specifico cfr. M. Pendenza, *Durkheim e la guerra. Stato nazionale e universalismo morale*, in D. Pacelli (a cura di), *Le guerre e i sociologi. Dal primo conflitto totale alle crisi contemporanee*, FrancoAngeli, Milano, 2015, pp. 67-79.

³⁷⁷ F. W. Nietzsche (1878), *Umano troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, trad. It. M. Ulivieri, Newton Compton, Roma, 2006, cit. p. 404.

La cultura della cittadinanza

5. *L'individuo e la democrazia*

I mutamenti prodotti dalla Rivoluzione francese riguardano molto da vicino la cittadinanza, perché hanno a che vedere con i contesti all'interno dei quali maturano le condizioni per il manifestarsi del suo significato più recente. Inoltre, fanno luce sul modificarsi di un assetto sociale che gradualmente produce effetti sempre più importanti in relazione all'avvento di un nuovo ordine politico.

Per Tocqueville, infatti, la Rivoluzione rappresenta l'adeguamento violento dell'ordine politico al mutamento sociale; e proprio nel passaggio dall'*aristocrazia* alla *democrazia*. L'aristocrazia costituisce l'esempio tipico di una società verticalizzata, dove i rapporti si costituiscono in base al necessario legame fra tutti i componenti della società, al vertice della quale si situano l'aristocrazia e il re che provvede in maniera 'paternalistica' ai bisogni della collettività: «l'aristocrazia aveva formato con tutti i cittadini una lunga catena, che dal contadino saliva fino al Re; la democrazia rompe la catena e lascia ogni anello per conto suo»³⁷⁸. A favorire quello che Tocqueville definisce come l'*isolamento* di ciascun uomo dal proprio simile è l'*uguaglianza* generale, che tende a livellare le condizioni di vita; sta proprio in questo aspetto la capacità dirompente dell'avvento dell'uguaglianza, vero motore di ogni rivoluzione. L'uguaglianza, però, oltre che rompere con l'ordine verticistico dell'aristocrazia e quindi innestare «un codice fraterno che assimila ma al tempo stesso divide gli uomini»³⁷⁹, può determinare delle dissonanze e rendere gli uomini cechi, bramosi di «un solo bene», il proprio.

Se *uguaglianza* e *libertà* procedono inizialmente e in maniera congiunta verso la democrazia, Tocqueville mette in guardia ancora una volta delle possibili derive della prima, la quale può essere alleata della libertà come del dispotismo³⁸⁰.

Il secondo rischio si materializza quando ogni uomo «nei periodi d'uguaglianza», oltre a cercare in se stesso la propria fede, «volga tutti i suoi sentimenti soltanto verso sé stesso»³⁸¹; infatti, la differente struttura della società in "epoca" democratica si riflette nella forte divisione sociale, slegando ogni singolo dalla dipendenza altrui, in quanto proprio l'uguaglianza gli permette di porsi su un livello di maggiore autonomia. Su questo punto è emblematico il seguente passo di Tocqueville:

³⁷⁸ Cfr. A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, a cura di N. Matteucci, Libro II, parte II, cap. II, Utet, Torino, 2007, cit. p. 590.

³⁷⁹ Cfr. F. M. De Sanctis, *Tocqueville tra aristocrazia e democrazia*, in D. Thermes (a cura di), *Tocqueville e l'Occidente*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2012, cit. p. 166.

³⁸⁰ Su questi aspetti rimando in particolare all'Introduzione di Eduardo Nolla, in A. de Tocqueville, *Democracy in America/De la démocratie en Amérique* (Bilingual edition), edited by E. Nolla, translated by T. Schleifer, Liberty Fund, Indianapolis, 2010, cit. p. cxvii.

³⁸¹ Cfr. A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, cit. p. 589.

La cultura della cittadinanza

«L'uguaglianza pone gli uomini fianco a fianco,
senza un legame comune che li unisca.
Il dispotismo innalza barriere tra loro e li divide.
Quella li spinge a non pensare ai loro simili e questo
fa dell'indifferenza una specie di virtù»³⁸².

Il pericolo maggiore generato dal dispotismo è l'indifferenza verso i propri simili. Ognuno si chiude dietro al proprio egoismo, concetto che secondo Tocqueville si traduce in termini politici nell'*individualismo*. Infatti, un individualismo condotto all'estremo sfocia inevitabilmente in egoismo. L'eguagliarsi delle condizioni produce l'individualismo che per Tocqueville è di origine democratica³⁸³.

Un rischio connesso alla democrazia e alla degenerazione della stessa; d'altra parte questo rischio era stato già paventato da Rousseau, ancor prima che la Rivoluzione francese producesse i propri effetti. Solo che il ginevrino risolveva l'equazione collocando sia la libertà che l'uguaglianza all'interno dello stretto vincolo "giuridico" della volontà generale; per Tocqueville ciò non è nemmeno lontanamente concepibile, proprio perché consapevole che la realizzazione compiuta della democrazia si può realizzare soltanto lasciando liberamente oscillare uguaglianza e libertà all'interno del più generale sviluppo storico.

Uno sviluppo della storia che, per Tocqueville, sceglie il momento della libertà come atto costitutivo della democrazia, nel suo percorso in Europa e soprattutto in America; uno sviluppo che non è naturale, tanto meno scontato o spontaneo, bensì frutto di lotte, conflitti, contraddizioni e pericoli sempre presenti. Quando Tocqueville immagina il possibile manifestarsi futuro del dispotismo nel mondo vede «una folla innumerevole di uomini simili ed eguali che non fanno che ruotare su sé stessi, per procurarsi piccoli e volgari piaceri». Questi uomini, questi "cittadini", hanno perso la spinta all'azione politica, perché «al di sopra di costoro si erge un potere immenso e tutelare, che si incarica da solo ad assicurare loro il godimento dei beni e di vegliare sulla loro sorte. È assoluto, minuzioso, sistematico, previdente e mite [...] è contento che i cittadini si svaghino, purché non pensino che a svagarsi»³⁸⁴.

La riflessione di Tocqueville sull'esito incerto e potenzialmente degenerativo della democrazia mette in luce un aspetto "antropologico" non irrilevante, specie per il compimento della cittadinanza e del suo rapporto con l'emergere di alcuni fenomeni che caratterizzeranno il diciannovesimo secolo e buona parte del ventesimo. L'aspetto cruciale dell'individualismo, prodotto naturale dell'avvento della democrazia, si riflette

³⁸² Ivi, p. 593.

³⁸³ «L'individualismo è di origine democratica, e minaccia di svilupparsi a mano a mano che le condizioni si eguagliano». Sullo stesso argomento così Bobbio: «l'individualismo è la base filosofica della democrazia». Cfr. N. Bobbio, *L'età dei diritti*, cit. p. 60.

³⁸⁴ Cfr. A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, cit. p. 812.

sulla modalità attraverso cui si costruisce un nuovo ordine politico e sociale. Ed è evidente come la costruzione di un nuovo ordine non può prescindere dal brusco mutamento avvenuto con la Rivoluzione francese, alla quale ne seguiranno ben altre.

La questione problematica messa in luce da Tocqueville, seppure non immediatamente legata alla cittadinanza, riguarda il nodo centrale del mantenimento dell'unità da parte del corpo sociale. Infatti, se la democrazia devia dalla sua forma ideale, il rischio è di generare una lacerazione del tessuto sociale che atomizza gli individui. Per tale ragione Tocqueville attribuisce un peso rilevante e decisivo al concetto di *collettivo*, perché la democrazia che egli auspica si costituisce a partire dalle *interazioni individuali*³⁸⁵. L'isolamento che allontana gli individui gli uni dagli altri li rende più fragili, favorendo l'ascesa di poteri «tutelari» estranei e nemici della logica democratica; inoltre, la compressione della libertà politica – considerata da Tocqueville l'antidoto per ogni degenerazione dell'uguaglianza – restringe ancor di più il campo di inter-azione fra cittadini, rendendo sempre meno efficace lo sviluppo di un'azione sociale in grado di produrre effetti significativi sulla forma politica.

Il concetto di *individualismo* messo in luce da Tocqueville aiuta a comprendere la dinamica storica della Rivoluzione e gli esiti inattesi dell'avvento della democrazia³⁸⁶; allo stesso tempo, alla rilevanza sociologica del concetto di individualismo, si aggiunge la sua valenza culturale, filosofica e politica³⁸⁷. Louis Dumont, nei suoi *Saggi sull'individualismo*, parlerà di un insieme di trasformazioni che daranno come esito il costituirsi di una «variante Nazionale» di individualismo³⁸⁸. Come si è già visto con Fichte, il contesto europeo post-rivoluzionario è profondamente segnato da questa radicale scissione fra particolare e universale, fra individuo e collettività, fra singolo e massa. La cittadinanza si pone, allora, alla ricerca di un'*identità*.

6. Dialettica dell'identità

La perdita del legame sociale genera un individuo indifferente, isolato dai propri simili. L'*identità* si svuota dei suoi contenuti, diviene debole e insensibile, «poiché

³⁸⁵ Cfr. L. Jaume, *Tocqueville. The Aristocratic Source of Liberty*, Princeton University Press, 2008, cit. p. 125.

³⁸⁶ «La contrapposizione/transizione da un ordinamento aristocratico ad uno democratico [...] innerva quindi implicitamente tutta l'opera di Tocqueville». Cfr. V. B. Brocchieri, *Aristocrazia, tempo e memoria in Alexis de Tocqueville*, in D. Thermes (a cura di), *Tocqueville e l'occidente*, cit. p. 181.

³⁸⁷ Il *romanticismo* sarà l'ambito privilegiato dello sviluppo di una "filosofia" dell'individuo. Per un'analisi su questi aspetti mi permetto di rimandare a F. Corigliano, *Il senso del tragico: la vita e le forme all'alba della Grande Guerra*, in D. Pacelli (a cura di), *Le guerre e i sociologi*, pp. 195-203.

³⁸⁸ Cfr. il capitolo dal titolo 'Una variante nazionale', in L. Dumont, *Saggi sull'individualismo*, cit. p. 135. Sullo stesso tema cfr. anche M. Serra, *L'esteta armato. Il Poeta-condottiero nell'Europa degli anni Trenta*, il Mulino, Bologna, 1990.

dissolve le figure dell'altro»³⁸⁹. Assieme a tale dissoluzione si genera la stessa perdita di orizzonte di senso; la modernità è l'ambito in cui si dissolvono tutti i precedenti punti di riferimento. Essa annulla i confini in uno spazio cosmico che non restituisce alcuna possibilità di riconoscimento. La soggettività, allora, assume un carattere auto-centrato, a partire dal quale si costruisce il mondo. È il delirio di onnipotenza creatrice del soggetto romantico, di una filosofia che individua nell'Io il nucleo centrale da cui emanano *la realtà e la storia*³⁹⁰. Si tratta di un'Io *sconfinato* che diviene proiezione del cosmo stesso. Ma l'indeterminatezza che si produce da questa dinamica diviene un peso insostenibile. La deriva individualista pone il soggetto davanti all'impossibilità di poter far fronte al disordine del mondo. Da qui l'esigenza di definire o ri-definire l'identità.

«La definizione dell'identità si presenta in questo scenario come un momento essenziale di sgravio (*Entlastung*) dalla pesantezza dell'indeterminato [...] Attribuirsi un'identità significa distinguersi dall'ambiente, tracciare il *confine*»³⁹¹. Un confine che ha un duplice ruolo: verso l'esterno, dove si manifesta attraverso un radicamento materiale e fisico nell'ambito di uno spazio delimitato da elementi culturali, linguistici e geografici; verso l'interno, dove delimita lo spazio dello spirito, come confine «puramente filosofico»³⁹². È in questa fase di sviluppo dell'identità che l'individualismo viene traslato a un'entità collettiva. Con altre parole, ciò che contraddistingueva l'unicità e i tratti particolari di un individuo viene ora utilizzato come carattere specifico e distintivo di un popolo, di una cultura. Così le *culture* assumono i caratteri di «individui collettivi»³⁹³.

Ogni cultura – secondo la lettura di Herder, ripresa da Dumont – è portatrice di uno spirito proprio, di un patrimonio singolare e ineguagliabile. Ognuna è investita dalla forza dirompente della storia che contribuisce in maniera determinante a creare quello scarto decisivo fra l'uguaglianza di partenza e il senso di «elitismo spirituale» raggiunto. L'autocelebrazione estetica, tipica del fenomeno romantico, diviene il fattore discriminante a partire dal quale si configura l'asimmetria «che sancisce l'esclusione di ogni possibile incontro con l'altro»³⁹⁴.

³⁸⁹ Cfr. E. Pulcini, *Tra Prometeo e Narciso. Le ambivalenze dell'identità moderna*, in F. Cerutti (a cura di), *Identità e politica*, Laterza, Roma-Bari, 1996, cit. p. 146.

³⁹⁰ Cfr. su questo punto J.L. Villacañas, *La quiebra de la razon ilustrada: idealismo e romanticismo*, Ediciones Pegagógicas, Madrid, 1994; si veda in particolare il cap. V su Fichte e il paragrafo 'El Yo como Dios', p. 105.

³⁹¹ Cfr. D. D'Andrea, *La soggettività moderna tra diversità e appartenenza*, in F. Cerutti (a cura di), *Op. Cit.*, cit. p. 63.

³⁹² Su questo punto cfr. D. Fusaro, *Particolarismo e universalismo nei «Discorsi alla Nazione Tedesca» di Fichte*, cit. p. 243. Fusaro, nel citare una formulazione di Étienne Balibar, fa riferimento a una *frontiera interiore*.

³⁹³ La definizione è di L. Dumont, *Op. Cit.*, p. 139.

³⁹⁴ Cfr. A. Jellamo, *Una nuova filosofia della guerra*, cit. p. 64.

La cultura della cittadinanza

Il rapporto fra identità e cittadinanza è centrale per almeno due aspetti. Il primo riguarda tutti quei fattori per mezzo dei quali si stabiliscono i criteri della cittadinanza; si tratta, in particolar modo, di fattori che potrebbero essere definiti come pre-politici e che hanno un peso determinante nella definizione dell'appartenenza di ogni individuo a un gruppo. Il secondo deriva, invece, da una sorta di «rapporto metapolitico tra identità e legittimità»³⁹⁵ e rimanda alla fondamentale questione della stabilità dell'ordine e alla riconoscibilità del medesimo da parte di coloro che a questo ordine intendono aderire.

La rivoluzione, allora, genera conflitto, perdita degli orizzonti, temporaneo spaesamento, in attesa che le istanze sociali e culturali ritrovino un equilibrio in una nuova entità *totalizzante*.

7. *Lo Stato dei cittadini*

In un importante studio sulla cittadinanza, Rogers Brubaker fa riferimento a «quattro prospettive sull'invenzione della cittadinanza»³⁹⁶. L'esito della Rivoluzione francese produce una cittadinanza segnata dall'ideale nazionale, soppiantando la concezione universalista della prima fase rivoluzionaria. La nazionalità diviene il tratto distintivo che separa in maniera radicale e concettualmente definitiva il *noi* da coloro che non vi appartengono. La figura dello *straniero* prende forma, viene definita a partire dai confini giuridici della nazione che escludono ciò che non presenta i caratteri di similarità. È l'esito probabilmente più paradossale della Rivoluzione francese; allo stesso tempo il rapporto cittadini/stranieri assume un carattere paradigmatico rispetto alla definizione dell'identità, di un'identità nazionale.

Gran parte dell'Ottocento si svolge perseguendo l'obiettivo di ritrovare la totalità perduta, soprattutto ricucire lo strappo fra l'individuo isolato e lo spirito unitario, capace di restituire antico splendore e dignità di popolo a ogni entità culturale. L'individuo, preso a sé, non ha capacità etica; essa si compie soltanto all'interno della *realtà* statale. L'idealismo tedesco giunge con Hegel alla definizione dell'individuo in quanto iscritto nella logica universale dello Stato. Lo Stato restituisce al soggetto la verità perduta, trascende l'individuo e lo definisce come tale in ogni sua forma, riempiendolo di contenuti *sostanziali* e colmando il vuoto lacerante della perdita del sé³⁹⁷.

³⁹⁵ D. Belliti, *Identità e legittimazione*, in F. Cerutti (a cura di), *Op. Cit.*, p. 86.

³⁹⁶ Brubaker parla di una rivoluzione borghese, di una rivoluzione democratica, di una rivoluzione nazionale e di una rivoluzione burocratica. Cfr. R. Brubaker, *Cittadinanza e nazionalità in Francia e Germania*, il Mulino, Bologna, 1997, cit. p. 78.

³⁹⁷ Michel Foucault nell'*Ermeneutica del soggetto* scrive: «Si potrebbe leggere tutta una falda del pensiero del XIX secolo come un difficile tentativo, o meglio come una serie di difficili tentativi, di ricostituire un'etica e un'estetica del sé». Cit. p. 221.

La cultura della cittadinanza

Nella Sezione terza dei *Lineamenti di filosofia del diritto* dedicata allo Stato, Hegel scrive: «lo Stato ha un rapporto del tutto diverso con l'individuo; giacché lo Stato è spirito oggettivo, l'individuo stesso ha oggettività, verità ed eticità soltanto in quanto è un membro del medesimo. L'unione come tale è essa stessa il verace contenuto e fine, e la destinazione degli individui è di condurre una vita universale»³⁹⁸. Lo Stato, e l'unione degli individui che in esso si compie, assurge a entità suprema che risolve in buona parte il dilemma identitario, ricostituendo in senso etico la capacità di riconoscimento dei singoli. Lo Stato rappresenta la «forma giuridica» della nazione, la quale a sua volta – per riprendere Foucault – è il vero nucleo attivo e costitutivo dello Stato. La nazione si «statalizza» al fine di realizzare il proprio ruolo storico. Diviene sempre più forte quanto più «avrà in proprio possesso delle capacità statali»³⁹⁹.

La cittadinanza è uno degli strumenti tramite i quali la nazione esercita le proprie capacità statali. E lo fa allargando o restringendo i criteri di accesso e di appartenenza al gruppo⁴⁰⁰; la cittadinanza è la capacità statale per eccellenza. È strumento di selezione e definizione del corpo politico, nonché mezzo di affinamento delle tecniche disciplinari e di controllo. D'altra parte la costituzione di eserciti nazionali è probabilmente il principale modo di assicurare l'ordine, disciplinando chi vi entra a far parte. Il deterrente della guerra, del conflitto bellico sempre pronto ad esplodere fra le pieghe di un'Europa costantemente lacerata, diviene ulteriore fattore di rafforzamento delle identità e degli eserciti nazionali⁴⁰¹. In tal modo, «il pericolo della guerra e la disciplina militare rendono le persone consapevoli di quanto sia importante l'esistenza di una comunità che va oltre la vita di ogni singolo individuo»⁴⁰².

³⁹⁸ G. W. F. Hegel (1821), *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, trad. It. a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari, cit. p. 196.

³⁹⁹ M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit. p. 192.

⁴⁰⁰ Per un'attenta ricognizione storica delle differenti fasi della cittadinanza in Francia, a partire dalla Rivoluzione e fino ai primi del Novecento, rimando ancora a R. Brubaker, *Op. Cit.*; si veda in particolare il capitolo V, *Da immigrati a cittadini*, pp. 155-209.

⁴⁰¹ Per Foucault la forza fisica, il vigore, le capacità militari sono degli elementi complementari ma secondari rispetto alla perfetta coincidenza di nazione e Stato e alla possibilità della prima di «amministrare se stessa, gestire, governare». Tuttavia, il fattore amministrativo si esercita anche – e in alcune fasi soprattutto – a partire dall'elemento militare. Gli eserciti e la leva militare divengono i principali veicoli di integrazione dei singoli nello Stato, trasformandoli in cittadini. Se da una parte la cittadinanza è nucleo irriducibile dell'unità nazionale e politica, dall'altra diviene fattore strumentale per il mantenimento e perseguimento dell'ordine, sia esso esterno, contro un nemico che minaccia le frontiere, sia esso interno contro ogni potenziale spinta dissolutiva dell'ordine statale costituito. Su ruolo svolto dagli eserciti nei processi di unificazione nazionale e integrazione dei cittadini cfr. J. Gooch, *Soldati e borghesi nell'Europa moderna*, Laterza, Roma-Bari, 1980.

