

## I DIRITTI UMANI TRA CITTADINANZA E COMUNITÀ INTERNAZIONALE

**Francesco Viola**

Tra i valori etico-politico dominanti nel panorama mondiale vi sono senza dubbio queste tre entità simboliche: i *diritti umani* (cioè l'individuo o la persona), *le comunità nazionali* (l'autorità politica nelle vesti tradizionali dello Stato) e la *comunità internazionale* (rappresentata da un organismo internazionale come l'ONU o da aggregazioni interstatali come la Comunità Europea). I diritti umani sono in ascesa e in piena fase di espansione, gli Stati sono in discesa per la crisi della sovranità nazionale, la comunità internazionale è in formazione nebulosa e imprecisa da cui è impossibile trarre previsioni precise per il futuro. Eppure non si tratta di cose che possano andare ognuna per proprio conto. Ognuno di questi tre fattori è condizionato dall'andamento dell'altro. Le stesse teorie politiche si distinguono per un diverso modo d'intendere i loro rapporti.

*La cittadinanza, appartenenza ad una comunità politica*

Ad uno sguardo anche superficiale ciò che salta agli occhi è l'**assenza o almeno la crisi della comunità politica**: quella rappresentata dallo Stato non c'è più o c'è sempre meno e quella rappresentata da un ordine politico mondiale non c'è ancora e non sappiamo se ci sarà né come sarà. Questo è un dato di fatto che dobbiamo innanzitutto constatare ed è forse un sintomo della crisi più generale della politica come dimensione fondamentale dell'esistenza umana. Ma ci chiediamo subito cosa ciò implichi per quell'elemento che è sicuramente in una situazione di grande prosperità, cioè per i diritti dell'uomo.

Il punto che oggi mi appare particolarmente delicato è quello del rapporto tra **diritti dell'uomo e la cittadinanza**. I primi fanno riferimento alle prerogative e alla tutela dell'individuo in sé considerato per la sua dignità di persona, indipendentemente dalla formazione politica o sociale. La cittadinanza, invece, richiama l'idea dell'appartenenza ad una comunità politica, ad un gruppo che ha una soggettività politica, che ha istituzioni politiche, un'autorità, un governo e via dicendo.

Non bisogna dimenticare che c'è una buona dose di diffidenza nei confronti dello Stato all'origine dei diritti dell'uomo. I diritti naturali dell'assolutismo sono diretti a difendere l'individuo dall'invadenza del potere pubblico, a tutelare la sua indipendenza e la sua libertà. Ciò reca segni ben visibili nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 26 agosto 1789. Uomo e cittadino sono collegati, ma non identificati. Vi sono diritti che spettano agli individui in quanto esseri umani, in quanto persone, cioè i *diritti della personalità*; e vi sono diritti che spettano loro in quanto membri di una comunità politica, cioè i *diritti di cittadinanza*. I primi sono universali, mentre i secondi sono relativi alla comunità politica di riferimento. Uomo e cittadino all'origine non coincidono e non possono coincidere, perché lo Stato (o la società politica in generale) è inteso come un artificio umano, un'opera artificiale del contratto sociale.

«L'uomo non è il cittadino, diceva Rousseau... L'uomo viene giudicato a partire da principi etici; il comportamento del cittadino dipende da una prospettiva politica. Non si può eliminare nessuno di questi due aspetti della vita umana e neanche li si può ridurre l'uno all'altro: è meglio restare coscienti di tale dualità a volte tragica» (TODOROV, *Noi e gli altri*, Torino, Einaudi, pp. 450-1).

