

# Doveri di cittadinanza: responsabilità personale e solidarietà sociale

Giovanni Cosi

Il mondo che abbiamo conosciuto al tempo della pandemia ci ha fatto realizzare con drammatica evidenza cosa intendesse Michel Foucault quando parlava di biopolitica. Abbiamo subito impotenti l'improvviso collasso dello sfondo globale su cui eravamo abituati a proiettarci, per vedere risorgere intorno a noi (e dentro di noi) frontiere anguste e arcigne. Siamo diventati dei veri 'corpi docili' che si lasciavano segregare, isolare, controllare negli spostamenti; e abbiamo cercato di elaborare il lutto della perdita della libertà individuale, hobbesianamente barattata con una presunta sicurezza, aggrappandoci all'idea di responsabilità sociale.

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

Al centro del progetto socio-politico della modernità – dalla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789 alle varie Carte universalistiche di diritti dell'ONU nella seconda metà del '900 – sta il tentativo d'innalzare la

Giovanni Cosi, University of Siena, Italy, giovanni.cosi@unisi.it, 0000-0003-3459-8314

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Giovanni Cosi, *Doveri di cittadinanza: responsabilità personale e solidarietà sociale*. © Author(s), CC BY-SA, DOI 10.36253/979-12-215-0368-5.05, in Laura Castaldi, Federico Lenzerini, Francesco Zini (edited by), *Le dimensioni del principio solidaristico nel terzo millennio*, pp. 15-26, 2024, published by Firenze University Press and USiena PRESS, ISBN 979-12-215-0368-5, DOI 10.36253/979-12-215-0368-5

vita umana individuale a fatto/valore istitutivo di ogni altro diritto: «il diritto ad avere diritti», scriveva Hannah Arendt, «dovrebbe essere garantito dall'umanità stessa» (Arendt 2009, 413). Ma nelle concrete realtà istituzionali ancora rappresentate dalle strutture degli Stati, è la *cittadinanza*, non l'«umanità», a costituire l'interfaccia giuridica tra vita e diritti. La cittadinanza è il diritto che distribuisce diritti, che trasforma il fatto-vita in valore sociale; spesso però trascurando la dimensione del *dovere*, che a quella del diritto è invece inscindibilmente connessa.

### 1. Astronavi, diritti e doveri

Un ipotetico osservatore neutrale esterno che cercasse di comprendere in cosa consista oggi la cittadinanza, credo che difficilmente la potrebbe considerare un diritto. Più probabilmente gli apparirebbe come un privilegio oppure come una condanna, determinati soprattutto dalla pura casualità: dal semplice dove, o da chi, si è nati<sup>1</sup>. Per far comprendere gli elementi di irrazionalità e di arbitrio che affliggono le origini del principio di cittadinanza, Bruce Ackerman aveva immaginato che due astronavi, la *Explorer* e la *Apollo*, fossero inviate a colonizzare un pianeta per fondarvi una società liberale. La *Explorer* ci arriva per prima; quando anche la *Apollo* è atterrata, tra due membri dei rispettivi equipaggi si sviluppa un confronto su chi avrebbe il diritto di cittadinanza:

*Apollo*: [...] perché pensi di avere i requisiti di cittadino, mentre io non li avrei?  
*Explorer*: Facile. Io sono atterrato sull'*Explorer* e quindi devo essere un cittadino dello stato liberale costituito dai passeggeri dell'*Explorer*.

A.: Questo non va bene. In fin dei conti ci sono moltissime cose che sono atterrate sull'*Explorer* ma non si qualificano come cittadini. Quel pezzo di metallo, per esempio (*indica l'astronave*).

E.: Ma io sono diverso dal metallo perché posso giustificare le mie rivendicazioni sul potere.

A.: Anch'io [...]. E allora, perché non dici che siamo entrambi diversi da quel pezzo di metallo perché siamo entrambi cittadini di uno stato liberale?

E.: Perché in quel pezzo di metallo ci sono atterrato io e non tu!

A.: È un bel mistero. Quel pezzo di metallo non ha neppure i requisiti di cittadino, però costituisce la differenza decisiva tra noi due.

E.: Non negherai il fatto che grazie all'*Explorer* sono arrivato qui prima di te.

A.: Non lo nego. Vorrei solo sapere perché questo fatto dovrebbe rappresentare la ragione che giustifica la tua superiore posizione di potere.