⁴⁰² J. J. Sheehan, *L'età post-eroica. Guerra e pace nell'Europa contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 2009, cit. p. 45.

La cultura della cittadinanza

La modernità politica ci consegna un concetto di cittadinanza multiforme ma sempre inserito all'interno della cornice normativa, politica e ideologica dello Stato-Nazione. Non si tratta della "fase" storica più lunga del concetto di cittadinanza, quanto piuttosto di quella filosoficamente più intensa, proficua, radicale, che ha maggiormente inciso sulla definizione recente della cittadinanza. Definizione con la quale è necessario confrontarsi per ripensare criticamente un nuovo concetto di cittadinanza che porti in sé il patrimonio culturale sedimentato nel tempo ma che sia altresì capace di "rimodellare", ancora una volta, il contesto politico e istituzionale al procedere incessante del mutamento sociale.

Terza parte *Dalla cittadinanza europea alla cittadinanza globale*

VII. L'Europa e la globalizzazione

1. *L'identità europea*

Ci si è posti molte volte la domanda se esista un'identità europea, allargata a tutti gli Stati e agli attori collettivi che popolano l'Europa; ogni risposta a questa domanda ha inteso dimostrare come l'esistenza di un patrimonio comune dei popoli europei fosse precedente all'istituzione della cittadinanza europea, ma soprattutto allo stesso processo di integrazione per costruire un'Europa unita. Infatti, al di là delle *radici* greche e romane poste a fondamento della cultura filosofica e giuridica europea, il momento storico saliente in cui si consolida per la prima volta un'identità di *Europenses* viene fatto risalire alla battaglia di Poitiers (732-733) contro i mori musulmani⁴⁰³. L'identità europea si realizza per *differenza* da un'altra civiltà, si attua attraverso una strategia difensiva e si consolida successivamente per mezzo di una intrinseca «vocazione aggressiva»⁴⁰⁴. Tale vocazione si è mostrata per mezzo del processo coloniale messo in atto dai popoli europei. In tal modo, nel creare un sostanziale equilibrio sul continente, il conflitto e l'instabilità sono stati spinti al di fuori dei propri confini, consolidando le proprie mire espansionistiche e di potenza.

È in questa fase che si sviluppa un forte carattere eurocentrico che trasforma la tendenza universalista dell'Europa in una forma di egemonia globale⁴⁰⁵. L'identità europea si salda nel confronto speculare con un'entità esterna, è arricchita dai caratteri che tendono sottolineare la differenza dall'*altro*. Il carattere del *noi* assume valore e significato politico, di contrapposizione e inevitabile scontro. L'identità diviene una vera e propria «risorsa simbolica»⁴⁰⁶, pronta a costruire gli orizzonti di senso all'interno dei quali si costituisce la dinamica europea. Per poter definire se stessa, quindi, l'Europa ha avuto da sempre bisogno della figura dell'*Altro*⁴⁰⁷.

⁴⁰³ Cfr. M. Barberis, *Europa del diritto. Sull'identità giuridica europea*, il Mulino, Bologna, 2008, p. 41.

⁴⁰⁴ Ivi, p. 42.

⁴⁰⁵ Per una rivisitazione critica del carattere eurocentrico dell'Europa cfr. A. M. Vitale (a cura di), *Per una storia orizzontale della globalizzazione. Sette lezioni di Andre Gunder Frank*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2004.

⁴⁰⁶ Cfr. L. Bazzicalupo, *Politica. Rappresentazioni e tecniche di governo*, Carocci, Roma, 2013, p. 111.

⁴⁰⁷ Per una ricostruzione storica sul processo storico di costruzione dell'identità europea cfr. P. Rossi, *L'identità dell'Europa*, il Mulino, Bologna, 2007, pp. 103-117; sullo stesso tema cfr. G. Delanty, *Formations of European Modernity. A Historical and Political Sociology of Europe*, Palgrave Macmillan, London, 2013, p. 101; cfr. Anche S. J. Wolf, *Europa: una sola storia, un'unica identità?*, in F. Cerutti (a cura di), *Identità e politica*, pp. 213-236.

La cultura della cittadinanza

L'elemento della differenza è intervenuto anche all'interno dello stesso contesto europeo, tracciando i confini delle reciproche sfere di influenza degli Stati. Ogni cultura si è definita a partire da una peculiarità propria, secondo delle specificità di carattere. La differenza ha prodotto attriti fra aspetti culturali talvolta inconciliabili. La rottura dell'unità imperiale, dalla quale è scaturito lo Stato moderno, ha innescato un processo di pluralizzazione della vita europea. La pluralità degli Stati europei diviene così il punto di arrivo del processo che disgrega l'unità. Ma la modernità che coincide con l'avvento dello Stato presuppone l'esistenza di più valori, relativizza le prospettive a seconda del punto di vista morale ed etico.

La rottura che si produce non può che essere di natura *tragica*. Perché le verità plurali non si conciliano più con la realtà, seppure ognuna, dal suo punto di vista, pretende di essere quella autentica e definitiva. L'identità europea si frammenta, o più semplicemente tiene fede al suo principio intrinseco della diversità nell'unità, auto-compiendosi nello svolgersi dialettico delle forze storiche. Identità europea indica, pertanto, una forma di coesistenza nella pluralità e nella tolleranza. Una coesistenza che possiede un suo equilibrio, mai del tutto definitivo. Un equilibrio che si guasta non appena le mire egemoniche si uniscono alle pretese universalistiche di uno Stato su di un altro Stato, di una cultura su di un'altra, di una civiltà intera sulle altre civiltà.

Per comprendere la cittadinanza lo studio dell'identità ritorna due volte utile. Aiuta da una parte a verificare il processo attraverso cui la cittadinanza giunge a conseguire il significato "attuale"; dall'altra mostra i caratteri problematici di questo stesso processo. Soprattutto, se la codificazione contiene a sua volta dei dati sociologici – come sostiene Brubaker – allora l'identità è quello sfondo culturale e sociale tramite il quale vengono veicolati questi dati, proprio perché «il simbolo identitario è intersoggettivo»⁴⁰⁸. In altre parole, identità ha a che vedere con il modo attraverso cui un gruppo si riconosce e si organizza e allo stesso tempo stabilisce i criteri, le norme e i comportamenti che permettono di mantenere nel tempo la stabilità della convivenza. Questi rapporti si snodano all'interno di una dinamica di potere, la quale rende esplicita e necessaria la volontà degli associati; questa volontà si rende manifesta attraverso la legge: «è la Legge che include i solidali ed esclude i nemici; la Legge che delimita il territorio e segna, definisce i confini»⁴⁰⁹. Per riprendere Rousseau, sono le leggi, in quanto atti della volontà generale, a determinare l'ordine dei diritti e a far sì che questi possano valere per tutti coloro che a tale ordine appartengono. L'identità acquista così un carattere normativo che la rende ipostatica, la trasforma in una rigida barriera che si impone come confine quasi invalicabile.

⁴⁰⁸ L. Bazzicalupo, *Op. Cit.*, p. 115.

⁴⁰⁹ Ivi, p. 123.

La cultura della cittadinanza

L'identità a sua volta definisce l'altro, lo "costruisce" in base alle proprie esigenze, lo inserisce all'interno di una dimensione che lo fa apparire come elemento estraneo, come straniero, come nemico. Sullo sfondo di questo processo di *rappresentazione* si collocano alcuni concetti fondamentali quali l'immaginario, la nostalgia, le radici⁴¹⁰. Si tratta di elementi che da una parte mantengono saldo il legame all'interno del gruppo, dall'altra destabilizzano l'individuo e il suo rapporto con l'altro, interferiscono sulla percezione di ciò che non fa parte del proprio campo di esperienza, ne pregiudicano talvolta la comprensione, specie quando questi elementi vengono utilizzati e strumentalizzati per scopi politici.

Edward Said, probabilmente uno dei più importanti studiosi critici del carattere etnocentrico della cultura europea, nell'introdurre il suo celebre volume *Orientalismo*, scrive: «in fondo si può dire che la principale componente della cultura europea è proprio ciò che ha reso egemone tale cultura sia nel proprio continente sia negli altri: l'idea dell'identità europea radicata nella superiorità rispetto agli altri popoli e alle altre culture»⁴¹¹. La presupposta idea di superiorità ha prodotto un certo tipo di discorso sull'Oriente, rappresentando l'alterità secondo una visione parziale.

2. *Orientalismi, alterità e subalternità*

Il fenomeno storico del colonialismo ha messo in atto delle pratiche di assoggettamento che non si sono esaurite con la sua fine; l'insieme degli studi *postcoloniali* ha invece prontamente evidenziato «che un certo colonialismo sia ancora in corso»⁴¹². Fra i principali obiettivi degli studi postcoloniali si colloca l'intenzione di restituire *voce* ai subalterni, a coloro che si trovano ai margini della storia⁴¹³. Il tema della voce rimanda a una questione fondamentale già richiamata: in che modo e con quali volontà si viene a creare una certa rappresentazione, attraverso quali filtri emerge la voce dell'altro e soprattutto tramite quali paradigmi è stata veicolata sino ad ora.

Edward Said, considerato fra i fondatori degli studi postcoloniali, parte da un assunto analitico secondo il quale l'alterità, rappresentata più in generale dal concetto di Oriente, sia fondamentalmente una pratica che ha radici profonde e antiche; infatti, Said sostiene che,

«a meno di concepire l'orientalismo come discorso,
risulti impossibile spiegare la disciplina costante e

⁴¹⁰Ivi, p. 124. Su questi temi si veda, fra tutti, il classico studio di B. Anderson, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, manifestolibri, Roma, 2009.

⁴¹¹E. W. Said, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano, 2001, cit. p. 17.

⁴¹²Cfr. M. Calloni, L. Cedroni, *Postcolonialismo e critica dell'Occidente*, in Id. (a cura di), *Filosofia politica contemporanea*, Le Monnier Università, Milano, 2012, cit. p. 145.

⁴¹³Ivi, p. 147.

La cultura della cittadinanza

sistematica con cui la cultura europea ha saputo trattare – e persino creare, in certa misura – l’Oriente in campo politico, sociologico, militare, ideologico, scientifico e immaginativo dopo il tramonto dell’Illuminismo»⁴¹⁴.

Per Said, il discorso europeo dell’orientalismo ha utilizzato la letteratura come principale veicolo conduttore⁴¹⁵. La costruzione narrativa dell’altro si è sviluppata fino a rendere egemoni alcune rappresentazioni nel più vasto insieme dell’immaginario collettivo. Così la rappresentazione distorta dell’altro, viziata geneticamente da una certa attitudine ideologica, ha contribuito al proliferare delle pratiche di assoggettamento. Nel cancellare o manipolare la voce dell’altro si è tentato di diffondere un unico racconto della modernità, quello occidentale⁴¹⁶.

Alcuni caratteri di questo racconto emergono sin dall’antichità, sin da quando il contatto fra civiltà diverse si è materializzato prima nel conflitto culturale e in seguito nello scontro armato. Lo stesso Said porta ad emblema l’esempio della tragedia di Eschilo, *Persiani*, in cui «l’Asia parla per bocca dell’immaginazione europea»⁴¹⁷. Gli elleni vincitori infliggono una pesante sconfitta ai persiani di Serse, e la disfatta viene celebrata nella tragedia proprio attraverso lo strazio della regina di Persia, madre di Serse. La rappresentazione procede con la costruzione di alcuni caratteri attribuiti alla Persia: spazi sconfinati, assolutismo politico, sudditanza e sottomissione, sono elementi utilizzati al fine di esaltare lo spirito di libertà e indipendenza dei greci. Una visione notturna della regina anticipa lo scenario della disfatta e allo stesso tempo sofferma l’attenzione sul punto discriminante da cui si sviluppa una certa immagine dell’Asia: «È l’Europa a dare forma, intelligibilità all’Oriente»⁴¹⁸.

Così la stessa regina è pronta a constatare il dramma persiano. La forza prorompente dell’immaginario artistico di Eschilo produce una rappresentazione specifica dell’Asia e per riflesso della propria patria:

«REGINA: Mi apparvero due donne in vesti adorne, una fasciata di pepli persiani, l’altra in doriche fogge; ed erano, per statura, assai più insigni di ogni donna vivente, e di bellezza impareggiabile, e sorelle nate dagli stessi genitori. All’una era toccato in sorte di abitare il suolo

⁴¹⁴ E. W. Said, *Op. cit.*, p. 13.

⁴¹⁵ Sul rapporto fra identità europea e letteratura cfr. A. V. Olea, *El papel de la literatura en la formación de las identidades europeas*, in D. Negro Pavón, P. S. Garrido (Editori), *La identidad de Europa. Tradición clásica y modernidad*, CEU Ediciones, Madrid, 2008, pp. 293-334.

⁴¹⁶ Sul punto rimando a T. Asad, *Muslims and European Identity: Can Europe Represent Islam?*, in A. Pagden (Edited by), *The Idea of Europe. From Antiquity to the European Union*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 209-227.

⁴¹⁷ E. W. Said, *Op. cit.*, p. 62.

⁴¹⁸ Ivi, p. 63.

ellenico, all'altra la terra persiana. Ed ecco che fra loro, a quanto mi parve di vedere, sorse una lite, ma il figlio mio, non appena se ne accorse, cercò di trattenerle, di calmarle, e le aggiogò al proprio carro applicando le cinghie sotto il collo. E una si gonfiò d'orgoglio per questa bardatura, e offriva docile la bocca al morso; l'altra invece recalcitrava, finché lacerò con le mani i finimenti del carro, strappò via con forza il morso e spezzò a mezzo il giogo.

Mio figlio cade giù dal carro e Dario, suo padre, gli si avvicina e lo compiange»⁴¹⁹.

La donna ellenica si libera dal giogo di Serse, lo strappa col morso e nell'impeto della ribellione capovolge il suo carro, facendolo cadere. Eschilo mette in scena non soltanto la celebrazione di una vittoria, ma costruisce un modello basato sulla peculiarità del carattere greco, vincente perché sostenuto da elementi culturali che lo oppongono all'Oriente. La contrapposizione getta così le sue radici già nell'antichità, e serve ai greci proprio per consolidare la loro identità rispetto a un nemico esterno.

La vicenda storica di Alessandro Magno si porrà come un primo importante spartiacque: l'apertura degli spazi, il fermento della cultura ellenista e la conquista della Persia abbattano le barriere fisiche della polis e innescano una vera e propria rivoluzione spaziale. La globalizzazione appare nella sua forma primordiale, rivela la sua intrinseca molteplicità degli spazi e delle culture, pone in essere il tentativo di una convivenza pacifica nella pluralità.

3. Cittadini e popolazioni

Gli studi postcoloniali, abitando il mondo globalizzato, cercano a loro volta di dar voce agli sconfitti degli attuali processi di globalizzazione, agli emarginati, a coloro che rimangono esclusi da qualsiasi progetto di soggettivazione politica. Dall'altra parte l'emergere di nuovi processi di soggettivazione pone «in discussione in primo luogo la coppia concettuale cittadinanza e identità»⁴²⁰. Infatti, per comprendere un universo culturale differente da quello occidentale bisogna tener conto che alcuni concetti – quali quello di cittadinanza, nazione, titolarità di diritti – risultano inadeguati⁴²¹. Molti fenomeni di mobilitazione sociale, di rivendicazione di maggiori spazi e diritti, sfuggono alla logica normativa del modello di cittadinanza, si sottraggono dalla possibilità di essere inquadrati in un'identità politica. I concetti di alterità e subalternità si declinano passando per un percorso di azione sociale che prescinde da un quadro normativo definito.

⁴¹⁹ Eschilo, *Persiani*, trad. It. Paduano, cit. p. 79.

⁴²⁰ A. Tucci, *Cittadinanza e identità. Pratiche e forme della soggettivazione politica*, in Id. (a cura di), *Disaggregazioni. Forme e spazi di governance*, Mimesis, Milano-Udine, 2013, cit. p. 195.

⁴²¹ Cfr. L. Bazzicalupo, *Op. Cit.*, p. 151.

La cultura della cittadinanza

Il paradigma classico della cittadinanza si infrange al confronto con l'esistenza empirica di popolazioni che «abitano il campo delle politiche», mentre «i cittadini abitano la teoria»⁴²². A porre l'attenzione su questi aspetti è lo studio di Partha Chatterjee sulle popolazioni dell'India, specie di quelle considerate subalterne. L'avanzare del processo di democratizzazione ha fatto emergere l'esistenza di grosse fette di popolazione che, pur non prendendo parte al modello della rappresentanza formale e costituzionale, avanzavano richieste che si esprimevano in forme di mobilitazione e azione collettiva comunque produttive di effetti sulla politica. «Tali attività – scrive Chatterjee – pongono le popolazioni in un certo tipo di relazione *politica* con lo Stato, relazione che però non sempre si uniforma alla rappresentazione costituzionale della relazione tra lo Stato e i membri della società civile»⁴²³.

Ciò che appare più interessante in questo processo è che il prodursi di quella che Chatterjee definisce *società politica* si lega in maniera determinante con l'espressione di una mobilitazione che procede “dal basso” e che si attua attraverso delle pratiche che declinano in maniera differente la cittadinanza. Anzi, sono proprio queste pratiche, questi «atti di cittadinanza», a far esistere materialmente la democrazia⁴²⁴. Una dimensione materiale che rimette al centro questioni salienti quali il conflitto, la lotta, la continua negoziazione di posizioni non sempre giuridicamente identificabili. Sono elementi che sfuggono quasi completamente al paradigma della cittadinanza occidentale e a quello legato allo Stato-nazione. La cittadinanza si presenta piuttosto come una sorta di «utopia creativa»⁴²⁵ in grado di destabilizzare l'omogeneità e la vacuità dello spazio-tempo della modernità occidentale.

4. Modernità arabe ed Europa

Uno degli aspetti più critici evidenziati da Edward Said riguarda la costruzione letteraria dell'Oriente, dovuta a una sorta di «atteggiamento testuale»⁴²⁶ da parte degli occidentali nell'avvicinarsi allo studio e al bagaglio di sapere sul mondo orientale. Tale atteggiamento schematico non tiene conto della realtà effettiva, piuttosto fa sempre riferimento al modo con cui l'Oriente è stato descritto e ai caratteri più comuni messi in circolazione da quei viaggiatori europei che, sulla scia del colonialismo francese di Bonaparte, intesero riprodurre i tratti distintivi del mondo orientale; tali descrizioni,

⁴²² P. Chatterjee, *Oltre la cittadinanza. La politica dei governati*, a cura di S. Mezzadra, Meltemi, Roma, 2006, cit. p. 50.

⁴²³ Ivi, p. 54.

⁴²⁴ Cfr. E. Balibar, *Cittadinanza*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012, cit. p. 166. Balibar riprende l'espressione «atti di cittadinanza» da E. Isin, G. Nielsen (a cura di), *Acts of Citizenship*, Zed, London-New York, 2008.

⁴²⁵ D. Schnapper, *Qu'est-ce que la citoyenneté?*, folio-actuel, Paris, 2000, p. 305.

⁴²⁶ E. W. Said, *Op. Cit.*, p. 88.

aggiunge Said, divennero il principale strumento per mezzo del quale avvicinare l'Oriente all'Europa al fine di inglobarlo completamente⁴²⁷.

Uno dei temi più controversi e interessanti del rapporto fra Occidente e Oriente ha riguardato l'avvento della modernità e il modo in cui esso si è manifestato e diffuso. Se da una parte questa si irradiava verso le altre civiltà a partire dal suo centro propulsore europeo, dall'altra è stato puntualmente specificato che «sebbene la diffusione della modernità abbia avuto luogo quasi in tutto il mondo, tuttavia essa non ha dato vita a una civiltà, ad un solo modello di risposta ideologica e istituzionale ma almeno a numerose varianti di base»⁴²⁸. Ogni civiltà ha interpretato e recepito a suo modo la modernità.

