

Appendice. Per una nuova filosofia della cittadinanza¹

Sergio Caruso

Tre ringraziamenti, tanto per cominciare.

Grazie alla Scuola di Scienze Politiche «Cesare Alfieri», e per essa alla collega Cecilia Corsi che la presiede, cui devo l'onore e l'onere di tenere questa proiezione inaugurale dell'anno accademico. Grazie a tutti voi – colleghi, studenti, amici – che, ognuno abbandonando le sue cure, siete qui convenuti per ascoltarmi. Spero di non deludervi. E grazie in particolare ad Antonio Zanfarino, col quale mi sono laureato nel lontano 1970 e che per tanti anni è stato un pilastro del «Cesare Alfieri». È un piacere averlo di nuovo con noi questa mattina.

Voglio precisare che questa citazione di Zanfarino non è la solita formula di rito, né dev'essere intesa come semplice testimonianza di amicizia o di affetto. Al di là di tutto ciò, la citazione riguarda, nella sostanza, ciò di cui parlerò oggi. Infatti, nel 2007 Zanfarino pubblicò, e mi donò, un libro che s'intitola *La società costituzionale*, al quale mi riferirò per le conclusioni di questa lezione.

¹ Pubblichiamo in queste pagine la *lectio magistralis* con la quale Sergio Caruso inaugurò l'anno accademico 2013-2014 della Scuola di Scienze politiche e sociali «Cesare Alfieri» dell'Ateneo fiorentino. Lezione che ha ispirato, sullo sfondo dell'intera opera di Caruso, i contributi che compongono il presente volume e molti dei filoni di ricerca e riflessione con cui si sono cimentati tanti suoi colleghi e allievi. La versione che qui riproponiamo è quella già pubblicata nel 2014 per i tipi della Firenze University Press nella collana *Lezioni e Letture della Scuola di Scienze politiche «Cesare Alfieri»*. Per questa opportunità ringraziamo sentitamente l'allora Direttrice della collana Cecilia Corsi oltre che l'Editore.

Sergio Caruso, University of Florence, Italy, caruso@unifi.it

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Sergio Caruso, *Appendice. Per una nuova filosofia della cittadinanza*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0112-4.15, in Stefano Grassi, Massimo Morisi (edited by), *La cittadinanza tra giustizia e democrazia. Atti della giornata di Studi in memoria di Sergio Caruso*, pp. 155-184, 2023, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0112-4, DOI 10.36253/979-12-215-0112-4

Gli obiettivi che con essa mi propongo sono quattro:

- 1) primo, fare un esame storico-concettuale e filosofico-analitico della cittadinanza;
- 2) secondo, mostrare come questa nozione – in origine un concetto esclusivamente giuridico – abbia acquisito una crescente importanza nelle scienze sociali e nella teoria politica a partire dalla metà del secolo scorso fino a oggi;
- 3) terzo, mostrare come questo concetto abbia assunto, in particolare nella filosofia politica, una posizione oggi cruciale;
- 4) quarto (e questo sarà il mio contributo in qualche modo più originale e personale, dunque più discutibile) mostrare come sia possibile riformulare il concetto di cittadinanza in maniera diversa dal consueto: non più solo come un insieme statico di diritti e doveri legati all'appartenenza del soggetto alla comunità politica, bensì anche come *fascio di funzioni sociali*, che esigono un riconoscimento nella sfera pubblica, e come *forza collettiva emergente*, potenzialmente interessata al crescere di nuove forme di democrazia a ogni livello.

Tutto ciò parte dalla constatazione che siamo sì divenuti 'cittadini' per quanto riguarda lo Stato, ma siamo ancora 'sudditi' rispetto alla varietà di poteri emergenti nella società civile, rispetto alle nuove oligarchie vuoi nazionali vuoi globali. Di qui la mia convinzione che una idea generalizzata ed estesa di 'cittadinanza' – anche più, e meglio, di quella inevitabilmente astratta di 'giustizia' – possa costituire il fulcro di un nuovo paradigma filosofico-politico: quello di cui le società contemporanee hanno bisogno.² Ciò premesso, veniamo al dunque.

1. Lo sviluppo della cittadinanza (un esame storico-concettuale)

Pietro Costa, storico del diritto, ha prodotto col suo *Civitas* (1999-2002) una monumentale e per certi versi ineguagliabile storia della cittadinanza in Europa, dalla civiltà comunale fino all'età dei totalitarismi, mostrando come il concetto di cittadinanza trovi la configurazione che ancor oggi ci è familiare solo nell'Ottocento, in stretta connessione con le due questioni-principe di quel secolo: la questione nazionale e la questione sociale. La definizione cui l'autore si attiene fa della cittadinanza «il rapporto politico fondamentale, il rapporto fra un individuo e l'ordine politico-giuridico nel quale egli s'inserisce» (Costa 2005, 3). Non è casuale – direi – che Costa non parli qui solo dello Stato bensì, più ampiamente, de «l'ordine politico-giuridico» dove l'individuo s'inserisce: evidentemente, per non escludere dalla storia della cittadinanza le formazioni politiche pre-statali e post-statali.

² Secondo Petrucciani (2003), quattro sono i 'modelli' che, grosso modo in successione storica, organizzano la filosofia politica: *pólis*, città dell'uomo/di Dio, contratto sociale, stato/società civile. A essi potremmo aggiungere un quinto 'paradigma', che egemonizza la filosofia politica del presente: quello della giustizia (Veca 1996). La cittadinanza si candida, a mio avviso, come paradigma del futuro e, forse, come quel modello teorico dove gli altri paradigmi possono trovare una soddisfacente composizione.

Il retaggio dottrinale dell'Ottocento, peraltro, resta essenziale.

Ancor oggi con 'cittadinanza' s'intende la condizione del cittadino, cioè della persona fisica cui l'ordinamento giuridico riconosce lo status di membro dello Stato e con ciò, di norma, la pienezza dei diritti civili e politici. La parola designa dunque una *condizione soggettiva* che fa capo al singolo cittadino, fatta di diritti però anche di doveri, e designa nel contempo una *condizione oggettiva*, di cui è possibile parlare in generale (come quando si discute delle modalità di concessione della cittadinanza). In quanto condizione oggettiva, la cittadinanza viene definita come «il rapporto politico fondamentale che unisce il cittadino alla comunità politica» (di norma, lo Stato). C'è in tale rapporto un elemento di *subordinazione*, nel senso che le leggi dello Stato possono imporre al cittadino obblighi che non si danno per il non-cittadino, ma c'è anche un elemento d'*integrazione attiva*, che riconosce nel cittadino un soggetto potenzialmente partecipe della sfera pubblica a ogni livello.

Sappiamo bene che non è stato sempre così. Il mondo antico conosceva diversi livelli di cittadinanza, all'interno del medesimo territorio. Ad Atene convivevano i meteci (stranieri residenti), i *metécoi isoteleís* (stranieri equiparati), gli *astói* (nativi ateniesi, liberi, ma non passibili d'iscrizione ad alcun *démos*) e finalmente i *polítai*. Ma solo il *polítés* godeva di quella pienezza di prerogative politiche che restavano invece negate all'*astós* (Mossé 1992, trad. it., 42). Nell'antica Sparta, gli spartiatì convivevano da padroni con gli iloti e con i perieci, ma solo essi – gli spartiatì maschi – si riconoscevano fra loro *homóioi*, cioè uguali. Nell'antica Roma, anche volendo prescindere dagli schiavi, troviamo comunque una varietà di condizioni: i *peregrini dediticii*, i *liberti* e i *liberi*; ma anche fra i liberi cittadini si distingue, fino al 49 a.C., fra *cives romani iure latino* e *cives romani pleno iure*. Vi erano dunque molte categorie che godevano di uno *status libertatis*, con vari diritti di libertà; ma non sempre gli *iura libertatis* andavano di pari passo con gli *iura civitatis*, né sempre i diritti di cittadinanza comportavano *iura activae civitatis* (cioè i diritti politici della cittadinanza attiva, riservati al *civis optimo iure*). Per non parlare del Medioevo, dove per mille ragioni la determinazione degli status politicamente rilevanti è, se possibile, ancora più complicata. Finché non arriviamo allo Stato moderno, col quale si produce una drastica semplificazione che passa per una concezione eminentemente territoriale del nuovo potere assoluto.

Nell'assolutismo monarchico la figura protomoderna del suddito soppianta quella classica del cittadino. Nel 'suddito' – già la parola lo suggerisce – la soggettività coincide con l'assoggettamento. Il suddito è infatti colui che 'appartiene' allo Stato ed è *soggetto* alla sovranità del monarca assoluto. Rispetto al *civis optimo iure* si direbbe una regressione: infatti, la condizione di suddito comporta la titolarità di situazioni giuridiche prevalentemente passive (obblighi più che diritti); ma quel che si perde nel contenuto si guadagna nell'estensione, perché *tutti* coloro che si trovano integralmente sottoposti all'autorità del monarca sono definibili come 'sudditi'. Con questo si diffonde una inedita forma di eguaglianza generalizzata che coinvolge tutti, dal nobile al contadino (nonostante la sussistenza di privilegi e per quante diseguaglianze rimangano nella sostanza).

In questo senso possiamo vedere nella sudditanza protomoderna la premessa e il preannunzio della cittadinanza moderna.

Insomma, c'è – nel processo storico di formazione della cittadinanza in Europa – una specie di dialettica in qualche modo hegeliana. Nel primo momento, la *posizione dell'idea* nel mondo classico, abbiamo una cittadinanza ristretta legata allo status. Nel secondo momento, quello della *negazione*, abbiamo una sudditanza generalizzata legata al territorio. Nel terzo momento, quello della sintesi come *negazione della negazione*, abbiamo infine una cittadinanza generalizzata!

Con la creazione degli Stati nazionali, e con la tendenziale coincidenza dei confini politici del regno con quelli di una nazione (reale o supposta), la sudditanza assume una colorazione morale: il suddito non appartiene più solo né tanto al Sovrano, bensì anche e sopra tutto alla Nazione intesa quale comunità di lingua e di costumi consacrata da una storia comune. Riconoscersi ed essere riconosciuto come suddito va dunque di pari passo – nelle nuove condizioni – col riconoscimento di un pezzo importante d'identità. L'appartenenza, nonché subita, può anche essere orgogliosamente rivendicata (come sarà per esempio nei Risorgimenti nazionali).

Con la Rivoluzione francese questa colorazione morale, col relativo corredo di diritti e di doveri concepiti in funzione della Nazione, trasloca definitivamente dal suddito al cittadino. Come il liberto era uno schiavo emancipato, così il cittadino creato dalla Rivoluzione è un suddito emancipato. Nasce così la figura del *citoyen*, carica di valenze positive: *liberté, égalité, fraternité*.

A dire il vero, già nella *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (1789), questi valori non sono pensati come inerenti alla condizione esclusiva del cittadino francese, bensì come valori universali che riguardano l'*homme* in quanto tale. C'è però l'idea che nell'ordinamento francese essi già possano trovare, con la figura emergente del *citoyen*, positiva attuazione.

In realtà, per capire il significato di un termine – insegna la storia dei concetti – bisogna collocarlo all'interno del contesto semantico per vedere che posizione occupa all'interno del sistema di concetti interrelati; insomma, come se ne distingue. Il significato contestuale consiste dunque nel 'valore di posizione' inteso come 'valore di opposizione'. Pertanto, per comprendere il significato di 'cittadino' dobbiamo guardare a quali termini esso va a opporsi nel corso della sua storia.

Orbene, nel mondo moderno il termine 'cittadino' cessa di essere il gradino più alto di una scala gerarchica (che conosce una varietà di gradini di livello inferiore) per opporsi invece – sul piano strettamente giuridico – all'*uomo* che concittadino non è (lo *straniero*, l'*apolide*), però anche – sul piano etico-politico – al *suddito* e, sulle orme di Rousseau, al *bourgeois*. Guardiamo a queste polarità concettuali una per una.

L'opposizione fra l'uomo qualunque, per esempio lo straniero, e il concittadino può essere netta sul piano fattuale, ma – dopo Rousseau e dopo Kant – è molto meno netta sul piano dei valori. Se i diritti positivi del cittadino non sono che la piena attuazione dei diritti naturali dell'uomo, allora tutti gli uomini sono in qualche modo fratelli e perfino lo straniero non è mai completamente

‘straniero’. Ogni cittadino è anche uomo, e ogni uomo ha diritto di essere cittadino. Nasce così quel «diritto di avere diritti» (Arendt 1951, 413), che Stefano Rodotà (2012) ha di recente ripreso come titolo di un suo libro. Nell’auspicabile prospettiva, poi, che tutti gli stati divengano ‘repubbliche’, cioè ‘stati di diritto’, diviene lecito – con Kant – sperare che nasca qualcosa di simile a una ‘cittadinanza cosmopolitica’. Che non comporta affatto – si badi bene – la creazione di un Superstato mondiale, ma che si può cominciare a realizzare per gradi e, come dire?, ‘per intersezione’, partendo da quei diritti su cui esiste un *overlapping consensus*. Nel bene e nel male, l’Europa propone già «una cittadinanza entro una comunità non statale» (Balibar 2001, citato in Montanari 2006, 60) e, con tutti i suoi difetti, può fungere da esempio.