E.: Perché i primi arrivati sono migliori dei secondi.

A.: Ecco la ragione, finalmente! [...] E che ne è dei tuoi figli? Avranno anche loro i requisiti di cittadini?

E.: Naturalmente.

<sup>1</sup> Vedi in proposito Sohonié 2019.

A.: Ma arriveranno ancora dopo di me.

E.: [...] Be', se proprio insisti, io dichiaro che la speciale superiorità che possiedo grazie al fatto di essere arrivato per primo sarà trasmessa ai miei discendenti per tutti i secoli a venire, mentre la tua speciale inferiorità contaminerà anche i tuoi discendenti.

A.: E supponi che io neghi la tua pretesa e sostenga invece che la vera superiorità morale spetta a chi possiede un alto quoziente intellettuale, o a chi ha un corpo particolarmente bello, o ai negri, o a...

E.: Quello che dici sarebbe semplicemente sbagliato. La vera superiorità morale spetta ai primi arrivati e ai loro discendenti. Solo un pazzo la penserebbe altrimenti!

A.: [...] Se la cittadinanza è il più importante diritto nella teoria liberale, come puoi permettere che questo diritto venga concesso per ragioni che non accetteresti mai su questioni di minore importanza? [...] Dopotutto lo stai usando come ragione per negarmi *tutti* i diritti! (Ackerman 1984, 144 sgg.)

Il principale diritto della società civile liberale, quello da cui discendono tutti gli altri, non può essere giustificato razionalmente. Anche per questo viene visto come un privilegio da chi ne è escluso: da chi, più o meno *suddito*, vorrebbe diventare cittadino. Mentre coloro che già lo possiedono, per lo più ne hanno scarsa consapevolezza; salvo trasformarsi in suoi arcigni e gelosi guardiani quando qualche escluso ben motivato tenti di accedervi<sup>2</sup>.

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

«Non chiedete cosa il vostro paese può fare per voi, chiedetevi cosa potete fare voi per il vostro paese», diceva John Kennedy. «L'adempimento del dovere per ogni individuo è un prerequisito per i diritti di tutti. Diritti e doveri sono interrelati in ogni attività sociale e politica dell'uomo. Mentre i diritti esaltano

<sup>2</sup> Basta ricordare la penosa vicenda del dibattito tra *ius sanguinis* e *ius soli* in Italia sul finire della penultima legislatura.

la libertà individuale, i doveri esprimono la dignità di quella libertà»; così nel Preambolo alla *Dichiarazione americana dei diritti e dei doveri dell'uomo*<sup>3</sup>.

Quando udite dire dagli uomini che predicano un cambiamento sociale che lo fanno per accrescere i vostri diritti, è opportuno diffidare della proposta perché loro conoscono i mali che vi affliggono e la loro condizione di privilegio giudica quei mali come una triste necessità dell'ordine sociale; per questo lasciano la cura dei rimedi alle generazioni che verranno (Mazzini 1860).

Se il diritto da cui discendono tutti i diritti civili liberali non è di per sé logicamente legittimabile, forse è nella trascurata dimensione del dovere che potrebbe trovare nuova giustificazione e fondamento. Tutte le comunità in senso lato originarie (famiglia, clan, tribù...) sono state ovunque costruite intorno a reti di doveri, non di diritti<sup>4</sup>: in esse la dignità individuale deriva sempre da un riconoscimento sociale. Tali vincoli sono più forti quanto più si è 'vicini'; si affievoliscono inevitabilmente con l'allargarsi della platea (la città, lo Stato...). Fino a diventare tenui e rarefatti nel momento in cui si espandono a comprendere l'intera 'umanità'.

Quando Tommaso Padoa-Schioppa affermò che «dovremmo avere il coraggio di dire che le tasse sono una cosa bellissima e civilissima»<sup>5</sup>, venne compreso da pochi e irriso da molti. Eppure ciò che sosteneva dovrebbe risultare di banale evidenza: una moderna società complessa, con i suoi diritti, i suoi servizi, la sua sicurezza, non può esistere senza un'adeguata partecipazione contributiva. Se il diritto di cittadinanza è il diritto da cui discendono tutti gli altri, allora quello di pagare le tasse è il simmetrico dovere di solidarietà sociale da cui esso trae senso e giustificazione.