Un esempio emblematico è rappresentato dall'Egitto, rimasto per lunghi anni sotto il giogo europeo, a partire da Napoleone fino alla colonizzazione britannica. Il rapporto vissuto con la modernità ha prodotto una lettura differente del fenomeno, visto da una prospettiva non eurocentrica. Tale prospettiva si sviluppa dalla lettura del romanzo canonico egiziano contenuta in un interessante studio sul tema, proposto nel volume dal titolo *Modernità arabe. Nazione, narrazione e nuovi soggetti nel romanzo egiziano*⁴²⁹. Al centro di questo studio sta lo sviluppo del «tema europeo» partendo dalle considerazioni contenute in alcuni importanti romanzi egiziani e riguardanti la costruzione di «un immaginario relativo all'Europa»⁴³⁰. Questi romanzi, collocati grosso modo intorno agli anni Trenta e Quaranta del Novecento, contengono fra i vari argomenti tre aspetti fondamentali: il più generale riguarda la riflessione critica sulla modernità, un altro si sofferma sulla nascita di movimenti nazionalisti nella società egiziana, il terzo pone in evidenza i principali risvolti del rapporto fra i protagonisti (tutti egiziani) e la società europea.

Anche in questo caso le cronache di viaggio, da parte di letterati, studiosi o autori arabi, hanno avuto un ruolo centrale «nella formazione del nuovo immaginario arabo sull'Europa»⁴³¹. L'Europa viene vista, in un primo momento, come un modello, come la società ideale da emulare. Fino alla seconda metà dell'Ottocento, l'immagine dell'Europa viene fatta coincidere con la modernità, fino a quando l'avvento del dominio britannico (1882) inizia a produrre effetti di rivalsa inducendo a riflettere su un'identità collettiva egiziana. Il confronto speculare con un'altra civiltà innesca la parabola nazionalista.

⁴²⁷ Ivi, p. 92.

⁴²⁸ S. N. Eisenstadt, *Modernità, modernizzazione e oltre*, Armando Editore, Roma, 1997, p. 68.

⁴²⁹ Cfr. L. Casini, M. E. Paniconi, L. Sorbera, *Modernità arabe. Nazione, narrazione e nuovi soggetti nel romanzo egiziano*, Mesogea, Messina, 2012.

⁴³⁰ Ivi, p. 155. I romanzi a cui si fa riferimento sono: *Il ritorno dello spirito* (1933) di TAWFĪQ AL-HAKĪM, *La lampada di Umm Hāšim* (1944) di YAHYĀ HAQQĪ, *Adīb* (1935) di ṬĀHĀ HUSAYN.

⁴³¹ Ivi, p. 171.

La cultura della cittadinanza

Il nazionalismo stimola la ricerca di un'identità culturale che si afferma proprio nel rifiutare le categorie della modernità europea, e il conseguente razionalismo di derivazione illuminista⁴³². Tutti i personaggi protagonisti, messi in scena nei romanzi, fanno emergere una dimensione fortemente conflittuale nell'impatto con la società europea; la tanto agognata terra di libertà diviene luogo d'esilio. Ne scaturisce un profondo disagio, colmato solo dall'affiorare dei ricordi della propria patria e dei legami familiari. La mediazione di alcuni personaggi femminili europei fallisce nel momento in cui l'Europa si rivela un miraggio.

L'Europa assume il valore di corrispettivo allegorico dell'*Altro da sé*, di quella figura attraverso la quale emerge con ancora più chiarezza la propria identità. Viene messo in evidenza l'emergere di un *occidentalismo strategico*, concetto utilizzato al fine di incentivare la proliferazione di connotati identitari capaci di dar vita al corpo sociale della nazione⁴³³. Il senso profondo della comunità viene individuato per mezzo «della mistificazione romantica dell'ambiente contadino»⁴³⁴, in quel gruppo autoctono e primordiale che costituisce la base e la purezza originaria. La comunità dei contadini diviene allora la sineddoche dell'intero Egitto, acquista una sorta di trascendenza che la pone come l'espressione più autentica dei valori e dei sentimenti collettivi.

I romanzi egiziani presi in analisi non si propongono come obiettivo principale quello di descrivere una realtà, quanto piuttosto di stimolare la creazione di un sentimento nazionale e soprattutto di sottolineare le incongruenze fra differenti modelli culturali. Inoltre, mentre nelle descrizioni dell'Oriente da parte di scrittori o viaggiatori occidentali sono prevalenti delle attitudini che intendono sminuire le differenze al fine di *assimilare* l'altro, nella letteratura egiziana si pone in essere invece un processo di smascheramento dei lati deboli della modernità occidentale, degli aspetti più problematici e ambivalenti⁴³⁵.

Tali considerazioni possono costituire un valido esempio di come sia necessario fare in modo che il *subalterno*, l'altro, colui che ha subito il rapporto di dominio coloniale, racconti se stesso con le proprie parole, con la propria voce. L'identità culturale assume in questo caso valore strategico, al fine di rendere il più chiaro possibile il desiderio di riconoscimento e il conseguente posizionamento politico sulla scena globale⁴³⁶.

⁴³² Ivi, p. 183.

⁴³³ Ivi, p. 200.

⁴³⁴ Ivi, p. 227.

⁴³⁵ Per un'approfondita esamina del rapporto fra Islam e modernità cfr. K. Fouad Allam, *L'islām contemporaneo*, in G. Filoramo (a cura di), *Islam*, Laterza, Roma-Bari, 2007, pp. 219-307.

⁴³⁶ Cfr. L. Bazzicalupo, *Op. Cit.*, p. 148.

5. Europa e Islam

Gli studiosi di varie discipline sono tutti più o meno d'accordo nel collocare il prodursi dell'idea di una civiltà europea a partire dalle lotte tra i franchi di Carlo Martello e gli eserciti musulmani. D'altra parte occorre dire che l'Islam, nelle sue varie declinazioni, rappresenta l'unica civiltà "orientale" che «insidiò e spesso sottomise parzialmente l'Europa cristiana»⁴³⁷. Per ragioni storiche ha rappresentato una delle maggiori civiltà con cui l'Europa si è relazionata in maniera anche pacifica, tramite i commerci e la comunanza del mar Mediterraneo⁴³⁸. Tutt'oggi rimane il principale interlocutore sulla scena internazionale – tenendo conto delle numerose e varie forme in cui l'Islam si presenta suddiviso – e soprattutto è la religione della gran parte degli immigrati presenti in Europa. Religione che rappresenta uno dei principali tratti identitari e uno degli elementi costitutivi del concetto di cittadinanza nella civiltà islamica.

Infatti, la cittadinanza nel mondo Arabo è essenzialmente definita in base a tre fattori principali: l'appartenenza a gruppi costituiti da legami parentali e familiari, l'inserimento in una comunità religiosa e il far parte di uno Stato-nazione⁴³⁹. Questi tre differenti livelli si presentano come complementari, ma hanno un'origine storica diversa. Se si tiene conto dell'ordine cronologico si potrebbe far riferimento a uno sviluppo graduale di queste tre fasi e a un conseguente assorbimento della fase precedente in quella storicamente successiva. Ciò ha a che vedere con l'evoluzione sociale e politica del mondo arabo e con la connotazione religiosa della civiltà islamica⁴⁴⁰.

Nel passaggio dal legame gentilizio (*status gentis*) a quello religioso-comunitario (*status religiōnis*) si situa l'avvento dell'Islam e la sua portata universalistica. L'appartenenza si declina principalmente a partire da un legame di sangue, ma la dimensione collettiva della comunità islamica, la *Umma*, assume il ruolo della più complessiva comunità di tutti i credenti e di coloro che si riconoscono nella religione islamica. Questa comunità è trasversale sia rispetto all'appartenenza etnico-familiare e sia

⁴³⁷ E. W. Said, *Op. Cit.*, p. 79.

⁴³⁸ Per una riflessione su questo tema mi permetto di rimandare al mio *L'identità immaginata. Parole e concetti sul Mediterraneo*, in Rivista «Daedalus. Quaderni di storia e scienze sociali», N. 5/2014, consultabile all'indirizzo internet http://www.unical.it/portale/portalmidia/2015-01/Daedalus_5_2014_2DEF.pdf.

⁴³⁹ Cfr. G. P. Parolin, *Citizenship in the Arab World. Kin, Religion and Nation-State*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2009, cit. p. 115; Parolin, inoltre, traccia un parallelo con il modello Romano. Le analogie riguardano l'esistenza di diversi status che insieme davano compimento alla piena cittadinanza: si tratta di uno *status familiae* (o *status gentis*), di uno *status religiōnis* e uno *status civitatis*.

⁴⁴⁰ Per una storia sull'evoluzione della civiltà islamica, a partire dalla sua nascita, rimando principalmente a A. Ventura, *L'islām sunnita nel periodo classico (VII-XVI secolo)*, in G. Filoramo (a cura di), *Islam*, Laterza, Roma-Bari, 2007, pp. 77-202.

La cultura della cittadinanza

riguardo a un principio di territorialità che si afferma, nel mondo islamico, solo a partire dal 1535 dopo il trattato stipulato tra Solimano il Magnifico e Francesco I⁴⁴¹.

Non a caso, l'avvento dello Stato-nazione viene considerato dall'Islam radicale come elemento che sfida l'unità della comunità religiosa mettendola in pericolo, mentre le differenti entità etniche e religiose all'interno dello stesso mondo islamico vedono nello Stato un potenziale soggetto che può mettere in pericolo le proprie tradizionali peculiarità⁴⁴². I tre caratteri tipici attraverso cui si declina l'appartenenza entrano talvolta in conflitto fra di loro, o per meglio dire riproducono nell'ambito del vasto e differenziato mondo islamico tutte le loro intrinseche contraddizioni. Ad oggi, le forze dell'Islam più radicale sono pericolosamente mobilitate per promuovere la realizzazione di uno "Stato islamico" in forza di una comunità che in realtà trascende i confini nazionali, allargando il più possibile il proprio universo di riferimento.

La sfida aperta fra i tre differenti livelli di appartenenza nel mondo islamico riguarda, inoltre, un'altra importante questione relativa all'insieme dei rapporti fra la civiltà islamica e il diritto internazionale. Si tratta di rapporti mutevoli, sempre condizionati dal contesto storico e politico globale. Seppure esista una generale accettazione di alcune regole internazionali – codificata dalla sottoscrizione da parte della Conferenza islamica della Carta delle Nazioni Unite – rimane molta strada da percorrere in ordine a un più stretto accordo sui contenuti del diritto internazionale e dei diritti umani. Argomento, quest'ultimo, alquanto delicato e suscettibile di produrre incomprensioni e talora contrasti su aspetti della vita civile e giuridica.

6. *Riforma e cittadinanza nel mondo islamico*

La cittadinanza, letta attraverso i fenomeni del mondo globalizzato, nasconde una pluralità di insidie e di aspetti problematici. Il tema della cittadinanza, soprattutto di quella europea, è legato a doppio filo con la numerosa e importante presenza di immigrati di religione islamica: alcune questioni attengono all'ordine più generale dei diritti e si legano nel concreto all'insieme dei rapporti fra musulmani e non-musulmani; altre ancora più stringenti si confrontano con il tema dell'appartenenza religiosa che continua a mantenere il suo primato nella formulazione dell'identità islamica degli immigrati musulmani⁴⁴³.

⁴⁴¹ Per Gustavo Gozzi, «queste trasformazioni comportarono il graduale superamento del carattere ecumenico della sovranità islamica e l'affermazione del principio della separazione territoriale». G. Gozzi, *Diritto internazionale e civiltà occidentale*, in G. Gozzi, G. Bongiovanni (a cura di), *Popoli e civiltà. Per una storia e filosofia del diritto internazionale*, il Mulino, Bologna, 2006, cit. p. 29.

⁴⁴² Cfr. G. P. Parolin, *Op. Cit.*, p. 119.

⁴⁴³ Ivi, p. 126.

La cultura della cittadinanza

La questione riguarda molto da vicino alcuni ambiti della vita politica e sociale dell'Europa e richiede una rivisitazione del paradigma della cittadinanza, anche in virtù delle differenze culturali in campo. Le maggiori difficoltà si incontrano su temi quali la libertà di coscienza e i diritti delle donne⁴⁴⁴, divenuti oramai questioni su cui è in atto un'importante azione di riforma all'interno dello stesso mondo intellettuale islamico⁴⁴⁵. Riforma che si scontra con l'accentuarsi del radicalismo islamico da una parte e con un'interpretazione del Corano che si rifà a precetti ispirati da una forte componente aggressiva e ideologica.

Uno dei tratti fondamentali dell'appartenenza all'Islam è costituito dalla suddivisione del globo in due sfere principali: il *dār al-Islām* e il *dār al-ḥarb*, rispettivamente consistenti nella terra popolata dai Musulmani e nello spazio dei non Musulmani, considerato alla stregua di un potenziale spazio di guerra e di conquista. Il concetto di *Umma* si associa, storicamente, all'intero *dār al-Islām*, concetto di portata universalistica e che trascende l'appartenenza tribale, etnica e nazionale⁴⁴⁶. In questo primo passaggio, quindi, l'appartenenza si declina in forza di una componente religiosa e la comunità islamica rappresenta l'elemento discriminante attraverso cui si definisce la cittadinanza.

L'emergere del concetto di Stato-nazione, ripreso dal modello post-rivoluzionario francese⁴⁴⁷, introduce una nuova forma di membership nel mondo arabo-islamico e di conseguenza una nuova forma di organizzazione politica. Già una legge dell'impero Ottomano del 1869 accantonava la nozione dell'unità islamica della Umma, proclamando l'appartenenza alla stessa comunità politica, su un piano di parità, sia dei Musulmani che dei non Musulmani⁴⁴⁸. Con l'armistizio di Modrus, nel 1918, viene sancita la fine dell'unità politica islamica sotto il ruolo Ottomano e molti territori, come Persia, Marocco ed Egitto, iniziano a rivendicare la propria indipendenza per mezzo di istanze nazionaliste; non a caso, come si è visto, la nazionalità assume un ruolo chiave nella formazione del moderno Stato-nazione in Egitto⁴⁴⁹. Questo processo evolutivo segna il passaggio da una concezione *personale* di cittadinanza – fondata quasi esclusivamente su aspetti quali la religione e l'etnia – a una *territoriale*, la quale conferisce lo status di

⁴⁴⁴ Cfr. Y. B. Achour, *La civiltà islamica e il diritto internazionale*, in G. Gozzi, G. Bongiovanni, (a cura di), *Op. Cit.*, pp. 62-63.

⁴⁴⁵ Cfr. in particolare A. A. An-Na'im, *Riforma islamica. Diritti umani e libertà nell'Islam contemporaneo*, a cura di D. Zolo, Laterza, Roma-Bari, 2011.

⁴⁴⁶ Cfr. M. H. Kamali, *Citizenship and Accountability of Government: An Islamic Perspective*, The Islamic Texts Society, Cambridge, 2011, cit. p. 96.

⁴⁴⁷ Ivi, p. 83.

⁴⁴⁸ Cfr. G. P. Parolin, *Op. Cit.*, p. 74.

⁴⁴⁹ Ivi, p. 79. Per un'analisi dettagliata delle legislazioni negli Stati del mondo arabo si veda ancora Parolin, in particolare pp. 79-95.

La cultura della cittadinanza

cittadino prevalentemente in base alla nascita o alla permanenza in uno Stato; il criterio discriminante rimane, però, sempre la discendenza per appartenenza di sangue.

L'avvento dello Stato-nazione e le numerose spinte indipendentiste, all'interno del mondo arabo, innescano una serie notevole di trasformazioni che hanno effetti molto significativi proprio sull'evoluzione e sul ruolo della cittadinanza. Si tratta di una evoluzione che rimane comunque debitamente separato dal corrispettivo concetto europeo di cittadinanza, caratterizzato da una maggiore accessibilità da parte dei migranti stranieri. Infatti, nel più generale e vasto ambito della cittadinanza del mondo arabo-musulmano, e salvo alcune eccezioni, il fattore religioso costituisce motivo escludente rispetto allo status di cittadino, prevedendo, fra l'altro, sanzioni specifiche per eventuali reati di apostasia, talvolta punita con la morte⁴⁵⁰.

L'apostasia esclude dalla cittadinanza, allo stesso modo in cui l'atto di ribellione costituiva per Hobbes motivo di perdita della cittadinanza. Infatti, nel mondo arabo la legge islamica deriva la sua legittimità dall'essere considerata come emanazione diretta della divinità. La Shari'a costituisce la somma dei doveri del genere umano e racchiude in sé aspetti del diritto pubblico e privato⁴⁵¹. Essa deriva dall'interpretazione delle fonti dell'Islam, il Corano e la Sunna, sviluppata dai primi giuristi musulmani.

L'interpretazione dogmatica, legata al contesto storico del primo Islam, costituisce secondo Abdullahi Ahmed An-Na'im – considerato fra i maggiori riformatori islamici – il principale ostacolo per una reale riforma dell'Islam che sia capace di offrire una lettura differente, meno ideologica e più adatta alla mutata realtà storica e politica. Secondo An-Na'im l'aspetto più problematico di una rigida interpretazione dei precetti coranici riguarda il fatto che non si tiene conto del periodo storico in cui questi furono formulati⁴⁵². Inoltre, An-Na'im ritiene che l'unica vera azione di riforma debba specificamente riguardare le tecniche interpretative che rendono applicabili i precetti coranici e della Sunna; egli scrive che «il principio del *naskh* (l'abrogazione o la revoca ai fini giuridici di alcuni passi del Corano e della Sunna in favore di altri) è di importanza cruciale»⁴⁵³.

⁴⁵⁰ Il riferimento è ai Copti d'Egitto, minoranza Cristiana i cui appartenenti possiedono regolare cittadinanza.

⁴⁵¹ Cfr. A. A. An-Na'im, *Op. Cit.*, p. 18.

⁴⁵² Il Corano fu rivelato al Profeta Maometto in due momenti differenti, collocati spazialmente in due luoghi a loro volta distinti: Mecca e Medina. Nella prima parte, durante la fase nascente dell'Islam, il numero di precetti con un contenuto spirituale e religioso è assolutamente predominante. I versetti ricevuti invece durante il periodo medinese, la fase più conflittuale e problematica dell'affermazione dell'Islam, hanno dei contenuti prettamente politici e sociali volti alla realizzazione di una forte identità in grado di far fronte ai nemici e consolidare la propria forza militare e demografica.

⁴⁵³ Ivi, p. 52.

La cultura della cittadinanza

Al di là degli aspetti tecnici, seppur incredibilmente rilevanti rispetto al peso e al significato delle differenti interpretazioni delle fonti islamiche, rimane centrale la questione del rapporto fra i migranti musulmani e le leggi di diritto positivo europee. Si tratta di leggi secolari, le quali prescindono da qualsiasi riferimento religioso. L'affiliazione religiosa, in questo caso, urta con i criteri dell'appartenenza allo Stato-nazione europeo⁴⁵⁴, aprendo il dibattito sulla multiculturalità delle società europee ed occidentali e sulla messa in atto di politiche capaci di costruire una dimensione effettivamente plurale e sensibile rispetto alle differenze culturali che popolano oramai la globalità⁴⁵⁵.

⁴⁵⁴ Cfr. G. P. Parolin, *Op. Cit.*, p. 126.

⁴⁵⁵ Sul punto cfr. il classico di W. Kymlicka, *La cittadinanza multiculturale*, trad. It. di G. Gasperoni, il Mulino, Bologna, 1999.

VIII. La cittadinanza europea

1. *Temi e contenuti della cittadinanza europea*

Il Trattato di Maastricht, del 7 febbraio 1992, oltre a dare origine all'Unione Europea riconosce formalmente nel diritto comunitario la nozione di cittadinanza dell'Unione: tutti i cittadini degli Stati membri appartenenti alla UE sono anche cittadini dell'Unione⁴⁵⁶. Sin dalla sua istituzione, però, la cittadinanza europea si afferma come una nozione derivata dagli Stati membri, che si va ad aggiungere, senza sostituirla, alla cittadinanza nazionale. L'appartenenza a uno Stato membro si mostra in tal modo determinante per l'accesso alla cittadinanza europea.