Si nasce uomini e si diventa cittadini per proteggere la propria umanità dai rischi di una condizione naturale priva di tutela e per proteggerla anche dai rischi di un potere politico che aspira all'onnipotenza. La cittadinanza è uno strumento per difendere l'individuo e i suoi diritti. La cittadinanza è un'armatura per l'uomo naturale. Per questo, se è vero che i diritti di cittadinanza sono interni e relativi ad una società politica determinata, il diritto alla cittadinanza è universale, è un diritto dell'uomo, non solo per ragioni strumentali o funzionali, ma anche perché è un aspetto essenziale della libertà e dell'autonomia della persona. Il diritto alla cittadinanza appartiene a

tutti gli effetti ai diritti della personalità ed è notoriamente enfatizzato dalla linea di pensiero rousseauiana, democratica, per cui il cittadino finisce per prendere del tutto il posto dell'uomo naturale.

Vorrei far notare che questo diritto alla cittadinanza, cioè il diritto di dar vita e direzione insieme ad altri uomini ad una società politica, è caduto in certo qual modo in oblio e che una delle cause di questa eclisse può essere additata nel modo in cui si sono sviluppati e articolati gli stessi diritti dell'uomo. (Colpisce non trovare la voce «cittadinanza» nel *Dizionario di politica* a cura di Bobbio, Matteucci e Pasquino).

Questa tesi può apparire controfattuale e, perciò, irritante. In fondo è sotto gli occhi di tutti che non si fa che un gran parlare della cittadinanza. Il *Trattato di Maastricht* si è esplicitamente proposto di dar forma e contenuto alla «cittadinanza europea» (Dognini) e si discute sempre più frequentemente di una «cittadinanza mondiale». Eppure a ben guardare queste discussioni riguardano prevalentemente i diritti che sono legati allo status di cittadino e non già il significato del diritto che ogni uomo ha di agire da cittadino e in quanto tale.

Lasciando da parte il problema della cittadinanza mondiale, che è ancora troppo generico (ma è tuttavia indicativo che anche qui se ne parli come un complesso di diritti da riconoscere o concedere a tutti gli abitanti del pianeta, con pochi riferimenti ad un'eventuale società politica mondiale, ad uno Stato mondiale, o comunque ad un'autorità politica suprema), vorrei solo accennare alla **cittadinanza europea** così com'è indicata nel Trattato di Maastricht. Essa palesemente non è una cittadinanza indipendente, perché è propria di coloro che sono già cittadini degli Stati membri secondo il loro diritto interno. Si è parlato a ragione di una *cittadinanza aggiuntiva* (Closa). S'insiste prevalentemente sul diritto alla libertà di movimento e di residenza, ma molto meno sui diritti di partecipazione politica. Insomma si ha la netta impressione che i soggetti attivi, cioè i costituenti, dell'Unione europea siano gli Stati e non i cittadini degli Stati. Questi lo sono in quanto appartenenti agli Stati membri.

Ma il senso del diritto alla cittadinanza è che sono i cittadini in quanto persone politiche che danno vita alla società politica e non viceversa. Si può certamente dire che ciò vale per gli Stati membri, ma con ciò si riconosce che l'Unione europea non è una società poli-

tica, ma semmai una società politica derivata, e quindi che la c.d. cittadinanza europea è in realtà un complesso di diritti attribuiti a coloro che hanno già lo *status* di cittadini (La Torre).

*Dalla cittadinanza sociale alla cittadinanza societaria*

Questo *processo di depoliticizzazione della cittadinanza* non è limitato alla dimensione internazionale, che si trova in una difficile fase di transizione in quanto gli Stati, pur essendo in crisi d'identificazione come società politiche, non hanno certamente rinunciato alle prerogative della sovranità.

Se riprendiamo infatti la linea di pensiero liberale per cui la cittadinanza è fondamentalmente strumento di garanzia dei diritti, è cioè il far parte di una società politica che consente la tutela dei diritti fondamentali (e quindi la giustifica e la legittima), possiamo constatare che, dopo l'abbondante messe delle dichiarazioni dei diritti e la diffusa sensibilità internazionale alla loro protezione, è finito il tempo in cui l'individuo doveva cercare la garanzia dei propri diritti solo all'interno delle mura dello Stato. Anzi, l'espansione internazionale dei diritti dell'uomo viene giustamente additata come una delle cause che hanno messo in crisi il concetto di sovranità dello Stato moderno, e con ciò stesso anche quello della cittadinanza come appartenenza ad esso strettamente collegato (Ferrajoli 1995). La spinta universalistica dei diritti è in controtendenza rispetto all'attrazione particolaristica della cittadinanza. Essa prevale su quest'ultima, che si salva solo abbandonando il riferimento ad una società politica determinata.