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

## 2. Nascere non basta

In tutte le società contemporanee, i diritti e i doveri di una cittadinanza derivante dalla mera casualità della nascita si fondano su un'obbligazione politica

<sup>3</sup> Adottata nell'aprile 1948 a Bogotà dalla Nona Conferenza Internazionale degli Stati Americani.

<sup>4</sup> Il senso originario della *communitas* risiede nel *cum-munus*: nell'essere connessi in una rete di doveri reciproci.

<sup>5</sup> Cfr. *Corriere.it* del 7 ottobre 2007.

sostanzialmente tacita, o presunta (cfr. Pateman 1979): sono cittadino perché sono nato da qualche parte, o da qualcuno, e non ho lasciato il mio gruppo sociale di appartenenza per trasferirmi altrove. A ben guardare, un'idea molto locale, generatasi in contesti storici e sociali dove la vita della stragrande maggioranza degli individui si svolgeva pressoché interamente nello stesso luogo e nei suoi immediati dintorni. Un simile tipo di obbligazione si presta bene ad essere applicata a platee molto vaste di destinatari (un popolo, una nazione ...); ma inevitabilmente, come accade con tutti i 'beni' concessi e non guadagnati, tanto più si estende tanto meno viene percepita dai suoi destinatari con l'intensità necessaria a prenderla veramente sul serio<sup>6</sup>. All'estremo opposto si situano le forme di aggregazione micro-sociale dotate in vario modo di caratteristiche da 'comunità di scopo' (cfr. Wenger 1998): gruppi la cui coesione è determinata e sostenuta da un comune e condiviso ideale di azione; dove l'adesione è personale e volontaria; dove l'obbligazione politica, per così dire, può essere soltanto esplicita, se non addirittura verificata. Si pensi a un gruppo di ricerca scientifica, o ad una comunità di tipo spirituale. Nel primo contesto, i partecipanti sono legati da un vincolo di solidarietà in vista di un fine, che impone loro di rispettare almeno i principi di un'etica della comunicazione<sup>7</sup>; nel secondo caso, giungono spesso a condividere una serie di valori intersoggettivi talvolta codificati in veri e propri ordinamenti: le 'regole', che possono prevedere dei difficili percorsi iniziatici di controllo della volontarietà dell'adesione. Situazioni ovviamente ben diverse da quella di un gruppo macro-sociale, non istituzionalmente finalizzato, di dimensioni statuali. È sempre bene diffidare di uno Stato che, in qualunque forma, pretenda di atteggiarsi a comunità di scopo; ma forse potrebbe non essere inopportuno provare a immaginare dei correttivi da volontarietà esplicita applicabili ai contesti di volontarietà presunta.

La nozione di cittadinanza oggi si presenta inevitabilmente come il centro semantico di un complesso e contraddittorio universo di significati. È un concetto poliseno attraversato dalle tensioni tra localismo e universalismo, tra individualismo e comunitarismo, tra identità e appartenenza: ora è lo strumento di acquisizione di diritti fondamentali e inviolabili, ora la chiave esclusiva di accesso a un determinato status. È anche un oggetto controverso e una fonte di discriminazioni: ora serve ad affermare l'universalità di certi diritti; ora si lega alla solitudine che, secondo Bauman, rappresenta l'altra faccia di quella cittadinanza globale che, mentre esalta la libertà dell'individuo, svuota di senso l'appartenenza a qualsiasi gruppo organizzato (Bauman 2014).

Quando in Inghilterra, nel secondo dopoguerra, cominciava a prendere forma l'ambizioso progetto del *welfare state*, Thomas Marshall definiva la cittadinanza come 'appartenenza più diritti' (cfr. Marshall 2002). Per il sociologo inglese, appartenerebbe pienamente a una società, e ne sarebbe quindi cittadino, chi gode di un certo status sociale, mentre ne è escluso colui al quale questo status

<sup>6</sup> In un senso analogo a quello di cui parlava Dworkin (1982).