Senza qui richiamare l'insieme complessivo dei diritti ai quali l'estensione della cittadinanza europea ha dato vita, occorre sottolineare che il diritto di circolazione e soggiorno «è una delle espressioni più tipiche di detto *status*»⁴⁵⁷; tale diritto risponde alla volontà del Costituente europeo di creare uno spazio di libertà, sicurezza e giustizia, funzionale alla realizzazione di un mercato unico interno (art. 3, par. 2, TUE; art. 26 TFUE). Pertanto, nella sua formulazione originaria, l'accezione principale del diritto di libertà di circolazione «aveva una connotazione prevalentemente o, per meglio dire, esclusivamente mercantile»⁴⁵⁸.

Nonostante ciò, nel corso del suo breve sviluppo, la cittadinanza europea è riuscita ad andare oltre questa mera connotazione, ampliando e arricchendo nella sostanza la sfera dei diritti di tutti i cittadini europei⁴⁵⁹. Costanza Margiotta sottolinea, però, un aspetto rilevante, che riguarda in un certo senso la *percezione* «lacunosa»⁴⁶⁰ che i cittadini europei hanno di questi diritti. In effetti il livello di conoscenza e consapevolezza dell'esistenza di diritti e potenzialità insite nello status di cittadino europeo è molto basso. Lo ha ampiamente dimostrato una recente ricerca che aiuta a far luce sul rapporto fondamentale fra il costituirsi di una forte identità europea e le modalità attraverso le quali si esplicano le piene potenzialità della corrispondente cittadinanza, riguardanti, in particolare, la possibilità di muoversi liberamente all'interno dei confini Schengen e

⁴⁵⁶ Per una puntuale rassegna giuridica si vedano, fra i molti contributi, B. Nascimbene, F. Rossi Dal Pozzo, *Diritti di cittadinanza e libertà di circolazione nell'Unione Europea*, Cedam, Milano, 2012; P. Gargiulo, *Le forme della cittadinanza. Tra cittadinanza europea e cittadinanza nazionale*, Ediesse, Roma, 2012.

⁴⁵⁷ B. Nascimbene, F. Rossi Dal Pozzo, *Op. Cit.*, p. 33.

⁴⁵⁸ *Ivi*, p. 80.

⁴⁵⁹ Per un utile ed essenziale ricostruzione dello sviluppo della cittadinanza europea dopo Maastricht cfr. almeno V. Lippolis, *La cittadinanza europea*, il Mulino, Bologna, 1994. Più di recente cfr. C. Margiotta, *Cittadinanza europea. Istruzioni per l'uso*, Laterza, Roma-Bari, 2014.

⁴⁶⁰ *Ivi*, p. XIII.

La cultura della cittadinanza

mettere in atto la pratica di un «transazionalismo sociale»⁴⁶¹. Come scrive Pietro Costa, «è nella nuova cornice transnazionale che emergono le più interessanti linee di tendenza dell'odierno 'discorso della cittadinanza' (cioè dell'odierna rappresentazione del rapporto fra l'individuo, i diritti e l'ordine politico giuridico)»⁴⁶².

Da questo punto di vista, il costituirsi di un'area libera dai confini interni – appunto quella di Schengen – dovrebbe rappresentare un potenziale elemento di maggiore integrazione e di concreto sviluppo della cittadinanza europea, legittimata da un sentimento identitario diffuso. La percezione di un'identità europea dipende, in altre parole, dalla possibilità delle esperienze e delle pratiche sociali messe in atto. La libertà di movimento può essere quel contesto dinamico all'interno del quale si socializza “una” cultura europea.

Questa cornice transnazionale fa espresso richiamo, come più volte evidenziato, al tema dei diritti e alla loro tipica e differente tripartizione in civili, politici e sociali⁴⁶³. Un aspetto che qui mi sembra importante da sottolineare riguarda soprattutto il rapporto fra cittadinanza (nella sua accezione europea e ‘globale’) e diritti sociali: senza diritti sociali, «i diritti civili e politici rimangono zoppi, giacché l'esercizio effettivo dei secondi dipende anche dall'effettiva titolarità dei primi»⁴⁶⁴.

2. Cittadinanza e diritti sociali

Per diritto sociale si intende un «diritto che sorge in virtù di un certo radicamento nel “sociale” [...] la cui giustificazione fondamentale si trae dall'essere inseriti in un tessuto sociale»⁴⁶⁵. Ciò comporta, per gli individui che fanno parte di questo tessuto sociale, la condivisione relazionale delle prassi come delle azioni sociali, la messa in comune spontanea degli spazi, non solo fisici, all'interno dei quali si svolgono e si perpetuano i rapporti fra soggetti. Si profila, così, un modello sociologico di cittadinanza.

⁴⁶¹ La ricerca a cui si fa riferimento è di E. Recchi, *Senza frontiere. La libera circolazione delle persone in Europa*, il Mulino, Bologna, 2013, cit. p. 205. Il Trattato di Schengen prevede la libera circolazione all'interno dello spazio europeo. Gli Stati aderenti sono Austria, Belgio, Cipro, Danimarca, Estonia, Finlandia, Francia, Germania, Grecia, Islanda, Italia, Lettonia, Liechtenstein, Lituania, Lussemburgo, Malta, Norvegia, Paesi Bassi, Polonia, Portogallo, Repubblica Ceca, Slovacchia, Slovenia, Spagna, Svizzera e Ungheria. Regno Unito e Irlanda, pur non essendo parte di Schengen, costituiscono un'area di libero transito interno.

⁴⁶² P. Costa, *Cittadinanza*, Laterza, Roma-Bari, 2005, cit. p. 148.

⁴⁶³ Il riferimento è a T. H. Marshall, *Citizenship and Social Class*, 1950; trad. It. , *Cittadinanza e classe sociale*, a cura di S. Mezzadra, Laterza, Roma- Bari, 2002.

⁴⁶⁴ M. La Torre, *Cittadinanza e ordine politico. Diritti, crisi della sovranità e sfera pubblica: una prospettiva europea*, Giappichelli Editore, Torino, 2004, cit. p. 246.

⁴⁶⁵ Ivi, p. 239.

La cultura della cittadinanza

Questo modello si costituisce principalmente a partire dall'interazione⁴⁶⁶, dalla contiguità e, aggiungerei, dalla contingenza del vivere associato, sempre sottoposto all'imprevedibilità delle dinamiche sociali.

Il legame fra cittadinanza e diritto sociale deriva da un processo di socializzazione dei diritti, i quali, più che essere perimetrati da una cornice giuridico-normativa, sono sottoposti a un processo di "oggettivazione" a partire dal basso. La convivenza degli individui all'interno di uno spazio comune produce, quindi, fatti sociali. Inoltre, la socialità degli individui è un carattere trasversale rispetto all'esistenza di confini che delimitano lo spazio dello Stato-nazione e rappresenta quella dimensione in cui le trasformazioni sono prodotte da quello che Balibar definisce «un *essere di relazione* che circola (o meno) tra i territori e gli Stati»⁴⁶⁷.

La dimensione sociologica della cittadinanza opera infatti su un piano differente da quello politico e giuridico; alla luce della classificazione marshalliana, l'esclusione si attua non tanto per mezzo della connotazione giuridica di straniero o per via della non appartenenza al corpo politico da parte di un soggetto, quanto piuttosto a causa della carenza di inserimento nei processi sociali e della conseguente *emarginazione* da un gruppo⁴⁶⁸. In altre parole, si può essere cittadini a pieno titolo, nel senso politico e giuridico del termine, pur essendo emarginati dai processi di socializzazione; oppure, l'essere cittadino secondo la declinazione politico-giuridica non implica contestualmente una cittadinanza di tipo sociale se, per esempio, il godimento di alcuni diritti – quali la salute, l'istruzione, l'assistenza sociale per gli svantaggiati – non venga assicurato. D'altra parte, un non cittadino, al quale però vengono assicurati alcuni diritti sociali fondamentali quali l'istruzione o la salute, può essere incentivato a partecipare alla vita sociale e politica del paese o del gruppo ospitante, favorendo, in tal modo, l'acquisizione indiretta o successiva degli ulteriori diritti che configurano la cittadinanza in senso pieno.

Il contenuto dei diritti sociali si rivela, così, come il substrato della cittadinanza: tenuto sempre conto che la cittadinanza, a sua volta, non costituisce un bene finale bensì strumentale, «benché *surrogatorio*», al conseguimento di beni finali⁴⁶⁹. Questi beni finali hanno anch'essi una caratterizzazione sociale, vale a dire che sono determinati dal modo in cui una certa organizzazione intende distribuire e allocare le risorse al proprio interno. Da questo punto di vista l'avvento della logica economica di mercato e il suo strutturarsi

⁴⁶⁶ Ivi, p. 244. La Torre definisce tale modello come *interazionistico*.

⁴⁶⁷ E. Balibar, *Cittadinanza*, cit. p. 97.

⁴⁶⁸ Cfr. P. Mindus, *Cittadini e no. Forme e funzioni dell'inclusione e dell'esclusione*, Firenze University Press, Firenze, 2014, p. 233.

⁴⁶⁹ Per una recente analisi della cittadinanza rimando a M. Barberis, «*Civis Europæus Sum*». *Una ragionevole apologia della cittadinanza*, in Rivista di «Filosofia Politica», n. 2/15, Anno XXIX, cit. p. 318.

La cultura della cittadinanza

nelle società europee ed occidentali ha posto una seria questione sul ruolo interventista dello Stato e su quello accessorio del libero mercato.

Proprio la riflessione di Marshall – al quale si deve, essenzialmente, l’approccio sociale alla cittadinanza – ha posto la prima vera relazione fra lo studio del welfare e il concetto di cittadinanza sociale⁴⁷⁰. Egli si pone come il precursore di una nuova riflessione sulla cittadinanza, alla luce del mondo dicotomico che si presenta nel secondo dopoguerra, diviso fra un’impostazione dei diritti in chiave liberale e di una visione critica del capitalismo tipica dei marxisti e dei Laburisti. Il suo intento è appunto di superare questa dicotomia «ridefinendo la cittadinanza in chiave sociale»⁴⁷¹. Ciò che appare più interessante è che per Marshall una società ineguale – nella quale le differenze economiche e di classe non vengono mitigate da servizi pubblici e da una politica sociale⁴⁷² – è destinata a creare esclusione e instabilità.

Il *Welfare State* appare come il principale strumento di un importante ampliamento della sfera dei diritti; lo Stato si fa promotore di una più completa integrazione politica, attuata per mezzo dei diritti sociali. I diritti sociali, allora, si trasformano nel principale deterrente della cittadinanza, rappresentano l’aspetto più evidente e immediato del mutamento e delle rivendicazioni sociali. I moderni sistemi di welfare ridefiniscono, in un certo senso, la stessa democrazia, facendo sì che i soggetti «apprendono a riconoscersi come tali, entro relazioni tese alla cura di sé e del mondo comune»⁴⁷³. Ma fin dove si estendono i confini del mondo comune? Riguardano, essi, limitatamente la sfera di uno spazio statale – lo spazio della cittadinanza *par excellence* – oppure si estendono oltre il concetto dello Stato-nazione, al di fuori dello stesso ambito europeo?

3. Europa in-comune

In un’accezione generale e di carattere filosofico si potrebbe riassumere il concetto di mondo comune intorno alle riflessioni di Hanna Arendt. Per Arendt, infatti, *l’essere-in-comune* riflette una condizione specifica la quale rende possibile – anzi, ritiene indispensabile – la permanenza della pluralità prospettica degli esseri posti in relazione.

Scriva Arendt:

«La distruzione del mondo comune [...] è di solito preceduta dalla distruzione della molteplicità prospettica in cui esso si presenta alla pluralità umana. Questo può accadere in condizioni di radicale isolamento, in cui nessuno

⁴⁷⁰ M. Somers, *Genealogies of Citizenship. Markets, Statelessness, and the Right to Have Rights*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, cit. p. 152.

⁴⁷¹ Ivi, p. 164.

⁴⁷² Ivi, p. 166.

⁴⁷³ I. Possenti, *Attrarre e respingere. Il dispositivo di immigrazione in Europa*, Pisa University Press, Pisa, 2012, cit. p. 33.

La cultura della cittadinanza

può più intendersi con gli altri come avviene nel caso di una tirannia. Ma può anche accadere nelle condizioni di una società di massa o di isterismo di massa»⁴⁷⁴.

In Arendt il concetto di mondo in comune appare, con ogni evidenza, trascendente rispetto a qualsivoglia confine statale e segna una dimensione pubblica più vasta. Arendt, utilizzando la metafora del tavolo, aggiunge che «il mondo, come ogni *in-fra* [*in-between*], mette in relazione e separa gli uomini nello stesso tempo»⁴⁷⁵. Il tavolo, allora, costituisce la base su cui poggiano le relazioni umane, l'ambito in cui queste entrano fra di loro in contatto, pur mantenendo una relativa distanza fra i soggetti e garantendo la possibilità di punti di vista e prospettive differenti, fedeli alla pluralità delle parti in gioco.

Il convergere di molti «in uno spazio che li interessa tutti, e che ora è grande come il globo»⁴⁷⁶ è una questione, oggi, di primaria importanza sia per le dinamiche globali che interessano regole e persone, sia per il difficile ruolo svolto dall'Europa nel mediare i continui flussi di migranti che intendono attraversare le sue frontiere e possibilmente stabilirsi per svolgere la propria esistenza, altrimenti in pericolo nei paesi di provenienza.

Occorre, però, fare luce su alcuni aspetti. Come ha notato di recente Balibar, da un punto di vista “epistemologico”, «alcune categorie spaziali come il territorio, la residenza, la proprietà del suolo, ma anche, simmetricamente, il viaggio, il nomadismo, la sedentarietà, sono al tempo stesso determinazioni costitutive della cittadinanza»⁴⁷⁷. La cittadinanza si determina secondo alcuni “a-priori” che contribuiscono a rendere riconoscibile una comunità, favorendo al massimo la *territorializzazione* di qualsiasi pratica politica⁴⁷⁸. In questa prospettiva la frontiera svolge il ruolo di cristallizzare eventuali conflitti, proteggendo il *demos* e rendendolo il più impermeabile possibile a eventuali intrusioni che ne possano pregiudicare gli equilibri e la stabilità. Balibar, richiamando i concetti di *spazi altri* o *eterotopie* di Foucault, sottolinea che questi intervengono come elementi di disturbo dell'omogeneità dello spazio comunitario⁴⁷⁹.

Ciò che pare estremamente interessante nella lettura di Balibar è la messa in luce della logica di funzionamento delle regole di inclusione e di esclusione; queste procedono a partire dalla dinamica istituzionale che vede coinvolti apparati, da una parte, e soggetti collettivi o individuali dall'altra. Il rapporto di forze è fissato dal ruolo e dalla capacità dei cittadini di far tradurre desideri e volontà in un sistema di regole e procedure, in base

⁴⁷⁴ H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago, 1958; trad. It. S. Finzi, con intro. di A. Dal Lago, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano, 2015, cit. p. 43.

⁴⁷⁵ Ivi, p. 39.

⁴⁷⁶ L. Bazzicalupo, *Politica. Rappresentazioni e tecniche di governo*, cit. p. 155.

⁴⁷⁷ E. Balibar, *Op. Cit.*, p. 94.

⁴⁷⁸ Ivi, p. 93.

⁴⁷⁹ Ivi, p. 95.

La cultura della cittadinanza

a un consenso «più o meno politicamente motivato»; la tesi di Balibar è che «*sono sempre dei cittadini che, sapendosi o immaginandosi tali, escludono dalla cittadinanza e in questo modo producono dei non-cittadini, in modo da poter rappresentare a se stessi la propria cittadinanza come un'appartenenza comune*»⁴⁸⁰.

Tale meccanismo di esclusione si riflette, pertanto, sulla scelta politica delle istituzioni e delle autorità (fragili, aggiunge Balibar), sempre sottoposte a un potenziale uso perverso della regola di esclusione⁴⁸¹. Questa *regola*, che sia disposta dal diritto o generata da altri dispositivi, diviene il fattore preclusivo rispetto all'accesso alla cittadinanza e pone appunto l'accento non tanto sul momento istituzionale della cittadinanza, quanto su quello procedurale⁴⁸². La questione arendtiana, del «diritto ai diritti», si misura proprio con quei processi storici e sociali di esclusione che rischiano di essere «metabolizzati dal diritto»⁴⁸³ e apparire legittimi seppur contrari alla dimensione universalistica della cittadinanza e dei diritti dell'uomo.

4. *Rapporti di potere e dispositivi di sicurezza*

Se da una parte l'evoluzione del concetto di cittadino trova nel diritto di circolazione e di residenza alcuni suoi momenti fondamentali, dall'altra la creazione di uno spazio di libertà, sicurezza e giustizia svolge un ruolo chiave nel processo di maggiore integrazione europea; soprattutto, lo spazio comune europeo si pone come obiettivo mirato quello di garantire la protezione e la libertà ai cittadini europei e difenderli dall'immigrazione, dalla criminalità e dal terrorismo⁴⁸⁴. L'evoluzione normativa europea in materia di politiche migratorie è sostanzialmente costellata da un'impostazione *securitaria*, volta a garantire l'ordine pubblico e la sicurezza e al contempo gestire la regolarità dei flussi migratori, specie in riferimento alle esigenze del mercato del lavoro e di manodopera.

In gioco ci sono alcuni fattori significativi: un territorio, delle popolazioni da governare e uno spazio in cui è indispensabile il mantenimento della sicurezza. Fenomeni che possono essere letti e interpretati ricorrendo al paradigma analitico di Michel Foucault. In particolare, Foucault affronta questi temi nel corso al Collège de France del 1977-78, dal titolo emblematico *Sicurezza, territorio, popolazione*.

Foucault nell'affrontare la questione della sicurezza sostiene che questa svolge principalmente «la funzione essenziale di rispondere a una realtà in maniera tale da annullarla o limitarla o frenarla o regolarla». Per gestire nella maniera più efficace

⁴⁸⁰ Ivi, p. 102, p. 103.

⁴⁸¹ Ivi, p. 104.

⁴⁸² Ivi, p. 100.

⁴⁸³ I. Possenti, *Op. Cit.*, p. 30.

⁴⁸⁴ Ivi, p. 81. Per l'evoluzione legislativa comunitaria in materia di politiche migratorie si vedano in particolare le pp. 71-92.

La cultura della cittadinanza

possibile tale funzione è necessario, secondo Foucault, che la sicurezza «stia dentro l'elemento della realtà» e la lasci procedere, assecondando i suoi meccanismi naturali e i suoi processi fisiologici⁴⁸⁵. L'essere nella realtà permette alla sicurezza di apprendere sociologicamente le dinamiche, valutare la direzione presa dagli eventi, calcolare l'eventuale costo delle «reazioni del potere» e «fissare i limiti dell'accettabile» di un determinato fenomeno⁴⁸⁶.

Queste funzioni contraddistinguono la messa in atto di un *dispositivo* specifico, quello di sicurezza, il quale per poter operare ha bisogno di un elemento cardine: la libertà. E si tratta di una forma particolare di libertà che ha a che vedere, appunto, con la «possibilità di movimento, di spostamento, con il processo di circolazione degli uomini e delle cose»; è questa libertà che va intesa come uno «degli aspetti che accompagnano la messa in opera dei dispositivi di sicurezza»⁴⁸⁷.

Con il Trattato di Lisbona del 2009 vengono rafforzati in Europa tutti i sistemi di controllo delle frontiere, incrementate le politiche in materia di cooperazione giudiziaria e di polizia al fine di proteggere e garantire la libertà di circolazione e movimento dei cittadini europei. Nei documenti elaborati dalle istituzioni comunitarie successivamente all'entrata in vigore del Trattato venivano resi espliciti alcuni importanti passaggi, fra i quali vi era l'istituzione di uno spazio comune europeo⁴⁸⁸. Tale realizzazione veniva considerata come qualcosa che avrebbe avuto «un impatto sulle aree in cui le aspettative dei cittadini europei sono elevate, come l'immigrazione, la lotta contro la criminalità organizzata o il terrorismo»⁴⁸⁹.

