

Cittadinanza e diritti fra ‘particolarismo’ e ‘universalismo’: un campo di tensione della modernità

Pietro Costa

Parlare di ‘cittadinanza’ e di ‘diritti’ vuol essere il tentativo di continuare a dialogare (idealmente, simbolicamente) con Sergio Caruso: proprio la lezione da lui dedicata al tema della ‘cittadinanza’ era stata infatti un’occasione, per me preziosa, per riprendere e approfondire il nostro pluriennale e amichevole scambio di idee e di interessi. È in questo spirito che tenterò di raccogliere alcuni spunti tematici e alcune suggestioni, sperando che ciò contribuisca a mettere in evidenza la fecondità della lezione che Sergio Caruso ci ha donato.

«Per comprendere il significato di ‘cittadino’ – ci avverte Sergio Caruso – dobbiamo guardare a quali termini esso va a opporsi nel corso della sua storia» (Caruso 2014, 21). E questi termini sono – continua l’autore – il suddito, il *bourgeois* (a partire da Rousseau) e l’uomo, l’essere umano come tale. Da un lato il cittadino, dall’altro lato l’essere umano: più esattamente, da un lato, l’essere umano preso in considerazione in quanto appartenente a una determinata comunità politica e, dall’altro lato, l’essere umano contemplato nella sua ‘pura’ umanità, senza tener conto del rapporto che egli intrattiene con un determinato ordinamento. È su quest’ultima delle «polarità» ricordate da Sergio Caruso che intenderei soffermarmi.

La distinzione fra ‘cittadino’ e ‘uomo’ è antica e ricorrente nella cultura occidentale, a partire, prima, dalla riflessione stoica nel III e nel II secolo a. C. e, poi, dalla spiritualità cristiana (ricordiamo tutti la lettera di Paolo ai Galati: «Non c’è Giudeo né Greco; non c’è schiavo né libero; non c’è maschio e femmina,

Pietro Costa, University of Florence, Italy, pietro.costa@unifi.it

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

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

Pietro Costa, *Cittadinanza e diritti fra ‘particolarismo’ e ‘universalismo’: un campo di tensione della modernità*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0112-4.09, in Stefano Grassi, Massimo Morisi (edited by), *La cittadinanza tra giustizia e democrazia. Atti della giornata di Studi in memoria di Sergio Caruso*, pp. 45-52, 2023, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0112-4, DOI 10.36253/979-12-215-0112-4

perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù»). Sembra che tutte le differenze siano cancellate dall'universalismo cristiano, ma non è così: esso, infatti, avendo un carattere essenzialmente teologico ed escatologico, non le investe frontalmente contestandone la legittimità, ma salta oltre di esse e le conferma trascendendole. Solo nell'abbagliante luce dell'ultimo giorno il giudizio divino cancellerà le differenze che nel *mundus hic*, lungi dall'essere azzerate, appaiono essenziali per tenere insieme l'ordine.

L'ordine medievale e proto-moderno, infatti, l'ordine della *societas christiana*, è un ordine che si regge sulle differenze: sulle differenze, anche giuridiche, fra chierici e laici, fra cittadini e rustici, fra nobili e plebei, fra uomini e donne, fra cittadini e stranieri. La società medievale è un mosaico di diseguaglianze, sociali, economiche e giuridiche, un complesso di ceti disposti entro una piramide gerarchica. È da questa rete di differenze e di appartenenze che dipendono i diritti dei soggetti. Certo, non mancano i riferimenti, nel discorso teologico e giuridico, allo *ius naturale* e allo *ius gentium*, ma l'idea di un diritto immutabile e trascendente non si traduce nella costruzione di un unitario soggetto-di-diritti né incide in modo rilevante sull'effettiva strutturazione degli ordinamenti.

È soltanto con le rivoluzioni di fine Settecento, e in particolare con la Rivoluzione francese, che lo scenario cambia drasticamente. Trova un esito politico-costituzionale la campagna di delegittimazione della monarchia assoluta e della società cetuale portata avanti dai *philosophes*, molti dei quali avevano accolto le proposte del giusnaturalismo sei-settecentesco. Per legge di natura ogni essere umano è titolare di diritti, è un unitario soggetto-di-diritti. La società esistente è però fondata sulla diseguaglianza anche giuridica dei suoi membri. In questo contesto, allora, la rivendicazione dei diritti inalienabili del soggetto assumeva allora una doppia valenza, distruttiva e costruttiva: serviva a denunciare l'illegittimità del regime esistente e a progettare un ordine alternativo, di cui i diritti fossero il fondamento.