<sup>7</sup> Il riferimento è al classico Apel 1977.

non viene riconosciuto. Tale status varia sia nel tempo che nello spazio: nel Settecento, in Europa, è definito dal possesso dei diritti civili, i cosiddetti diritti di libertà; nell'Ottocento dalla conquista dei diritti politici; infine nel Novecento dallo sviluppo dei diritti sociali. Per Marshall la cittadinanza era da considerarsi sempre come un principio di uguaglianza, simile a quello affermato nell'art. 3 della nostra Costituzione. La prospettiva era evolucionista e organicista: «le società nelle quali la cittadinanza è un'istituzione in via di sviluppo presentano l'immagine di una cittadinanza ideale rispetto a cui si possono misurare le conquiste ottenute e verso cui le aspirazioni possono indirizzarsi» (Marshall 2002, 24). Una prospettiva in cui lo Stato nazionale (e il nazionalismo) possono essere visti anche come il tentativo di dare un contenitore comunitario alle relazioni sociali tra liberi e uguali titolari di diritti individuali. Il culmine dell'evoluzione coincide ovviamente col *welfare state*.

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

In proposito, Rawls e Dworkin hanno sostenuto l'individualismo sia sul piano assiologico che su quello del metodo. Com'è noto, Rawls è un neo-contrattualista che ha esplicitamente fondato la sua teoria della giustizia su un'interpretazione della nozione kantiana di autonomia (cfr. Rawls 1982, 215 sgg.). E Dworkin ha 'preso sul serio' i diritti individuali della tradizione liberale per difendere filosoficamente la costruzione giuridica del *welfare state* (Dworkin 1982). All'opposto, i 'comunitari' hanno argomentato che non è possibile fondare e sostenere sul solo individualismo dei principi normativi ambiziosi come quelli affermati dalle teorie di Rawls e di Dworkin. Ad esempio, il secondo principio della teoria della giustizia di Rawls – quello che riconosce l'uguaglianza sociale ed economica, con particolare attenzione ai membri meno avvantaggiati della società – può essere giustificato solo se le capacità naturali e culturali degli individui vengono riconosciute come un patrimonio comune. E anche i sacrifici che l'affermazione del primo principio – quello di libertà – può imporre ai ceti svantaggiati, risulterebbero accettabili solo in quanto contribuiscano a realizzare un *way of life* che sia culturalmente condiviso dallo stesso soggetto sacrificato. Non solo, l'abbandono delle antiche concezioni teleologiche dell'individuo e della società avrebbero posto l'etica moderna nell'incapacità di elaborare una teoria normativa coerente: lo stato 'neutrale' del liberalismo non può essere l'espressione di un autentico consenso morale, perché una dottrina etica è possibile soltanto in connessione con l'appartenenza a una comunità e in continuità con una tradizione (cfr. MacIntyre 1988). Insomma, la teoria della giustizia richiederebbe una teoria della comunità che rimandi a una concezione forte e costitutiva di

appartenenza (cfr. Sandel 1982). L'io 'senza vincoli' degli individualisti non sarebbe libero e autonomo, ma privo di dimensione morale: solo l'appartenenza comunitaria può produrre una nozione autentica di soggettività.

La contrapposizione tra concezione etico-comunitaria e concezione liberal-individualistica della cittadinanza riproduce per molti aspetti quella tra libertà positiva e libertà negativa: tra libertà 'degli antichi' e libertà 'dei moderni', per usare le categorie di Benjamin Constant. La versione comunitaria della cittadinanza definisce la partecipazione come essenza della libertà e fine in sé: i cittadini sono integrati nella comunità politica come le parti di un tutto; prendere parte alla vita pubblica è un elemento essenziale della loro identità personale e sociale<sup>8</sup>. Invece, secondo il modello liberale la partecipazione alla vita politica non è in sé né un fine né un valore assoluto: nella cittadinanza liberale, diversamente da quella aristotelica, è possibile distinguere nettamente tra diritti e doveri, che hanno entrambi un valore soltanto strumentale. L'adempimento dei doveri è la condizione necessaria per il godimento dei diritti, e questi sono un mezzo per poter soddisfare degli interessi situati in gran parte fuori dalla sfera pubblica. I diritti di cittadinanza sancirebbero insomma soprattutto una forma di libertà *dalla* politica: la libertà di ricercare al di fuori di essa la realizzazione di sé stessi e il senso della propria esistenza<sup>9</sup>.