Come si può notare, per riprendere Foucault, questo scenario sembra rispondere empiricamente e in maniera incredibilmente fedele al quadro analitico del dispositivo di sicurezza. Da una parte vi è la consapevolezza delle istituzioni europee che la realizzazione di tale spazio di libertà produrrà un qualche “impatto” sulle aspettative dei cittadini, innescando così quel calcolo dei costi che dovrà (o saprà?) tener conto delle «reazioni del potere»; dall'altra, la promozione di norme e di una politica rigorosa volta a prevenire l'immigrazione, specie quella “clandestina”, interviene come un meccanismo di gestione e regolazione che fissa dei limiti mentre, al contempo, mette in atto «una strategia discorsiva utile per preparare l'opinione pubblica europea a una sorta di male necessario»⁴⁹⁰.

⁴⁸⁵ M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit. p. 47.

⁴⁸⁶ Ivi, p. 17.

⁴⁸⁷ Ivi, p. 48.

⁴⁸⁸ I. Possenti, *Op. Cit.*, p. 82.

⁴⁸⁹ Cfr. <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/?uri=URISERV:ai0022>

⁴⁹⁰ Il “male necessario” è rappresentato dalla indispensabile politica di accoglienza dei migranti, operata al fine di contrastare gli effetti del mutamento demografico (emblematiche sono le più

In questa prospettiva si assiste alla realizzazione compiuta del dispositivo, i tratti distintivi del quale corrispondono a «una costellazione di norme morali, credenze, atti e fatti amministrativi di polizia, spazi architettonici, regolamenti e pratiche con obiettivi biopolitici»⁴⁹¹. Le vite dei migranti sono l'oggetto su cui si attuano le strategie di potere e attraverso le quali si raccorda il potere. Costituiscono il corpo estraneo rispetto a uno spazio del quale sono stati già «tracciati i confini»⁴⁹²; confini che vengono, ora, messi in discussione da questa presenza pervasiva. I migranti, da una parte, appaiono come corpi docili e assoggettati, rientrano nella relazione di potere e resistono dal di dentro, incrementando il potere a cui resistono⁴⁹³; dall'altra aprono a una dimensione antagonista della politica, della lotta. Divengono i «protagonisti centrali nel dramma della fabbricazione dello spazio»⁴⁹⁴.

5. Ai confini dell'Europa

I più recenti fenomeni migratori globali hanno interessato in modo consistente i confini dell'Europa, trasformandoli in spazi instabili, in luoghi di tragedie umane e di rivendicazione al tempo stesso⁴⁹⁵. Questi confini, oltre a rappresentare lo spazio privilegiato dell'incontro con l'altro, con lo «straniero», aprono a una serie di questioni politiche chiave, «poiché coinvolgono la distinzione fra cittadini e stranieri, così come la decisione cruciale su chi ammettere nel territorio nazionale»⁴⁹⁶.

Soprattutto quest'ultimo aspetto ha contribuito allo sviluppo del concetto di *esclusione differenziale*, modello che procede all'incorporazione dei migranti esclusivamente in determinati ambiti della società, escludendoli da altri⁴⁹⁷. Il mercato del lavoro è quell'area della società che mantiene un'autonomia e un'indipendenza rispetto alle altre; in questo caso l'inclusione si attua tramite meccanismi che operano da filtro nel selezionare e individuare i soggetti migranti che sono portatori di un capitale umano e tecnico.

recenti aperture della Germania) e per soddisfare il fabbisogno del mercato del lavoro. Su questo punto rimando ancora a I. Possenti, *Op. Cit.*, p. 83. Su questo punto specifico si veda il capitolo finale dal titolo: «Attrarre: l'Europa della «domanda di manodopera straniera»», pp. 109-123.

⁴⁹¹ L. Bazzicalupo, *Op. Cit.*, p. 193.

⁴⁹² Cfr. su questo punto l'analisi di G. Marramao, *Dal paradigma della sovranità al discorso della civitas*, in M. Failla, G. Marramao (a cura di), *Civitas augescens. Includere e comparare nell'Europa di oggi*, Leo S. Olschki Editore, Firenze, 2014, pp. V-XI; si veda anche G. P. Cella, *Tracciare confini. Realtà e metafore della distinzione*, il Mulino, Bologna, 2006.

⁴⁹³ Cfr. L. Bazzicalupo, cit. p. 193.

⁴⁹⁴ S. Mezzadra, B. Neilson, *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, trad. It., il Mulino, Bologna, 2014, cit. p. 204.

⁴⁹⁵ Cfr. su questo punto in particolare E. Rigo, *Europa di confine. Trasformazioni della cittadinanza dell'Unione allargata*, Meltemi, Roma, 2007.

⁴⁹⁶ S. Mezzadra, B. Neilson *Op. Cit.*, p. 228.

⁴⁹⁷ Ivi, p. 207. Mezzadra e Neilson riprendono questo modello da Castels.

La cultura della cittadinanza

Le decisioni degli Stati, finalizzate all'inclusione, si fondano sull'individuazione di determinati profili, i quali rispondono al bisogno di manodopera delle economie nazionali. Questi profili, sostengono Mezzadra e Neilson, rappresentano «soggetti prodotti al confine»⁴⁹⁸ e sono sottoposti a un dispositivo che – attraverso meccanismi biopolitici – interviene nel ruolo di filtro e selezione. Ciò causa una sorta di confusione e sovrapposizione fra le differenti forme di esclusione/inclusione, in quanto si introducono dei criteri che declinano in maniera differente e non omogenea le clausole per la definizione e la «misurazione» delle posizioni dei migranti⁴⁹⁹. Si determina, in tal modo, un ulteriore livello di frammentazione e diversificazione che pone nuovi confini all'interno della vasta sfera degli stessi migranti. I confini divengono elementi costitutivi nella regolazione dei mercati del lavoro e strutturano, a loro volta, la composizione stessa dei migranti in quanto «merce forza lavoro»⁵⁰⁰.

Il confine assume un ruolo regolatore, inteso sia come luogo dell'ammissione degli stranieri che della loro esclusione; è il posto in cui ha origine la cittadinanza come status e dove questo status inizia ad essere governato⁵⁰¹. Ciò implica un ulteriore elemento analitico che rimanda ancora a Foucault: la *governamentalità*. Essa si riferisce a un esercizio specifico del potere che racchiude tre aspetti. L'insieme delle istituzioni che permettono l'esercizio di questo potere, la conseguente preminenza del potere del "governo" su tutti gli altri e la realizzazione di un insieme più o meno vasto e specializzato di saperi e apparati che hanno nei dispositivi di sicurezza lo strumento tecnico essenziale⁵⁰². La testimonianza più evidente dell'implementazione di questi dispositivi è rinvenibile nei numerosi processi di esternalizzazione del controllo dei flussi migratori, sottolineando come l'ambito di operatività di questa funzione si applica sia all'interno che all'esterno dei confini statali, coinvolgendo una molteplicità di attori governamentali, talvolta non statali.

Ma la decisione cruciale su chi ammettere sul proprio territorio, al di là degli strumenti e dei dispositivi con i quali viene gestito il regime dei confini, riguarda un altro aspetto non meno nevralgico: la responsabilità politica della scelta e le relative conseguenze sul piano dell'opinione pubblica. Si tratta di riprendere in considerazione l'affermazione di Balibar e di tener conto del fatto che, in fondo, sono sempre dei cittadini che escludono dalla cittadinanza. O viceversa, che includono.

⁴⁹⁸ Ivi, p. 221.

⁴⁹⁹ Ivi, p. 210.

⁵⁰⁰ Ivi, p. 337. Su questo punto si veda anche A. Tucci, *Cittadinanza e identità. Pratiche e forme della soggettivazione politica*, in *Op. Cit.*, p. 203.

⁵⁰¹ Cfr. L. Bosniak, *The Citizen and the Alien*, cit. p. 126.

⁵⁰² Cfr. M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, cit. p. 88.

6. *Dentro e fuori dal demos*

Come si è visto nel quinto capitolo di questo lavoro ciò che sta alla base della cittadinanza universale per Kant è costituito dal diritto cosmopolitico, a sua volta fondato sul diritto di visita che spetta a tutti gli uomini. Il fattore cardine di questo diritto risiede nell'*ospitalità*: ogni individuo ha il diritto di «non essere trattato come un nemico a causa del suo arrivo sulla terra di un altro»⁵⁰³. Tale formulazione, seppure sembra fare dei passi indietro rispetto all'impianto universalista kantiano, apre ad una serie di considerazioni.

La prima considerazione riguarda il carattere dell'*ospitalità*. Essa si rivolge allo straniero, all'altro che esprime la sua differenza attraverso la propria presenza inattesa, imprevista, occasionale. Una presenza che reca con sé l'incertezza delle conseguenze, di una potenziale minaccia o invasione. L'altro, se non viene incorporato secondo la regola dell'inclusione, se non diviene «uno di noi», allora rischia di esistere come straniero, rischia di venire identificato come il nemico⁵⁰⁴. In questo processo si sviluppa, da una parte, un dispositivo che allontana, declinando lo straniero come nemico respingendolo oltre la frontiera; dall'altra si produce una tendenza omologante che ha come fine deliberato quello di annullare l'estraneità e tutti i suoi connotati⁵⁰⁵. L'integrazione nel corpus dei cittadini, di coloro che appartengono alla comunità, riduce le differenze, tende a eliminarle definitivamente⁵⁰⁶. L'esclusione invece mantiene l'identificazione dello straniero con il nemico e procede con il respingimento.

La seconda considerazione ha a che fare con il livello di rischio, sempre alto, nella relazione fra ospiti. Infatti, la diversità di cui lo straniero è portatore può sfociare in ostilità, presa di distanza, diffidenza. Questa relazione a rischio non è esente da una possibile conflittualità. Tali eventualità non sono assolutamente prevedibili e appartengono all'ambito della contingenza. Ciò che rischia ulteriormente di compromettere la relazione di ospitalità risiede proprio nell'impossibilità di dare alcuna certezza in merito allo straniero che viene ospitato, e quindi su tutti i rischi connessi a una potenziale minaccia intrinseca.

⁵⁰³ I. Kant, *Per la pace perpetua*, p. 65.

⁵⁰⁴ Cfr. B. Giacomini, *Inclusione e ospitalità: due grammatiche a confronto*, in M. Failla, G. Marramao (a cura di), *Civitas augescens. Includere e comparare nell'Europa di oggi*, cit. p. 69.

⁵⁰⁵ Sulla dinamica omologante dell'inclusione cfr. J. Habermas, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, a cura di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano, 1998. «Inclusione», per Habermas, «significa che questo ordinamento politico può servire a parificare i discriminati e a coinvolgere gli emarginati, senza con questo rinchiuderli nell'uniformità di una *Volksgemeinschaft* omogeneizzata». *Op. Cit.*, p. 151.

⁵⁰⁶ Sul significato del *demos* e sulle modalità di definizione cfr. S. Petrucciani, *Democrazia*, Einaudi, Torino, 2014; si vedano in particolare le pp. 128-132.

La cultura della cittadinanza

È il classico dilemma del Re Pelasgo nella tragedia *Supplici* di Eschilo, così lontana nel tempo ma così drammaticamente vicina alla nostra attualità⁵⁰⁷. Pelasgo, re ellenico, deve rispondere alla richiesta di asilo da parte delle Danaidi, donne ‘barbare’ ma che chiedono di voler risiedere in terra argiva e diventare cittadine. Il motivo è legato alla loro fuga dall’Egitto, per sfuggire a un matrimonio incestuoso con i propri cugini, che ne rivendicano la proprietà. Le Danaidi si presentano con ramoscelli recisi simbolo del ‘supplice’, sacro agli dei; l’ospitalità non può essere negata senza contravvenire alla volontà di Zeus, più volte richiamata.

Un «molteplice cimento» invade il cuore del re, il quale esprime tutta la sua preoccupazione innanzi a una tale responsabilità. Si rivolge così alle supplici: «a voi non posso recar soccorso senza nocimento ai miei; e per contro, saggio non è le vostre preci disonorare. Sono senza via d’uscita e angoscia mi domina il cuore. Agire? Non agire? Affidarmi al caso?».

Pelasgo, alla fine, decide di affidarsi alla propria comunità, perché «spetta al popolo tutto approntar rimedi», non potendo agire senza il consenso del popolo. Il verdetto è favorevole all’ospitalità grazie proprio al decreto del popolo riunito nell’assemblea dei cittadini. Le donne sono accolte, seppur rimane il rischio della guerra. Il *demos* si è pronunciato per l’accoglienza, obbedendo a un principio che non è previsto da una legge scritta, anzi violando le regole che servono a «distinguere e separare chi arriva da fuori e chi sta dentro»⁵⁰⁸. Pelasgo, rivolgendosi all’araldo egiziano che rivendica le donne come proprietà, rende esplicito il pronunciamento: «le cose tutte che tu ascolti non sono scritte su tavole o suggellate fra le volute dei rotoli, ma sono chiari suoni di lingua libera!»⁵⁰⁹.

La libera volontà e determinazione del popolo, dei cittadini, apre all’ospitalità e all’accoglienza di profughi che sfuggono alla violenza. In questo caso il pronunciamento ha avuto un esito positivo, le donne trovano la salvezza. Ma il popolo, che sia riunito in assemblea o più modernamente riveli la sua opinione attraverso la parola dei propri rappresentanti, ha sempre questa saggezza? Cosa direbbe oggi il “demos” europeo in merito all’inarrestabile flusso di profughi che chiedono asilo e protezione dalla violenza?

Ovviamente a questi interrogativi così laceranti e preoccupanti non può bastare la risposta teorica della cittadinanza universale, tanto meno la virtuale sfera protettiva dei diritti umani. La cittadinanza europea, con tutte le sue contraddizioni, appare comunque un punto di arrivo dal quale non si può arretrare. Essa può essere ri-considerata, proprio

⁵⁰⁷ Sull’attualità della tragedia greca cfr. A. Jellamo, *La tragedia Attica come fonte giuridica*, in R. Siebert, S. Floriani (a cura di), *Andare oltre. La rappresentazione del reale fra letterature e scienze sociali*, Pellegrini Editore, Cosenza, 2013, pp. 41-59.

⁵⁰⁸ B. Giacomini, *Op. Cit.*, p. 70.

⁵⁰⁹ Eschilo, *Supplici*, a cura di G. Paduano, cit. in *Il teatro greco. Tragedie*, BUR, Milano, 2006, cit. p. 142, p. 156.

La cultura della cittadinanza

alla luce di questi fenomeni, e non solo di questi, al fine di poter rappresentare un modello che come base di partenza applichi la protezione e la giusta accoglienza a coloro che non sono cittadini. In fondo, il diritto cosmopolitico di Kant prefigurava come elemento minimo quello di non considerare lo straniero come nemico.

IX. La cittadinanza e il globo

1. Una prospettiva transdisciplinare

L'impronta internazionale intorno al dibattito sulla cittadinanza determina un quadro ricco ma particolarmente complesso. Per indagare tale complessità è opportuno mettere in atto un'impostazione transdisciplinare, capace di far luce sui tratti plurali della nozione di cittadinanza⁵¹⁰. D'altra parte, può essere altrettanto utile considerare come «parti di un duplice problema di legittimità» due aspetti quali quello della migrazione e quello di cittadinanza politica. Il primo riguarda, da una parte, il livello di partecipazione, coinvolgimento e legittimità politica dello Stato democratico; il secondo ha a che vedere con lo Stato costituzionale di diritto e della sua capacità/pretesa di esercitare la propria sovranità, in questo caso fondata sulla esclusiva determinazione della scelta degli appartenenti al proprio corpo politico⁵¹¹.

Fra i principali aspetti che caratterizzano lo sviluppo della globalizzazione vi è proprio la crisi della natura territoriale della sovranità, la quale non si traduce immediatamente in una crisi dello Stato-nazione, più volte annunciata, ma ridetermina in maniera sostanziale l'efficacia dell'azione statale⁵¹². Come si è visto nel capitolo precedente, l'evolversi sempre più graduale di pratiche governamentali ha immesso sulla scena una pluralità di soggetti. Tale pluralità ha assottigliato la sovranità statale da una parte, mentre dall'altra ha favorito il convergere delle relazioni entro uno scenario più ampio, rappresentato da un ordine giuridico «aperto»⁵¹³. Gli Stati sono così definiti e influenzati da modelli culturali globali.

Secondo alcune teorie istituzionalistiche⁵¹⁴, l'ordine internazionale assume il ruolo di assemblaggio istituzionale capace di trasferire, secondo una logica isomorfica, modelli organizzativi e quadri di regole, in un processo di integrazione dello Stato con la società

⁵¹⁰ Cfr. P. Mindus, *Cittadini e no*, cit. p. 4.

⁵¹¹ Ivi, p. 68. Mindus suggerisce di «vedere il problema della cittadinanza politica in connessione con le questioni legate alle migrazioni, all'asilo, e più generalmente al controllo delle frontiere». Tale formulazione appare analiticamente condivisibile. A queste dimensioni ne aggiungerei un'altra fondamentale: quella della *lotta*. Mezzadra e Neilson individuano proprio nella lotta uno dei paradigmi per leggere i fenomeni delle migrazioni e il rapporto conflittuale che si stabilisce fra la presenza dei migranti e l'ordine generale dei confini.

⁵¹² Cfr. M.R. Ferrarese, *Le istituzioni della globalizzazione. Diritto e diritti nella società transnazionale*, il Mulino, Bologna, 2000, cit. p. 104. Su questo punto cfr. S. Sassen, *Territorio, autorità, diritti. Assemblaggi dal Medioevo all'età globale*, Bruno Mondadori, Milano, 2008. Sassen, se da una parte attribuisce allo Stato un ruolo chiave nella promozione dei processi globali, dall'altra sottolinea come i processi di globalizzazione abbiano influito negativamente sulla pretesa di monopolio esclusivo del potere da parte degli Stati. La globalizzazione apre a una fase in cui gli Stati devono sempre più di frequente negoziare il proprio potere con altri attori.

⁵¹³ Cfr. M.R. Ferrarese, *Op. Cit.*, p. 105.

⁵¹⁴ Cfr. sul punto R. Goodman, D. Jinks, *Verso una teoria istituzionalistica della sovranità*, in G. Gozzi, G. Bongiovanni (a cura di), *Popoli e civiltà. Per una storia e filosofia del diritto internazionale*, il Mulino, Bologna, 2006, pp. 247-292.

La cultura della cittadinanza

mondiale. Tale modello dell'ordine politico mondiale comporta, pertanto, la produzione di una serie di norme di comportamento alle quali gli Stati tendono a conformarsi, nonché la sostanziale ridefinizione della sovranità, considerata alla stregua di un «prodotto culturale globale»⁵¹⁵.

La strutturazione «policentrica» della società mondiale, inducendo un graduale superamento della chiusura tipica dei sistemi giuridici nazionali, ha così dato vita a un «diritto globale» che incrementa la sua effettività per via della propria valenza amministrativa e regolativa⁵¹⁶.

Lo stesso statuto della cittadinanza risente della frammentazione dello spazio globale e tende a porre in evidenza «l'obsolescenza della figura di unità consolidata nello Stato»⁵¹⁷. Il diritto internazionale, a tal riguardo, rende possibile la convivenza fra ordinamenti plurali e differenti; ma esiste un elemento, del quale qui si può soltanto fare un cenno, che si inserisce come fattore di mediazione fra gli ordinamenti e il diritto internazionale: si tratta della *Rule of law*. Tale elemento facilita la diffusione del diritto a livello internazionale, senza presentarsi manifestamente come portatore di contenuti di un qualche ordinamento specifico. Si tratta di un criterio qualitativo, in grado di depurare il diritto dai suoi contenuti particolaristici, facendolo piuttosto obbedire a principi universalmente condivisibili.

La *Rule of law* si presenta come il tentativo di riproporre, all'interno di un contesto globale, una sorta di principio di legalità che reca in sé l'obiettivo di tenere in considerazione la pluralità degli ordinamenti⁵¹⁸. Il modo attraverso cui si intende perseguire tale obiettivo si traduce in un'azione di coordinazione dei diritti che popolano il globo. La realizzazione di una dimensione pubblica «oltre lo Stato» rappresenta non tanto il risultato di «un'identica interpretazione precostituita di norme», quanto la definizione di una *grammatica* i cui punti essenziali si fonderebbero «su ragioni di universalizzabilità, di coerenza, di proporzionalità, di sussidiarietà, di coordinazione, di compatibilità, di coesistenza»; seguendo la logica del diritto e non dello Stato, la *Rule of law* «riflette l'esigenza di sottrarre la scena mondiale all'unilateralità»⁵¹⁹.

