CAPITOLO 1

Inquadramento teorico dell'oggetto di ricerca

1.1. Premessa

Il concetto di globalizzazione e quello di cittadinanza sembrano apparire sempre più come due concetti antitetici. Il primo è descritto dalla de-personalizzazione dei processi produttivi, dalla velocità degli scambi sia commerciali che dell'informazione, dalla omologazione mondiale dei consumi, dalla crisi degli Sati-Nazione e dalla debolezza dei loro rapporti con i centri della finanza internazionale, dalla rapidità e intensità dei flussi migratori; il secondo tende ad essere schiacciato in senso strettamente localistico nella polarità cittadino-straniero oppure ad essere diluito sino a scomparire nel mito a-identitario del "cittadino del mondo".

All'interno di questa antitecità la globalizzazione da un lato tende ad annullare le strutture di significato del concetto di cittadinanza attraverso l'enfatizzazione del villaggio globale e la rottura della interazione pragmatica e simbolica tra spazi privati e spazio pubblico[1], dall'altro tende a promuovere per reazione le forme più estreme di identificazione societaria centrate sull'enfatizzazione di mono-appartenenze (religione, etnia, lingua, territorialità, ecc..).

Alla luce di tutto ciò si tratta di capire se il concetto di cittadinanza conservi ancora la sua originaria valenza pratica e simbolica ai fini della lettura e animazione del sistema di relazioni al cui interno l'uomo, nella sua concretezza, vive. La questione che si pone è se e in che misura la dinamica della globalizzazione apra criticità importanti a livello della struttura intersoggettiva dell'uomo e se il concetto di cittadinanza, a livello simbolico e dinamico, possa ancora, e in che misura, sostenere tale struttura.

Le criticità che mi sembra di poter segnalare sono tre: la dimensione dell'identità, la dinamica del riconoscimento, la prospettiva della comunità. Su ognuno di questi tre aspetti la globalizzazione è intervenuta, e continua ad intervenire, in misura importante. La mia ipotesi è che il concetto di cittadinanza, rianimato nelle sue strutture di significato pre-giuridiche, possa costituire l'universo

[1] cfr. Z. Bauman, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, 1999, Bari e *Voglia di comunità*, Laterza, 2003, Bari

simbolico e pratico per la ricomposizione delle fratture prodotte dalla globalizzazione nella condizione intersoggettiva del vivere umano.

In questo quadro proporrò alcune considerazioni di sfondo sulle tre criticità segnalate circa le questioni dell'identità, del riconoscimento e della comunità. Nella parte finale del capitolo, prendendo spunto anche da alcune prime evidenze emergenti da una ricerca qualitativa in corso, proverò ad argomentare circa la possibilità che il concetto di cittadinanza possa essere ri-attualizzato come spazio di contenimento degli effetti della globalizzazione sulla struttura intersoggettiva del vivere umano e come spazio ricostruttivo dell'intersoggettività stessa.

1.2. La dimensione dell'identità

Il punto di partenza per qualsiasi riflessione sul tema dell'identità è posto dalla inevitabile domanda su *chi sono io?* Troppo spesso a questa domanda si danno risposte semplificatrici che riconducono l'identità alla questione delle radici: "io sono le mie radici", e di seguito "io sono" la lingua che parlo, il colore della mia pelle, il velo che copre il mio capo, la mia appartenenza religiosa, ecc… La mia identità è data, anzi *mi è data*; è lì, evidente, pronta ad essere colta dall'altro. Soprattutto, la mia identità è unica, permanente nel tempo, trama portante per l'esprimersi della mia soggettività.