Un tentativo di trovare una 'terza via' tra la concezione comunitaria e quella individualistica della coesione sociale e della cittadinanza, si incontra nella proposta di Michael Walzer di riconoscere le comunità di vicinato, di quartiere e di etnia come effettivi soggetti politici e morali, rispetto ai quali lo Stato non può rimanere 'neutrale' riguardo ai valori che comunque ne delineano i caratteri e le identità. Tenendo conto però che le società contemporanee – e in particolare quella americana – tendono a essere notevolmente mobili e fluide politicamente, geograficamente e socialmente; perciò la forma di vita che secondo Walzer uno stato democratico dovrebbe sostenere è una sorta di 'associazione di associazioni', pluralistica e liberale, che accetti come fisiologici i rischi della mobilità, ma al tempo stesso contribuisca a favorire lo sviluppo di forti legami inter-individuali: «la comunità stessa è uno, e presumibilmente il più importante, dei beni che vengono distribuiti» (Walzer 1987, 39). Questo 'bene' viene distribuito dal 'noi', il soggetto plurale costituito dai cittadini di un paese; perciò sarebbe irrealistico pensare a entità di dimensioni statali dai confini totalmente aperti, perché un'eccessiva permeabilità delle comunità più vaste tende a produrre la reazione di chiusura delle comunità più ristrette interne a esse. Una comunità che voglia dirsi veramente democratica, da un lato ha il diritto di tutelare sé stessa organizzando forme di controllo dei flussi migratori per evitare che

<sup>8</sup> Così ad esempio Habermas 1992.

<sup>9</sup> «Devo studiare la politica e la guerra affinché i miei figli abbiano la libertà di studiare matematica e filosofia. I miei figli dovranno studiare matematica e filosofia, geografia, storia naturale, ingegneria navale, navigazione, commercio e agricoltura, per dare ai loro figli la possibilità di studiare pittura, poesia, musica, architettura, scultura, ricamo e ceramica»; così John Adams, secondo Presidente degli Stati Uniti, citato da Brennan 2018, 39.

si perda il senso della propria *membership*; ma dall'altro ha il dovere di trattare equamente tutti i residenti sul proprio territorio. Se l'esistenza della comunità è un dato presupposto e originario che non può essere messo in discussione, l'aver impostato la questione dell'appartenenza in termini di distribuzione fa sì che la conservazione dei caratteri della comunità a fronte dell'ammissione di nuovi membri, sia in definitiva l'oggetto di una scelta e di un atto politici: Walzer è insomma lontano da visioni etniciste e organiciste, perché l'appartenenza appare legata piuttosto a consapevoli decisioni collettive. Non solo, insiste anche sull'idea che l'individuo moderno è caratterizzato da una molteplicità di appartenenze, per cui la sua vita sociale non può esaurirsi nell'identificazione con una sola dimensione comunitaria. La *civil society* moderna sarebbe in realtà un 'ambiente di ambienti', dove nessun ambito vitale lavorativo, affettivo, politico, associativo è in grado da solo di esaurire le potenzialità individuali né di esprimere in esclusiva una capacità umana essenziale<sup>10</sup>; e la stessa 'cittadinanza' non sarebbe altro che uno dei ruoli svolti dai membri nella rete di gruppi e di associazioni che volta per volta frequentano.

Sia gli individualisti che i comunitaristi a ben guardare esprimono tutti delle concezioni dei diritti e della cittadinanza che, per risultare coerenti, devono postulare un notevole grado di omogeneità etica e sociale. Una omogeneità derivante dall'appartenenza a un gruppo; oppure generalisticamente idealizzata, come accade in certe teorie liberali del contratto sociale che, faceva efficacemente notare Carole Pateman, sembrano presumere che gli individui vengano tutti al mondo bianchi, maschi, adulti e appartenenti alla classe media<sup>11</sup>. I diritti civili, identificati spesso con quelli 'umani', sono dati per presupposti: sarebbero dei 'beni' che vanno promossi e distribuiti, non contesi e conquistati. Mentre la realtà delle moderne società complesse e pluraliste mostra come la rivendicazione di un diritto possa quasi sempre avvenire solo al prezzo del rifiuto delle pretese che a essa si oppongono, generando tensioni e polarizzazioni potenzialmente distruttive. Come si accennava, provare a interpretare la cittadinanza antepo- nendo i doveri ai diritti potrebbe forse rappresentare una soluzione<sup>12</sup>.