Torniamo, però, alle polarità concettuali che oppongono il ‘cittadino’ a termini correlati.

Dal suddito, è chiaro, il cittadino si distingue per essere formalmente emancipato da ogni dipendenza personale. Insomma, si passa dalla sovranità del Re alla sovranità della Legge.

L’opposizione fra *citoyen* e *bourgeois*, invece, è più sottile e merita una speciale attenzione: essa passa all’interno del soggetto stesso in quanto membro, nel contempo, dello Stato e della società civile. In quanto agisca come *citoyen*, nella sfera pubblica dello Stato, il soggetto – dice Rousseau – dev’essere capace di riconoscere l’interesse pubblico e capace di anteporlo al suo interesse privato, individuale o di gruppo. Con ciò fa il suo ingresso, nella teoria della cittadinanza, una esigenza nuova: quella che oggi si chiama ‘educazione alla cittadinanza’.

Ed eccoci – per farla breve – al 1949, quando il sociologo inglese Thomas Marshall tiene quella famosa conferenza su *Citizenship and Social Class*, poi confluita nel volume omonimo dell’anno successivo. Marshall ribadisce che la cittadinanza è lo «status che viene conferito a coloro che sono membri a pieno diritto di una comunità politica. Tutti quelli che posseggono questo status sono eguali rispetto ai diritti e ai doveri» da esso conferiti (Marshall 1950, trad. it. 1976, 24). Ma non si ferma qui. Produce un’analisi storica della cittadinanza in tre fasi – grosso modo corrispondenti al Settecento, all’Ottocento e al Novecento – fasi che vedono lo sviluppo in successione dei diritti civili, dei diritti politici e finalmente dei diritti sociali nella forma del *Welfare State*. In altri termini, il processo storico del «divenire cittadini» sarebbe praticamente coincidente, per Marshall, col processo storico del «divenire eguali» (Marshall 1950, trad. it. 2002, 11). Nella cittadinanza moderna infatti tutti i diritti di qualsivoglia genere, ivi compresi i diritti sociali, non hanno più nulla del privilegio: non sono accordati in funzione di una condizione personale e peculiare, fosse pure quella del bisogno, bensì universalisticamente in ragione del semplice status di cittadino.

2. Dimensioni e facce della cittadinanza (un esame filosofico-analitico)

Riassumendo: alla formazione del concetto di cittadinanza concorrono vari elementi, che costituiscono altrettante dimensioni del concetto. Di tutte queste dimensioni dovrebbe tener conto una «teoria generale della cittadinanza»

come quella proposta, fra i primi, da Bryan Turner (1992). Ma quanti sono gli aspetti di cui tenere conto? Due, secondo Ferrajoli (1994), che distingue l'elemento giuridico e quello sociologico; tre, secondo altri autori (Cohen 1999; Kymlicka, Norman 2000; Carens 2000; Leydet 2011). In particolare Leydet distingue tre dimensioni:

- 1) la cittadinanza in senso giuridico, come *status* definito da un insieme di diritti azionabili di fronte alla legge;
- 2) la cittadinanza come *political agency*, o capacità di agire nelle istituzioni;
- 3) la cittadinanza in senso psicosociologico – cioè la *membership* come appartenenza del soggetto alla comunità politica – che costituisce una fonte d'identità riconoscibile/riconosciuta.

D'altronde, all'interno della cittadinanza in senso psicosociologico è possibile, e forse opportuno, distinguere ulteriormente tre aspetti: psicologico, sociologico e culturale. Infatti l'appartenenza non potrebbe esistere, a livello psicologico, come «sentimento» (Shotter 1993) se non fosse sorretta da quel «set di pratiche» non solo giuridiche che, secondo Bryan S. Turner (Turner 1993b, 2), «definisce una persona come membro competente della società». In ciò Turner fa consistere la dimensione propriamente sociologica della cittadinanza.

Peraltro, una serie di autori – a cominciare dallo stesso Marshall (1949), per finire con Nick Stevenson (1997, 42, 49) e Bryan Turner (2002, 12) – hanno sottolineato l'esistenza di un terzo aspetto schiettamente 'culturale' della cittadinanza: aspetto nel quale taluno vede niente meno che il *missing link* capace di rilegare fra loro tutti gli altri (Couldry 2006). Già Thomas Marshall lo definiva in maniera tale da farne la radice morale del nesso diritti-doveri. Considerava infatti che la cittadinanza non potesse funzionare senza «a feeling of loyalty to a common civilization» (in Steinberg, Tilly 1996, 237), ma – coerentemente con ciò – riconosceva al cittadino leale «the right to share to the full in the social heritage [and in the] national heritage» – ciò che, si badi bene, comporta molto più che la partecipazione *stricto sensu* politica (Marshall, Bottomore 1992, 8, 16, 44)³.

Peraltro, tutti questi significati (due, tre o più che siano) si riferiscono alla figura del singolo cittadino, seppure considerata sotto profili diversi che ne costituiscono altrettante qualificazioni *de facto* reperibili. A me pare che, a fianco della cittadinanza come condizione storica dell'individuo, dovremmo parlare anche della cittadinanza come forza collettiva, tale da riunire più soggetti. In questo senso parleremo della 'cittadinanza italiana' così come si parla, per esempio, della 'cittadinanza di Firenze', che può essere più o meno contenta di un provvedimento dell'amministrazione; ne parleremo, cioè, come di una moltitudine di soggetti, sorta di *agency* collettiva, non immediatamente riducibile

³ È peraltro ben nota la posizione di Habermas, secondo cui – nelle società multiculturali di oggi – e più che mai nella prospettiva di una più stretta integrazione europea – la marshalliana «lealtà» del cittadino non può più riguardare la Nazione, bensì i valori universalistici della Costituzione (ciò che egli chiama «patriottismo costituzionale»).

all'astratta compattezza del 'popolo'. Infatti, al popolo come tale non è facile intestare diritti azionabili (se non quelli che fanno capo ai singoli individui che lo compongono), laddove la cittadinanza intesa come collettivo pare il soggetto meglio in grado di rivendicare – formalmente e politicamente – la titolarità di quei diritti che Luigi Ferrajoli (2007, 765] chiama «collettivi», ossia passibili di esercizio solo collettivo (e in ciò distinti dai diritti fondamentali e da quelli reali). Fra questi, i c.d. «diritti di terza generazione» (Vašák 1979), che vengono oggi ripensati (per esempio da Rodotà 2013³) in termini di «beni comuni»: in particolare, quelli relativi alla qualità dell'ambiente e parte di quelli relativi alla informazione⁴.

Non solo: a fianco del senso soggettivo – individuale o collettivo che sia – dovremmo poi anche considerare un senso oggettivo (la cittadinanza come un bene passibile di diverse distribuzioni) e un senso ideale (la cittadinanza come valore e come criterio di valutazione di un regime politico).

Sulla cittadinanza come un bene passibile di distribuzioni diverse, e sui criteri possibili di tale distribuzione, rimando qui per brevità a Michael Walzer (1983, 1989) che su ciò ha scritto pagine importanti. Si possono condividere o no, ma saremo tutti d'accordo che non si tratta, con la cittadinanza, di un bene qualunque bensì di un bene-chiave, più che mai nelle società multiculturali del nostro tempo (Kymlicka 1995; Anchustegui Igartua 2012]; essa costituisce infatti il biglietto d'ingresso alle stanze e ai tavoli dove si giocano le distribuzioni se non di tutti i beni sociali, certo di molti altri.

Infine, la cittadinanza è anche un ideale (Taylor, Turner, Hamilton 1994]. Questo secondo aspetto, la cittadinanza come ideale a partire dall'età classica, è stato approfondito da un maestro della *Begriffsgeschichte* come John Pocock (1992); ma risulta oggi più vivo che mai. Buona parte della filosofia politica odierna, non ultima quella italiana, riconosce alla nozione di cittadinanza una speciale «salienza normativa» (Veca 1990), fino a riconoscere in essa il principale criterio di giudizio di cui le filosofie normative oggi dispongano per valutare la democrazia [Zolo con altri 1994; Mura con altri 2002; Sau 2004]. Più generalmente: l'estensione e la qualità della cittadinanza possono essere considerate eccellenti indicatori del modo in cui una certa comunità politica ripartisce poteri e alloca le risorse.

⁴ Karel Vašák, uno degli estensori della *Dichiarazione universale dei diritti umani*, ha proposto uno schema che costituisce una sorta di aggiornamento delle fasi storiche della cittadinanza descritte da Marshall (1949). Egli distingue infatti: diritti di prima generazione (civili e politici), relativi alla libertà; diritti di seconda generazione (sociali), relativi all'eguaglianza; diritti di terza generazione, relativi ad ambiente e informazione. Secondo taluni, poi, già premono sullo schema di Vašák i c.d. diritti di quarta generazione, cioè i diritti speciali di categorie particolari (peraltro discutibili in quanto 'diritti del cittadino', per il fatto di non essere universalizzabili). Queste ri-denominazioni hanno avuto un certo successo; tuttavia, Stefano Rodotà ha di recente dichiarato di non amare l'espressione 'diritti di nuova generazione', perché in questo campo le *new entries* non cancellano né sostituiscono il passato, ma lo arricchiscono (Serri 2013).

3. La cittadinanza nelle scienze sociali e nella teoria politica

A fronte di un concetto così complesso, le scienze sociali e la teoria politica hanno avuto un bel daffare. In particolare, l'introduzione in esso dei diritti sociali ha suscitato non pochi problemi. Questa nozione marshalliana di cittadinanza – nel contempo civile, politica e sociale – è apparsa a più d'uno un «composto chimico instabile» (Veca 1990, 42, sulle orme di Anderson 1988).

Mi limito qui a ricordare alcune critiche. Per cominciare due osservazioni di Jack Barbalet (1988). In primo luogo – dice Barbalet – i diritti sociali non sono veri diritti (che lo Stato si limita a non impedire), ma *conditional opportunities*, che comportano un intervento statale evidentemente condizionato dal costo. A questa critica è facile rispondere che, in realtà, anche i diritti civili e i diritti politici hanno un costo, e non piccolo, a carico dello Stato (per esempio Vertova 1994; Bellamy 1994).

In secondo luogo, Barbalet (1988) rileva una contraddizione implicita nell'idea di diritti sociali come diritti universalizzabili. Essi infatti conferiscono al soggetto un potere di consumo, ma senza quella possibilità di esprimere preferenze che il consumo di norma comporta. Il pericolo – osserva Emilio Santoro (1994, 106-114, 121-126) – è che il Welfare divenga un dispositivo biopolitico nel senso foucaultiano: un dispositivo di controllo delle vite e di omologazione degli orientamenti, rivolto a una 'normalizzazione disciplinare' che mal si confà con la pretesa autonomia dell'individuo.

Eguale contrari al concetto di cittadinanza sociale si sono detti noti giuristi e filosofi del diritto: per esempio Pietro Barcellona e Luigi Ferrajoli, con argomenti tanto più degni di nota in quanto provengono da due studiosi che certo non sono contrari né ai diritti sociali né all'estensione della cittadinanza, bensì solo ed esclusivamente all'inclusione degli uni nell'altra. A tale riguardo Ferrajoli (1994) ha certamente ragione quando invita a non fare della cittadinanza un calderone dove rifluiscono diritti di ogni genere e specie; e più che mai ragione quando sottolinea il pericolo di assumere la cittadinanza come presupposto di uno *status personae* che ha da restare indipendente da essa. Ma le sue critiche, credo, si appuntano contro un concetto strettamente giuridico di cittadinanza, alquanto diverso da quello filosofico-politico che cerco di rielaborare qui.

Del resto, per quanto riguarda le discipline giuridiche, non tutti sono d'accordo. Negli ultimi decenni – prima sotto la pressione di masse organizzate che rivendicavano con forza l'attivazione di più diritti sociali, poi sull'onda della globalizzazione che drammaticamente poneva, col crescere dei flussi migratori, la questione dei diritti umani – queste discipline e, in particolare, il diritto internazionale, il diritto europeo, il diritto pubblico, la storia del diritto e la filosofia del diritto hanno preso molto sul serio la nozione di cittadinanza: per approfondirla, per integrarla, per ripensarla, per rinnovarla. E se qualche giurista critica la nozione marshalliana di cittadinanza come *troppo intensa*, qualcun altro invece la critica come troppo rigida sul *piano della estensione*.