In questa chiave l'identità appare, richiamando l'analisi di Taylor, come una fonte morale esterna[2] che sopraggiunge a definire il manifestarsi della soggettività attraverso l'agire. Taylor descrive le fonti morali del Sé come connessioni di

> *linguaggi discriminativi che segnano distinzioni dentro di noi – corpo/anima, ragione/desiderio, volontà/conoscenza, stimolo profondo e naturale/risposte superficiali e obbligate – e queste distinguono ciò che è più vicino o più essenziale al nostro autentico essere in quanto agenti da ciò che invece è più periferico, e che forse deve anche essere del tutto rigettato. [..] Le topografie morali elaborano il contesto in relazione al quale noi possiamo distinguere e determinare ciò che essenzialmente siamo. Esse costituiscono un principio ordinatore del sé.*[3]

L'uomo, infatti, nella sua natura agente non si limita a porre in essere atti deliberativi e volitivi, ma valuta il proprio stesso deliberare e desiderare. E tale atto valutativo ha bisogno di una fonte morale orientatrice per potersi esprimere. L'identità intesa come entità che *mi-è-già-sempre-data* nella metafora delle radici ha le caratteristiche della fonte morale esterna che interviene a costituire e

[2] Cfr C. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, 1993, Milano e *La topografia morale del sé*, Edizioni ETS, 2004, Pisa

[3] C. Taylor, *La topografia morale del sé*, Edizioni ETS, 2004, Pisa, pag. 62-63

formare il Sé attraverso la proposizione di un sistema valoriale ordinativo del mondo. In questo quadro la scelta non interviene mai nell'esperienza soggettiva e la responsabilità non è mai generata: tutto è già contenuto nelle caratteristiche dell'identità che *mi-è-già-sempre-data*. All'interno del dibattito sull'obbligatorietà o meno del velo per le donne musulmane è frequente ascoltare donne, anche giovani, musulmane ricondurre il cuore della propria identità nel velo stesso: "il velo è la mia identità". Ecco l'identità che *mi-è-già-sempre-data*, e con lei la fonte morale che dall'esterno orienta l'esprimersi della mia soggettività.

Tuttavia l'analisi di Taylor mostra come la civiltà moderna, soprattutto a partire da Agostino, abbia espresso attraverso la scoperta dell'interiorità uno dei suoi punti principali di discontinuità con la civiltà antica, ed in questa scoperta si attui lo spostamento delle fonti morali dall'esterno all'interno del sé. Da quel momento, come scrive Taylor

> *la nostra descrizione di noi stessi in quanto sé è inseparabile dal nostro esistere in uno spazio di aspirazione e valutazione morale. Essere un sé non equivale semplicemente ad avere alcuni organi dati a livello biologico, come gli occhi, o facoltà, come la visione, che esistono in quanto parti della nostra dotazione naturale, a prescindere da come noi li intendiamo o li interpretiamo. Essere un sé significa esistere in uno spazio di questioni, avere a che fare con il come si deve essere, o con il come ci si prospetta di fronte a ciò che è buono, ciò che è giusto, ciò che è realmente degno di essere fatto. Significa essere in grado di trovare la propria posizione in questo spazio, essere in grado di occuparla, divenire una prospettiva in esso.*[4]

Lungo questo sentiero l'identità che *mi-è-già-sempre-data* è posta in discussione nelle sue capacità descrittive del Sé. Ora descrivere se stessi vuol dire narrare il proprio posizionamento all'interno di uno spazio di questioni morali: l'identità si esprime nel racconto di sé ad altri in risposta alla domanda *chi sono io?*.

Questa componente narrativa dell'identità è stata analizzata con grande sensibilità da Paul Ricoeur, superando a mio parere l'accusa di debolezza rivolta dall'analisi sociologica all'approccio filosofico alla questione dell'identità personale, individuata nell'assenza di riferimenti alla dimensione sociale nel processo di identificazione, circoscritto per contro solo agli ambiti della coscienza e del corpo secondo schemi di analisi logici ed epistemologici[5].

Ricoeur individua l'identità narrativa della persona nella dialettica dell'ipseità e della medesimezza. Ciò che noi chiamiamo Sé vive nella dialettica tra l'*idem*, il mio essere sempre il medesimo, e l'*ipse*, il mio essere sempre diverso nel corso del tempo pur essendo sempre io.