⁵¹⁵ Ivi, p. 283, p. 288.

⁵¹⁶ Cfr. S. Cassese, *L'ordinamento giuridico globale*, in F. Manganaro, A. R. Tassone (a cura di), *Dalla cittadinanza amministrativa alla cittadinanza globale*, Giuffrè Editore, Milano, 2005, pp. 4-10; nello stesso volume si veda cfr. G. Tropea, *Considerazioni su cittadinanza e amministrazione nello spazio (frammentato) e nel tempo (individuato) della globalizzazione*, pp. 227-280.

⁵¹⁷ G. Palombella, *È possibile una legalità globale? Il Rule of law e la governance del mondo*, il Mulino, Bologna, 2012, cit. p. 69.

⁵¹⁸ Ivi, p. 216.

⁵¹⁹ Ivi, pp. 229-230.

2. Cittadini europei in divenire

Se da una parte le dinamiche globali e transnazionali rendono obsoleto lo Stato come fattore esclusivo e determinante lo statuto della cittadinanza, dall'altra rimane difficilmente discutibile il fatto che tanto la forma quanto la sostanza della cittadinanza sono determinati dallo Stato. Dal punto di vista degli Stati costituzionali, a maggior ragione, la cittadinanza è l'elemento discriminante tramite il quale si definisce il corpo civico e soprattutto si delimita la sfera dell'ordinamento rispetto a chi *non* è cittadino⁵²⁰.

Uno degli studi più recenti e interessanti sulla cittadinanza pubblicati in Italia⁵²¹, nell'analizzare la nozione di cittadinanza alla luce dell'elaborazione di Aristotele, ha evidenziato la possibilità di una definizione più compiuta di ciò che in sostanza costituisce il nucleo centrale della cittadinanza, ovvero il *corpo civico*. Elemento fondante il corpo civico è la costituzione, nel senso aristotelico intesa come ciò che «conferisce unità al composto» e quindi come l'insieme delle relazioni che i cittadini hanno fra loro e la città⁵²².

La costituzione risulta essere elemento chiave nella definizione del cittadino e quindi della cittadinanza. E proprio in riferimento alla realtà dell'Europa, Balibar illustra un percorso che ne traccia il perimetro e ne definisce gli elementi strutturali, in una logica progettuale che intende dotare l'Europa di una costituzione⁵²³. Balibar pone l'accento sulla necessità di una ridefinizione di diritti, doveri, poteri, in grado di promuovere, così, una svolta costituente capace «di dar vita a una nuova figura storica del cittadino»⁵²⁴. Una tale svolta è lungi dal potersi verificare, eppure sarebbe uno dei pochi fattori decisivi nel dare alla cittadinanza europea una piena ed efficace attuazione⁵²⁵.

Il cittadino europeo vive e percepisce in maniera differente il suo proprio status, a seconda della propria estrazione sociale e delle condizioni economiche⁵²⁶. Probabilmente non è questo il momento storico più favorevole per rielaborare un progetto proposto e respinto già in più occasioni. Fra le possibili ragioni di questo stallo vi è il mancato bilanciamento fra la libertà e l'uguaglianza. Al crescere della libertà (di impresa, di

⁵²⁰ Cfr. P. Mindus, *Op. Cit.*, p. 126.

⁵²¹ Il riferimento è a al volume già citato di P. Mindus, *Cittadini e no. Forme e funzioni dell'inclusione e dell'esclusione*.

⁵²² Ivi, pp. 257-258.

⁵²³ I primi tentativi, in seguito falliti, di eleggere un'assemblea costituente per una costituzione d'Europa, si attuarono nell'immediato dopoguerra; essi fallirono in particolare per l'opposizione britannica che bloccò le velleità dei vari movimenti federalisti europei. Su questa nota storica si veda M. Gilbert, *Storia politica dell'integrazione europea*, Laterza, Roma-Bari, 2005, pp. 12-21.

⁵²⁴ E. Balibar, *Op. Cit.*, p. 24.

⁵²⁵ Sulla "crisi" dei paradigmi costituzionali cfr. G. Azzariti, *La cittadinanza. Appartenenza, partecipazione, diritti delle persone*, in A.A.V.V., *Costituzione Economia Globalizzazione. Liber amico rum in onore di Carlo Amirante*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 2013, pp. 25-41.

⁵²⁶ Su questi aspetti rimando ancora a E. Recchi, *Senza frontiere. La libera circolazione delle persone in Europa*, pp. 205-213.

La cultura della cittadinanza

movimento, di mercato) non è corrisposta una proporzionale estensione della sfera dell'uguaglianza, aprendo a un grave e sottovalutato problema di discriminazione interna alla cittadinanza stessa.

L'accrescimento delle diseguaglianze fra i Paesi dell'Unione Europea e all'interno dei singoli Stati membri si è di fatto dimostrato come l'esito di politiche fiscali volte al contenimento della spesa. La riduzione dell'intervento statale specie in materia di servizi sociali ha ridotto considerevolmente le capacità del *welfare* di migliorare le condizioni economiche dei cittadini. L'evoluzione della cittadinanza e dei connessi diritti sociali ha conosciuto una forte battuta d'arresto se non una vera e propria regressione. Tutto ciò a danno dello stesso processo istituzionale europeo, dominato da una logica economica più che da una logica democratica⁵²⁷.

Contrariamente da quanti sostengono che l'unificazione costituzionale e politica europea dipenda dall'esistenza di un popolo europeo come presupposto⁵²⁸, altri studiosi, fra cui Luigi Ferrajoli, hanno messo in evidenza altri aspetti. Riferendosi a Cicerone, Ferrajoli ritiene la «comunanza di diritti» fra cives come fattore alla base di qualsiasi comunità politica e giuridica⁵²⁹. Tali diritti riguardano prevalentemente la persona e prescindono dalla definizione positivista del cittadino soggetto a uno specifico ordinamento giuridico statale. Per quanto si insista nel ripetere e ribadire che la figura del *cittadino* e quella della *persona* siano da tenere su due piani distinti e distanti, e per quanto questa tesi possa avere le sue buone e valide ragioni, l'accento posto sulla persona ha a che vedere con la formula arendtiana del «diritto di avere diritti»⁵³⁰, ovvero con le modalità di accesso alla cittadinanza. A chi spetta definire tali criteri?

Se si considera la cittadinanza anche solo alla stregua di una «tecnica» che serve a separare il *dentro* dal *fuori*, allora l'utilizzo di questa tecnica e gli scopi prefissi non saranno indifferenti, né politicamente irrilevanti. È opportuno, anzi necessario, mettere in evidenza che «non è indifferente disegnare in un modo o nell'altro i confini e l'estensione della comunità politica, né stabilire chi debba essere titolare di diritti politici, né di quali diritti politici. Non è indifferente determinare in un modo o nell'altro le caratteristiche personali rilevanti per il conferimento della cittadinanza. E soprattutto, non

⁵²⁷ Sul rapporto fra costituzionalismo e crisi della democrazia in Europa rimando alle considerazioni di L. Ferrajoli, *La democrazia a través de los derechos. El constitucionalismo garantista como modelo teórico y como proyecto político*, Editorial Trotta, Madrid, 2014.

⁵²⁸ Cfr. la critica di Habermas mossa a Dieter Grimm su questo punto, in *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, pp. 167-173.

⁵²⁹ Cfr. L. Ferrajoli, *Op. Cit.*, pp. 159-160. Su questo punto anche Barberis sottolinea l'eguaglianza come uno dei contenuti principali della cittadinanza europea. Cfr. M. Barberis, «*Civis Europæus Sum*». *Una ragionevole apologia della cittadinanza*, in *Rivista di «Filosofia Politica»*, n. 2/15, Anno XXIX, p. 328.

⁵³⁰ Su questo punto cfr. S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma-Bari, 2013.

La cultura della cittadinanza

sono insindacabili le ragioni per cui queste caratteristiche vengono ritenute rilevanti»⁵³¹. Proprio l'insindacabilità delle decisioni sta a caratterizzare forse il significato più profondo della democrazia che vive soltanto se i propri cittadini riescono ad incidere, attraverso la partecipazione, in maniera effettiva sulla costituzione⁵³². Il costituzionalismo garantista – per citare ancora Ferrajoli – può essere quella base di riferimento dei diritti legati alla persona che, in forza della *rule of law*, tenta di generare una compatibilità e una convergenza a livello globale⁵³³.

3. Le vie della cittadinanza europea

La cittadinanza europea si trova a un bivio: la prima strada, quella percorsa sinora, può condurre verso la realizzazione del modello europeo di cittadinanza come base di un'Europa cosmopolita⁵³⁴. Questo passaggio conduce al superamento della centralità dello Stato-nazione nella definizione normativa dello status di cittadino, attraverso l'attuazione di una cittadinanza *postnazionale* in un'Europa considerata nella forma aporetica di «uno Stato senza lo Stato»⁵³⁵. Nella concezione cosmopolitica si attuerebbe un sistema dove i confini, nel senso classico del termine, non sarebbero più elemento cruciale per l'accesso alla cittadinanza e per l'esercizio dei diritti ad essa connessi⁵³⁶. L'Europa cosmopolita fonderebbe le sue ragioni di esistenza politica sulla base di un costituzionalismo garantista, in grado di espandere i suoi effetti senza imporre le proprie visioni del diritto.

L'altra via, percorsa a ritroso, ci restituirebbe invece un concetto di cittadinanza *rinazionalizzato*⁵³⁷ e con al centro il ruolo dello Stato-nazione nel definire criteri, limitazioni e regole di accesso. Questo regresso avrebbe delle implicazioni notevoli non soltanto sulla gestione delle politiche migratorie, quanto degli effetti interni all'Unione

⁵³¹ Cfr. P. Mindus, *Op. Cit.*, p. 292.

⁵³² Per un'interpretazione critica su democrazia e integrazione europea cfr. G. Giraudi, *Democrazia e integrazione europea: un rapporto difficile*, in A. Jellamo, F. Raniolo, D. Thernes (a cura di), *I volti della democrazia. Dimensioni Paradossi Sfide*, Bonanno, Acireale-Roma, 2012, pp. 63-87.

⁵³³ Su questo punto cfr. G. Bongiovanni, *Global Constitutionalism and Legal Theory: A Preliminary Analysis*, in «Soft Power. Revista euro-americana de teoría e historia de la política», Volumen 1, número 2, julio-diciembre, 2014, pp. 172-192.

⁵³⁴ L'adozione di uno «sguardo cosmopolita» è da considerarsi, secondo Ulrich Beck, come una necessità per aprire alle sfide della globalità. Cfr. U. Beck, *La società cosmopolita. Prospettive dell'epoca postnazionale*, il Mulino, Bologna, 2003, cit. p. 27; per una più recente analisi della cittadinanza europea in una prospettiva cosmopolita cfr. L. Bekemans, *Globalisation vs Europeanisation: a Human-centric Interaction*, P.I.E. Peter Lang, Brussels, 2013, pp. 245-258.

⁵³⁵ Lucien Jaume considera questa forma «aporetica» ma allo stesso tempo non meno valida nel formulare una cittadinanza rinnovata. Cfr. L. Jaume, *Le citoyen: concept indispensable mais obscurci. Un parcours européen en philosophie*, in G. M. Labriola (a cura di), *Filosofia Politica Diritto. Scritti in onore di Francesco M. De Sanctis*, Editoriale Scientifica Napoli, 2014, cit. p. 99.

⁵³⁶ Cfr. Espen D. H. Olsen, *European Citizenship: Toward Renationalization or Cosmopolitan Europe*, in E. Guild, Cristina J. Gortázar Rotaeché, D. Kostakopoulou (edited by), *The Reconceptualization of European Union Citizenship*, BRILL/NÍJHOFF, Leiden-Boston, 2014, p. 346.

⁵³⁷ Ivi, p. 343.

La cultura della cittadinanza

Europea, la quale assisterebbe a un irrigidimento di alcuni pilastri fondanti la sua stessa esistenza, fra cui la libertà di movimento inaugurata da Schengen⁵³⁸. Libertà di movimento finalizzata a costruire uno spazio sociale europeo e una cultura comune. Anche da un punto di vista giurisdizionale il ritorno al nazionale costituirebbe un arretramento notevole rispetto all'allargamento del repertorio dei diritti e alla loro relativa tutela e garanzia, portata avanti dal lavoro giurisprudenziale delle varie Corti europee.

Tuttavia gli Stati membri dell'Unione continuano a mantenere il monopolio legittimo della scelta dei criteri di accesso alla cittadinanza, essendo questa totalmente dipendente dalla volontà, ancora sovrana, di ciascuno Stato. Per tale ragione la necessità di un'armonizzazione delle differenti legislazioni nazionali in materia appare come un ulteriore e inevitabile passaggio, al fine di ridurre il più possibile diseguaglianze che possono sorgere da una diversa e disomogenea regolazione dello status⁵³⁹.

La permanenza di un rilevante potere discrezionale in capo agli Stati e l'incapacità di questi di rispondere ai problemi e alle criticità delle migrazioni di massa, pone la necessità di affrontare la questione di un eventuale superamento del principio di sovranità.

La questione della cittadinanza, identificata in una tecnica che traduce le persone in inclusi ed esclusi, si risolve in un dilemma ancora aperto fra una tendenza omnicomprensiva e universale e l'altra opposta versione particolaristica di un'appartenenza di tipo nazionale e comunitario. A distanza di più di due secoli dalla Rivoluzione francese, ci troviamo ancora oggi al cospetto di un duplice possibile significato e modo d'essere della cittadinanza: istanza che trasforma ogni uomo e donna in un cittadino del mondo e in un soggetto titolare di diritti, a prescindere da qualsivoglia appartenenza a un ordine giuridico positivo e territoriale; oppure, status che esclude chi non appartiene a un determinato ordinamento giuridico, il quale fonda la propria legittimità a partire da un territorio e dal costituirsi di un'identità nazionale che diviene elemento normativo e fondante dell'ordine sovrano⁵⁴⁰.

Come scrive Lucien Jaume, ci troviamo ancora oggi ad affrontare la cittadinanza come questione «inscritta nella problematica della sovranità», inaugurata da Bodin.

⁵³⁸ Il ruolo dei confini torna ad essere fondamentale nella concezione nazionalista della cittadinanza. A testimonianza di ciò, si possono annoverare da una parte le più recenti interruzioni temporanee di Schengen nell'affrontare l'emergenza profughi, dall'altra le già passate rivendicazioni di alcuni Stati membri, fra i quali ad esempio la Danimarca, per la gestione sovrana e nazionale dei propri confini, mettendo in discussione lo stesso processo di integrazione fra cittadini europei. Cfr. Espen D. H. Olsen, *Op. Cit.*, pp. 346-349.

⁵³⁹ Cfr. P. Gargiulo, *Le forme della cittadinanza*, cit. p. 131.

⁵⁴⁰ Per Hans Kelsen, il popolo può esistere solo in senso *normativo*, ovvero «il popolo appare uno, in un senso più o meno preciso, dal solo punto di vista giuridico; la sua unità [...] risulta, in realtà, da un dato giuridico: la sottomissione di tutti i suoi membri al medesimo ordine giuridico statale». H. Kelsen, *La democrazia*, a cura di M. Barberis, il Mulino, Bologna, 1998, cit. p. 58.

4. *Uno scenario incerto*

«Il tempo attuale non è progresso che avanza verso il meglio, è invece tempo segnato dalla *contingenza*»⁵⁴¹. Molti fenomeni non sono spiegabili se non in virtù dell'accaduto, in forza dell'evento che tutto determina o ridetermina. L'evento rompe i vecchi schemi previsionali, disturba la stessa azione governamentale nella gestione e nel controllo dei fenomeni. Mette a nudo le differenze, le fa riemergere con tutta la loro forza esplosiva. Differenze legate al modo di vivere, di percepire la realtà e il tempo stesso. Differenze che appaiono estranee e suscettibili di un categorico rifiuto, perché capaci di destabilizzare e arrecare potenziale «nocimento» alle società europee ed occidentali. Ordine pubblico e sicurezza acquisiscono così il ruolo di parole d'ordine della politica presente, con il deliberato obiettivo di immunizzare le proprie comunità attraverso dispositivi di protezione⁵⁴².

Per quanto ci si possa proteggere, la differenza è sempre pronta a mostrare il suo volto, a rendere instabili e precari gli attuali confini degli Stati, vulnerabile ogni sistema di controllo e catalogazione. I migranti si trasformano in *cittadini della frontiera*⁵⁴³, pronti ad abitare uno spazio incerto e indeterminato. La visione plurale e molteplice che si produce innesca una sorta di relativismo etico e cognitivo che rende ancora più proibitivo il processo di *reductio ad unum* dei valori e dei paradigmi di riferimento, come ad esempio quelli che fanno richiamo ai diritti dell'uomo⁵⁴⁴. Ciò rende ancora più complicata la convivenza che si apre a una dimensione potenzialmente conflittuale. Si tratta di un nuovo scenario di «etiche in conflitto» che mostra con tutta la sua urgenza un tratto rimosso dalle società occidentali, ovvero che il fallimento del multiculturalismo è insito nella volontà e imprudenza di bay-passare l'elemento conflittuale intrinseco e

⁵⁴¹ L. Bazzicalupo, *Op. Cit.*, p. 86.

⁵⁴² Non potendo affrontare per esteso questi temi mi limito a rimandare ai lavori oramai classici di Roberto Esposito; *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino, 1998; *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino, 2002; *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino, 2004.

⁵⁴³ Cfr. L. Bazzicalupo, *Op. Cit.*, p. 73. Per un'interessante riflessione sulla cittadinanza non legata a una patria specifica e relativa soprattutto agli immigrati, intesa come una «worldly citizenship», cfr. S. Keller, *Worldly Citizens: Civic Virtue Without Patriotism*, in G. Brock (edited by), *Cosmopolitanism Versus Non-Cosmopolitanism. Critiques, Defenses, Reconceptualizations*, Oxford University Press, Oxford, 2013, pp. 239-254.

⁵⁴⁴ Per esempio, Seyla Benhabib avanza una riflessione critica sui diritti umani in un capitolo dal titolo significativo: *Nous et les autres. È etnocentrismo l'universalismo?*, in *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, il Mulino, Bologna, 2005, p. 47; per un'analisi sul rapporto fra «concezioni comunitarie dei diritti e della cittadinanza», cfr. R. Bellamy, *Tre modelli di cittadinanza*, in D. Zolo (a cura di), *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Laterza, Roma-Bari, 1994, pp. 223-259.

La cultura della cittadinanza

costitutivo dello stesso processo democratico⁵⁴⁵. Da questo punto di vista si tratta di capire se e fino a che punto è possibile coniugare universalismo e differenze, soprattutto alla luce delle interminabili contraddizioni che emergono dalla quotidianità europea e globale.

Nel corso dell'evoluzione storica e del suo sviluppo concettuale, l'universalismo di matrice illuminista ha mostrato tutti i suoi limiti esplicativi e l'incapacità di corrispondere empiricamente a una reale funzione egualitaria. L'uguaglianza degli uomini, a più riprese proclamata, si è tradotta nella vita politica in una sostanziale differenza fra i cittadini, i cui godimenti dei diritti hanno trovato realizzazione solo nell'ordine giuridico statale.

Il quadro dei diritti umani, definito ulteriormente dopo la seconda guerra mondiale, si è auto-confinato in modo prevalente all'interno della cornice giuridica e culturale del mondo occidentale, ottenendo solo in linea generale delle adesioni di paesi arabi o di altre zone del pianeta. La caduta del muro di Berlino, che ha polarizzato il mondo in due sfere politiche egemoni per metà del Novecento, ha aperto una nuova fase storica; il fenomeno della globalizzazione ha conosciuto la fase della sua massima espansione, e il persistere di focolai di guerre in numerose zone del pianeta, assieme a un elevatissimo squilibrio della distribuzione della ricchezza a livello mondiale, hanno rimesso in moto il processo delle migrazioni di massa, antico quanto l'uomo.