Voglio ricordare almeno Marco Cuniberti (1997), costituzionalista, che affronta la questione di come ricomporre la tensione oggi emergente fra cittadi-

nanza cosmopolitica, implicita nella nozione di diritti dell'uomo, e cittadinanza statutale tradizionalmente intesa. La sua proposta è quella di passare dal punto di vista stato-centrico, finora prevalente, al punto di vista antropo-centrico, cioè di guardare per ogni singolo uomo o donna di quali diritti sia titolare, nei confronti di chi e con la tutela di chi. Una cittadinanza, per così dire, a geometria variabile: da far valere a ogni livello (sovranaZIONALE, statutale, infrastatuale).

Su tutt'altro piano, a metà strada fra storia e scienza politica, stanno le critiche di Giuliana Zincone e di Charles Tilly. Anticipando più corpose storie del Welfare (De Boni 2007-2010), Zincone e Tilly hanno mostrato come lo schema marshalliano delle tre fasi costituisca una semplificazione eccessiva.

Infatti Marshall dava per scontata la sequenza storica diritti civili-diritti politici-diritti sociali. Invece, scrive Zincone (1989), alla cittadinanza sociale si può arrivare per «integrazione diretta» o per «integrazione indiretta». La prima consiste nella concessione di diritti sociali da parte dello Stato: concessione che non necessariamente presuppone l'eguaglianza dei diritti civili e l'eguaglianza dei diritti politici (prototipicamente la Germania di Bismarck, ma – potremmo aggiungere – anche l'URSS e gli Stati socialisti dell'Europa orientale)⁵. Con l'«integrazione indiretta» abbiamo invece una delega dei diritti sociali alle istituzioni della società civile (prototipicamente la Gran Bretagna). Né sono da escludere forme d'integrazione della cittadinanza sociale a metà strada fra le due, come probabilmente l'Italia [sulla quale cfr. Silei 2003-2004]. C'è dunque un problema nell'ordine di sequenza dei processi che il sistema politico è chiamato a risolvere, con effetti presumibilmente diversi sulla configurazione complessiva della cittadinanza che ne risulta e sul tipo, il contenuto e le forme di esercizio dei diritti che la compongono.

Inoltre la sequenza marshalliana, che descrive una evoluzione pacifica dei diritti di cittadinanza, appare troppo condizionata dalla storia britannica. Viceversa, l'acquisizione di nuovi diritti – obietta Tilly (1996, 1 ss.) – è passata spesso per cesure rivoluzionarie (basta pensare alla Rivoluzione francese) e non è comunque possibile senza la pressione di forti 'movimenti sociali', capaci d'imporre tre generi d'istanze (*identity claims, standing claims, programme claims*: cfr. Tilly 2004, 184).

Fra le critiche rivolte al modello marshalliano della cittadinanza, bisogna poi ricordare (1) quelle esplicite e ben note a tutti della teoria femminista e (2) quelle implicite e meno largamente discusse, ma non meno serie, della *queer theory* e della *crip theory*. Per quanto riguarda le prime: Gillian Pascall, in ciò ripresa

⁵ Si pensi per esempio alla Romania di Ceausescu. La costituzione vigente prima della rivoluzione del 1990 riconosceva al cittadino una parvenza di diritti politici e una varietà di diritti economico-sociali, mentre restava una forte «reticenza del legislatore sui diritti civili» (Ionesco 2007, 80). Inoltre, nello status di cittadino rumeno l'esercizio di quei pochi diritti era condizionato dall'adempimento di un bel po' di doveri, per di più formulati con tale vaghezza da consentire agli organi dello Stato di revocare la cittadinanza a colui che non ne fosse 'degnò'. Si trattava, dunque, di una cittadinanza concepita come 'appartenenza' del cittadino allo Stato in un senso molto forte e quale strumento di controllo dello Stato sugli individui (Ionesco 2007, 78); una condizione dove la subordinazione prevale di gran lunga sulla integrazione attiva, più simile alla 'sudditanza' degli Stati di *ancien régime* che non alla 'cittadinanza' otto-novecentesca.

da Chiara Saraceno, notava che «mentre Marshall afferma i diritti di cittadinanza, non analizza mai il rapporto problematico che esiste fra cittadinanza e dipendenza nella famiglia, così come fa invece per il rapporto tra cittadinanza e classe sociale» (Pascall 1986, 9, citata in Saraceno 1993, 173). In altri termini, Marshall dà sì spazio ai diritti sociali come necessaria correzione di quelle forme di dipendenza che *de facto* inficiano la formale eguaglianza dei cittadini; ma, nel fare così, si attiene a una figura di ‘cittadino’ alquanto generica, dove spariscono le specifiche forme di dipendenza che affliggono la posizione della ‘cittadina’ (già nell’interno della famiglia). Un paio di anni dopo Pascall, Carole Pateman (1988) proporrà quella suggestiva figura del *sexual contract* come ‘contenuto rimosso’ del *social contract* e – potremmo aggiungere – come ‘ombra’ di una cittadinanza declinata tutta al maschile.

Più recentemente, Ken Plummer (2003) ha proposto la nozione di *intimate citizenship*, che Casalini (2013) rende – a mio avviso efficacemente – come «cittadinanza sessuale». Qui non si tratta tanto delle tradizionali forme di dipendenza di cui soffrono le cittadine in ragione del loro sesso, quanto della condizione di minorità – nel senso di una vera e propria esclusione dalle prerogative sessuali dell’adulto – in cui vengono mantenute le persone *gay*, *lesbian*, *bisexual* e, più che mai, le persone *transgender* e quelle disabili. Parliamo di cittadini *optimo jure* – almeno in teoria! – che la pressione ‘normativa’ della maggioranza tende a rinchiudere in un ghetto. Le cui mura invisibili sono rafforzate dal «disgusto» dei più all’esterno e, per conseguenza, dalla «vergogna» dei meno all’interno (Nussbaum 2010). Infatti, troppo spesso la maggioranza sedicente ‘normale’ (con o senza la complicità della legge) si dimostra riluttante a riconoscere a queste persone i diritti civili che competono a una sessualità adulta ed egualmente riluttante, perfino, a riconoscere l’ammissibilità di qualsivoglia rivendicazione in materia. Per contro la «cittadinanza sessuale», che Plummer rivendica eguale per tutti i cittadini, comprende tre momenti fondamentali: nel privato, il controllo della propria intimità sia fisica che affettiva; nel sociale, la possibilità di scegliere a quale rappresentazione di sé affidare la propria identità; nel pubblico, l’accesso a ogni genere di spazi o situazioni (Plummer 2003, 14, citato in Casalini 2013, 316).

4. Sulla sociologia della cittadinanza, in particolare

Sul piano di una sociologia della cittadinanza, dopo Marshall due riflessioni meno specifiche, ma molto importanti ai nostri fini, sono quelle di Ralf Dahrendorf e di Amartya Sen.

Nelle pagine di Dahrendorf la cittadinanza emerge dal contratto sociale, che però viene inteso più come sintesi descrittiva delle relazioni complesse che legano il cittadino alla comunità politica che non come idea *a priori*, esplicitabile in clausole normative. Il patto sociale – dice Dahrendorf – comprende nel contempo «legature» (cioè valori comuni che preconstituiscono obblighi di fedeltà, ma sono anche una fonte di senso) e «opzioni», o «chances di vita» (a loro volta costituite da *entitlements* di carattere formale e *provisions* di carattere materiale, che tendenzialmente crescono entrambi: indipendentemente gli uni

dalle altre, però anche finalizzati gli uni alle altre). L'interesse dello schema sta nel fatto che la dialettica fra *entitlements* e *provisions* trascende l'opposizione solita fra 'diritti di' e 'diritti a'. Inoltre, proprio grazie a tale dialettica, il contratto dahrendorfiano registra sì le «chances di vita» a disposizione degli individui consociati, ma – sospinto com'è dal conflitto tra forze collettive – evolve e viene di continuo riscritto attraverso le generazioni.

D'altronde – specifica Amartya Sen – le chances per essere tali, cioè per essere davvero fruibili, presuppongono l'esistenza in ognuno di noi di certe capacità potenziali (*abilities*) che devono, però, trovare espressione come capacità effettive (*capabilities*) sul piano dei funzionamenti individuali (*functionings*). Pertanto, in una visione ricca della cittadinanza, le capacità potenziali devono trovare – nelle istituzioni e nelle normative – prima un adeguato riconoscimento e poi adeguate forme di *empowerment*. Con ciò la cittadinanza liberaldemocratica evolve verso l'eguaglianza delle opportunità.

Vi è dunque – agli occhi del sociologo, ma anche del filosofo politico – una *cittadinanza in senso materiale* che dev'essere analizzata, e valutata, a fianco di quella meramente formale. Questo concetto, a mio avviso molto importante, di «cittadinanza materiale» lo dobbiamo a Lorenzo Grifone Baglioni (2009, 44-45), che l'ha di recente rielaborato utilizzando i due grandi cui mi riferivo poc'anzi, Dahrendorf (1988) e Sen (1999), però anche sviluppando una intuizione del nostro Bettin Lattes (2002, 318-19). «In altre parole, *se sono i diritti che consentono l'accesso alle risorse, sono le capacità, rese concrete dalle pratiche di cittadinanza, che le trasformano in funzionamenti*» (Baglioni 2013, 269).

5. Crucialità della cittadinanza nella filosofia politica odierna

A fianco delle scienze sociali e politiche, la filosofia sociale e la filosofia politica – da Simmel a Habermas – hanno da tempo molto riflettuto sul tema della cittadinanza. Se non altro per individuare in questa categoria una forma tipica della modernità, che meglio di altre ne rispecchia le tensioni (Gargiulo 2010). Ma le ragioni per cui, oggi più che mai, la filosofia politica considera di cruciale interesse l'idea di cittadinanza sono molte. Vediamone alcune.

1) In primo luogo, la cittadinanza pare la nozione meglio in grado di connettere la componente empirico-analitico con quella normativa. Della cittadinanza si può scrivere la storia, si può descrivere il contenuto, si può misurare l'estensione; ma nel contempo essa conserva quella potente «saliienza normativa» (Veca 1990, 19) che le deriva dalla prossimità con l'idea di emancipazione. Infatti, qualunque emancipazione, vuoi considerata in chiave storica, vuoi considerata in chiave prospettica, può essere pensata come una estensione/intensificazione della cittadinanza⁶.

⁶ Qualcuno ha ritenuto di parlare, a tale riguardo, di «ipercittadinanza». Questo tema e questa parola (*hypercitizenship*) compaiono per es. nel programma del V Congresso della World Complexity Science Academy, «Inventing the future in an age of contingency» (Budapest, 7-8 novembre 2014).

2) Del resto – e questa è la seconda ragione d’interesse – l’estensione e l’intensificazione della cittadinanza sono indisgiungibili dalla democrazia. Anzi, secondo Rainer Bauböck (1994) democrazia e cittadinanza sono praticamente coestensive, tanto più in un mondo post-nazionale. Per la democrazia, come per la cittadinanza, le dimensioni della crescita potenziale sono tre (il c.d. ‘cubo di Bauböck’). Infatti, la democrazia cresce (1) quanto più i diritti crescono e s’irrobustiscono a ogni livello (civile, politico, sociale); (2) quanto più si fanno eguali per tutti; (3) quanto più facile sia entrare nel gioco per goderne o uscirne senza perderli.

3) In terzo luogo, la cittadinanza può – forse – occupare il posto che nel cuore della teoria democratica tradizionalmente occupavano altre idee, a cominciare da quella di sovranità popolare.

Per Danilo Zolo, che scrive pochi anni dopo il crollo del muro di Berlino e dell’Unione Sovietica, la democrazia rappresentativa dopo avere sconfitto i suoi nemici rischia di essere sconfitta dal nemico più insidioso: se stessa! Perché gli stessi concetti di fondo su cui si regge, a cominciare da ‘rappresentanza’ e ‘sovranità popolare’, «evocano una semplicità di rapporti sociali che ci sta irrimediabilmente alle spalle. La democrazia, bisogna riconoscerlo, era stata progettata per società molto più elementari di quella in cui viviamo» (Zolo 1994, IX); e non è detto che nelle sue configurazioni classiche e neoclassiche sia in grado di adattarsi. Lo diceva già Bobbio dieci anni prima: quel famoso capitolo sulle «promesse non mantenute» della democrazia (Bobbio 1984)! A cominciare dalla più ambiziosa di quelle promesse, il sogno irrealizzato – e forse irrealizzabile – di vedere le forme della democrazia rappresentativa espandersi dallo Stato alla società civile: un processo che sembra trovare ostacoli insormontabili nelle sfere burocratiche e tecnocratiche della vita sociale (per non parlare della resistenza opposta dai c.d. ‘poteri invisibili’).