---

[4] C. Taylor, op. cit., pag. 51

[5] cfr. L. Sciolla, *Riconoscimento e teoria dell'identità*, in D. Della Porta, M. Greco, A. Szakolezai (a cura di), *Identità, riconoscimento, scambio*, Laterza, 2000, Bari

Nel parlare di noi stessi, afferma Ricoeur, noi abbiamo bisogno di far ricorso a modelli che interpretino e rendano comprensibile la permanenza nel tempo di ciò che noi siamo. I modelli di permanenza nel tempo che con più assiduità noi applichiamo nello scorrere della nostra esistenza sono essenzialmente due, il carattere e la parola mantenuta: sia nell'uno che nell'altro noi possiamo riconoscere l'espressione di una permanenza che ci appartiene esistenzialmente. L'ipotesi di Ricoeur è che la dinamica polare tra medesimezza e ipseità, tra *idem* e *ipse*, sia animata dal fatto che

> *la permanenza del carattere esprime il ricoprirsi quasi completo della problematica dell'*idem *e di quella dell'*ipse *una attraverso l'altra, mentre la fedeltà a sé nel mantenimento della parola data sottolinea lo scarto estremo fra la permanenza del sé e quella del medesimo*[6].

Nella polarità del carattere l'*idem*, l'essere il *medesimo* in tutto l'arco della nostra vita, e l'*ipse*, l'essere *se stessi* attraversando tutti i cambiamenti che la vita ci propone, tendono a coincidere. Nel carattere io sono il *medesimo*, in quanto portatore permanente di quel carattere, e sono *me stesso*, nel perdurare della mia identità profonda al sopraggiungere dei cambiamenti che interessano la mia vita. Il carattere esprime per Ricoeur l'insieme di disposizioni a partire dalle quali è possibile riconoscere una persona come sempre la medesima, proprio lei, l'identica nonostante l'agire del tempo. Ed in questo intreccio tra cambiamento e permanenza il carattere è lo spazio in cui diventa problematico distinguere la dimensione dell'*idem* da quella dell'*ipse*: nel carattere esprimo io stesso che attraverso il tempo, l'*ipse*, in quanto identico a me stesso, sempre il medesimo, l'*idem*. Nel carattere, pur attraverso il tempo, è possibile ri-conoscere una persona, re-*identificarla* come la medesima.

In questa prospettiva il carattere garantisce alla persona il suo essere una ed una sola (*identità numerica*), il suo essere esattamente così come è (*identità qualitativa*), il resistere nella sua identità ai cambiamenti imposti dalla temporalità (*continuità ininterrotta nel cambiamento*) ed infine la permanenza nel tempo dell'identità personale (*medesimezza*).

Ma è nella polarità della parola mantenuta che l'*ipse* si affranca dall'*idem*. Il modello di permanenza nel tempo rappresentato dalla parola mantenuta non è totalmente contenuto nel *perseverare* del carattere. L'ipseità rivelata dalla parola mantenuta si rende concreta nella fedeltà del *mantenersi* che chiama in causa direttamente il *chi?* dell'azione: non si tratta più di continuità ma di costanza, non è più il carattere che può esprimere il perdurare nel tempo ma l'amicizia. Una cosa è la continuità del carattere, afferma Ricoeur, altra è la costanza dell'amicizia. Qui appare una sostanziale identificazione tra ipseità e promessa, poiché solo nel promettere e nel mantenermi nella promessa pronunciata posso rivelare a me stesso ed esprimere ad altri l'*ipse* della mia identità

[6] P. Ricoeur, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano, 1996, pag. 207

personale. Ed in questo *mantenersi* la persona lancia una sfida al tempo annunciando il suo resistere ai cambiamenti, la costanza di se stessi nella parola data diviene uno scoglio contro il quale si infrangono i cambiamenti portati dalla temporalità.