Non è un caso che il documento simbolicamente inaugurale del processo costituente innescato dalla rivoluzione sia non ancora una costituzione, ma la Dichiarazione dei diritti: per l'appunto, la celeberrima Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino. È la nazione francese che annuncia la fine della barbarie e l'avvento della libertà; e l'annuncio è rivolto non solo ai francesi, ma al mondo intero. Certo, è in Francia che ha luogo la rivoluzione. È in Francia che prende a esistere un nuovo soggetto collettivo, la nazione degli eguali, teorizzata da Sieyès proprio alla vigilia della rivoluzione e investita di ciò che possiamo chiamare, senza forzature, un vero e proprio potere costituente. È la nazione francese che crea il nuovo ordine, ma sono i diritti dell'Uomo che ne fondano la legittimità.

Che rapporto passa allora fra la nazione e i diritti nel contesto della Rivoluzione? Un rapporto, apparentemente, di necessaria e armoniosa cooperazione. I diritti (i diritti naturali, i diritti dell'uomo), infatti, devono essere non solo enunciati, ma anche realizzati: hanno bisogno della forza del sovrano, hanno bisogno della nazione. È la nazione sovrana che attua i diritti. Idealmente, dunque, la nazione sovrana e i diritti fondamentali sono complementari. E tuttavia una tensione è immanente a questo rapporto: la nazione è una comunità politica

localizzata; occupa una specifica porzione dello spazio, è delimitata da confini, ha un carattere inevitabilmente particolaristico. I diritti invece – quando siano concepiti come i diritti dell'essere umano come tale – non sono legati a un territorio, a una civiltà, a uno spazio determinato, ma sono sconfinati, hanno una valenza rigorosamente universalistica. Fino a che punto allora possiamo attenderci che i diritti dell'uomo e i diritti del cittadino si integrino senza difficoltà?

Emerge, negli anni della Rivoluzione, un campo di tensione difficilmente immaginabile nella società di antico regime. Occorre però subito aggiungere che una siffatta tensione è destinata a stemperarsi nel corso del secolo successivo. Si dissolve infatti quell'atmosfera giusnaturalistica nella quale la Rivoluzione francese era ancora immersa e dalla quale dipendeva il concetto stesso di diritti dell'Uomo.

La rivoluzione era stata il canto del cigno del giusnaturalismo settecentesco. Nel nuovo secolo subentrano altri paradigmi, reciprocamente incompatibili, ma convergenti nel rifiuto del contrattualismo e del giusnaturalismo settecenteschi. Nella prospettiva dello storicismo e del nazionalismo ottocenteschi – una prospettiva particolarmente influente sulla cultura politico-giuridica – l'individuo come tale è considerato un'astrazione, il lascito di un secolo superato. Non esiste l'individuo svincolato da una rete di relazioni e di vincoli: l'individuo, per un verso, è forgiato dal passato, dalla tradizione, dalla storia e, per un altro verso, trae la sua identità profonda dall'essere parte di una comunità più ampia, precisamente localizzata, legata a un territorio. L'individuo è un momento della nazione (per i tedeschi, del *Volk*, del popolo) e la nazione a sua volta si realizza compiutamente come Stato.

È intorno al simbolo e alla struttura dello Stato-nazione che si sviluppa la giubblicistica ottocentesca. Per essa la sovranità è l'essenza, il centro propulsore dello Stato ed è lo Stato che a sua volta rende possibile l'ordine sociale complessivo. La sovranità è concepita come un potere assoluto, privo di vincoli e di poteri sovraordinati: se esistessero vincoli e limiti al suo potere, lo Stato cesserebbe di essere sovrano. La sovranità immaginata da Hobbes trova, a distanza di due secoli, una realizzazione istituzionale e una conferma teorica: anche per i giuristi del secondo Ottocento, l'ordine coincide con la volontà sovrana dello Stato.