### 3. Doveri di cittadinanza

Un primo passo in questa direzione può consistere nel cominciare a considerare i diritti un prodotto del processo politico e non un suo presupposto: la struttura 'morale' delle realtà politiche non sarebbe definita tanto da diritti di partecipazione che il singolo può o meno esercitare, ma dal dovere di partecipare alle decisioni collettive e di prendere sul serio le opinioni dei propri concittadini. Tenendo però sempre presente che la politica è un mezzo e non un fine in sé. Non si tratterebbe di riesumare le concezioni organiciste degli esseri umani

<sup>10</sup> Tesi simili sono sostenute anche da Sen 2006.

<sup>11</sup> Così ad es. Pateman 1980.

<sup>12</sup> Così anche Bellamy 1993.



come ‘animali politici’, per i quali la partecipazione pubblica è la via principale di realizzazione di una ‘vita buona’, o di auspicare un irrealistico ritorno alle comunità solidaristiche del passato. Tentativi che tra l’altro richiedono il ricorso a forme di naturalismo etico del tipo di quelle che cercano fallacemente di derivare una dottrina dei diritti da una qualche presunta ‘natura umana’. La partecipazione civica costituisce semplicemente la condizione necessaria per ottenere e conservare la libertà personale: poiché i diritti e le libertà di cui disponiamo dipendono dalle scelte normative effettuate dalle istituzioni della società in cui ci troviamo a vivere, potremo dirci liberi solo in quanto contribuiamo consapevolmente a determinare le capacità deliberative del nostro gruppo sociale.

Mettendo al primo posto i doveri, si evitano molte delle difficoltà che affliggono le costruzioni della cittadinanza basate sui soli diritti (cfr. O’Neill 1989). Mentre le teorie dei diritti umani, per essere coerenti, necessitano di un’affermazione complessiva e simultanea di tutto il loro contenuto, i doveri possono venire identificati in più momenti successivi di crescente assunzione di responsabilità. Possono essere formulati in modo generale senza implicare l’idealizzazione di una particolare forma di azione, come accade invece per qualunque concezione dei diritti dell’uomo: questa caratteristica non idealizzante dei doveri ne fa dei candidati particolarmente idonei a svolgere il ruolo di principi fondamentali in una società pluralista. Inoltre, un orizzonte etico composto da soli diritti e dai loro simmetrici puntuali doveri, può facilmente risultare povero e statico: la percezione del mondo sociale dalla prospettiva dei soli diritti tende infatti a non considerare, o addirittura a svalutare, l’importanza di quei comportamenti supererogatori che trovano autonome e solide ragioni di azione nell’esercizio di virtù morali o nella ricerca disinteressata dell’eccellenza. Una società giusta non può fondarsi sulla carità; ma la carità può trovarsi in difficoltà a sopravvivere in un mondo pieno di diritti. Infine, in generale, concentrarsi troppo sulla cosa che ‘ho il diritto’ di fare rende distratti rispetto al problema di quale sia la cosa ‘giusta’ da fare in una data circostanza; il risultato è che quasi sempre la risposta alla prima domanda fa dimenticare del tutto l’urgenza della seconda<sup>13</sup>.

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

<sup>13</sup> Cfr. in proposito il mio *Così* 2017, 73 sgg.

chiedersi cosa dovremmo fare o non fare per evitare certi rischi o soddisfare determinati bisogni.

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

*Liberté, Égalité, Fraternité*: da più di due secoli il motto rivoluzionario francese attraversa la scena politica e sociale occidentale. La fraternità avrebbe dovuto derivare spontaneamente dal contemporaneo dispiegarsi di libertà e uguaglianza (cfr. Bosc 2010), ma nella realtà si è verificato soprattutto questo: quanta più libertà, tanta meno uguaglianza; quanta più uguaglianza, tanta meno libertà. E la fraternità è stata spesso dimenticata o strumentalizzata.