Con ciò deve essere chiaro che si opera, anche se inconsapevolmente, uno slittamento nel significato di cittadinanza, svincolata da quella di società politica. Non voglio dire che tutto ciò sia necessariamente scorretto o mistificante, perché i concetti politici non possono avere una connotazione univoca e devono conservare un certo grado di elasticità o, se volete, di ambiguità. In ogni caso è bene rendersi conto della variazione del loro uso, perché essa porta con sé conseguenze importanti e anche un riassetto generale dei valori etico-politici.

A ben guardare, e per essere più precisi, non è vero che la cittadinanza si sia sganciata dal concetto di società politica e dalla nozione

di appartenenza. Al contrario è divenuta sempre più parassitaria di essa. Infatti quelli che usiamo considerare i «diritti della cittadinanza» sono le pretese che i cittadini avanzano nei confronti dei loro governanti, cioè in una parola la pretesa generalizzata di avere riconosciuti diritti non disponibili e di essere protetti nell'esercizio dei loro diritti. Il senso generale che oggi ha assunto la cittadinanza è quello del *diritto alla tutela dei propri diritti*. Siccome questo non può aversi se non all'interno di società politiche concrete, allora la cittadinanza indica l'appartenenza ad essa (*membership*). Tuttavia questo diritto alla tutela dei diritti non deve essere scambiato con il *diritto ad avere diritti*, di cui ha parlato Hannah Arendt, giustamente notando che esso è possibile solo con l'appartenenza ad una comunità politica democratica (*Le origini del totalitarismo*, trad. it., Milano, Comunità, 1989, pp. 410 - 11). I diritti di cui parlava la Arendt erano il diritto all'azione e il diritto all'opinione. La privazione dei diritti umani non è vista tanto come il venir meno di benefici o di vantaggi di cui l'individuo deve godere e nemmeno come il venir meno del diritto alla libertà in generale, ma come la sottrazione del diritto di agire da essere responsabile che viene giudicato per le sue azioni; non già come il venir meno del diritto di pensare qualunque cosa si voglia o piaccia, ma come la privazione della possibilità di farsi delle opinioni. Il diritto ad avere diritto è per la Arendt il diritto a vivere in un ambiente in cui si dia alle opinioni un peso e alle azioni un effetto (Passerin D'Entrèves).

Che i diritti di cittadinanza non siano interessati a questo aspetto del problema lo dimostra il fatto che essi si risolvono fondamentalmente nella non-interferenza o in prestazioni da parte dello Stato piuttosto che in un'iniziativa del cittadino, cioè in azione o opinioni. Sotto il cielo dello Stato assistenziale si sviluppa il concetto di «cittadinanza sociale».

Dopo gli studi di Marshall questo concetto ha assunto una portata onnicomprensiva, racchiudendo in sé i diritti civili del Settecento, i diritti politici dell'Ottocento e i diritti sociali del Novecento. Ognuno di questi plessi è collegato ad istituzioni che sostengono i diritti correlativi. Marshall, che ha presente l'esperienza inglese del *welfare*, vede *la cittadinanza come appartenenza ad una società politica che protegge diritti ed eroga servizi sociali*. Forte è il rischio

di un'assimilazione dell'una e dell'altra cosa. Discutibile è la concentrazione di tutto il problema della cittadinanza sull'uguaglianza all'interno del contesto socio-politico, come se tutto si riducesse alle questioni di giustizia distributiva dei diritti, delle risorse, dei beni e dei servizi all'interno della società.