Queste trasformazioni hanno inciso in maniera determinante sul concetto di cittadinanza, contribuendo a spostare il piano dell'analisi su aspetti meno legati al significato e al ruolo meramente normativo e incentrando più l'attenzione «su dibattiti che trascendono le nozioni convenzionali di cittadinanza, trattandola come un concetto strategico centrale nell'analisi di tematiche quali l'identità, la partecipazione, l'*empowerment*, i diritti umani e l'interesse pubblico»⁵⁴⁶.

5. *Emancipazione e conflitto*

Alcuni dei più recenti dibattiti sulla cittadinanza si sono soffermati, infatti, intorno al tema della *lotta*: le rivendicazioni di maggiori o nuovi diritti hanno fatto emergere una dimensione materiale, all'interno della quale la declinazione normativa e giuridica della cittadinanza si è trovata a cedere il passo a una concezione attiva.

Sono gli «atti di cittadinanza» – come scrive Balibar, riprendendo Engin Isin e Greg Nielsen – a produrre le pratiche politiche e a far esistere materialmente la democrazia: una democrazia sottoposta a sfide innumerevoli, caratterizzata da un processo di

⁵⁴⁵ Cfr. G. Marramao, *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*, Bollati Boringhieri, Torino, 2013; si veda in particolare il paragrafo *La democrazia, la comunità e i paradossi dell'universalismo*, pp. 62-81.

⁵⁴⁶ La definizione citata fa parte dell'*incipit* programmatico della rivista *Citizenship Studies*, fra le più autorevoli riviste sul tema, ed è ripresa da P. Mindus, *Op. Cit.*, p. 4.

La cultura della cittadinanza

pluralizzazione che apre a scenari inediti in cui gli attori tendono a perseguire «nuovi modi di essere democratici»⁵⁴⁷.

La novità riguarda non solamente la rivendicazione di maggiori spazi di partecipazione da parte di chi appartiene al *demos*, ma anche istanze che provengono sia dal “basso” che “dal di fuori” della stessa cornice democratica occidentale. Le richieste di *emancipazione* travalicano i confini degli Stati, si proiettano sulla scena globale con tutta la loro urgenza e gravità, si riassumono per la maggior parte intorno a un principio che è negativo e non positivo: «cos’è che ci manca?»⁵⁴⁸. Lo stesso concetto di uguaglianza si declina in maniera negativa e ci induce a *ritrovare* ciò che è «in-comune» con gli altri, quello che «non ci distingue». E ciò che non ci distingue è *universale*, vale a dire di tutti gli uomini e le donne che con la loro fisicità, con i loro corpi, «esibiscono ciò che è fragile, vitale e genericamente appartenente a tutti»⁵⁴⁹. La cittadinanza, allora, o per meglio dire *le* cittadinanze, si rivelano come una sorta di «utopia creativa», sottoposte alla contingenza del divenire⁵⁵⁰. Esse corrispondono al combinato prodotto da istanze di emancipazione di identità particolari e dal loro ricorso a principi universali.

Ernesto Laclau ha dimostrato come questo apparente paradosso si riveli in realtà nella *manca*za, la quale a sua volta schiude la necessità da parte di identità e soggetti particolari di ricorrere a istanze universalmente riconosciute⁵⁵¹, al fine di perseguire “strategie” e diritti non esclusivamente inquadrati all’interno dell’*immaginario sociale* dell’Occidente⁵⁵².

Fino ad ora l’itinerario della cittadinanza si è sviluppato principalmente all’interno di due filoni fondamentali e complementari, entrambi comunque saldati alla modernità politica occidentale: da una parte lo Stato-nazione, il quale si è affermato come la principale *istituzione* dell’epoca moderna, dall’altra la filosofia razionalista dell’illuminismo che, nell’affermare l’uomo astratto, proclamava la cittadinanza universale nello stesso tempo in cui relegava i diritti universali nel perimetro giuridico e circoscritto dello Stato. Da questo processo si affermava una decisiva concezione *normativa* della cittadinanza, generata dall’idea di unità nazionale.

⁵⁴⁷ L. Bazzicalupo, *La doppia crisi della democrazia*, in Id. (a cura di), *Crisi della democrazia*, Mimesis, Milano-Udine, 2014, cit. p. 19; nello stesso volume cfr. anche S. Petrucciani, *Dal disagio della democrazia a una nuova agenda democratica*, pp. 171-185.

⁵⁴⁸ Cfr. M. Koskenniemi, *Il mite civilizzatore delle nazioni. Ascesa e caduta del diritto internazionale 1870-1960*, Laterza, Roma-Bari, 2012, p. 622.

⁵⁴⁹ L. Bazzicalupo, *Politica. Rappresentazioni e tecniche di governo*, cit. p. 155.

⁵⁵⁰ Cfr. J. Riba, *Republicanism sin república. Filosofía, política y democracia*, edizione bella terra, Barcelona, 2014.

⁵⁵¹ Cfr. E. Laclau, *Universalism, Particularism and the Question of Identity*, in Id., *Emancipation(s)*, Verso, London, 2007, pp. 19-35.

⁵⁵² Cfr. F. J. Peñas, *Derechos humanos e imaginarios sociales modernos. Un enfoque desde las relaciones internacionales*, in ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política, n. 51, julio-diciembre, 2014.

Da questo punto di vista, l'analisi foucaultiana sui dispositivi del potere si conferma come uno strumento essenziale per la comprensione delle attuali dinamiche dell'immigrazione, soprattutto in Europa ma non solo. Non a caso, proprio Foucault è stato fra i primi studiosi a individuare uno dei momenti di svolta della storia europea nel costituirsi dell'ordine scaturito dalla pace di Westfalia (individuando, fra l'altro, l'avvento di una "nuova idea di Europa" e un conseguente nuovo ordine, fondato sull'Europa come unità economica).

Ora che quella spinta sembra esaurirsi, o comunque mutare di direzione, occorre «indagare l'attuale disordine del mondo» con la consapevolezza dell'impossibilità di poter pensare al futuro nei termini di un ritorno a una qualche sorta di ordine westfaliano.

6. Conclusioni

Alla luce del contesto globalizzato dove si svolgono le relazioni fra Stati, economie e individui, è indispensabile, per una filosofia politica della cittadinanza, «saper rispondere alla doppia sfida dell'“ora” e del “dove”»⁵⁵³. L'ora ha a che vedere con la relatività del tempo, con la contingenza del vissuto, sempre sottoposto a “regole” proprie, specifiche, mai uguali e tanto meno assimilabili; il *dove* riguarda la dimensione spaziale, il luogo fisico all'interno del quale ogni esistenza trova il suo radicamento quanto meno provvisorio, talvolta precario. Queste due direzioni si connettono al globale e ripercorrono il dilemma irrisolto fra universalismo e relativismo. Come può la cittadinanza essere universale e contemporaneamente confinata in uno Stato? O viceversa. Come può un istituto formale, quale quello della cittadinanza, essere valido *erga omnes*, estendersi a una dimensione cosmopolita che fa riferimento a una «comunità mondiale non meglio definita»⁵⁵⁴?

La sfida è ardua, forse impossibile. Le lotte per i diritti e i principi, nel variegato spazio “politico” globale, percorrono la strada di un «costituzionalismo di vasta scala» capace di imporsi come nuovo spazio pubblico⁵⁵⁵. Di fronte all'impotenza della democrazia davanti alla sfida globale, la rifondazione della politica passa attraverso l'affermazione di forme di azione collettiva in grado di resistere «alla sussunzione sotto cause particolaristiche»⁵⁵⁶.

⁵⁵³ S. Veca, *Cittadinanza. Riflessioni filosofiche sull'idea di emancipazione*, Feltrinelli, Milano, 2008, cit. p. 54.

⁵⁵⁴ Cfr. A. Tucci, *Cittadinanza e identità. Pratiche e forme della soggettivazione politica*, in Id., (a cura di), *Disaggregazioni. Forme e spazi di governance*, Mimesis, Milano-Udine, 2013, cit. p. 200.

⁵⁵⁵ Cfr. G. Preterossi, *La sfida dell'immediatezza. Una riflessione meta-giuridica sulla crisi del diritto internazionale*, in A. Tucci (a cura di), *Op. Cit.*, p. 167.

⁵⁵⁶ M. Koskeniemi, *Op. Cit.*, p. 619.

BIBLIOGRAFIA

A) Achour, Y. B. , *La civiltà islamica e il diritto internazionale*, in G. Gozzi, G. Bongiovanni, (a cura di), *Popoli e civiltà. Per una storia e filosofia del diritto internazionale*, il Mulino, Bologna, 2006;

Agamben, G. , *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Milano, 2007;

Agostino , *De Civitate Dei*, trad. it a cura di L. Alici, Bompiani, Milano, 2001;

An-Na'im, A. A. , *Riforma islamica. Diritti umani e libertà nell'Islam contemporaneo*, a cura di D. Zolo, Laterza, Roma-Bari, 2011;

Anderson, B., *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, manifestolibri, Roma, 2009;

Arendt, H. , *The Human Condition*, The University of Chicago, 1958; trad. It. S. Finzi, con intro. di A. Dal Lago, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano, 2015;

Aristotele, *Politica*;

Id. , *La costituzione degli Ateniesi*;

Id. , *Poetica*;

Aristofane, *Uccelli*, edizione a cura di G. Zanetto, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori, Milano, 1987;

Arnim, H. V. , *Stoici antichi. Tutti i frammenti (Secondo la raccolta di Hans Von Arnim)*, R. Radice (a cura di), Bompiani, Milano, 2014;

Asad, T. , *Muslims and European Identity: Can Europe Represent Islam?*, in A. Pagden (Edited by), *The Idea of Europe. From Antiquity to the European Union*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002;

M. Aurelio, *Ad se ipsum*;

Azzariti, G. , *La cittadinanza. Appartenenza, partecipazione, diritti delle persone*, in A.A.V.V. , *Costituzione Economia Globalizzazione. Liber amicorum in onore di Carlo Amirante*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 2013;

B) Balibar, E. , *Cittadinanza*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012;

Bancalari Molina, A. , *Orbe Romano e imperio global: la romanización desde Augusto a Caracalla*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2007;

Barberis, M. , *Europa del diritto. Sull'identità giuridica europea*, il Mulino, Bologna, 2008;

La cultura della cittadinanza

Id. , «*Civis Europæus Sum*». *Una ragionevole apologia della cittadinanza*, in Rivista di «Filosofia Politica», n. 2/15, Anno XXIX;

Bazzicalupo, L. , *La doppia crisi della democrazia*, in Id. (a cura di), *Crisi della democrazia*, Mimesis, Milano-Udine, 2014;

Id. , *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, (Pref. di R. Esposito), Laterza, Roma-Bari, 2006;

Id. , *Politica. Rappresentazioni e tecniche di governo*, Carocci, Roma, 2013;

Bearzot, C. , *Spunti ecumenici nella tradizione politico-culturale ateniese. Senofonte, Demostene, Iperide*, in Aigner Foresti, L. , A. Barzanò, C. Bearzot, L. Prandi, G. Zecchini (a cura di), *L'ecumenismo politico nella coscienza dell'Occidente, volume II. Alle radici della casa comune europea*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma, 1998;

Beck, U. , *La società cosmopolita. Prospettive dell'epoca postnazionale*, il Mulino, Bologna, 2003;

Bellamy, R. , *Tre modelli di cittadinanza*, in D. Zolo (a cura di), *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Laterza, Roma-Bari, 1994;

D. Belliti, D. , *Identità e legittimazione*, in F. Cerutti (a cura di), *Identità e politica*, Laterza, Roma-Bari, 1996;

Bekemans, L. , *Globalisation vs Europeanisation: a Human-centric Interaction*, P.I.E. Peter Lang, Brussels, 2013;

Benhabib, S. , *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, trad. It, il Mulino, Bologna, 2005;

Bloch, M. , *La società medievale*, Arnoldo Mondadori, Milano, 2010;

Bobbio, N. , *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990;

Bodei, R. , *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano, 2003;

Bodin, J. (1576), *I sei libri dello Stato* , a cura di M. Isnardi Parente, Utet, Torino 1964;

Bongiovanni, G. , *Global Constitutionalism and Legal Theory: A Preliminary Analysis*, in «Soft Power. Revista euro-americana de teoría e historia de la política», Volumen 1, número 2, julio-diciembre, 2014;

Bosniak, L. , *The Citizen and the Alien. Dilemma on the Contemporary Membership*, Princeton University Press, Princeton, 2006;

Bosworth, A. B. , *Alessandro Magno. L'uomo e il suo impero*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2010;

La cultura della cittadinanza

Brocchieri, V. B. , *Aristocrazia, tempo e memoria in Alexis de Tocqueville*, in D. Thermes (a cura di), *Tocqueville e l'occidente*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2012;

Brubaker, R. , *Cittadinanza e nazionalità in Francia e Germania*, il Mulino, Bologna, 1997;

C) Cacciari, M. , *Il mito della civitas augescens*, in «il Veltro», 2-4, 1997;

Id. , *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano, 2008;

Id. , *L'epoca della globalizzazione*, in G. Torresetti (a cura di), *Diritto, politica e realtà sociale nell'epoca della globalizzazione*, eum, Macerata, 2008;

Id. , *Digressioni su impero e tre Rome*, in H. Friese, A. Negri, P. Wagner (a cura di), *Europa politica. Ragioni di una necessità*, manifestolibri, Roma, 2002;

Id. , *Il potere che frena*, Adelphi, Milano, 2013;

Calloni, M. , L. Cedroni, *Postcolonialismo e critica dell'Occidente*, in Id. (a cura di), *Filosofia politica contemporanea*, Le Monnier Università, Milano, 2012;

Cambiano, G. , *Polis. Un modello per la cultura europea*, Laterza, Roma-Bari, 2007;

Canfora, L. , *Il cittadino*, in J. P. Vernant (a cura di), *L'uomo greco*, Laterza, Roma-Bari, 1991;

Id. , *Giulio Cesare. Il dittatore democratico*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2010;

Carrandini, A. , *La nascita di Roma. Dèi, Lari, eroi e uomini all'alba di una civiltà*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2010;

Casini, L. , M. E. Paniconi, L. Sorbera, *Modernità arabe. Nazione, narrazione e nuovi soggetti nel romanzo egiziano*, Mesogea, Messina, 2012;

Cassese, S. , *L'ordinamento giuridico globale*, in F. Manganaro, A. R. Tassone (a cura di), *Dalla cittadinanza amministrativa alla cittadinanza globale*, Giuffrè Editore, Milano, 2005;

Cella, G. P. , *Tracciare confini. Realtà e metafore della distinzione*, il Mulino, Bologna, 2006;

Chattarjee, P. , *Oltre la cittadinanza. La politica dei governati*, a cura di S. Mezzadra, Meltemi, Roma, 2006;

Cicerone, *De officiis*;

Id. , *De Re Publica*;

Id. , *De Legibus*;

La cultura della cittadinanza

Connor, W. R. , *The problem of Athenian civic identity*, in A. L. Boegehold, A. C. Scafuro (edited by), *Athenian Identity and Civic Ideology*, The Johns Hopkins University Press, Baltimora, 1994;

Consolati, I. *La splendida miseria. Kant e la civiltà coloniale*, in «Filosofia Politica», 3/13;

Corigliano, F. , *Il senso del tragico: la vita e le forme all'alba della Grande Guerra*, in D. Pacelli (a cura di), *Le guerre e i sociologi. Dal primo conflitto totale alle crisi contemporanee*, FrancoAngeli, Milano, 2015;

Corigliano, F. , *L'identità immaginata. Parole e concetti sul Mediterraneo*, in *Daedalus*, quaderni di scienze Storiche e Sociali , N. 5/2014 (http://www.unical.it/portale/strutture/dipartimenti_240/dsps/ricerca/daedalus/);

Costa, P. , B. A. Corral, *Nacionalidad y ciudadanía*, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, Madrid, 2008;

Costa, P. , *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. Vol. 1: Dalla civiltà comunale al Settecento*, Laterza, Roma-Bari, 1999;

Id. , *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. Vol. 2: L'età delle rivoluzioni*, Laterza, Roma-Bari, 2000;

Cotta, S. , *I limiti della politica*, il Mulino, Bologna, 2002;

Cresci Marrone, G. , *La conquista ecumenica in età agustea: voci di consenso e dissenso*, in L. Aigner Foresti, A. Barzanò, C. Bearzot, L. Prandi, G. Zecchini (a cura di), *L'ecumenismo politico nella coscienza dell'Occidente, volume II. Alle radici della casa comune europea*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma, 1998;

Crifò, G. , *Civis. La cittadinanza tra antico e moderno*, Laterza, Roma-Bari, p. 2000;

D) D'Andrea, D. , *La soggettività moderna tra diversità e appartenenza*, in F. Cerutti (a cura di), *Identità e politica*, Laterza, Roma-Bari, 1996;

De Sanctis, F. M. , *Tocqueville tra aristocrazia e democrazia*, in D. Thermes (a cura di), *Tocqueville e l'Occidente*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2012;

Delanty, G. , *Formations of European Modernity. A Historical and Political Sociology of Europe*, Palgrave Macmillan, London, 2013;

Dumont, L. , *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Adelphi, Milano, 1993;

E) Eisenstadt, S. N. , *Modernità, modernizzazione e oltre*, Armando Editore, Roma, 1997;

La cultura della cittadinanza

Esposito, R. , *Politica e metafisica*, in «Filosofia politica», anno XXVII, n. 3/13;

Id, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino, 1998;

Id. , *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino, 2002;

Id. , *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino, 2004;

F) Fassò, G. , *Storia della filosofia del diritto. Antichità e medioevo*, a cura di C. Faralli, Laterza, Roma-Bari;

Favro, D. , *Making Rome a World City*, in K. Galinsky, *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*, Cambridge University Press, 2005;

Ferrajoli, L. , *La democrazia a través de los derechos. El constitucionalismo garantista como modelo teórico y como proyecto político*, Editorial Trotta, Madrid, 2014;

Ferrarese, M.R. , *Le istituzioni della globalizzazione. Diritto e diritti nella società transnazionale*, il Mulino, Bologna, 2000;

Fichte, J. G. (1807), *Discorsi alla Nazione tedesca*, trad. It. a cura di E. Burich (1927), Edizioni di AR, Padova, 2009;

Fontana, B. , *The Napoleonic Empire and the Europe of Nations*, in A. Pagden (Edited by), *The Idea of Europe. From Antiquity to the European Union*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002;

Fouad Allam, K. , *L'islām contemporaneo*, in G. Filoramo (a cura di), *Islam*, Laterza, Roma-Bari, 2007;

Foucault, M. , *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano, 2003;

Id. , *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano, 1998;

Id. , *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano, 2005;

Id. , *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano, 2007;

Fusaro, D. , *La costellazione dell'humanitas. Mercato, cittadinanza, comunità, libertà*, in M. Failla, G. Marramao, (a cura di), *Civitas Augescens. Includere e comparare nell'Europa di oggi*, Olschki Editore, Firenze, 2014;

Id. , Fusaro, *Particolarismo e universalismo nei «Discorsi alla Nazione Tedesca» di Fichte*, in Rivista «Filosofia politica», n. 2/2014;

La cultura della cittadinanza

G) Galli, C. (a cura di), *Guerra*, Laterza, Roma- Bari, 2004;

Id. , *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, il Mulino, Bologna, 2001;

Galli C. , R. Esposito (a cura di), *Enciclopedia del pensiero politico. Autori, concetti, dottrine*, Laterza, Roma-Bari, 2005;

Gargiulo, P. , *Le forme della cittadinanza. Tra cittadinanza europea e cittadinanza nazionale*, Ediesse, Roma, 2012;

Gaudemet, J. , *Les romans et les "autres"*, in P. Catalano, P. Siniscalco (a cura di), *La nozione di «Romano» tra cittadinanza e universalità*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1984;

Giacomini, B. , *Inclusione e ospitalità: due grammatiche a confronto*, in M. Failla, G. Marramao (a cura di), *Civitas augescens. Includere e comparare nell'Europa di oggi*, Olschki Editore, Firenze, 2014;

Gilbert, M. , *Storia politica dell'integrazione europea*, Laterza, Roma-Bari, 2005;