È dallo Stato che i diritti dipendono: i diritti sono un momento dell'appartenenza allo Stato-nazione. La condizione determinante per l'attribuzione dei diritti è l'appartenenza allo Stato-nazione: cittadinanza e nazionalità tendono a sovrapporsi; i diritti sono essenzialmente diritti dei cittadini. È allora del tutto esaurito lo slancio universalistico del discorso dei diritti? Non lo è, nella misura in cui i diritti e il principio di eguaglianza appaiono strettamente associati e il secondo suggerisce che i primi vengano concepiti non come i diritti di alcuni, ma come i diritti di tutti. Il principio di eguaglianza, che era stato uno strumento potente per delegittimare le differenze giuridiche della società cetuale, continua a sprigionare tutta la sua efficacia retorica nel contestare le discriminazioni persistenti nell'Europa liberale. Basti pensare alla lunga e tormentata gestazione della democrazia politica: la posta in gioco dei conflitti che percorrono l'Ottocento e la prima metà del Novecento è l'universalizzazione dei di-

ritti politici, la loro trasformazione da diritti di alcuni (i diritti dei proprietari, i diritti dei maschi) in diritti di tutti.

La dimensione universalistica dei diritti continua dunque a operare sottotraccia spingendo verso l'estensione della classe dei loro titolari. Resta fermo però che il processo dell'universalizzazione dei diritti si svolge nello scenario dello Stato nazionale, perché è da esso che i diritti dipendono. Il numero dei diritti e la classe dei loro titolari possono essere ampliati – e lo saranno effettivamente, a seguito di durissimi conflitti – ma è comunque all'appartenenza che i diritti vengono collegati.

Certo, non mancano, nella cultura giuridica ottocentesca, tentativi di gettare ponti fra l'uno e l'altro Stato nazionale, sia pure senza rinnegare l'obbligato orizzonte statualistico. Quale è l'argomento impiegabile a questo scopo? La convinzione che gli Stati, pur diversi fra loro in quanto espressione di diverse comunità nazionali, tuttavia appartengono tutti alla medesima civiltà. Resta fermo che i diritti dipendono dall'appartenenza a uno Stato nazionale. Se però gli Stati hanno come minimo comun denominatore l'appartenenza alla medesima forma di civiltà è ragionevole attendersi che, ad esempio, l'Italia riconosca i diritti fondamentali dei cittadini tedeschi o inglesi o francesi, a condizione di reciprocità.

Cambia allora il rapporto fra i diritti e l'appartenenza? Solo marginalmente, direi. L'appartenenza resta essenziale e vengono semmai messi a fuoco due livelli dell'appartenenza stessa: non più soltanto l'appartenenza a un singolo Stato nazionale (che comunque resta il parametro principale), ma anche l'iscrizione in uno spazio più ampio, che va al di là del territorio di un singolo Stato e è delimitato dai confini della civiltà occidentale, moderna, cristiana. È a essa soltanto, infatti, che la cultura ottocentesca riferisce l'esperienza della statualità e della nazionalità. Nel secolo in cui l'espansione coloniale dell'Europa raggiunge il suo culmine, è dominante una filosofia della storia secondo la quale la storia umana è un processo ascendente, che conduce dalla barbarie alla civiltà. Di questo processo il punto più alto coincide con il moderno Occidente, mentre i popoli extra-europei si sono arrestati a fasi precedenti. Da un lato, dunque, la civiltà, dall'altro lato, la barbarie. È alla civiltà (all'Europa, all'Occidente) che appartengono lo Stato e i diritti, non ai popoli (in vario modo e con varia intensità) barbari. In questo contesto diviene quindi possibile ipotizzare (con molta prudenza e molti limiti) che alcuni diritti superino le strettoie dell'appartenenza al singolo Stato-nazione, ma è assai improbabile che quei diritti riescano a forzare l'insuperabile linea divisoria che separa i popoli civili dai popoli barbari. Potremmo dunque affermare che nell'Otto-Novecento i diritti subiscono un doppio vincolo territoriale: appartengono prima allo spazio dello Stato nazionale e poi allo spazio dell'Occidente. La logica dell'appartenenza (prima allo Stato-nazione e poi all'Occidente) appare dominante, mentre la dimensione universalistica dei diritti veicolata dalla retorica egualitaria resta in piedi, ma opera e produce effetti, per così dire, all'ombra dell'appartenenza.