A cospetto dei processi di globalizzazione in atto (e della crisi economico-finanziaria che ci travaglia dalla fine del 2007), queste parole di Bobbio e di Zolo si direbbero più vere che mai. Tuttavia, non tutte le speranze sono perdute. Nel volume curato da Zolo, «la nozione di cittadinanza viene presentata come una idea strategica ed espansiva, capace di coprire almeno in parte il vuoto teorico che si è aperto con la crisi dei “paradigmi ricevuti” del socialismo e della liberaldemocrazia» (Zolo 1994: IX-X); insomma, come una categoria essenziale per chiunque voglia ripensare una democrazia «che sia nello stesso tempo non formalistica e fedele ai principi della tradizione liberale» (Zolo 1992, 7; citato in Santoro 1994, 94).

4) In quarto luogo, la speciale pregnanza che il concetto di cittadinanza assume nelle concezioni c.d. ‘repubblicane’ come soluzione dell’antitesi diritti/doveri. Giova ricordare che sul terreno filosofico-politico due correnti, sul finire del Novecento, si contendono il campo, specialmente nel nord America: *liberals* e *communitarians*. Una sintesi schematica e maligna vuole gli uni protesi a enfatizzare diritti e opzioni, gli altri protesi a enfatizzare doveri e legature. Un po’ esagerato, ma c’è del vero. Come che sia, resta il problema di riconciliare le due posizioni. A ciò si candida la filosofia politica c.d. ‘repubblicana’, dove alla nozione di ‘cittadino’ spetta una posizione cruciale.

«Liberalismo e repubblicanesimo – spiega Raffaella Sau (2004, 46) – sono entrambe concezioni individualistiche della società, nel senso che la loro con-

trapposizione non rientra nella dicotomia olismo-atomismo: [in entrambi i casi] il fine dell'associazione politica è la tutela della vita, della libertà e della proprietà dei singoli individui». Non meno del liberalismo il repubblicanesimo ha a cuore l'autonomia dell'individuo né mira in alcun modo a dissolvere l'esistenza dei singoli all'interno di una comunità organica. La differenza sta nel modo come sono concepiti gli individui: nel segno di un'autonomia che si esercita essenzialmente nella sfera privata (l'individuo del liberalismo) oppure nel segno di un impegno del cittadino nella sfera pubblica, perché «l'autonomia non è una condizione che si acquisisce una volta per tutte», ma va difesa.

Nella «concezione repubblicana della cittadinanza» (Sau 2004, 97-100), diritti e doveri cercano un armonico temperamento. Ma come? Qualcuno accusa il *republicanism* di spacciare per temperamento una priorità dei doveri ben poco liberale. Ed è vero che alcuni repubblicani come Richard Bellamy (1994) e Onora O'Neill (1989) si spingono fino a parlare di una priorità dei doveri. Qui non posso esimermi dal prendere posizione. Personalmente ritengo che la priorità accordata ai doveri sia deleteria per una democrazia liberale, se intesa come priorità assiologica, tra valori; ritengo però che assolve a una funzione positiva, di paradossale rinforzo dei diritti, se intesa sul piano logico. Infatti non possiamo per intero fondare i diritti del cittadino sul soggetto medesimo: sarebbe tautologico! Dobbiamo fondarli su qualcosa che sia *altro da lui*. È caduta la fede nella Natura con la N maiuscola, non resta che fondarli sul suo legame con la comunità dove vive. Per meglio dire sulle reciproche aspettative che legano cittadino e comunità politica. Personalmente la metterei così: ognuno ha diritto a essere messo nelle condizioni più favorevoli possibili all'assolvimento dei suoi doveri. Così riformulata, la priorità dei doveri non comprime i diritti, ma ne richiede la massima espansione.

Del resto, il repubblicanesimo – sia quello di Pocock e di Arendt, sia quello di Pettit, Skinner e Viroli – non è solo dovere per il dovere: è anche e sopra tutto impegno in difesa dell'autonomia personale e contro ogni forma di subalternità che sia priva di una interna giustificazione. Pertanto, una concezione repubblicana della cittadinanza non può non dare ascolto al monito di Habermas (1962) contro la «colonizzazione della sfera pubblica» da parte degli interessi privati, a cominciare dalle istituzioni e dai media. Poco vale – osserva Habermas – che l'esercizio dei diritti di cittadinanza attiva si estenda e che magari più persone abbiano la possibilità d'intervenire nella discussione pubblica, se poi questa discussione resta fine a se stessa, perché tutto è già deciso altrove, o peggio si estenua nel pettegolezzo, degradando l'impegno civico a una esibizione senza costrutto.

Di Michael Walzer è difficile dire se sia meglio includerlo, oggi, fra i neo-comunitari (dove proviene), fra i liberali di sinistra (che dichiara di appoggiare), oppure fra i «repubblicani». Come che sia, dal suo pensiero recente in materia di cittadinanza, emerge con forza un ulteriore motivo d'interesse che questo concetto presenta per la filosofia politica. Walzer parte dalla tensione crescente che oggi si dà fra i diritti dell'uomo e quelli del cittadino, e da quello che potremmo definire 'paradosso della cittadinanza', sul difficile crinale fra populismo e democrazia liberale. Infatti: la sinistra liberale si batte per «l'estensione di molti dirit-

ti del cittadino ai residenti e altri non-cittadini, inclusi gli immigrati illegali», ma quest'opera di estensione produce uno strano effetto «perché quanti più diritti si estendono ai non-cittadini tanto più la parola “cittadinanza” perde significato. Stiamo vivendo il processo di svalutazione della cittadinanza per il bene dell'umanità. Questa potrebbe anche essere la cosa giusta da fare, ma lascia la sinistra priva del modello di cittadino virtuoso, attivista, attivista, che decide per sé. E diventa sempre più difficile sostenere una cultura civica comune» (Walzer 2014). Di ciò profitta il populismo – a dire il vero, più quello europeo (anzi: anti-europeo) che non quello americano – per giocare i diritti dell'uomo contro i diritti del cittadino, e viceversa, nel nome di una comunità minacciata da difendere e/o di una comunità perduta da ritrovare. Con argomenti apparentemente democratici, ma fortemente illiberali, che rischiano – nelle condizioni date – di avere un certo *appeal*. La domanda dei populistici infatti è: può la democrazia funzionare senza una coesa comunità di cittadini responsabili che la sorregga? A questa sfida, secondo Walzer, è possibile rispondere così: che la riconciliazione fra diritti dell'uomo e diritti del cittadino è in realtà possibile, né comporta affatto di chiudere le porte della comunità; cioè, non c'è bisogno di concepire la *cittadinanza* in maniera fortemente escludente, come *cosa nostra*, e per contro i *diritti dell'uomo* come una sorta di *risarcimento residuale* per coloro che da essa restano esclusi, a condizione – s'intende – che l'estensione della cittadinanza preveda per i *newcomers* un eguale adempimento dei doveri quale contropartita dell'eguale godimento dei diritti. Una posizione – questa di Walzer – che Scalfari, con particolare riguardo alla situazione europea, ravvicina a quella di Giuseppe Mazzini.⁷

A queste cinque ragioni d'interesse che la filosofia politica ha trovato nell'idea di cittadinanza, ne aggiungerei una sesta e ultima. Dice qualcuno: sovraccaricata di significati diversi, la cittadinanza rischia di perdere ogni nitore concettuale e di trasformarsi in una specie di mito. Può darsi, ma – ribadito che il nitore concettuale dei filosofi non è necessariamente inferiore a quello dei giuristi – non è neppure detto che ciò sia un male. A fronte di visioni del mondo irrazionalistiche fin troppo capaci di conquistare il cuore della gente, la ragione liberaldemocratica e la società aperta hanno esse pure bisogno di 'miti' o, almeno, d'idee-forza e di parole d'ordine capaci di accendere i cuori. La cittadinanza può forse assolvere a questo bisogno. La politica si fa *glocal*: 'città' e 'mondo' sono miti emergenti; alla 'cittadinanza', io credo, sta di stabilire una connessione saldamente democratica fra l'una e l'altro.

6. Dal costituzionalismo politico al costituzionalismo sociale

Fatto sta che le forme tradizionali del costituzionalismo politico da sole non bastano per garantire alla cittadinanza la ricchezza che le compete. E qui mi soccorre il pensiero di Antonio Zanfarino: quel suo libro del 2007 su *La società costituzionale*.

⁷ La posizione di Walzer – scrive Scalfari (2014) – non è tanto quella del cosmopolitismo astratto del Settecento quanto quella nel contempo «nazionalista e internazionalista» di Mazzini.

L'idea era che il costituzionalismo, inteso come pluralità di rappresentanze e articolazione di poteri che si tengono in equilibrio fra loro, abbia in sé una «forza espansiva» che spinge a correggere tutto ciò che è «vessatorio non solo nell'esercizio del potere politico ma in ogni ambito significativo» della vita sociale; e dunque che sia possibile – anzi auspicabile, se non anche necessario – un «costituzionalismo sociale» a fianco del costituzionalismo politico. Da realizzare, però, con «strategie normative» non integralmente riconducibili a logiche di tipo statale, bensì pensate su misura per la società civile e rispettose della varietà di sfere che la compongono, ognuna con le sue caratteristiche in qualche modo sovrane (Zanfarino 2007, 2-3). Insomma, c'è un costituzionalismo politico, che difende il cittadino dalle sopraffazioni della sovranità politica, ma può esserci, deve esserci, anche un costituzionalismo sociale che guarda invece – per esempio – alla 'sovranità economica'. Con questa espressione ci possiamo riferire, certo, alla sovranità del mercato nella determinazione dei prezzi, come pure alla sovranità dell'impresa nella combinazione dei fattori produttivi, ma anche per esempio alla sovranità del consumatore, tanto sbandierata quanto ridotta a *flatus vocis*. Costituzionalismo – entro questa sfera economica – vuol dunque dire *sia* difendere le forze produttive dalle interferenze abusive del Politico, *sia* difendere l'individuo singolo dallo strapotere del mercato e dell'impresa (Zanfarino 2007, 44-57). Del resto, l'analogo si può dire di altri ambiti di attività – per esempio quello della scienza e dell'università, oppure quello delle libere professioni – all'interno dei quali vigono, o per i quali sono comunque pensabili, peculiari forme di separazione dei poteri (non necessariamente coincidenti con la classica tripartizione dei poteri statuali).

A possibile sostegno del costituzionalismo sociale potremmo forse evocare quella dottrina calvinista della c.d. 'sovranità delle sfere sociali', che prende forma nella teologia politica olandese fra Otto e Novecento, ma che risale al federalismo sociale di Altusio e che già trova una più moderna formulazione in Proudhon (autori carissimi entrambi al nostro Zanfarino).

Entro questo quadro concettuale, lo stesso costituzionalismo politico può essere ripensato come un'applicazione particolare del costituzionalismo sociale nella sfera politica *sensu strictiore*. Del resto, entrambi sono finalizzati (1) a far sì che la 'società aperta' resti davvero aperta, (2) a far sì che essa dia il meglio, e non il peggio, di sé⁸.

Invero, quella che Zanfarino chiama la «forza espansiva» del costituzionalismo si manifesta in due direzioni: una, per così dire, *orizzontale* (dalla sfera politico-statale verso le altre sfere sociali), e una *verticale* (al di là dello Stato).

⁸ Nient'altro di simile si trova nel pensiero italiano, se non forse nel singolare concetto di 'costituzione' che, sotto l'influenza di Proudhon, affiora da talune pagine di Giuseppe Ferrari. Nel federalismo di Ferrari, veramente 'costituzionali' (cioè rispettose della interna costituzione dell'organismo sociale) sono quelle soluzioni politiche che affidano la gestione delle contraddizioni sociali alla partecipazione volontaria dei cittadini variamente associati fra di loro a vari livelli (piuttosto che alla decisione legislativa di una istanza centrale). Cfr. De Boni 2013, 25.

Sulla prima è tornato a interrogarsi Rodotà (2012), che pone «la nuova questione costituzionale [...] non solo in rapporto alla politica e al diritto, ma in rapporto a tutti i settori della società». Sulla seconda abbiamo le riflessioni di Ferrajoli (1997, 2001), che da tempo teorizza un «costituzionalismo internazionale» o «mondiale», *sovrastatuale* (ma non necessariamente connesso con l'esistenza di una federazione mondiale). Al costituzionalismo internazionale Ferrajoli fa corrispondere la tutela almeno dei «diritti fondamentali» della persona e del cittadino, diritti da lui riclassificati in quattro categorie: umani, civili, pubblici, politici (Ferrajoli 2001, 2007).