La definizione della *cittadinanza sociale* è stata criticata. Per esempio, da un punto di vista giuridico s'è detto che equipara indebitamente i vari tipi di diritti, appiattendolo i diritti della persona su quelli del cittadino. Normalmente infatti i diritti politici sono attribuiti dal diritto positivo ai soli cittadini, mentre i diritti civili sono riconosciuti alle persone anche se non sono cittadini (Ferrajoli). I diritti sociali, poi, dovrebbero spettare alle persone in quanti tali e non per il fatto di appartenere ad una determinata comunità politica. Infatti - come ha notato Rawls - i diritti di *welfare* non sono nella sostanza che un prolungamento dei diritti civili, il modo per rendere possibile l'esercizio effettivo dei diritti civili. Seguendo questo ragionamento si dovrà allora dire che il giorno in cui il diritto alla libertà di circolazione e di residenza saranno riconosciuti a tutti gli uomini, cioè come diritti dell'uomo, allora i diritti della cittadinanza in senso stretto saranno solo i diritti politici, che sono relativi ad una determinata società politica.

L'ulteriore passo per universalizzare i diritti della cittadinanza, cioè per renderli diritti dell'uomo, non potrà che essere la *società politica mondiale*. Prima di quel giorno la cittadinanza come appartenenza sarà separazione tra gli uomini e sarà priva di ogni universalità. L'esito di questa argomentazione va, dunque, nella direzione opposta a quella di Marshall, che concentrava nella cittadinanza tutti i diritti dell'uomo. Sono due estremi entrambi inaccettabili.

La cittadinanza sociale è, comunque, un concetto accattivante, essendo la concentrazione di tutte le conquiste legate all'opera congiunta dei diritti dell'uomo e delle istituzioni della democrazia. I critici dello Stato sociale hanno già chiaramente notato che il suo sviluppo ha condotto ad una depoliticizzazione della cittadinanza. La burocrazia dello Stato sociale ha aumentato progressivamente il suo potere, spesso esercitato in modo discrezionale. In tal modo i diritti civili e politici possono essere in qualche modo aggirati ed elusi attraverso un uso delle istituzioni apprestate per i diritti sociali

(Roche, 35). In più, essendo il cittadino ormai ridotto ad un cliente dello Stato, crederà di dover ricevere tutto da esso, anche il senso della sua libertà, anche le sue stesse opinioni e le sue azioni.

«La sindrome privatistica del cittadino, cioè la subordinazione del ruolo politico di cittadino alla situazione d'interesse in quanto cliente, diventa tanto più verosimile quanto più economia e stato, che vengono istituzionalizzati attraverso gli stessi diritti, sviluppano un'irriducibile logica sistemica, ricacciando i cittadini nel ruolo marginale di semplici membri di un'organizzazione» (Habermas, 123).

Con la crisi dello Stato sociale e della sua burocrazia verticistica la cittadinanza sociale si coniuga in altri modi. Essa diviene, ad esempio, «*cittadinanza societaria*» (Donati) che ora si appoggia sull'auto-organizzazione della società civile, rifiutando la logica stringente del profitto e dell'autorità e potenziando il principio di reciprocità e di solidarietà. È una cittadinanza dal basso, che fa leva sul diritto di associazione e sulla pluralità dei gruppi sociali. Ma anche qui la politica si è volatilizzata, non c'è il cittadino che guarda al bene complessivo della vita sociale, che ha una propria visione del bene comune di tutta la società e che confronta la propria opinione con quella dei concittadini. L'autoregolazione delle sfere sociali particolari sembra aver reso superflua la politica e la piazza della città, oppure essa si trasformerà nella mera sommatoria delle finalità parziali dei gruppi sociali, che hanno sostituito gli individui liberali. Ma la politica non avrà forse bisogno per esistere di uno spazio comune e di una sfera pubblica? Ma questo spazio comune sembra essersi frammentato e parcellizzato ad opera dell'evoluzione più recente dei diritti dell'uomo.