Perché i diritti dell'Uomo tornino a svolgere un ruolo protagonista negli ordinamenti e nella cultura polito-giuridica deve intervenire l'apocalisse della Seconda guerra mondiale. È nel secondo dopoguerra che vengono a maturazione le condizioni di un radicale ripensamento di categorie consolidate. In quel

contesto infatti è urgente l'esigenza di costruire un ordine nuovo, che segni un insuperabile punto di non ritorno nei confronti dei totalitarismi sconfitti. È un'esigenza che pervade la cultura politico-giuridica del tempo e si traduce in processi di grande portata, che hanno luogo in contesti diversi, ma correlati: nello scenario internazionale, nella fondazione (in Italia, in Francia, nella Germania occidentale) delle nuove democrazie costituzionali e nel nascente ordine europeo.

In ciascuno di questi processi i diritti – i diritti umani, i diritti immediatamente riferiti all'essere umano come tale – svolgono una funzione essenziale; e non certo per caso. Erano stati infatti proprio l'autonomia e la centralità dell'individuo, e i diritti che ne erano l'espressione e la tutela, a essere stati travolti dai regimi totalitari, che avevano trovato la loro più inequivoca espressione proprio nell'assolutizzazione e nello sfrenamento del potere e nell'annientamento dell'individuo e dei suoi diritti. È urgente allora rovesciare gli assunti dell'ideologia totalitaria e far sì che i nuovi ordinamenti si reggano su fondamenti opposti: non più lo Stato come un sovrano onnipotente, padrone dei diritti che da esso dipendono, ma uno Stato al servizio della tutela e della realizzazione dei diritti. Non sono i diritti a dipendere dallo Stato, ma è lo Stato che dal rispetto dei diritti trae la sua legittimità.

Non potrebbe essere più netta la presa di distanza non soltanto dai totalitarismi novecenteschi, ma anche dal paradigma statual-nazionale dominante nell'Ottocento. Se nell'Ottocento i diritti si muovevano nell'orbita dell'appartenenza allo Stato-nazione (e, nella migliore delle ipotesi, alla civiltà europea) e il lessico giusnaturalistico centrato sui diritti del soggetto appariva un vecchio arnese inservibile, nel dopoguerra a dominare la scena è l'idea di un diritto che spetta a ogni individuo quale che sia il suo rapporto con una nazione e uno Stato. Ed è proprio questa idea a svolgere un ruolo determinante negli scenari prima ricordati: nello scenario internazionale, nelle democrazie costituzionali, nel nuovo spazio giuridico europeo.

Nello scenario internazionale, la formulazione esplicita dei 'diritti umani' e l'affermazione della loro assolutezza sono ovviamente la stessa ragion d'essere della Dichiarazione Universale varata dalle Nazioni Unite nel 1948. Certo, il documento non ha un valore vincolante e si propone soltanto di indicare una meta comune, «a common standard of achievement», ma di un siffatto 'compimento' sono i diritti umani il tramite e l'espressione.

I diritti umani, se vengono a proporsi come il nucleo centrale dell'ordine internazionale, appaiono anche l'asse portante delle nuove democrazie costituzionali. Guardiamo all'Assemblea costituente italiana. Il punto di incontro fra i suoi eterogenei protagonisti è la presa di distanza dal fascismo, che trova una sua emblematica espressione nell'assunzione dei diritti come fondamento del nuovo ordine. Si tenga presente un'espressione condivisa (pur con argomentazioni diverse) da Dossetti e da La Pira come da Togliatti e da Basso: la «anteriorità» dei diritti rispetto allo Stato, l'inversione del rapporto fra i diritti e lo Stato, la centralità della persona. È appena il caso di ricordare l'art. 2 della Costituzione italiana e il suo riferimento ai diritti inviolabili dell'uomo. I diritti sono il fondamento assoluto dell'ordinamento, la condizione della sua legittimità.

Qualcosa di analogo avviene anche nel processo di formazione di uno spazio giuridico europeo, a partire dalla Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali, varata dal Consiglio d'Europa nel 1950 (appena un anno dopo la sua creazione) con il duplice scopo di favorire il rispetto dei diritti umani e la formazione di un nuovo spirito sovranazionale ed 'europeo'. È un'ispirazione che sarà confermata, prima, dal Trattato di Maastricht che istituisce l'Unione europea e poi dalle successive Carte dei diritti, fino al Trattato di Lisbona, che accoglie «i diritti fondamentali, garantiti dalla Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali» come una componente «del diritto dell'Unione in quanto principi generali».