Peraltro, le due espansioni del costituzionalismo, quella sociale e quella internazionale, non sono affatto alternative. Anzi, l'auspicio è che le due tendenze possano fondersi in una: quel «costituzionalismo globale» che solo appare in grado di sfidare poteri altrimenti non controllabili (Rodotà 2012). Ma naturalmente bisogna procedere per gradi, cioè partire da dove siamo. Dall'Italia, dall'Europa.

7. Al di là del popolo: la cittadinanza come *political agency* e plesso di funzioni in cerca di rappresentanza

Sorretto da queste prospettive, mi sento di arrivare alla conclusione seguente: che la sovranità politica, per eccellenza espressa nelle forme della legge e della giurisdizione territoriale, sia solo *una* delle manifestazioni che la sovranità popolare esige. E che la democrazia *stricto sensu* politica, cioè quella fondata su più partiti che competono fra loro con libere elezioni a suffragio universale, sia – oggi più che mai – solo *uno* dei giochi che la democrazia rappresentativa può giocare. Se non siamo riusciti a estendere la democrazia rappresentativa nel sociale, non è perché ciò sia in assoluto impossibile, ma perché abbiamo imposto alla varietà delle sfere sociali le forme e il linguaggio della rappresentanza politica, quella mediata dai partiti sul territorio, anziché rispettare le grammatiche locali, la peculiarità dei giochi. Come se potesse mai esistere un superlinguaggio omni-traduttore che risolve in sé tutto.

Per evitare questa trappola propongo che smettiamo di parlare di 'popolo', un macro-soggetto irrappresentabile e forse immaginario, per parlare solo di cittadinanza come *political agency* collettiva che trova concreta espressione nella varietà delle sfere sociali, politiche e non; e come l'insieme di coloro che condividono a qualche livello (uno o più di uno) un plesso di funzioni (tutte o solo alcune).

Quella qualificazione soggettiva che chiamiamo 'cittadinanza' è in realtà un fascio di funzioni. Tanto più se guardiamo alla «cittadinanza in senso materiale», come suggerito da Baglioni (2013). Mi piace la parola 'funzione', per tre ragioni: (1) perché sta al di qua del diritto e del dovere, come matrice di entrambe; (2) perché presuppone una *potenza* della cittadinanza sociale, al di qua del *potere* politico; (3) perché rimanda, nella concreta esistenza del cittadino, a diverse forme di 'funzionamento' che – Sen *docet* – chiedono di essere ulteriormente *potenziate*.

La cittadinanza, dunque, come plesso di funzioni. C'è – nessuno lo metta in discussione! – il cittadino-elettore: formale protagonista della democrazia *stricto*

to sensu politica, in quanto particella della ‘volontà generale’. Ma ci sono anche il cittadino-produttore, il cittadino riproduttore ed educatore (che riproduce le precondizioni della vita sociale), il cittadino-consumatore, il cittadino-risparmiatore, il cittadino-contribuente, il cittadino-utente, il cittadino-residente, e così via. Ognuna di queste funzioni si svolge in *una varietà di arene*: non solo pubbliche (nel senso formale degli uffici pubblici), bensì anche afferenti al privato-sociale (com’è per le associazioni civiche, per i social networks e per ogni forma, direbbe Bion, di public/azione) e persino afferenti al privato-privato. Basti qui pensare alle funzioni riproduttiva ed educativa cui uno assolve in quanto genitore: all’interno della famiglia, certo, ma con effetti di rilevantissima importanza all’esterno di essa. Oppure anche alla funzione sociale cui adempie il cittadino col semplice fatto di risiedere in una certa città: ben più che un utilizzatore di servizi, un contribuente ed eventualmente un elettore, la residenza fa di lui/lei un co-autore di quella certa «civiltà metropolitana» (sulle molte facce di questo concetto, cfr. Totaro 1989).

Sono tutte – aggiungo – funzioni di rilevante importanza economica. Per essere più precisi sono tutte funzioni nell’adempimento delle quali ognuno di noi concorre al crescere della ricchezza, ovvero (in un senso che non posso qui argomentare) produce ‘valore’; però anche funzioni esposte, ognuna di esse, a peculiari forme di ‘estorsione del plusvalore’ (in un senso evidentemente esteso rispetto a quello di Marx: cfr. Caruso 1989). Sono tutte funzioni, d’altronde, che le forme tradizionali della democrazia politica non sembrano più capaci di rappresentare (ammesso, e non concesso, che mai l’abbiano fatto in passato). E tutte sfere di vita dove l’*homo*, abbandonato a se stesso, rimane desocializzato e rischia, dunque, di farsi *œconomicus* nel senso deteriore (Caruso 2012).

Per ognuna di queste funzioni sarà forse possibile pensare forme specifiche di democrazia rappresentativa e di separazione dei poteri, ognuna rispettosa del gioco che ivi si gioca. Ferme restando le forme della democrazia politica, seppure ricondotte nell’ambito loro: con l’auspicabile restituzione della forma-legge alla sua valenza originaria di norma generale e astratta, finalizzata al governo delle procedure (e non più all’amministrazione quotidiana, come ormai succede). E senza nessuna concessione alla democrazia diretta, illusione ricorrente del populismo di turno!

Qualcuno dirà: ma questa, allora, è una rappresentanza funzionale degli interessi, una rappresentanza di tipo corporativo; sarà mica diventato fascista, il Caruso? No. Ammetto che si tratti di una rappresentanza degli interessi, ma nego recisamente che sia di tipo corporativo.

Si tratta in qualche modo di una rappresentanza degli interessi, se con ciò intendiamo una cittadinanza *aperta*: una *stake-holders citizenship* (Bauböck 2008). Avete mai mai pensato allo strapotere delle compagnie telefoniche nei confronti del cittadino-utente? O delle banche nei confronti del correntista? Possibile che non si trovi il modo di rappresentare efficacemente questi interessi?

Non è invece, in alcun modo, una rappresentanza corporativa, perché non si tratta di rappresentare categorie o gruppi sociali, bensì – ripeto – *funzioni* che fanno capo a *tutti*. Inclusi che siano nella cittadinanza tradizionalmente intesa

sul piano giuspolitico, oppure esclusi da essa. Perché tutti sono o possono essere, in qualche modo, produttori, risparmiatori o utenti.

Così ripensata, la 'cittadinanza' non è il 'popolo'. Non è compatta come il *peuple* di Rousseau, inteso come soggetto per eccellenza sovrano e fornito di una sua indivisibile, infallibile volontà; e neppure come il *Volk* di Hegel (e poi di Wundt), inteso come la semplice «massa di coloro che "appartengono" allo stesso Stato» (*die Masse der Angehörigen*). La cittadinanza non è predisposta all'unità da una mitica *Volkseele* né vivificata da un mitico *Volksgeist* (che sempre qualcuno deve interpretare al suo posto). No, niente del genere.

Nella sua labile unità, essa rassomiglia, semmai, al (mobile) patto sociale descritto da Dahrendorf (1979a, 1979b, 1988). Rassomiglia, semmai, alla «cittadinanza societaria» proposta da Pierpaolo Donati (1993) come condivisione effettiva di diritti e poteri all'interna di quella che già vent'anni fa chiamava la «nuova società civile» caratteristica delle società complesse: una pluralità di sfere sociali collocate fra Stato e mercato, irriducibili all'uno e all'altro, ma inevitabilmente in relazione con l'uno e con l'altro, nonché relativamente autonome le une dalle altre.

8. Psicologia della nuova cittadinanza: dall'Io al Sé

Oltre tutto, questa revisione che propongo mi sembra meglio adattarsi al tipo umano oggi emergente, alla forma-soggetto che caratterizza le società da talune chiamate postmoderne. Infatti le parti del patto sociale descritto da Dahrendorf, come pure i protagonisti della «cittadinanza societaria», non sono più (se mai lo sono stati) individui astratti e puntiformi predisposti a convergere su una volontà comune, bensì al contrario aggregazioni mobili di esperienze diverse e diverse appartenenze, che tutte cercano un qualche riconoscimento. In termini psicologico-sociali potremmo dire così: nella cittadinanza politica tradizionalmente intesa ciò che trova rappresentanza è l'*Io* del cittadino: un esile 'esserci' uguale per tutti (qualcosa come l' 'essere generico' dell'uomo in quanto tale), cui si accompagna un'astratta capacità di volere che chiede solo di esprimersi (una volta ogni cinque anni) e dire la sua (su tutto, cioè su nulla). Al contrario, nella nuova cittadinanza sociale quel che può trovare rappresentanza è il *Sé* del cittadino, il suo concreto 'essere così': un 'insieme di rapporti sociali' denso, complesso, che chiede di essere riconosciuto e potenziato⁹.

Mettiamola così: tal quale la psicoanalisi postfreudiana, la filosofia politica odierna, e in particolare la teoria della cittadinanza, hanno bisogno di passare, per meglio descrivere il tempo presente, da una psicologia dell'*Io* a una psicologia del *Sé*. Dall'immagine astratta del cittadino come *an Ego with no Self* a una immagine ben più concreta del cittadino collocato nella varietà dei suoi ruoli (al-

⁹ Secondo Horkheimer e Adorno (1956, tr. it. 60), la riduzione dell'individuo a «essere generico» ed «esemplare impotente della società» sarebbe caratteristica della sociologia borghese. La polarità *Dasein/Sein* strizza l'occhio a Heidegger (che però la intende in un senso un po' diverso). La contrapposizione fra l'umano come «essere generico» e l'umano come «insieme di rapporti sociali» sta nella VI Tesi di Marx su Feuerbach.

meno di quelli *lato sensu* pubblici). Così riconcepito, il cittadino non ha più nulla della monade liberal-liberista nota come *homo œconomicus*, privo di 'legature' ed egoista a prescindere. Ma – fornito come dev'essere di una identità propria, consistente e resistente – nemmeno avrà bisogno, il cittadino, di tamponare le falle del Sé individuale con la «identificazione totale» a qualche Sé collettivo (Caruso 1987, 300; 1992), com'è nelle dinamiche tipiche delle comunità totalitarie.

Naturalmente, però, affinché questi opposti pericoli siano davvero scongiurati, occorre che quel Sé, *de facto* esistente, sia formalmente riconosciuto e opportunamente potenziato.

9. Dalla lotta di classe alla lotta di cittadinanza

Appunto, sia le chances di vita dahrendorfiane sia la cittadinanza societaria devono essere *empowered*. Ma questa, *empowerment*, è una parola chiave che chiama in causa tutta una concezione del potere.

Si dice: la politica come sfera del potere, d'accordo. Ma che cosa s'intende con 'potere'? Solo il potere del soggetto *su qualcun altro* (come di solito si dà per scontato) o non anche il potere del soggetto *su se stesso* (nel senso di acquisire il controllo delle proprie condizioni di vita)? Nell'un caso avremo analisi d'ispirazione 'machiavellica', attente più che altro agli aspetti potestativi del Politico; nell'altro, invece, analisi d'ispirazione 'spinoziana', specialmente interessate a tutte le forme di autonomia¹⁰. Entrambe lecite ed entrambe utili, ma diverse. Due esempi, rispettivamente: Giovanni Sartori e Giorgio Ruffolo. Il primo definisce il potere come «far fare a un altro qualcosa che, altrimenti, di sua iniziativa non farebbe» (Sartori 2013): un gioco a somma zero, inevitabilmente. Il secondo, invece, parte dalla «potenza», intesa come controllo del sistema sull'ambiente, sia interno che esterno, e definisce il potere come controllo della potenza o «controllo del controllo» (Ruffolo 1988)¹¹.

In effetti, così ripensata come potenza delle funzioni, la cittadinanza di cui parlo rassomiglia sopra tutto alla «moltitudine» di Spinoza. Non tanto nel senso dirompente e sovversivo che le attribuisce Toni Negri quanto – ripeto – nel senso autenticamente spinoziano di un autogoverno razionale delle passioni. Ciò che nondimeno – nell'epoca delle passioni tristi e malgovernate che attraversiamo – fa della cittadinanza l'equivalente di una classe pacatamente rivoluzionaria

¹⁰ Analogamente, Debora Spini oppone alla concezione hobbesiana della sovranità statale, mal componibile con l'autonomia del singolo soggetto, una concezione di matrice althusiana, che meglio si attaglia all'integrazione europea. All'interno di questa concezione si rende infatti possibile «un modello di sovranità popolare che non veda nei diritti umani un potenziale limite quato piuttosto, con Habermas, un presupposto comunicativo essenziale» (Spini 2006b, 99).