### *L'età dei diritti*

È stato già notato che l'espansione della problematica dei diritti mostra il passaggio «dalla considerazione dell'uomo astratto a quella dell'uomo nelle sue diverse fasi della vita e nei suoi diversi stati» (BOBBIO, *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1990, pp. 16; 62-72).

L'essere umano non deve essere protetto in astratto, ma nelle sue diverse maniere d'essere: come fanciullo, come adulto, come donna, come anziano, come malato, come handicappato, come lavoratore...

Questa è la grande novità dell'evoluzione dei diritti dell'uomo rispetto al loro primo sorgere segnato dall'universalismo di una natura umana astratta dai contesti sociali e dalle forme di vita. Non più soltanto uguaglianza a prescindere dal sesso, dalla lingua, dalla religione e così via, ma uguaglianza nella differenza. *Uguali proprio in quanto diversi.*

Ancora più distintamente si passa dalla tutela delle diverse situazioni di vita alla protezione organica delle forme e stati di vita. I diritti del minore, della donna, dell'anziano, del malato... sono designati sulla base di un'interpretazione generale delle esigenze del particolare stato di vita e non più soltanto dei particolari problemi che l'individuo incontra nella sua esistenza.

La configurazione interpretativa dello stato di vita delinea una vera e propria *antropologia situazionale*, che proprio per questo non vale per tutte le fasi della vita di una persona e per la persona in quanto tale. Alle vecchie concezioni antropologiche dell'uomo-lavoratore o dell'*homo economicus* si sono aggiunti altri modelli per un processo di stratificazione e di frammentazione feomenologica. Lo Stato assistenziale produce un diritto che fa risuscitare gli *status*, perché considera la persona in relazione alla sua collocazione all'interno di categorie esistenziali che in tal modo si trasformano in categorie sociali, sono le *nuove classi sociali*.

Il risultato è che la società politica risulta composta di una molteplicità di tribù riunite da interessi di categoria. Si tratta di aggregazioni molto mobili, perché si può appartenere al contempo a tribù diverse e si può passare dall'una all'altra sulla base del cambiamento dello stato di vita. Quello che a noi qui interessa è che ognuno cerca all'interno di questi *status* la propria identità globale, che un tempo veniva cercata nella società politica globale. C'è una politica al femminile, una politica omosessuale, una politica della terza età. Questa è una visione assistenziale della politica, perché la si vuole piegare agli interessi di una categoria che ovviamente non può pretendere di rappresentare tutto l'uomo. Si vuole che la politica sia il riconoscimento (quasi automatico) di un'identità che si forma altrove, in un luogo diverso dalla politica. Ancora una volta debbo notare il prevalere di una *concezione passiva della politica*: essa è un atto notarile e non un'attività d'integrazione, un'attività di costruzione di uno spazio comune. In questo senso ho affermato che l'evoluzione dei



diritti dell'uomo ha contribuito pesantemente alla distruzione del senso della politica, senza con ciò disconoscerne per altro verso i meriti e gli aspetti positivi.

In quest'evoluzione non c'è da stupirsi se la cittadinanza ne esca confermata nel suo essere uno *status* tra gli altri. D'altronde tale era nel diritto romano. Si è cittadini di uno Stato come capita di essere maschio o femmina, sano o malato, bianco o nero. Si è cittadini per nascita, ci si trova ad essere cittadini e non bisogna fare nessuno sforzo per diventarlo o per essere all'altezza di questo compito, che d'altronde è interpretato come uno stato di vantaggi o di diritti. Essere cittadino è visto come un titolo per pretendere uguaglianza di trattamento e di considerazione da parte delle autorità di uno Stato. In un'eventuale cittadinanza mondiale tutti nasceranno cittadini allo stesso modo in qualunque parte della terra, questo *status* diverrà universale con l'unica discriminazione tra i nati e i non nati. Solo i feti congelati saranno apolidi. Già il fatto stesso della nascita, senza ulteriori specificazioni legate allo *ius sanguinis* o allo *ius soli*, porrà nello *status* della cittadinanza, che poi coincide con quello dell'aver diritti perché si è un essere personale (o semplicemente «vivente»). In quest'ottica si potrà sviluppare - come sta avvenendo - una retorica della cittadinanza, ma dovrà essere chiaro che questo concetto sarà divenuto quasi del tutto insignificante. Basterà quello dei diritti dell'uomo in tutta la sua ricca tipologia di manifestazione.