«È compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'uguaglianza dei *cittadini*, impediscono il pieno sviluppo della *persona* umana e l'effettiva partecipazione di tutti i *lavoratori* all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese» (corsi-vi miei). Così il secondo comma dell'art. 3 della Costituzione: quello che, come si diceva una volta, 'istituzionalizza la rivoluzione'. Ci sono dentro, in una sequenza ravvicinata e credo non involontaria, le figure rappresentanti le tre componenti culturali della Costituzione, le protagoniste della 'modernità' di allora: il cittadino del liberalismo, la persona della dottrina sociale cristiana, il lavoratore dello stato sociale di diritto. Il cittadino ha bisogno della *liberté*; il lavoratore aspira all'*égalité*; la persona è il luogo di sintesi della *fraternité*, nella forma della solidarietà. E non è certo un caso se nell'art. 2 i diritti inviolabili che la Repubblica riconosce e garantisce sono messi in relazione funzionale proprio con «l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale»: è attraverso l'esercizio di questi doveri, sembra dire la Costituzione, che si entra a far parte di una comunità – ora chiamata 'Repubblica' – che può appunto permettersi di affermare quei diritti. Nelle società moderne si nasce ricchi di diritti apparentemente gratuiti; e si diventa esigenti, e spesso petulantissimi, perché si pensa che la vita sia a credito. Nelle comunità tradizionali, fragili e insicure, venire al mondo implicava invece un debito esistenziale che andava ripagato per poter diventare adulti.

Dopo la Seconda guerra mondiale, una grande restituzione fu promessa e tentata. Insieme a 'lacrime e sangue' fu messo sull'altro piatto della bilancia lo

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

Ma di questi soggetti le nostre senescenti società hanno sempre più bisogno, proprio per sperare di continuare a tenere economicamente in piedi almeno le strutture fondamentali dello Stato sociale di diritto<sup>14</sup>: come trasformare in risorsa il problema migratorio? Certo non è rialzando le vecchie e anguste mura della nazione, con le sue paure irrazionali e i suoi miti identitari: verrebbero comunque travolte. Forse può funzionare meglio una rinnovata idea di Patria in quanto *Homeland*, luogo delle origini e della casa, *res-publica* comune e condivisa. Dove i residenti insegnano ai nuovi ospiti che ritengono di riuscire ad accogliere, le regole di solidarietà su cui si fonda l'intero patrimonio dei loro diritti. E così facendo, utilmente le ripetono anche a sé stessi.

#### Riferimenti bibliografici

- Ackermann, Bruce Arnold. 1984. *La giustizia sociale nello Stato Liberale*. Bologna: il Mulino.
- Apel, Karl-Otto. 1977. *Comunità e comunicazione*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Arendt, Hannah. 2009. *Le origini del totalitarismo*. Torino: Einaudi.
- Bauman, Zigmund. 2014. *La solitudine del cittadino globale*. Milano: Feltrinelli.
- Bellamy, Richard. 1993. "Citizenship and Rights." In *Theories and Concepts of Politics*, edited by Richard Bellamy, 43-76. Manchester: Manchester University Press.
- Bosc, Yannick. 2010. "Sur le principe de fraternité." *Revolution-Française.net*, 19.10.2010.
- Brennan, Jason. 2018. *Contro la democrazia*. Roma: Luiss University Press.
- Così, Giovanni. 2017. *L'accordo e la decisione. Modelli culturali di gestione dei conflitti*. Milano: Utet.
- Costa, Pietro. 2005. *Cittadinanza*. Roma-Bari: Laterza.
- Dworkin, Ronald. 1982. *I diritti presi sul serio*, trad. it. Bologna: il Mulino.

<sup>14</sup> Non dimentichiamo il milione di profughi siriani che la Germania rapidamente e previdentemente accolse nel 2015.

- Habermas, Jürgen. 1992. *Morale, diritto, politica*. Torino: Einaudi.
- MacIntyre, Alasdair. 1988. *Dopo la virtù*. Milano: Feltrinelli.
- Marshall, Thomas Humphrey. 2002. *Cittadinanza e classe sociale*. Milano: Feltrinelli.
- Mazzini, Giuseppe. 1860. *Doveri dell'uomo*.
- O'Neill, Onora. 1989. *Constructions of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pateman, Carole. 1979. *The Problem of Political Obligation*. New York: John Wiley and Sons.
- Pateman, Carole. 1980. "Women and Consent." *Political Theory* 8.
- Rawls, John. 1982. *Una teoria della giustizia*, trad. it. Milano: Feltrinelli.
- Sandel, Michael J. 1982. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sen, Amartya. 2006. *Identità e violenza*. Roma-Bari: Laterza.
- Sohonie, Vick. 2019. "Quanto vale un passaporto." *Internazionale* 1295.
- Walzer, Michael. 1987. *Sfere di giustizia*. Milano: Feltrinelli.
- Wenger, Étienne. 1998. *Communities of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.