In questa polarizzazione tra medesimezza del carattere e mantenersi nella promessa, indica Ricoeur, si apre un intervallo di senso che può essere colmato attraverso lo sviluppo dell'identità narrativa della persona che scorre tra un limite in cui la permanenza nel tempo esprime la confusione di medesimezza e ipseità, e il suo opposto in cui l'*ipse* rivela la sua identità in modo autonomo.

Si dà spazio in questo modo ad una *unità narrativa* della vita che sia in grado di sostenere l'impossibilità di scrivere la pagina iniziale e finale della nostra storia:

> *"la mia nascita e, a più forte ragione, l'atto attraverso il quale sono stato concepito, appartengono più alla storia degli altri, nell'occorrenza a quella dei miei genitori, che a me stesso. Quanto alla mia morte, essa sarà fine raccontata soltanto nel racconto di quelli che mi sopravvivranno; io sono sempre verso la mia morte, e questo esclude che io la possa cogliere come fine narrativa"*[7].

L'identità narrativa può sostenere questa contraddizione alimentandosi dell'intreccio con altre storie, tanto che parlare della mia storia vuol dire aprire continuamente sentieri narrativi circa la storia di altri che si è scoperta inviluppata con la nostra, e accogliendo al suo interno la dialettica tra rammemorazione e anticipazione. Ricordando e aprendo prospettive nell'intreccio della mia storia con le storie di altri, è possibile cogliere l'unità narrativa della mia identità. L'identità assume qui la forma dell'unità narrativa, capace di articolare narrativamente riconoscimento retrospettivo e aspirazione orientata al futuro.

L'identità non risponde più soltanto alla domanda *chi sono io?*, ma anche alla domanda *che cosa sono io?* E la risposta all'intreccio di queste domande sta nel manifestarsi dell'unità narrativa della mia vita. Non più nella metafora delle radici, ma nell'intrecciarsi narrativo della dinamica intersoggettiva.

La globalizzazione interviene su questa struttura dell'identità a due livelli:

- riduce progressivamente gli spazi disponibili alla narrazione intersoggettiva attraverso quel processo che Bauman efficacemente definisce "attacco all'*agorà*"[8];
- aumenta l'esposizione al contatto tra le differenze e contestualmente semplifica il sistema di codici interpretativi rendendo disponibile il solo codice dell'insicurezza. Proviamo ad analizzarli.

Riecheggiando le pagine di Hannah Arendt in *Vita Activa*, Bauman sottolinea il legame e la reciproca dipendenza tra sfera pubblica e sfera privata attraverso l'articolazione della *polis* greca in

---

[7] ibidem, pag. 254

[8] cfr. Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, 2004, Milano

oikos (lo spazio domestico), *ecclesia* (lo spazio pubblico e della politica) e *agorà* (lo spazio della comunicazione tra l'uno e l'altro). Se l'*oikos* è lo spazio degli affanni privati e delle angosce private, l'*ecclesia* è lo spazio pubblico nel quale si agisce la politica, i problemi privati si pongono in connessione attraverso la produzione di nuovi significati, si assiste alla nascita delle idee di bene pubblico e di società giusta, si animano valori condivisi. Tra lo spazio privato e lo spazio pubblico si pone l'*agorà*, uno spazio privato/pubblico, luogo definito dalla dimensione comunicativa, al cui interno può darsi la narrazione delle angosce private, può manifestarsi l'identità narrativa di ciascuno. Ed è qui che l'angoscia privata può divenire questione pubblica ed orientare l'agire politico nello spazio pubblico. Certo, ricorda Bauman, l'*agorà* è una terra di mezzo, zona di confine esposta a tensioni e confronti, a volte conflitti, ma è in questo spazio che la pluralità intersoggettiva descritta dalla Arendt come condizione originaria degli uomini[9] si manifesta e vive negozialmente. Come Achille, "autore di grandi gesta e che proferiva grandi parole"[10]. Tuttavia questa terra di mezzo è sottoposta ad invasioni ed annessioni dai due lati. Con l'affermarsi dei totalitarismi abbiamo assistito ad una invasione dell'*agorà* dal lato dello spazio pubblico, sino ad occupare l'intero spazio privato con la dissoluzione del privato nel pubblico. Il luogo dell'autocostituzione individuale non esiste più: l'ideologia ne ha preso possesso[11]. La globalizzazione opera in senso opposto. Scrive Bauman:

> *L'agorà rimane un territorio invaso, ma questa volta i ruoli sono stati invertiti e le truppe d'invasione si ammassano lungo il confine che le separa dal "privato", benché – diversamente dal "pubblico", rappresentato dallo stato che formula e rende esecutiva la legge – non si tratti di un esercito regolare con tanto di stato maggiore e comando unificato, ma di una massa indisciplinata e variegata di violatori di confini senza uniforme. […] L'agorà assomiglia sempre più ad una terra di nessuno*[12]

L'allontanarsi delle relazioni tra potere e politica ha lentamente condotto alla privatizzazione di ogni spazio pubblico. Nessun vantaggio è più percepibile nell'apparizione nello spazio pubblico, e la centralità è data all'autonomia individuale. Gli affanni privati restano privati e la genesi delle questioni pubbliche è inaridita alla fonte. In questa dinamica è negata all'identità narrativa la possibilità di manifestarsi, privata di spazi al cui interno poter tradurre la narrazione d'altri nella propria. Perché la traduzione, come scrive Bauman, "è il filo di trama inserito nell'ordito della vita quotidiana, l'opera che tutti noi svolgiamo ogni giorno e in ogni istante del giorno"[13]. Orientamento

---

[9] *"nulla di ciò che è, nella misura in cui appare, esiste al singolare: tutto ciò che è è fatto per essere percepito da qualcuno. Non l'Uomo, ma uomini abitano questo pianeta. La pluralità è la legge della terra"*. H. Arendt, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna, 1987, pag. 99

[10] H. Arendt, *Il concetto di storia: nell'antichità ed oggi* in *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano, 1999, pag. 75

[11] H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Bompiani, Milano, 1978

[12] Z. Bauman, op. cit., pag. 101-102

[13] ibidem, pag, 201

etico, secondo l'insegnamento di Ricoeur[14]. Ma perché questo accada, occorre recuperare lo spazio dell'*agorà*, spazio traduttivo per eccellenza, spazio di connessione tra ambito privato e ambito pubblico, luogo di gestazione di questioni pubbliche, teatro del manifestarsi reciproco di identità narrative esposte all'atto etico della reciproca traduzione. Il cuore semantico della cittadinanza.

La prospettiva dell'identità narrativa permette di affrontare con maggiore chiarezza un altro elemento di criticità collegato alla dinamica della globalizzazione. La dialettica interna all'identità tra il *chi sono?* e il *che cosa sono?* è interrogata nelle sue strutture portanti dall'estendersi dei flussi migratori in varia misura stimolati dal processo di globalizzazione economica, dell'informazione e culturale. La giustapposizione di identità culturali, a volte improvvisa, altre volte preesistente ma riscoperta come organizzatrice delle rappresentazioni della realtà in assenza di altre forze sociali strutturanti[15], interviene nel processo di definizione ed espressione dell'identità personale con effetti destabilizzanti. Gli esiti di tale destabilizzazione tendono a posizionarsi su due polarità. Da un lato la giustapposizione di identità culturali alimenta quei percorsi di lotta per il riconoscimento che definiscono i contesti di multiculturalismo all'interno di Stati-Nazione la cui configurazione non corrisponde più alla complessa articolazione etnico-culturale della popolazione[16]; dall'altro espone al manifestarsi della violenza come forza sociale strutturante l'identità personale e collettiva[17]. L'una e l'altra polarità si fondano sulla prospettiva teorica dell'identità intesa come mono-appartenenza su base culturale (base peraltro al tempo stesso vasta e friabile, sia sul piano concettuale che teoretico…), e conducono in prossimità di vicoli ciechi, di rigidità insormontabili, di conflittualità improduttive[18].