*Il senso dell'«essere cittadini» nella società politica*

Ora non voglio negare che nelle condizioni attuali la cittadinanza sia uno *status* ancora significativo, perché abbiamo una pluralità di società politiche, né mettere in dubbio l'importanza del problema della sua eventuale estensione agli stranieri residenti, ma solo far notare che non è questo il senso primario e più importante della cittadinanza. Questo semmai è un senso derivato da un'istanza ancora superiore. Forse si potrebbe esprimere quest'esigenza dicendo: *non si è cittadini perché si fa parte di una società politica, ma si fa parte di una società politica perché si è cittadini*. La cittadinanza primariamente non è un titolo per ottenere diritti e neppure è un'appartenenza, ma è un modo di agire della persona. Esso appartiene a quella

stessa radice da cui scaturiscono i diritti dell'uomo perché essere una «persona politica» - per usare l'espressione di Rawls - è un aspetto essenziale dell'essere persona. La politica è il luogo in cui si manifesta la cittadinanza come modo d'essere della persona e non si deve dire, al contrario, che la cittadinanza sia una manifestazione della politica.

L'autonomia normativa della persona, la sua libertà di scegliere le proprie concezioni del bene e di formulare progetti di vita, non ha solo il volto dell'identità personale, ma è anche la *libertà di scegliere ciò che dovremmo scegliere nel caso di scelte di tipo collettivo*. Non si sceglie soltanto il proprio progetto di vita o quello legato al gruppo o alla categoria a cui apparteniamo, ma anche il progetto di vita comune, in cui può trovare forma e realizzazione un ideale di giustizia. In tal senso la cittadinanza non è solo catalogo di diritti, ma anche «vincolo di reciprocità» (Rusconi, 35). Per questo la cittadinanza è collegata alla politica, ma questa a sua volta riguarda la persona, perché la persona non è uno *status* e non s'identifica con una categoria o gruppo sociale.

Il cittadino è la persona politica e la cittadinanza è l'opera che dà forma ad un progetto di vita comune in una dimensione di cooperazione comunicativa. Ovviamente questo modo primario e originario d'intendere la cittadinanza resiste o cade solo nella misura in cui si ammette la necessità di una società politica unitaria per la realizzazione della persona, solo se si riconosce la parzialità degli stati di vita particolari e la necessità di una visione integrale della giustizia.

Quando gli antichi legavano la politica a tutto ciò che è necessario per un'autosufficienza dell'umana esistenza (*sufficiencia vitae*) nella prospettiva della «vita buona» (*Politica* di Aristotele e il *Commento* di Tommaso), intendevano circoscrivere una società autosufficiente, che potesse dare cioè una risposta a tutti i più importanti scopi della vita umana. Noi possiamo ammettere che questa risposta non sia più né la *polis* greca, né lo Stato moderno. Possiamo anche ritenere che la planetarizzazione della politica abbia spostato l'autosufficienza al massimo grado possibile. Tuttavia, se questo deve risolversi in un'*espropriazione delle responsabilità del cittadino*, dell'effettivo esercizio della sua libertà di scelta, allora non si potrà più correttamente parlare di un'autosufficienza, perché in questo concetto si tro-

va anche il poter disporre di se stessi, il poter dialogare con gli altri in uno spazio pubblico, il poter essere responsabili delle scelte collettive. Lo spazio della politica si estende fin dove arriva l'effettiva azione e assunzione di responsabilità del cittadino. Non basta collegarsi in Internet con tutto il mondo per divenire responsabili di tutto il mondo.