I diritti umani, dunque, si presentano, nel corso del Novecento, in molte zone d'Europa, non come una vaga aspirazione umanitaria, ma come la condizione di legittimità e di identità dell'ordine giuridico (nazionale e sovranazionale). Sono i diritti umani, i diritti come espressione della persona come tale, gli stessi diritti enunciati dalla Dichiarazione universale del '48, a proporsi (nelle democrazie costituzionali, nell'ordine europeo) anche come diritti fondamentali nel senso più proprio del termine: diritti fondamentali in quanto assunti come fondamento del nuovo ordinamento. Di nuovo (come nel 1789, anche se in una congiuntura storica non paragonabile) i diritti umani – per definizione universali e 'delocalizzati' – operano anche come diritti fondamentali, come perno di un ordine giuridico territorializzato e localizzato. Che rapporto passa allora, in questo nuovo scenario, fra i diritti umani e i diritti fondamentali? Quale è l'esito della loro compresenza all'interno dell'ordinamento?

Il ruolo dei diritti umani nelle democrazie costituzionali non può essere sottovalutato. Dalla loro presenza dipende il mutamento cui gradualmente sono state esposte proprio l'idea e la strutturazione della cittadinanza. Nella prospettiva statual-nazionalistica ottocentesca, lo spazio dei diritti e il perimetro della cittadinanza-appartenenza tendevano a sovrapporsi, se non proprio a coincidere. Nelle democrazie costituzionali, invece, alcuni diritti spettano a un soggetto in quanto essere umano, prima ancora che come membro di una comunità politica, dal momento che la legittimità dell'ordinamento dipende dal riconoscimento dei diritti umani che ne sono il fondamento.

Secondo un'opinione ormai prevalente nella cultura giuridica e nella giurisprudenza, perde di conseguenza la sua tradizionale rigidità la contrapposizione fra il 'cittadino' e lo 'straniero', dal momento che un numero cospicuo di diritti viene riconosciuto a un soggetto indipendentemente dalla sua formale ascrizione a una comunità nazional-statuale. Il dato formale della cittadinanza cessa di essere un parametro esclusivo, mentre acquisiscono un nuovo e autonomo risalto la 'fattuale', sostanziale permanenza dei soggetti sul territorio nazionale e il loro coinvolgimento nell'interazione sociale e nella dinamica produttiva. Vengono introdotti termini come '*denizenship*', '*urbanité*', 'cittadinanza di residenza' per sottolineare l'esigenza di rendere visibili e giuridicamente tutelate la presenza e l'attività dei soggetti (formalmente, ma non sostanzialmente) 'esterni' a una determinata comunità politica. Sergio Caruso era lucidamente consapevole di

questa tendenza quando proponeva una ridefinizione della nozione ottocentesca di cittadinanza invitando a ripensarla come un «plesso di funzioni»: come se la condizione di cittadino fosse, vorrei dire, una condizione a geometria variabile; una condizione che non può essere ridotta alla contrapposizione fra il 'tutto' e il 'nulla' (o sei 'dentro' o sei 'fuori', o sei 'cittadino' o sei 'straniero'), ma deve articolarsi in figure soggettive molteplici: nel cittadino in quanto individuo elettore, certo, ma anche nell'individuo come produttore, residente, consumatore, contribuente.

Dato il ruolo fondante dei diritti umani nelle democrazie costituzionali e nell'ordinamento europeo, possiamo allora concludere che la prospettiva ottocentesca è stata ormai capovolta e che l'universalismo dei diritti ha cancellato il particolarismo dell'appartenenza nazional-statale? Possiamo dare per esaurito il campo di tensione aperto con le rivoluzioni di fine Settecento?

Temo di no. La tensione continua. Una drammatica conferma è offerta dal problema della tutela giuridica dei soggetti che, in quanto apolidi o migranti, non godono della protezione della loro originaria comunità di appartenenza (e non a caso è proprio guardando ai milioni di profughi che vagavano, privi di tutela, nell'Europa del secondo dopoguerra che Hannah Arendt aveva sostenuto l'impotenza dei diritti umani e il ruolo indispensabile della comunità politica). È vero, infatti, che la Dichiarazione universale dei diritti umani aveva presentato l'antico *ius peregrinandi* come un vero e proprio diritto umano, vincolante per ogni Stato. Al contempo, tuttavia, il diritto internazionale continuava e continua a considerare la sovranità dello Stato un principio basilare e a riconoscere a ogni Stato il diritto di controllare l'accesso al territorio su cui si esercita la sua sovranità.