¹¹ Giacomo Marramao (2011, 28-33, 111) parla a questo riguardo di una opposizione fra «paradigma distributivo del potere», fondato sul *potere-su* (a somma zero) e classicamente prevalente fino a oggi, tanto in politica quanto in economia, e «paradigma generativo del potere», fondato sul *potere-di* (o «potenza», nel senso aristotelico e spinoziano).

e, forse, la 'classe non-classe' del nostro tempo. Voglio dire: nell'emancipare se stessa dalla sudditanza che tuttora la lega ai poteri forti del sociale, *la cittadinanza emancipa tutti*. Non perché debba ergersi a mitico Redentore dell'umanità, ma perché essa – così concepita – è già 'tutti'.

In quanto forza collettiva, la cittadinanza condivide *passioni* (corrispondenti alle sue *funzioni*) e si fa capace – questo l'auspicio – di un autogoverno razionale di esse. In altri termini, tal quale la classe di Marx, la cittadinanza ha bisogno, per dispiegare tutta la sua potenza, di assumere coscienza di sé. Etienne Balibar dice qualcosa del genere quando definisce la cittadinanza un «movimento», più che una essenza, e il concetto odierno di cittadinanza come un *concetto riflessivo*. Infatti non è possibile disgiungere la concreta esistenza della 'cittadinanza' dalla 'coscienza della cittadinanza', ma proprio questa congiunzione conferisce al movimento le sue valenze trasformative di «democratizzazione della democrazia» (Balibar 2012, tr. it. 155 ss.).

Già vent'anni fa Chantal Mouffe (1992), preso atto della crisi del marxismo, proponeva la «democrazia radicale» come alternativa alla lotta di classe. Ebbene, a me pare che proprio nella estensione e nella intensificazione della cittadinanza si riassume il contenuto di quella proposta. Lotta *per* la cittadinanza, dunque, ma non solo. Anche lotta *della* cittadinanza: una cittadinanza sempre più consapevole di sé. Non è forse proprio questo sommovimento, oggi, la «vecchia talpa» con cui Marx raffigurava la forza rivoluzionaria delle contraddizioni sociali, che scavano al di sotto dell'ordine costituito?

In effetti, le funzioni economico-sociali dove si esplica la 'potenza' del cittadino (come produttore, riproduttore, educatore, consumatore, risparmiatore, contribuente, utente, residente, e quant'altro mai) corrispondono, nel loro complesso, al concetto marxiano di *Praxis*; ma anche, in quanto luogo di resistenza e di possibile riappropriazione di sé, a una *umwälzende Praxis*, capace di opporsi al biopotere odierno e di 'rovesciarlo'.

Concepire la cittadinanza quale soggetto politico e nuovo *protagonista*, in termini analoghi alla classe, lo ammetto, può lasciare perplessi. Infatti se la cittadinanza comprende tutti, dov'è l'*antagonista*? In realtà, l'*antagonista* c'è: le oligarchie o, come le chiama Zagrebelsky (2010), i «giri». Ma non assume più la forma assoluta del 'nemico', perché rispetto a ogni funzione va di volta ridefinito. E ferma restando l'oggettiva tendenza degli interessi oligarchici a coalizzarsi fra loro, fermo restando «il potere dei giganti» (Crouch 2012), può capitare a ognuno di noi di trovarsi fra gli esclusi all'interno di una certa sfera sociale e dalla parte degli escludenti all'interno di un'altra...

Secondo Carl Schmitt, non c'è Politica senza identificazione dell'Amico e del Nemico. Sia pure. Ma chiunque abbia a cuore i valori umanistici della convivenza civile dovrebbe – credo – vedere come progresso morale una filosofia politica pur combattiva, e a suo modo 'rivoluzionaria', dove però il Nemico – se ancora così lo vogliamo chiamare – non è più passibile di determinazione categorica sul piano antropologico (com'erano 'i tedeschi' o 'i borghesi'), bensì viene pragmaticamente identificato con un mutevole plesso d'interessi, che possono essere di volta in volta battuti o semplicemente contenuti.

Ciò di cui parlo è peraltro *una forza collettiva a geometria variabile*. Una forza collettiva che, secondo gli obiettivi che si dà, può agire come *potere costituito*, ora vigilato ora vigilante, ma anche – nella singole sfere della società civile – come *potere costituente*, capace entro quei limiti di auto-organizzarsi. Insomma, come cittadinanza politica oppure come cittadinanza sociale. Inoltre, sia l'una che l'altra, su più piani: a livello nazionale, certo, ma anche a livello infranazionale (locale, regionale) o sovranazionale (europeo in particolare) e – nella misura che già esiste una «società civile postnazionale» (Spini 2006a) – perfino a livello globale; perché vi sono ormai, scrive Baglioni (2009, 189-195], più «spazi di cittadinanza». E ciò nell'auspicio che si perfezioni negli anni – non domani, né doman l'altro, ma giova ripetere: negli anni – una progressiva omologazione di contenuti, ai diversi livelli e nella varietà di funzioni di quella che viene già studiata come «cittadinanza cosmopolitica» (Hutchings, Danreuther 1999).

La tradizione marxista opponeva il cosmopolitismo borghese all'internazionalismo proletario. La concretezza della cittadinanza, intesa come complesso di funzioni sociali e come forza collettiva potenzialmente capace di opporsi a poteri che sono ormai transnazionali, può forse restituire al cosmopolitismo la sua carica rivoluzionaria.

10. Proposte?

Certo, chi mi ascolta vorrebbe a questo punto che io, per concludere, dicessi *per quali vie* mi pare possibile realizzare una tale forma di 'costituzionalismo sociale' o quanto meno dicessi *quali nuovi istituti di garanzia e quali inedite forme di democrazia rappresentativa* consentirebbero, almeno in teoria, di attivare e rendere effettivi i diritti della nuova cittadinanza sociale così come la ho descritta, nonché – vecchio sogno! – di espandere la democrazia al di là della sfera *stricto sensu* politica. Cominciando da dove siamo, cioè dall'Italia.

Qualcosa da prendere vagamente a modello in realtà già esiste. Per quanto riguarda le funzioni del cittadino-produttore, penso naturalmente al reddito minimo garantito, che si può considerare pressoché acquisito allo status di cittadino europeo (manca solo in Ungheria, Grecia e Italia). Non sarà ancora il «reddito di cittadinanza» teorizzato da Philippe Van Parijs & Yannick Vanderborght (2005) in termini molto più realistici di quanto non si voglia credere, ma sarebbe già meglio di niente. Su tal genere di proposte in materia di reddito garantito le opinioni, e più che mai le filosofie di partenza, sono molte e molto diverse; tuttavia, Murra (2014) ha dimostrato come sia possibile raggiungere nel merito un *overlapping consensus*, al di là delle controversie ideologiche. E non solo questo: ancora in tema di rappresentanza funzionale del lavoro, penso anche al tipo di elezioni sindacali in vigore in Israele, come pure alle forme di compartecipazione aziendale in vigore in Germania. Per quanto riguarda invece le funzioni di consumo e utenza, ma non solo, penso a certe *public authorities* degli Stati Uniti (per esempio alla Food and Drug Administration) e, con esse, alla possibilità di trasferire poteri dagli organi dello Stato-apparato

ad agenzie di settore in qualche modo rappresentative (ed esse pure fornite di autarchia, autonomia e autotutela, come e più degli enti territoriali). Sono poche esperienze, magari criticabili, ma che esistono; e fanno ben sperare che si possa fare di più e di meglio.

Come? Vi dico subito che mi guarderò bene dal rispondere. E non solo perché mi mancano le forze per concepire un progetto così dettagliato, ma perché sono sicuro che, se pure lo facessi, immediatamente mi accusereste di utopismo. E avreste ragione, perché la nuova cittadinanza non può essere l'esito di una conferenza, e neppure di un libro, ma può uscire solo dall'immaginazione produttiva di una moltitudine di soggetti, individuali e collettivi, in stretta aderenza col 'movimento reale' delle cose.

Tuttavia, per non eludere del tutto le aspettative che posso aver suscitato (e con esse le responsabilità intellettuali che, nel mio minimo, mi competono) butterò là qualche idea. Due o tre esempi, valga quel che valga.

Si tratta in sostanza di rinforzare e rendere efficace la funzione critica del cittadino nei confronti delle formazioni sociali dove esplica le sue funzioni. Ora, come spiega, Albert Hirschman (1970), la critica sociale funziona in due modi: uno più rumoroso, tipo «non è così che si fa!» (Hirschman lo chiama *voice*), e uno più silenzioso, tipo «me ne vado da un'altra parte» (Hirschman lo chiama *exit*). Il secondo modo è meno clamoroso, ma non meno efficace (così funziona per esempio la 'mano invisibile del mercato'). Entrambe le manifestazioni, *voice* ed *exit*, recano una informazione immediatamente efficace; perché la dichiarazione – esplicita o implicita – del singolo può anche essere ignorata, ma la combinazione risultante *non* può essere ignorata, e obbliga l'organizzazione a dislocarsi su posizioni diverse. Si tratterà dunque d'introdurre, nel modo come sono organizzate le funzioni sociali del cittadino, di volta in volta più *voice* e/o più *exit*.

Faccio un paio di esempi, entrambi relativi alla funzione-risparmio: specificatamente nella sfera previdenziale e in quella bancaria – due sfere dove la spoliazione del cittadino da ogni diritto è particolarmente scandalosa, perché vi siamo completamente espropriati di ogni potere e di ogni controllo relativo alla gestione dei nostri risparmi, cioè del frutto del nostro lavoro.

Cominciamo dalla previdenza, dove manca l'*exit*. Nella sfera politica, il cittadino-elettore è libero di uscire da un partito travolto dagli scandali, o che semplicemente non lo soddisfa più, e/o libero di punirlo non rinnovandogli il proprio voto. Nella sfera previdenziale, in particolare in Italia, non esiste alcuna libertà del genere. Non è possibile per i dipendenti pubblici uscire dall'INPS, qualora ritenessero più conveniente affidarsi a un fondo-pensioni alternativo. Capisco che non sia facile riconoscere integralmente questo diritto, poiché non si tratta di un sistema a capitalizzazione, bensì di un sistema a ripartizione che dovrebbe essere l'espressione di un patto fra generazioni¹². Ma lo è? Dubito che le giovani

¹² Devo questa precisazione alle preziose osservazioni di due colleghe ben più esperte di me in questa materia: Maria Grazia Pazienza e Chiara Rapallini, che ringrazio per la loro critica.

generazioni possano rispondere di sì. Mi domando allora se, ferma restando la struttura di fondo, non sia possibile riconoscere almeno ai lavoratori più giovani – cautamente e per gradi – la possibilità di stornare una piccola quota della contribuzione ordinaria verso forme di previdenza complementare sia pubblica che privata, tra le quali sia possibile scegliere. Finché i due ‘pilastri’ non raggiungano la stessa altezza. E qui mi fermo: non è il mio campo e rischio davvero di dire delle stupidaggini. Ma non senza aggiungere che, pur nell’assoluta mancanza di *exit*, potremmo almeno studiare come dare al lavoratore più *voice*.

Del resto, perfino nel privato, e perfino laddove abbiamo un sistema pensionistico a capitalizzazione nonché fondato su un metodo di calcolo puramente contributivo, perfino là non è permesso per esempio ai liberi professionisti di uscire dall’ente previdenziale che affianca l’ordine professionale, nemmeno quando l’ente sia gestito in maniera visibilmente incompetente se non anche travolto dagli scandali, come di recente è successo. Orbene, in questa sfera, liberalizzare l’adesione vorrebbe dire conferire al cittadino-risparmiatore un potere in più. Un potere più efficace di tante fraseologiche misure anti-corruzione, che spesso non hanno altro effetto che quello di complicare la vita degli onesti. Col vantaggio ulteriore di cominciare a emancipare la cittadinanza e i singoli cittadini dalla frammentazione corporativa e dalle complicazioni normative che li ingabbiano.

A dire il vero, nella sfera previdenziale privata non manca solo l’*exit*, ma – tal quale quella pubblica – manca anche la *voice*. È ben vero che negli enti previdenziali delle libere professioni i mutuati sono periodicamente chiamati a votare la composizione dei consigli di gestione; ma questo genere di elezioni non può funzionare, e non funziona, perché è ricalcato pari pari sulle elezioni politiche: voto di lista, una testa un voto. Eccellente sistema per il gioco politico, ma pessimo sistema per il gioco previdenziale, dove ciò che deve trovare rappresentanza – conforme la grammatica di quella sfera – non sono le idee, ma i *soldi* e il *tempo*, cioè le aspettative relative ai contributi che ho versato e a quelli verserò. Non ha senso, dunque, che il voto di un soggetto che intraprende la libera professione a sessant’anni valga tanto quanto il voto di un trentenne che con quella cassa mutua avrà a che fare ben più lungo. E non ha neppur senso che, a parità di età, il voto di chi ha versato poco valga tanto quanto il voto di chi ha versato tanto. Il voto, per questo tipo di rappresentanza, dev’essere ponderato per mezzo di una qualche combinazione fra contributo versato e aspettative di vita.