Ed allora noi ci chiediamo se l'istituto della cittadinanza, legato com'è ad un unitario progetto di vita comune (o a qualcosa di simile), possa trasformarsi in senso multinazionale. Ci chiediamo se abbia senso parlare di una *multicittadinanza* in relazione al fatto che noi andiamo scoprendo di appartenere a più dimensioni, di avere molte «case», di appartenere a più tribù, di non avere più un centro. Possiamo fare a meno a livello personale e collettivo di un'identità unitaria? Se non c'è unità, potrebbe mai esserci identità?

«L'identità personale è naturalmente più diversificata; o per lo meno è capace di divisioni e prospera con esse. In condizioni di sicurezza, io acquisto un'identità più complessa di quella che l'idea di tribalismo suggerisce. Mi identifico con più di una tribù: sono americano, ebreo, abitante della *East Coast*, intellettuale, professore. Immagino una simile moltiplicazione di identità nel mondo e il mondo comincerà a diventare meno pericoloso. Quando le identità si moltiplicano, le passioni si dividono. Dobbiamo riflettere sulle strutture politiche che meglio favoriscono questa moltiplicazione e divisione» (Walzer, 110).

Si possono immaginare vari gradi di società politica in ragione delle interdipendenze sempre più crescenti legate all'economia, all'ecologia, all'informazione e cose del genere. Ma, poiché la persona umana non è un angelo ma un essere bisognoso di vincoli ben individuabili di reciprocità, in base a cui estranei entrino in un rapporto di cooperazione dialogante, ci sarà sempre bisogno di società politiche intermedie, probabilmente più capaci di partecipazione di quanto sia stato possibile nello Stato moderno. Si potrebbe forse parlare - come fa Rodotà - di cittadinanza «a geometria variabile» (*Repertorio di fine secolo*, Bari, Laterza, 1991), ma a patto di non escludere da alcun grado di essa la dimensione politica.

Queste appartenenze possono essere originate in vario modo. Vari fattori possono contribuire a trasformare estranei in concittadini, come la somiglianza nelle concezioni di vita o nella cultura, nella lin-

gua o nella religione e via dicendo, ma nessuna di esse è decisiva, nessuna può costituire titolo sufficiente di accesso per meritare la cittadinanza. Questa - come s'è detto - non la si eredita, ma la si conquista con l'esercizio della cooperazione comunicativa, cioè **mettendosi nella prospettiva del noi**. Ed è per questo che è sufficiente l'effettiva partecipazione alla vita comune: lavorare insieme, avere memorie comuni, affrontare insieme esperienze di vita, usare risorse comuni, abitare la stessa terra... Tutto ciò richiede scelte collettive, istituzioni democratiche, un discorso comune, opinioni a confronto, capacità di giudizio e di azione, c'è un mondo che abbiamo in comune. «Vivere insieme nel mondo significa essenzialmente che esiste un mondo di cose tra coloro che lo hanno in comune, come un tavolo è situato tra quelli che vi siedono intorno; il mondo come ogni in-tra, mette in relazione e separa gli uomini nello stesso tempo» (Arendt, *Vita activa*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1964, p. 59). Ciò che deve essere unitario e comune è il mondo di riferimento, piuttosto che un progetto da realizzare insieme.

*Il mondo comune e la sfera pubblica sono lo scenario della politica, ma essa ha bisogno per agire anche della cultura.* Una cultura politica di tipo universalistico si va distinguendo dalla forma di vita etnico-culturale. Non è più necessario abbracciare una forma di vita particolare o una cultura particolare per essere a pieno titolo cittadino. L'acculturazione politica che viene richiesta non si estende alla totalità della socializzazione degli immigrati e può convivere con le loro particolari culture (Habermas, 135). E tuttavia i valori dell'autonomia normativa e della responsabilità e capacità di giudizio dei membri di una comunità democratica devono costituire un fatto culturale vero e proprio, cioè incidere in qualche modo nella forma di vita. È questo che vuol dire l'espressione di «patriottismo costituzionale», che non si rivolge direttamente ad una particolare costituzione quanto piuttosto al patto sociale sottostante (Rusconi, 16).