I confini non sono annullati e resta in piedi il potere discrezionale degli Stati, che però deve fare i conti con quei diritti umani che, almeno per le democrazie costituzionali e per l'Unione Europea, non sono decorazioni esornative, ma sono le strutture portanti dell'identità collettiva e la condizione di legittimità dell'ordinamento. Il campo di tensione fra l'universalismo dei diritti e il particolarismo dell'appartenenza è dunque ancora presente e operante e all'interno di esso siamo costretti a muoverci.

È pensabile un salto oltre di esso? Sergio Caruso non mancava di notare che «implicita nella nozione di diritti dell'uomo» è l'idea di una cittadinanza che, sulla scia delle suggestioni kantiane, possa dirsi 'cosmopolitica' (Caruso 2014, 34). E in effetti ormai da molti anni viene delineata l'ipotesi di un costituzionalismo globale o sovranazionale, che nella sua formulazione normativa, espressa ad esempio con rigore e passione da Luigi Ferrajoli (un autore di riferimento per Sergio Caruso), prescinde da qualsiasi volontà o potere costituente e si affida all'evidenza razionale dei diritti fondamentali. In questa prospettiva, sarebbero non un superstato, ma apposite 'istituzioni di garanzia' a provvedere alla realizzazione dei diritti stessi e in particolare dei diritti sociali alla salute, all'istruzione e alla tutela dell'ambiente.

Si delinea l'immagine di un mondo coeso intorno all'esigenza primaria di superare le abissali diseguaglianze e di garantire a ognuno (giudeo e greco, ma-

schio e femmina, come scriveva Paolo di Tarso) eguali chances di vita, salute, istruzione: un mondo finalmente liberato dalle contraddizioni che rischiano di comprometterne la stessa sopravvivenza. L'indicazione normativa è nitida e trasparente, ma il *mundus hic* appare assai più complicato e opaco di quanto vorremmo. Non è tanto in gioco la contrapposizione fra l'ottimismo che connota il costituzionalismo cosmopolitico e il pessimismo antropologico che suggeriva a Kant la metafora del legno storto. Mi sembra semmai difficile dimenticare che i diritti, in tutto l'arco della loro fenomenologia storica, sono sempre stati legati al conflitto (al conflitto sulla distribuzione del potere e delle risorse e alla lotta per il riconoscimento in una situazione di discriminazione) e che tale conflitto si è sempre svolto (e, mi sembra, continua a svolgersi) all'interno di comunità (e fra comunità) politiche inevitabilmente 'particolaristiche' e localizzate.

Certo, viviamo in un mondo dove è crescente la consapevolezza di un destino comune all'intera umanità. È però anche vero che la percezione dell'unità deve ancora fare i conti con persistenti (e non occasionali o superficiali) differenze: deve fare i conti con società, culture, comunità politiche necessariamente 'particolaristiche'; ed è all'interno di queste forme di vita che le stesse aspirazioni universalistiche vengono concretamente a esistenza.

Sembra dunque appartenere ancora al nostro presente (e forse anche al nostro futuro prossimo) il campo di tensione fra l'universalismo dei diritti umani e il particolarismo della cittadinanza. E possiamo addirittura temere che sia il secondo a tenere di nuovo in ostaggio il primo, se è vero che stiamo assistendo a una crescente valorizzazione dei localismi, delle mitologie identitarie, delle sovranità esclusive e aggressive, come se due guerre mondiali fossero passate invano e il nazional-statalismo otto-novecentesco fosse la formula giusta per il terzo millennio.

Siamo ancora costretti a un precario bilanciamento fra esigenze difficilmente componibili e i diritti dell'uomo e i diritti del cittadino stentano a trovare un plausibile equilibrio. Se il trionfo incontrastato dei diritti umani è forse una generosa utopia, il ritorno ai nazionalismi identitari e agli statualismi aggressivi è comunque una cupa distopia. Se pure le comunità politiche non possono sfuggire al loro 'particolarismo', prendere sul serio i diritti umani è un indispensabile antidoto alla tentazione di chiusure sterili e, alla lunga, suicide.

Bibliografia

Caruso, Sergio. 2014. *Per una nuova filosofia della cittadinanza*. Firenze: Firenze University Press (ora in appendice al presente volume).