A fronte di questi esiti, confermati spesso drammaticamente dalla storia mondiale dell'ultimo ventennio, nel suo ultimo libro Amartya Sen propone la prospettiva delle *affiliazioni plurali* e pone la questione della *scelta di priorità* tra identità contrastanti[19]. In realtà, afferma Sen, ciascuno di noi appartiene a gruppi diversi capaci di conferire identità diverse: siamo espressione di affiliazioni plurali a sistemi valoriali e di rappresentazione diverse, non sempre tra loro in rapporto di coerenza. Ho un figlio adottivo nato in Ucraina e recentemente, andando ad assistere alla partita di calcio Italia-Ucraina, ci siamo trovati a camminare per le vie intorno allo stadio io con la maglia dell'Italia, lui con la maglia dell'Ucraina e la bandiera dell'Italia in mano. Eravamo tutti e due un

---

[14] *«La traduction est bien alors une tâche, non au sens d'une obligation contraignante, mais au sens de la chose à faire pour que l'action humaine puisse simplement continuer […]La traduction ne pose pas seulement un travail intellectuel, théorique ou pratique, mais un problème étique »* P. Ricoeur, *Le paradigme de la traduction,* in L'Acte de traduire, Esprit, Paris, giugno 1999. Cfr anche P. Ricoeur, *La traduzione. Una sfida etica*, Morcelliana, 2001, Brescia

[15] cfr. A. Appadurai, *Sicuri da morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione*, Meltemi, 2005, Roma

[16] cfr. J. Habermas e C. Taylor**,** *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli, 1998

[17] cfr. A. Appadurai, cit. e F. Dei, *Antropologia della violenza*, Meltemi, 2005, Roma

[18] cfr. anche F. Crespi, *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Laterza, Bari, 2004, pag. 89 e seguenti

[19] cfr. A. Sen, *Identità e violenza*, Laterza, 2006, Bari

po' italiani e un po' ucraini, tra gli sguardi stupiti e sorridenti dei passanti. Nello stadio, accanto a noi si è seduta una famiglia di cui la mamma era ucraina con due figli grandi ucraini nati da un suo primo matrimonio, il papà albanese e un loro bambino più piccolo nato in Italia. Affiliazioni plurali… Ma in modo ancora più complesso possiamo immaginare un cittadino italiano, nato in Marocco, di religione musulmana, sposato con una donna italiana e con il problema dell'educazione religiosa dei figli. Affiliazioni plurali… Penso, ancora, ad una collega nata a Roma da madre filippina e padre egiziano… L'identità si svela nella sua multidimensionalità, ricomponibile solo all'interno della narrazione ad altri del *chi?* e del *che cosa sono io?*. Si pone a questo punto, spiega Sen, la questione della *scelta*: decidere quali sono le identità rilevanti e soppesare l'importanza relativa di queste diverse identità[20]. In qualche misura traspare quella dinamica dell'Esser-ci descritta nell'analitica esistenziale heideggeriana, che ne interpreta il con-essere e l'in-essere, modalità attraverso le quali l'Esser-ci si relaziona al mondo, nella temporalità, da sempre coinvolto nel rapporto con le cose e con gli altri in quanto possibilità. L'Esser-ci è un poter-essere che si rapporta al suo stesso essere come alla sua possibilità più propria: l'Esserci è essenzialmente la sua possibilità, e dunque ricerca di autenticità nella scelta della sua possibilità più propria[21]. Qui si incrocia il tema delle appartenenze comunitarie e della possibilità di esprimere valutazioni etiche al di fuori dei valori e delle norme che definiscono tali appartenenze. In questo senso, accogliendo la riflessione tayloriana, l'identità si definisce attraverso le scelte e le identificazioni

> *"che forniscono l'orizzonte nel quale io posso determinare, caso per caso, ciò che è bene o che ha valore, o ciò che deve essere fatto, ciò cui aderisco o cui mi oppongo".*[22]