Nel caso delle banche un potere di *exit* in teoria c’è: se la mia banca non mi piace, posso trasferire i miei risparmi altrove. Ma solo in teoria, perché – diciamo la verità – chi di noi non ha pensato una volta di farlo? E quanti poi lo fanno davvero? Praticamente nessuno, perché la sola idea di dovere disfare e rifare tutte le carte di credito e di debito, tutte le domiciliazioni bancarie e così via dicendo, è per un *quisque de populo* assolutamente devastante. Ben diverso sarebbe se le banche stesse fossero legalmente obbligate a farsi carico – tra loro – di tutta la faccenda: allora l’*exit* costituirebbe una sanzione effettiva e restituirebbe al cittadino-risparmiatore una parte del suo potere.

Se di *exit* nelle banche ce n'è poco, di *voice* ce n'è ancor meno, anzi nulla. Perfino la maggioranza di coloro che, nonché correntisti, sono anche azionisti conta poco o nulla. È ovvio che non ha senso affidare la gestione tecnico-finanziaria di una banca all'assemblea degli azionisti, figuriamoci dei correntisti. Ma possibile che non si trovi modo di rappresentare gli interessi dei correntisti, per quanto riguarda almeno la qualità del servizio? Perché escludere che sia possibile introdurre, all'interno del mondo finanziario, una qualche forma di separazione dei poteri?

La stessa proposta – introdurre una qualche forma di separazione dei poteri – vale anche per tutelare i cittadini di quel 'villaggio globale' che è la Rete. Più di ogni altra sfera sociale, le vicende del *world-wide web* ci fanno capire come il costituzionalismo sociale e quello internazionale possano e debbano fondersi in un 'costituzionalismo globale'. Su questo terreno, qualcosa in effetti già si muove nella direzione giusta. Nell'imminenza del NetMundial (vertice globale sulla *governance* della rete) il Brasile ha prodotto un documento di principi che rassomigliano nel loro complesso a «una costituzione per internet». Alla sua stesura hanno concorso «migliaia di persone che vengono da governi, settore privato, società civile, comunità tecnica e accademica». Certo, questo documento non è vincolante per tutti i Paesi del mondo, siamo ancora al livello di *moral suasion*; negli stessi giorni, tuttavia, è arrivato da Strasburgo un altro documento – prodotto dal Consiglio d'Europa – che con quello di Rio presenta numerose e significative consonanze (Longo 2014).

11. La cittadinanza europea

Per muovere nella direzione da me auspicata, l'Europa può fare molto. Più di quanto non faccia e più di quanto non venga creduta poter fare. Ciò vale in generale, per aumentare il potere di «contestazione» dei comuni cittadini (Bellamy, Castiglione 2006), e vale in particolare nelle sfere del mercato e del lavoro: specialmente se l'Europa, contro ogni aspettativa, riuscisse a far coincidere l'ingresso dalla crisi economica con una nuova fase costituente (Sciarra 2013).

Utopia? Sì, se pensiamo che questa nuova fase costituente debba coincidere col rinforzo di una cittadinanza europea di tipo esclusivamente o prevalentemente politico: qualcosa che non suscita al momento abbastanza passioni. No, se pensiamo al consolidamento di una cittadinanza sociale, capace di rispondere in positivo alle sofferenze ed esclusioni del cittadino europeo nelle diverse sfere della sua vita e capace, con ciò, di suscitare identificazioni affettive e rilanciare un sentimento d'identità. Come scrive Laura Leonardi (2012, 64), soltanto «un nuovo modello di cittadinanza da realizzare a livello europeo, con politiche redistributive volte a contenere le diseguaglianze economiche e sociali, potrebbe rilanciare il progetto politico e legittimare il processo d'integrazione».

Insomma, non è affatto detto che la cittadinanza europea, transnazionale, debba ripercorrere lo schema classico di Marshall (ammesso e non concesso che esso valga per le singole nazioni). Diritti civili, politici e sociali procedono in Europa non in sequenza, ma *di conserva*. Ed è perfino possibile che in questo

tempo di crisi la cittadinanza sociale debba *anticipare* quella politica: per renderla possibile nel cuore della gente.

12. L'educazione alla cittadinanza, il ruolo dei simboli

Per finire, non dovremmo mai dimenticare che le valenze psicosociologiche della cittadinanza (come fonte d'*identità condivisa* e come insieme di *competenze sociali*) costituiscono potenti mezzi d'inclusione, ma anche di esclusione. Perfino quando la cittadinanza in senso giuspolitico sia garantita. Infatti, l'odierna complessificazione della cittadinanza, la varietà di «strutture di significato» a essa sottese (Raciti 2004) e, in particolare, le molte facce della cittadinanza sociale esigono da ognuno di noi un numero crescente di «competenze» per essere comprese e degnamente vissute (Gargiulo 2008). Insomma, è sempre più difficile, coinvolgente e impegnativo essere un 'cittadino', sia per quanto riguarda i diritti sia per quanto riguarda i doveri. Il che vuol dire che l'educazione alla cittadinanza, dianzi richiamata, diventa oggi più che mai importante; e *non solo per i cittadini naturalizzati o naturalizzandi, ma anche per quelli nativi*. Questa nuova *paideia* democratica, tuttavia, resta tutta da inventare; né possiamo ragionevolmente aspettarci che essa emerga spontaneamente dalle tradizionali agenzie di socializzazione, come la famiglia e la scuola, se queste (e altre) non saranno adeguatamente sostenute e riformate (Breschi 2014). È difficile d'altronde pensare che saremo in grado d'inventarci una nuova educazione alla cittadinanza, se la novità dei contenuti non sarà sorretta dalla novità delle forme simboliche e – aggiungo – dal potere dell'esempio. La 'cittadinanza' ha oggi bisogno di simboli. Di simboli intelligenti, però, non di maschere stupide come la faccetta furbastra di Guy Fawkes, che imperversa sulle piazze del populismo globale. Non è di quel vecchio dinamitardo che voleva far saltare il Parlamento, no, non è di lui che ha bisogno la democrazia per battere le oligarchie che la strozzano, bensì, paradossalmente, di giovani aristocrazie intellettuali e morali finalmente libere di pensare, di apprendere dall'esperienza, di proporre figure e linguaggi, di rinnovare il reticolo dei poteri dall'interno di ogni sfera sociale. Mettiamola così: per partire come *movimento*, per dispiegare tutte le valenze trasformative di cui è capace, la nuova cittadinanza ha bisogno oggi (come la classe, ieri) di un *motorino di avviamento*. Diciamo pure: un'avanguardia che le faccia assumere coscienza di sé, della propria potenza, della propria capacità di produrre forme inedite di convivenza.

Il processo è in atto: non è detto che riesca, non è detto che fallisca. Di una cosa solo sono sicuro: che il populismo moralistico, tutto rivolto a rimpiangere le forme del passato, ne costituisce l'esatto contrario.

Insomma, la teoria politica della cittadinanza è uno spazio aperto; per così dire, 'invitante'. Nel senso che invita alla fantasia. Non alle fantasticherie senza costrutto, bensì a quelle costruzioni condivisibili che Kant chiama «immaginazione produttiva».

Vi ringrazio per la paziente attenzione.

Bibliografia

La bibliografia sulla cittadinanza è sterminata. Mi limito qui alle opere citate nel testo.

- Anchustegui Igartua, Esteban. 2012. "Ciudadanía y multiculturalismo." *Storia e politica* 4, 2: 193-211.
- Anderson, Perry. 1988. "The Affinities of Norberto Bobbio." *New Left Review* 170: 3-36.
- Arendt, Hanna. 1951. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Schocken Books; tr. it. 2004. *Le origini del totalitarismo*. Torino: Einaudi.
- Baglioni, Lorenzo G. 2009. *Sociologia della cittadinanza. Prospettive teoriche e percorsi inclusivi nello spazio sociale europeo*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Baglioni, Lorenzo G. 2013. "Formale e materiale: la cittadinanza alla prova nella società che cambia." In E. Recchi, M. Bontempi, C. Colloca (a cura di). *Metamorfosi sociali. Attori e luoghi del mutamento nella società contemporanea*, 266-76. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Balibar, Étienne. 2001. *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'État, le peuple*. Paris: La Découverte; tr. it. 2004. *Noi cittadini d'Europa*. Roma: ManifestoLibri.
- Balibar, Étienne. 2012. *Citoyen sujet (et autres essais d'anthropologie philosophique)*. Paris: PUF; tr. it. 2012. *Cittadinanza*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Ball, Terence, Farr James, Russell L. Hanson (a cura di). 1989. *Political Innovation and Conceptual Change*, 211-20. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barbalet, Jack M. 1988. *Citizenship*. Milton Keynes: Open University Press; tr. it. 1992. *Cittadinanza*. Padova: Liviana.
- Bauböck, Rainer. 1994. *Transnational Citizenship*. Aldershot (UK): Edward Elgar.
- Bauböck, Rainer. 2008. "Stakeholder Citizenship: An Idea Whose Time Has Come?" In *Delivering Citizenship. The Transatlantic Council on Migration*. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.
- Beiner, Ronald. 1995. *Theorizing Citizenship*. Albany: State University of New York Press.
- Bellamy, R. 1994. "Tre modelli di cittadinanza." In D. Zolo. *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, 223-61. Roma-Bari: Laterza.
- Bellamy, R., Castiglione D. 2006. "La legittimazione della forma di stato e di governo europea." In S. Cingari (a cura di). *Europa Cittadinanza Confini. Dialogando con Etienne Balibar*, 291-336. Lecce: Pensa multimedia.
- Bettin Lattes, Gianfranco. 2002. "Le forme della cittadinanza." In Id. (a cura di). *Mutamenti in Europa. Lezioni di sociologia*, 317-76. Bologna: Monduzzi.
- Bobbio, Norberto. 1984. *Il futuro della democrazia*. Torino: Einaudi.
- Bonacchi, Gabriella, Angela Groppi (a cura di). 1993. *Il dilemma della cittadinanza. Diritti e doveri delle donne*. Roma-Bari: Laterza.
- Breschi, Danilo. 2014. *Democrazia e informazione, tra passato e futuro. Ma quale futuro?*, disponibile online su www.danilobreschi.com/ (02/01/2023).
- Carens, Joseph H. 2000. *Culture, Citizenship, and Community. A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*. Oxford: Oxford University Press.
- Caruso, Sergio. 1987. "Personalità narcisistica e società dell'informazione." In F. Maisetti Mazzei (a cura di). *Psicoanalisi Arte Persona*, 297-347. Milano: FrancoAngeli.
- Caruso, Sergio. 1989. "Che fare del marxismo." *Il Ponte* 45, 3-4: 87-102.
- Caruso, Sergio. 1992. "L'adolescente e il gruppo. Crisi d'identità e identificazione totale col gruppo nell'epoca delle comunicazioni di massa." In I. Nicoletti (a cura di). *Gli scenari dell'adolescenza*, 161-66. Firenze: Edizioni del Centro Studi Auxologici.
- Caruso, Sergio. 2012. *Homo oeconomicus. Paradigma, critiche e revisioni*. Firenze: Firenze University Press.