La politica ha avuto storicamente un ruolo importante e decisivo per l'affermazione dei diritti dell'uomo. Se essi non fossero stati introiettati nelle carte costituzionali divenendo diritti fondamentali, non sarebbero mai così profondamente penetrati nella coscienza dell'umanità, né avrebbero mai raggiunto quel grado di efficacia, che, per quanto insoddisfacente, oggi hanno (art. 16 della *Dichiarazione*

*zione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789: «La società nella quale la garanzia dei diritti non è assicurata, né la separazione dei poteri determinata, non ha Costituzione»).

Per questo l'oblio della politica non è certamente salutare per i diritti dell'uomo. Ma la politica scompare quando non c'è più un compito comune, quando viene meno la pluralità delle opinioni, quando si vogliono diritti senza assumersene le responsabilità, quando si è coinvolti nella sfera pubblica senza esserne partecipe (Habermas, 120), quando si perde l'abitudine alla libertà politica e non ci si pone nella «prospettiva del noi», quando si rinuncia a cercare e a perseguire una visione globale della giustizia.

#### Bibliografia

- R. ARON, *Is Multinational Citizenship Possible?*, in «Social Research», 1974, 638-656.  
 R. BRUBAKER, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Harvard U.P. Cambridge, Mass., 1992.  
 C. CLOSA, *The Concept of Citizenship in the Treaty on European Union*, in «Common Law Market Review», (xxix), 1992, pp. 1137-69.  
 G. DOGNINI, *L'idea di Europa e la cittadinanza europea*, in «Teoria politica», (xi), 1995, pp. 47-63.  
 L. FERRAJOLI, *Cittadinanza e diritti fondamentali*, in «Teoria Politica», (ix), 1993, pp. 63-76.  
 L. FERRAJOLI, *Sovranità nel mondo moderno*, Milano, Anabasi, 1995.  
 J. HABERMAS, *Morale, Diritto e Politica*, a cura di L. Ceppa, Torino, Einaudi, 1992.  
 W. KYMLICKA, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995.  
 R. KOVAR and D. SIMON, *La citoyenneté européenne*, in «Cahiers de droit européen», (xxix), 1993, pp. 285-315.  
 M. LA TORRE, *Citizenship: a European Wager*, in «Ratio juris», (viii), 1995, 113-123.  
 V. LIPPOLIS, *La cittadinanza europea*, Bologna, Il Mulino, 1994.

FRANCESCO VIOLA

- T.H. MARSHALL and T. BOTTOMORE, *Citizenship and Social Class*, London, Pluto Press, 1992.
- G. NEVOLA, *Alla ricerca di un nuovo principio di cittadinanza. Questioni di realismo politico*, in «Quaderni di sociologia», (XXXVIII-IXL), 1994-95,7, pp. 171-178.
- M. PASSERIN D'ENTREVES, *La teoria della cittadinanza nella filosofia politica di Hannah Arendt*, in «Teoria politica», (xi), 1995, pp. 83-107.
- J. RAWLS, *Liberalismo politico*, a cura di S. VECA, Milano, Comunità, 1994.
- M. ROCHE, *Rethinking Citizenship. Welfare, Ideology and Change in Modern Society*, Cambridge, Polity Press, 1992.
- G.E. RUSCONI, *Se cessiamo di essere una nazione*, Bologna, Il Mulino, 1993.
- S. VECA, *Cittadinanza. Riflessioni filosofiche sull'idea di emancipazione*, Milano, Feltrinelli, 1990.
- G. ZINCONI, *La cittadinanza societaria*, in «Quaderni di sociologia», (XXXVIII-IXL), 1994-95, pp. 165-170.
- D. ZOLO (a cura di), *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Bari, Laterza, 1994.
- M. WALZER, *La rinascita della tribù*, in «Micromega», (v), 1991.