Giraudi, G., *Democrazia e integrazione europea: un rapporto difficile*, in A. Jellamo, F. Raniolo, D. Thermes (a cura di), *I volti della democrazia. Dimensioni Paradossi Sfide*, Bonanno, Acireale-Roma, 2012;

Gooch, J. , *Soldati e borghesi nell'Europa moderna*, Laterza, Roma-Bari, 1982;

Goodman, R. , D. Jinks, *Verso una teoria istituzionalistica della sovranità*, in G. Gozzi, G. Bongiovanni (a cura di), *Popoli e civiltà. Per una storia e filosofia del diritto internazionale*, il Mulino, Bologna, 2006;

Gozzi, G. , *Diritto internazionale e civiltà occidentale*, in Id. , G. Bongiovanni (a cura di), *Popoli e civiltà. Per una storia e filosofia del diritto internazionale*, il Mulino, Bologna, 2006;

H) Habermas, J. , *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari, 2001;

Id. , *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, a cura di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano, 1998;

Hall, J. M. , *Hellenicity. Between Ethnicity and Culture*, The University of Chicago Press, 2002;

Id. , *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge University Press, 1997;

Harrison, T. , *1910. L'emancipazione della dissonanza*, Editori Riuniti, Roma, 2014;

Hegel, G.W.F. , (1821), *Lineamenti di filosofia del diritto*, G. Marini (a cura di), Laterza, Roma-Bari, 2010;

La cultura della cittadinanza

Hingley, R. , *Globalizing Roman Culture. Unity, Diversity and Empire*, Routledge, New York, 2005;

Hobbes, T. (1651), *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari, 2008;

Id. , (1642), *De Cive. Elementi filosofici del cittadino*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma, 2014;

Howarth, R. S. , *The Origins of Roman Citizenship*, The Edwin Mellen Press, New York, 2006;

J) Jaume, L. , *Le citoyen: concept indispensable mais obscurci. Un parcours européen en philosophie*, in G. M. Labriola (a cura di), *Filosofia Politica Diritto. Scritti in onore di Francesco M. De Sanctis*, Editoriale Scientifica Napoli, 2014;

Id. , *Tocqueville. The Aristocratic Source of Liberty*, Princeton University Press, 2008;

Id. , *Che cos'è lo spirito europeo*, eum, Macerata, 2010;

Jellamo A. , *Il cammino di dike. L'idea di giustizia da Omero a Eschilo*, Donzelli, Roma, 2005;

Id. , *La tragedia attica come fonte giuridica*, in R. Siebert, S. Floriani (a cura di), *Andare oltre. La rappresentazione del reale fra letterature e scienze sociali*, Pellegrini, Cosenza, 2013;

Id. , *Religione e politica in Tocqueville*, in D. Thermes (a cura di), *Tocqueville e l'occidente*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2012;

Id. , *Il problema dello Stato*, Edizioni Periferia, Cosenza, 2000;

Id. , *Una nuova filosofia della guerra*, in *Guerra*, Parolechiave 20/21, Donzelli editore, 1999;

K) Kamali, M. H. , *Citizenship and Accountability of Government: An Islamic Perspective*, The Islamic Texts Society, Cambridge, 2011;

Kant, I. (1784), *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in Id. , *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino, 1965;

Id. , (1795), *Per la pace perpetua*, Feltrinelli, Milano, 2012;

Id. , (1798), *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*, in Id. , *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino, 1965;

La cultura della cittadinanza

Kantorowicz, E. H. , *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino, 1989;

Keller, S. , *Worldly Citizens: Civic Virtue Without Patriotism*, in G. Brock (edited by), *Cosmopolitanism Versus Non-Cosmopolitanism. Critiques, Defenses, Reconceptualizations*, Oxford University Press, Oxford, 2013;

Kelsen, H. , *La democrazia*, a cura di M. Barberis, il Mulino, Bologna, 1998;

Kleingeld, P. , *Kant and Cosmopolitanism. The Philosophical Ideal of World Citizenship*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012;

Konstan, D. , *To Hellēnikon ethnos: Ethnicity and the Construction of Ancient Greek Identity*, in I. Malkin (edited by), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Harvard University Press, 2001;

Koselleck , R. , *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, trad. it. CLUEB, Bologna, 2007;

Koskenniemi, M. , *Il mite civilizzatore delle nazioni. Ascesa e caduta del diritto internazionale 1870-1960*, a cura di G. Gozzi, L. Gradoni, P. Turrini, Laterza, Roma-Bari, 2012;

Kristeva, J. , *Stranieri a noi stessi. L'Europa, l'altro, l'identità*, Donzelli, Roma, 2014;

Kymlicka, W. , *La cittadinanza multiculturale*, trad. It. di G. Gasperoni, , il Mulino, Bologna, 1999;

L) Laclau, E. , *Emancipation(s)*, Verso, London, 2007;

Landucci Gattinoni, F. , *L'eclisse del sogno ecumenico dopo la morte di Alessandro*, in L. Aigner Foresti, A. Barzanò, C. Bearzot, L. Prandi, G. Zecchini (a cura di), *L'ecumenismo politico nella coscienza dell'Occidente, volume II. Alle radici della casa comune europea*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma, 1998;

Lape, S., *Race and Citizen in the Classical Athenian Democracy*, Cambridge University Press, New York, 2010;

La Torre, M. , *Cittadinanza e ordine politico. Diritti, crisi della sovranità e sfera pubblica: una prospettiva europea*, Giappichelli Editore, Torino, 2004;

Lévy, C. , *Le filosofie ellenistiche*, Einaudi, Torino, 2002;

Lippolis, V. , *La cittadinanza europea*, il Mulino, Bologna, 1994;

Livio, T. , *Historiae Romanae*;

La cultura della cittadinanza

Locke, J. , *Trattato sul governo*, a cura di L. Formigari, trad. it. Editori Riuniti, Roma, 1997;

Long, A. A. , *La filosofia ellenistica. Stoici, epicurei, scettici*, il Mulino, Bologna, 1997;

Luce, S. , *Dagli spazi della politica allo spazio dell'economia*, in A. Tucci (a cura di) *Disaggregazioni. Forme e spazi di governance*, Mimesis, Milano-Udine, 2013;

M) McCormick, N. , *La sovranità in discussione. Diritto, stato e nazione nel «commonwealth» europeo*, il Mulino, Bologna, 2003;

Manent, P. , *Le metamorfosi della città. Saggio sulla dinamica dell'occidente*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2014;

Manville, F. B. , *The Origins of Citizenship in the Ancient Athens*, Princeton University Press, 1997; trad. It., F. B. Manville, *Il cittadino e la polis. Le origini della cittadinanza nella Atene antica*, ECIG, Genova, 1999;

Margiotta, C. , *Cittadinanza europea. Istruzioni per l'uso*, Laterza, Roma-Bari, 2014;

Marramao, G. , in Id. , M. Failla (a cura di), *Civitas augescens. Includere e comparare nell'Europa di oggi*, Olschki, Firenze, 2014;

Id. , *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*, Bollati Boringhieri, Torino, 2013;

Marshall, T. H. , *Citizenship and Social Class*, 1950; trad. It. , *Cittadinanza e classe sociale*, a cura di S. Mezzadra, Laterza, Roma- Bari, 2002;

Marsilio da Padova, *Defensor Pacis*;

Martínez-Sicluna, C. , *La crisis de la legitimidad: de la geometría legal a la democracia deliberativa*, in «Persona y Derecho», n. 63, 2-2012;

Mazzarino, S. , *L'impero romano*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2010;

Meier, C. , P. Veyne, *L'identità del cittadino e la democrazia in Grecia*, il Mulino, Bologna, 1989,

Meier, C. , *La nascita della categoria del politico in Grecia*, trad. it. Il Mulino, Bologna, 1988;

Mellor, R. , *Graecia Capta: The Confrontation between Greek and Roman Identity*, in K. Zacharia (edited by), *Hellenism. Culture, Identity, and Ethnicity From Antiquity to Modernity*, Ashgate Publishing Company, Burlington, 2008;

Mezzadra, S. , Neilson, B. , *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, il Mulino, Bologna, 2014;

Mindus, P. , *Cittadini e no. Forme e funzioni dell'inclusione e dell'esclusione*, Firenze University Press, Firenze, 2014;

La cultura della cittadinanza

Mitchell, L. , *Panhellenism and the Barbarian in Archaic and Classical Greece*, The Classical Press of Wales, Swansea, 2007;

Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, trad. it a cura di S. Cotta, Utet, Torino, 2005;

Mossé, C. , *Il cittadino nella Grecia antica*, Armando, Roma, 1998;

Musti, D. , *Storia greca. Linee di sviluppo dall'età Micenea all'età Romana*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2010;

N) Nascimbene, B. , F. Rossi Dal Pozzo, *Diritti di cittadinanza e libertà di circolazione nell'Unione Europea*, Cedam, Milano, 2012;

Narducci, E., saggio introduttivo, in Cicerone, *I doveri*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2001;

Id. , *Introduzione a Cicerone*, Laterza, Roma-Bari, 2005;

Nicolet, C. , *Citoyenneté française e citoyenneté romaine: essay de mise en perspective*, in P. Catalano, P. Siniscalco (a cura di), *La nozione di «Romano» tra cittadinanza e universalità*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1984;

Id. , *Il mestiere di cittadino nell'Antica Roma*, Editori Riuniti, Roma, 1992;

Nietzsche, F. W. (1878), *Umano troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, trad. It. M. Olivieri, Newton Compton, Roma, 2006;

Niku, M. , *The Official Status of the Foreign Residents in Athens 322-120 B.C.* , Foundation of the Finnish Institute, 2007;

Nolla, E. , in A de Tocqueville, *Democracy in America/De la démocratie en Amérique* (Bilingual edition), edited by E. Nolla, translated by T. Schleifer, Liberty Fund, Indianapolis, 2010;

O) Oakeshott , M. , «Filosofia politica», 2/13 Anno XXVII, Agosto 2013, il Mulino, Bologna;

Olea, A. V. , *El papel de la literatura en la formación de las identidades europeas*, in D. Negro Pavón, P. S. Garrido (Editores), *La identidad de Europa. Tradición clásica y modernidad*, CEU Ediciones, Madrid, 2008;

Olsen, E. D. H. , *European Citizenship: Toward Renationalization or Cosmopolitan Europe*, in E. Guild, Cristina J. Gortázar Rotaecche, D. Kostakopoulou (edited by), *The Riconceptualization of European Union Citizenship*, BRILL/NÍJHOFF, Leiden-Boston, 2014;

La cultura della cittadinanza

Olsthoorn, J. , *Forfeiting Citizenship: Hobbes on Rebels, Traitors and Enemies*, in Paschalis M. Kitromilides (edited by), *Athenian Legacies European Debates on Citizenship*, Leo S. Olschki, Firenze, 2014;

Ostrogorsky, G. , *Storia dell'impero bizantino*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2010;

P) Paduano, G. , *Il teatro greco. Tragedie*, BUR, Milano, 2006;

Palombella, G. , *È possibile una legalità globale? Il Rule of law e la governance del mondo*, il Mulino, Bologna, 2012;

Pani, M. , *Il costituzionalismo di Roma antica*, Laterza, Roma-Bari, 2010;

Panizza, D. , *Il «De Armis Romanis» di Alberico Gentili: paradigmi imperiali, guerra e la «moderna cosmopoli»*, in «Filosofia politica», a. XXV, n. 2, agosto 2011;

Parolin, P. , *Citizenship in the Arab World. Kin, Religion and Nation-State*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2009;

Peñas, F. J. , *Derechos humanos e imaginarios sociales modernos. Un enfoque desde las relaciones internacionales*, in ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política, N. 51, julio-diciembre, 2014;

Pendenza, M. , *Durkheim e la guerra. Stato nazionale e universalismo morale*, in D. Pacelli (a cura di), *Le guerre e i sociologi. Dal primo conflitto totale alle crisi contemporanee*, FrancoAngeli, Milano, 2015;

Petruciani, S. , *Democrazia*, Einaudi, Torino, 2014;

Id. , *Dal disagio della democrazia a una nuova agenda democratica*, in L. Bazzicalupo (a cura di), *Crisi della democrazia*, Mimesis, Milano-Udine, 2014;

Pirenne, H. , *Le città medievali* , trad. It. con introduzione di O. Capitani, Laterza, Roma-Bari, 2005;

Polanyi, K. , *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Einaudi, Torino, 2000;

Possenti, I. , *Attrarre e respingere. Il dispositivo di immigrazione in Europa*, Pisa University Press, Pisa, 2012;

Prandi, L. , *Ricerche sulla concessione della cittadinanza ateniese nel V sec. a.C.* , Istituto Editoriale Cisalpino – La Goliardica, Milano, 1982;

Id. , *Aspetti ecumenici nella figura di Eracle*, in L. Aigner Foresti, A. Barzanò, C. Bearzot, L. Prandi, G. Zecchini (a cura di), *L'ecumenismo politico nella coscienza dell'Occidente, volume II. Alle radici della casa comune europea*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma, 1998;

La cultura della cittadinanza

Preterossi, G. , *La sfida dell'immediatezza. Una riflessione meta-giuridica sulla crisi del diritto internazionale*, in A. Tucci (a cura di), *Disaggregazioni. Forme e spazi di governance*, Mimesis, Milano-Udine, 2013;

Pulcini, E. , *Tra Prometeo e Narciso. Le ambivalenze dell'identità moderna*, in F. Cerutti (a cura di), *Identità e politica*, Laterza, Roma-Bari, 1996;

Puleo, A. H. , *Los derechos humanos, un legado de la modernidad*, in F. Quesada (Edición de), *Ciudad y ciudadanía. Senderos contemporáneos de la filosofía política*, Trotta, Madrid, 2008;

R) Recchi, E. , *Senza frontiere. La libera circolazione delle persone in Europa*, il Mulino, Bologna, 2013;

Riba, J. , *Republicanism sin república. Filosofía, política y democracia*, edicions bella terra, Barcelona, 2014;

Riccobono, F. , *Interpretazioni kelseniane*, Giuffrè Editore, Milano, 1989;

Riesenberg, P. , *Citizenship in the Western Tradition. Plato to Rousseau*, The University of North Carolina Press, 1992;

Rigo, E. , *Europa di confine. Trasformazioni della cittadinanza dell'Unione allargata*, Meltemi, Roma, 2007;

Rodotà, S. , *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma-Bari, 2013;

Rossi, P. , *L'identità dell'Europa*, il Mulino, Bologna, 2007;

Royo, E. G. , *Las sedes históricas de la cultura jurídica Europea*, Tirant lo blanch, Valencia, 2010;

Rousseau, J.J. (1754), *Il contratto sociale*, trad. It. a cura di R. Gatti, BUR, Milano, 2012;

Russi, L. , *La sovranità popolare e la sua parte prevalente in Marsilio da Padova*, in A. Jellamo, F. Raniolo, D. Thermes (a cura di), *I volti della democrazia. Dimensioni Paradossi Sfide*, Bonanno Editore, Acireale-Roma, 2012;

S) Said, E. W. , *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano, 2001;

Sassen, S. , *Territorio, autorità, diritti. Assemblaggi dal Medioevo all'età globale*, Bruno Mondadori, Milano, 2008;

Schepens, G. , *Between Utopianism and Hegemony. Some reflections on the Limits of Political Ecumenism in the Greco-Roman World*, in L. Aigner Foresti, A. Barzanò, C. Bearzot, L. Prandi, G. Zecchini (a cura di), *L'ecumenismo politico nella coscienza dell'Occidente, volume II. Alle radici della casa comune europea*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma, 1998;

La cultura della cittadinanza

C. Schmitt, *Romanticismo politico*, trad. It. a cura di C. Galli, Giuffrè Editore, Milano, 1981;

Id. , *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, Adelphi, Milano, 2002;

Id. [1950], *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»*, Adelphi, Milano, 1991;

Schnapper, D. , *Qu'est-ce que la citoyenneté?*, folio-actuel, Paris, 2000;

Schröder, P. , “*Une distinction frivole*” – *Enlightenment discussions of citizenship*, in Paschalis M. Kitromilides (edited by), *Athenian Legacies European Debates on Citizenship*, Leo S. Olschki, Firenze, 2014;

Scuccimarra, L. , *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'antichità al Settecento*, il Mulino, Bologna, 2006;

Segal, C. , *L'uditore e lo spettatore*, in J. P. Vernant (a cura di), *L'uomo greco*, Laterza, Roma-Bari, 1991;

Seneca, *Ad Lucilium epistulae morales*;

Id. , Seneca, *Ad Serenum de otio*;

Serra, M. , *L'esteta armato. Il Poeta-condottiero nell'Europa degli anni Trenta*, il Mulino, Bologna, 1990;

Serrao, F. , *Il diritto dalle genti al principato*, in G. Pugliese Carratelli (a cura di), *Optima hereditas. Sapienza giuridica romana e conoscenza dell'ecumene*, Libri Scheiwiller, Milano, 1992;

Sheehan, J. J. , *L'età post-eroica. Guerra e pace nell'Europa contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 2009;

Sherwin-White, A. N. , *The Roman Citizenship*, Oxford University Press, Oxford, 1973;

Sieyès, E. , *Qu'est-ce que le Tiers état?*, Edition critique (avec una introduction et des notes par Roberto Zapperi), Librairie Droz, Genève, 1970;

Somers, M. , *Genealogies of Citizenship. Markets, Statelessness, and the Right to Have Rights*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008;

T) Tocqueville, A. de, *La democrazia in America*, a cura di N. Matteucci, Utet, Torino, 2007;

Tropea, G. , *Considerazioni su cittadinanza e amministrazione nello spazio (frammentato) e nel tempo (individuato) della globalizzazione*, in F. Manganaro, A. R. Tassone, (a cura di), *Dalla cittadinanza amministrativa alla cittadinanza globale*, Giuffrè Editore, Milano, 2005;

La cultura della cittadinanza

Tucci, A. , *Cittadinanza e identità. Pratiche e forme della soggettivazione politica*, in Id. (a cura di), *Disaggregazioni. Forme e spazi di governance*, Mimesis, Milano-Udine, 2013;

Tuck, R. , *The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*, Oxford Press University, 1999;

Tully, J. , *The Kantian Idea of Europe: Critical and Cosmopolitan Perspective*, in A. Pagden (edited by), *The Idea of Europe. From Antiquity to the European Union*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002;

V) Veca, S. , *Cittadinanza. Riflessioni filosofiche sull'idea di emancipazione*, Feltrinelli, Milano, 2008;

Ventura, A. , *L'islām sunnita nel periodo classico (VII-XVI secolo)*, in G. Filoramo (a cura di), *Islam*, Laterza, Roma-Bari, 2007;

Id. , *L'islām della transizione (XVII-XVIII secolo)*, in G. Filoramo (a cura di), *Islam*, Laterza, Roma-Bari, 2007;

Villa, D. , *Socratic Citizenship*, Princeton University Press, 2001;

Villacañas, J. L. , *Teologia economica. Analisi critica di una categoria*, in «Filosofia politica», n. 3/2013;

Id. , *La quiebra de la razon ilustrada: idealismo e romanticismo*, Ediciones Pegagógicas, Madrid, 1994;

Id., *Los latidos de la polis. Filosofía para ciudadanos*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012;

Vitale, A. M. , (a cura di), *Per una storia orizzontale della globalizzazione. Sette lezioni di Andre Gunder Frank*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2004;

W) Wolf, S. J. , *Europa: una sola storia, un'unica identità?*, in F. Cerutti (a cura di), *Identità e politica*, Laterza, Roma-Bari, 1996;

Z) Zecchini, G. , *La Constitutio Antoniniana e l'universalismo politico di Roma*, in L. Aigner Foresti, A. Barzanò, C. Bearzot, L. Prandi, G. Zecchini (a cura di), *L'ecumenismo politico nella coscienza dell'Occidente, volume II. Alle radici della casa comune europea*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma, 1998;

Zolo, D. , *Cittadinanza. Storia di un concetto teorico-politico*, in Rivista di «Filosofia Politica», a. XIV, n. 1, aprile 2000, il Mulino, Bologna;

Zumbrunnen, J. , *Aristophanic Comedy and the Challenge of Democratic Citizenship*, University of Rochester Press, 2012.