- Casalini, Brunella. 2013. "Disabilità, immaginazione e cittadinanza sessuale." *Etica & Politica/Ethics & Politics* 15, 2: 301-20.
- Cingari, Salvatore (a cura di). 2006. *Europa Cittadinanza Confini. Dialogando con Etienne Balibar*. Lecce: Pensa multimedia.
- Cohen, Jean L. 1999. "Changing Paradigms of Citizenship and the Exclusiveness of the Demos." *International Sociology* 14, 3: 245-68.
- Costa, Pietro. 1999-2002. *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, 4 volumi. Roma-Bari: Laterza.
- Costa, Pietro. 2005. *Cittadinanza*. Roma-Bari: Laterza.
- Couldry, Nick. 2006. "Culture and Citizenship: The Missing Link." *European Journal of Cultural Studies* 9, 3: 321-39.
- Crouch, Colin. 2012. *Il potere dei giganti. Perché la crisi non ha sconfitto il neoliberismo*. Roma-Bari: Laterza.
- Cuniberti, Marco. 1997. *La cittadinanza. Libertà dell'uomo e libertà del cittadino nella costituzione italiana*. Padova: Cedam.
- Dahrendorf, Ralf. 1979a. *Lebenschancen. Anläufe zur sozialen und politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp; tr. it. 1981. *La libertà che cambia*. Roma-Bari: Laterza.
- Dahrendorf, Ralf. 1979b. *Intervista sul liberalismo*, a cura di V. Ferrara. Roma-Bari: Laterza.
- Dahrendorf, Ralf. 1988. *The Modern Social Conflict. An Essay on the Politics of Liberty*. London-New York: Weidenfeld & Nicolson; tr. it. *Il conflitto sociale nella modernità, Saggio sulla politica della libertà*. Roma-Bari: Laterza.
- De Boni, Claudio (a cura di). 2007. *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo: I. L'Ottocento*. Firenze: Firenze University Press.
- De Boni, Claudio. 2009. *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo: il Novecento. Parte prima: da inizio secolo alla Seconda guerra mondiale*. Firenze: Firenze University Press.
- De Boni, Claudio. 2010. *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo: il Novecento. Parte seconda: dal dopoguerra a oggi*. Firenze: Firenze University Press.
- De Boni, Claudio. 2013. "I federalismi del Risorgimento e la loro attualità." In S. Rogari (a cura di), *Quale federalismo per l'Italia di oggi?*, 15-30. Firenze: Firenze University Press.
- Donati, Pierpaolo. 1993. *La cittadinanza societaria*. Roma-Bari: Laterza.
- Ferrajoli, Luigi. 1994. "Dai diritti del cittadino ai diritti della persona." In D. Zolo (a cura di), *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, 263-92. Roma-Bari: Laterza.
- Ferrajoli, Luigi. 1997. *La sovranità nel mondo moderno. Nascita e crisi dello Stato nazionale*. Roma-Bari: Laterza.
- Ferrajoli, Luigi. 2001. *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, a cura di E. Vitale. Roma-Bari: Laterza.
- Ferrajoli, Luigi. 2007. *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, 2 voll. Roma-Bari: Laterza.
- Gargiulo, Enrico. 2008. *L'inclusione esclusiva. Sociologia della cittadinanza sociale*. Milano: FrancoAngeli.
- Gargiulo, Enrico. 2010. "Leggere la modernità e le sue tensioni: la cittadinanza come chiave di lettura simmeliana." In C. Corradi, D. Pacelli, A. Santambrogio (a cura di). *Simmel e la cultura moderna*, vol. II: *Interpretare i fenomeni sociali*, 49-70. Perugia: Morlacchi.
- Habermas, Jürgen. 1962. *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Neuwied am Rhein-Berlin: Luchterhand; tr. it. 1972. *Storia e critica dell'opinione pubblica*. Roma-Bari: Laterza.

- Habermas, Jürgen. 1991. *Staatsbürgerschaft und nationale Identität. Überlegungen zur europäischen Zukunft*. St. Gallen: Erker; tr. it. 1992. "Cittadinanza politica e identità nazionale. Riflessione sul futuro dell'Europa." In *Morale, diritto, politica*. Torino: Einaudi.
- Hirschman Albert O. 1970. *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*. Cambridge (Ma): Harvard University Press
- Horkheimer, Max, Theodor W. Adorno. 1956. *Soziologische Exkurse*. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt; tr. it. 1966. *Lezioni di sociologia*. Torino: Einaudi.
- Hutchings, Kimberly, Roland Danreuther (a cura di). 1999. *Cosmopolitan Citizenship*. New York: Martin's Press.
- Ionesco, Alexandra. 2007. "La citoyenneté à l'épreuve de la chute du communisme. La gestion juridico-politique de la citoyenneté en Roumanie." In S. Cingari (a cura di). *Cultura democratica e istituzioni rappresentative. Due esempi a confronto: Italia e Romania*. Firenze: Firenze University Press.
- Kymlicka, Will. 1995. *Multicultural Citizenship*, Oxford University Press, Oxford.
- Kymlicka, Will, Wayne J. Norman (a cura di). 2000. *Citizenship in Diverse Societies: Theory and Practice*. Oxford: Oxford University Press.
- Leonardi, Laura. 2012. *La società europea in costruzione. Trasformazioni sociali e integrazione europea*. Firenze: Firenze University Press.
- Leydet, Dominique. 2011. "Citizenship." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [Http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/citizenship](http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/citizenship) (13/02/2023).
- Longo, Alessandro. 2014. "Diritti del web in cerca d'autore." *Nòva* 416 (supplem. del *Sole 24 Ore*, 4 maggio): 9.
- Marramao, Giacomo. 2011. *Contro il potere. Filosofia e scrittura*. Milano: Bompiani.
- Marshall T.H. 1950. *Citizenship and Social Class (1949), and Other Essays*. Cambridge (UK): Cambridge University Press; tr. it. 2002. *Cittadinanza e classe sociale*. Roma-Bari: Laterza.
- Marshall T.H., Tom Bottomore. 1992. *Citizenship and Social Class*. London: Pluto.
- Montanari M. 2006. "Sulla cittadinanza europea." Intervento sul volume di E. Balibar, "Noi cittadini d'Europa." In S. Cingari (a cura di). *Europa Cittadinanza Confini. Dialogando con Etienne Balibar*, 57-62. Lecce: Pensa multimedia.
- Mossé, Claude. 1992. *Le citoyen dans la Grèce antique*. Paris: Nathan; tr. it. 1998. *Il cittadino nella Grecia antica*. Roma: Armando.
- Mouffe, Chantal. 1992. *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*. London: Verso.
- Mura, Virgilio. 2002a. "Sulla nozione di cittadinanza." In Id. (a cura di). *Il cittadino e lo Stato*, 13-36. Milano: FrancoAngeli.
- Mura, Virgilio (a cura di). 2002b, *Il cittadino e lo Stato*. Milano: FrancoAngeli.
- O' Neill, Onora. 1989. *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.
- Nussbaum, Martha C. 2010. *From Disgust to Humanity: Sexual Orientation and Constitutional Law*. Oxford-New York: Oxford University Press; tr. it. 2011. *Disgusto e umanità. L'orientamento sessuale di fronte alla legge*, con un saggio di V. Lingiardi, N. Vassallo. Milano: il Saggiatore.
- Pascall, Gillian. 1986. *Social Policy; A Feminist Analysis*. London-New York: Tavistock Publications.
- Pateman, Carole. 1988. *The Sexual Contract*. Stanford (Ca.): Stanford University Press; tr. it. 1997. *Il contratto sessuale*. Roma: Editori Riuniti.
- Petruciani, Stefano. 2003. *Modelli di filosofia politica*. Torino: Einaudi.

- Plummer, Ken. 2003. *Intimate Citizenship. Private Decisions and Public Dialogues*. Seattle-London: University of Washington Press.
- Pocock, J. 1992. "The Ideal of Citizenship since Classical Times." In R. Beiner. *Theorizing Citizenship*, 29-53. Albany: State University of New York Press.
- Raciti, Paolo. 2004. *La cittadinanza e le sue strutture di significato*. Milano: FrancoAngeli.
- Rodotà, Stefano. 2012. *Il diritto di avere diritti*. Roma-Bari: Laterza.
- Rodotà, Stefano. 2013. *Il terribile diritto. Studi sulla proprietà privata e i beni comuni*. Bologna: Il Mulino.
- Ruffolo, Giorgio. 1988. *Potere e potenza. La fluttuazione gigante dell'Occidente*. Roma-Bari: Laterza.
- Santorio, Emilio. 1994. "Le antinomie della cittadinanza: libertà negativa, diritti sociali e autonomia individuale." In Zolo D. (a cura di). 1994. *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, 93-128. Roma-Bari: Laterza.
- Saraceno C. 1993. *La dipendenza costruita e l'interdipendenza negata. Strutture di genere della cittadinanza*, in G. Bonacchi, A. Groppi (a cura di). *Il dilemma della cittadinanza. Diritti e doveri delle donne*, 166-89. Roma-Bari: Laterza.
- Sartori, G. 2013. "Intervista di Antonio Gnoli." *la Repubblica* 17 novembre: 48-49.
- Sau, Raffaella. 2004. *Il paradigma repubblicano. Saggio sul recupero di una tradizione*. Milano: FrancoAngeli.
- Scalfari, Eugenio. 2014. "Forse Renzi sta creando l'alternativa a se stesso." *la Repubblica* 4 maggio: 23.
- Sciarra, Silvana. 2013. *L'Europa e il lavoro. Solidarietà e conflitto in tempi di crisi*. Roma-Bari: Laterza.
- Sen, Amartya. 1999. *Development as Freedom*. New York: A.A. Knopf; tr. it. 2000. *Lo sviluppo è libertà*. Milano: Mondadori.
- Serri, M. 2013. "Rodotà: 'Ma la proprietà è divisa per tutti'." *Tuttolibri/La Stampa* 8 maggio.
- Shotter, John. 1993. "Psychology and Citizenship: Identity and Belonging." In B.S. Turner (a cura di). *Citizenship and Social Theory*, 115-38. London: Sage.
- Silei, Gianni. 2003-2004. *Lo Stato sociale in Italia. Storia e documenti*, volume 1, *Dall'unità al fascismo (1861-1943)*; vol. II, *Dalla caduta del fascismo ad oggi (1943-2004)*. Manduria: Lacaia.
- Spini, Debora. 2006a. *La società civile postnazionale*. Roma: Meltemi.
- Spini, Debora. 2006b. "Autonomia e sovranità popolare nel quadro della globalizzazione." In S. Cingari (a cura di). *Europa Cittadinanza Confini. Dialogando con Etienne Balibar*, 89-106. Lecce: Pensa multimedia.
- Steinberg, M., Charles Tilly (a cura di). 1996. "Citizenship, Identity and Social History." *International Review of Social History Supplements* 3. Cambridge-New York-Melbourne: Press Syndicate of the University of Cambridge.
- Stevenson, Nick (a cura di). 2002. *Culture & Citizenship*, London: Sage.
- Taylor D., Turner Brian S., Hamilton P. (a cura di) 1994. *Citizenship: Critical Concepts*. London: Routledge.
- Tilly, Charles (a cura di). 1996. *Citizenship, Identity, and Social History*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.
- Tilly, Charles. 2004. *Social Movements, 1768-2004*. Boulder: Paradigm Publishers.
- Totaro, Francesco (a cura di). 1989. *Città e diritti di cittadinanza*. Milano: FrancoAngeli.
- Turner Bryan S. 1992. "Outline of a Theory of Citizenship." In C. Mouffe, *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*, 33-63. London: Verso.

- Turner Bryan S. 1993a. "Contemporary Problems in the Theory of Citizenship." In Id. (a cura di). *Citizenship and Social Theory*, 1-18. London: Sage.
- Turner Bryan S. (a cura di). 1993b. *Citizenship and Social Theory*. London: Sage.
- Turner Bryan S. 2002. "Outline of a General Theory of Cultural Citizenship." In N. Stevenson, *Culture & Citizenship*, 11-32. London: Sage.
- Van Parijs, Philippe, Yannick Vanderborght. 2005. *L'allocation universelle*. Paris: Éditions La Découverte.
- Vašák, Karel. 1979. "Pour une troisième génération des droits de l'homme." Prolusione per la X sessione di studio dell'International Institute of Human Rights, ora in C. Swinarski (a cura di). 1984. *Studies and Essays on International Humanitarian Law and Red Cross Principles in Honour of Jean Pictet*, 837-845, Geneva-The Hague: ICRC & Martinus Nijhoff.
- Veca, Salvatore. 1990. *Cittadinanza. Riflessione filosofiche sull'idea di emancipazione*. Milano: Feltrinelli.
- Veca, Salvatore. 1996. *Il paradigma delle teorie della giustizia*, in S. Maffettone, S. Veca (a cura di). *Manuale di filosofia politica*, 153-198. Roma: Donzelli.
- Walzer, Michael. 1983. *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books; tr. it. 2008. *Sfere di giustizia*. Roma-Bari: Laterza.
- Walzer, Michael. 1988. "Citizenship." In T. Ball, J. Farr, R.L. Hanson (a cura di). *Political Innovation and Conceptual Change*. Cambridge (UK): Cambridge University Press; tr. it. "Citizenship." *Democrazia e Diritto* 28, 2-3. pp. 43-52.
- Walzer, Michael. 2014. *Gli effetti del pluralismo sulla cittadinanza e sulla politica*, lezione tenuta per il ciclo «Reset-Dialogues on Civilizations» presso la Fondazione G.G. Feltrinelli, Milano, 8 maggio; tr. it. (parziale) "L'Occidente salvato dalla lotta di classe." *la Repubblica* 1° maggio: 35.
- Zagrebelsky, Gustavo. 2010. *La difficile democrazia*. Firenze: Firenze University Press.
- Zanfarino, Antonio. 2007. *La società costituzionale*. Firenze: Le Monnier.
- Zincone, Giovanna. 1989. "Due strade alla cittadinanza: il modello societario e il modello statalista." *Rivista Italiana di Scienza Politica* 19, 2: 223-66.
- Zolo, Danilo. 1992. "La cittadinanza democratica nell'era del postcomunismo." *Discipline filosofiche*, 2.
- Zolo, Danilo (a cura di). 1994. *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*. Roma-Bari: Laterza.