L'identitarismo comunitario tende a escludere questa possibilità, ritenendo che la comunità e la sua cultura determinino i modelli di ragionamento e di valutazione etica disponibili per l'individuo. L'unica razionalità possibile è quella spiegabile all'interno dei sistemi normativi e valoriali che definiscono la comunità. In questa chiave la prospettiva delle *affiliazioni plurali* è espulsa in origine. D'altra parte, anche altri approcci al processo di identificazione manifestano lo stesso limite dinanzi alla questione posta da Sen. Non è in grado di offrire soddisfacenti criteri di analisi in proposito il funzionalismo parsonsiano, che tenderebbe a sciogliere il potenziale delle *affiliazioni plurali* attraverso l'azione delle strutture societarie - comunque esterna al soggetto, nonostante il processo di interiorizzazione attraverso il quale i valori e le norme della società divengono parti costitutive della personalità - orientata dalla esigenza di stabilizzazione funzionale del sistema sociale; non lo è, in ambito psicologico, l'approccio evoluzionistico di Erikson che non riuscirebbe a tematizzare sufficientemente la questione della compresenza nel soggetto di identità contrastanti,

[20] ibidem, pag. 26
[21] M. Heidegger *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano, 1976, pag. 65 e pag. 325 e seguenti
[22] C. Taylor, op. cit, pag. 27

ciascuna in sé stabile ed unitaria e pur sempre non in grado di alimentare la coerenza interna dell'identità personale (è questa l'esperienza di tante storie di migrazione, non solo di prima ma anche di seconda e terza generazione). Ugualmente l'interazionismo simbolico, pur riconoscendo che l'identità non è una struttura immodificabile della personalità ma ha natura processuale, non offre strumenti per la comprensione del fenomeno delle *affiliazioni plurali*, risolvendo la presenza di incongruenze tra concezione di sé e immagine di sé restituita dal riconoscimento altrui attraverso azioni strategiche di superamento della dissonanza sviluppate all'interno dello spazio di interazione tra sé e altri.

Per contro, l'accentuazione del tema della *scelta* da parte di Sen permette, attraverso la centralità data alle caratteristiche morali della persona umana, di osservare il fenomeno delle *affiliazioni plurali*, evitando la trappola dell'identità illusoria proposta per vie diverse da Foucault e Goffman, e di tenere la dimensione dell'identità multipla all'interno dell'unità narrativa della persona resa coerente attraverso la responsabilità dell'atto deliberativo. Sen utilizza accenti tipicamente aristotelici per argomentare circa la permanente possibilità deliberativa della persona umana anche in presenza di importanti influenze comunitarie e dei sistemi sociali. Se è evidente l'influenza dei sistemi culturali nella capacità di giudizio dell'individuo, tanto che è possibile dare una valutazione etica di tali giudizi solo all'interno dello spazio di valori e norme che animano i sistemi culturali di riferimento, tuttavia non è mai possibile influenzare totalmente la dinamica deliberativa personale: la possibilità di scelta persiste sempre, a prescindere dall'esistenza e dalla forza delle influenze culturali. È un passaggio significativo perché tiene al centro un tratto fondamentale dell'identità, cioè la dinamica deliberativa e la possibilità di imputazione degli esiti dell'azione. In questo senso Sen si colloca pienamente nel solco della riflessione aristotelica. I nostri riferimenti culturali, in realtà, non sono mai definiti una volta per tutte, e questa apertura è oggi amplificata dalla dinamica della globalizzazione. La nostra identità culturale, dunque, è disponibile all'azione della virtù deliberativa dell'uomo, che può sempre scegliere tra identità contrastanti e non contrastanti in funzione di ciò che vuole essere. In qualche misura, torna quel "esistere in uno spazio di questioni" attraverso il quale Taylor descrive l'espressione del Sé posizionato "in uno spazio di aspirazione e valutazione morale". Dinanzi all'esperienza di affiliazioni plurali ed identità contrastanti, si pone la questione della scelta con riferimento non al *se scegliere*, ma al *come scegliere* e al *dove scegliere*. Scrive Sen, con grande efficacia:

> *Il punto in questione non è se sia possibile scegliere qualsiasi identità (sarebbe una pretesa assurda), ma se abbiamo la possibilità di scegliere fra identità alternative o combinazioni di identità, e se abbiamo,*

cosa forse più importante, la libertà reale di scegliere quale priorità assegnare alle varie identità che possiamo simultaneamente avere.[23]

È a questo incrocio che appare il tema della cittadinanza, nelle sue strutture di significato che precedono ed eccedono la dimensione giuridica, proponendosi, con linguaggio arendtiano, come *spazio pubblico di apparizione* al cui interno gli uomini si rivelano reciprocamente attraverso la parola e l'azione, e qui si rende loro possibile definire inter-soggettivamente le proprie identità, il *che cosa sono io?*. Narrativamente disponibili alla definizione inter-soggettiva della propria identità, in spazi pubblici esposti verso orizzonti comunemente abitabili.

1.3. La dinamica del riconoscimento

Le risposte alle questioni dell'autocoscienza e dell'identità debbono essere ricercate connettendo il processo di analisi con la questione, altrettanto fondamentale, del *riconoscimento*, posto che la dimensione dell'identità si definisce solo attraverso la dinamica dell'interazione tra il Sé e l'Altro.
L'uomo e il suo processo di identificazione dipendono originariamente dall'esperienza del riconoscimento. La stima di sé, o meglio l'autocoscienza dell'Io che si percepisce come un Sé degno di stima, e dunque la fiducia nelle capacità che esprimono *ciò che si è*, passano inevitabilmente e, ancor di più, costitutivamente dal riconoscimento inter-soggettivo di *ciò che si è*.
Ma come i processi di globalizzazione e de-territorializzazione intervengono sulla dinamica del riconoscimento? E in che misura il *riconoscimento* ha a che vedere con il tema della *cittadinanza*?
Per rispondere alla prima domanda è necessario tornare preventivamente, seppure solo per cenni, al quadro teorico descrittivo del concetto di *riconoscimento*, e della sua articolazione come *lotta per il riconoscimento* nella misura in cui esso si rivela come il *medium* intersoggettivo per la nascita intra-psichica ed il consolidamento biografico dell'identità.
La questione del *riconoscimento* si pone nel momento in cui si deve prendere atto che, come afferma Axel Honneth, per giungere ad una relazione riuscita con se stesso, e dunque poter declinare la propria identità, l'uomo ha bisogno del riconoscimento intersoggettivo delle sue capacità e prestazioni da parte di altri[24]. La prospettiva indicata da Honneth si colloca nel solco dell'interpretazione del riconoscimento in quanto *essere riconosciuto*, punto di distinzione sia dalla concezione cartesiana che lo interpreta come accertamento della verità, distinzione del vero dal

[23] ibidem, pag. 40
[24] cfr. A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, il Saggiatore, Milano, 2002

falso, sia dalla visione proposta da Kant[25] che spiega il riconoscimento come identificazione di una unità di senso attraverso il pensiero. La natura intersoggettiva del riconoscimento descritta da Honneth sulla scorta degli scritti jenesi di Hegel e della psicologia sociale di George H. Mead pone preventivamente proprio la problematica dell'*essere riconosciuto*. La dinamica del mutuo riconoscimento, infatti, non può darsi se non a partire dall'esperienza personale dell'*essere riconosciuto*. Ma essere riconosciuto in quanto cosa? A questa domanda Ricoeur risponde attraverso la proposta di una fenomenologia dell'uomo capace che declina l'esperienza dell'essere riconosciuto attraverso l'attestazione da parte di altri della capacità di dire, di fare e di narrare[26]. A questo livello il riconoscimento è definito come *riconoscimento-attestazione*, poiché si esprime attraverso l'attestazione di tre figure dell'*io posso*: io posso dire, io posso fare, io posso narrare di me. La prima figura, attraverso l'*io posso parlare*, esprime

> *"l'autodesignazione del soggetto parlante […] in situazioni di interlocuzione nelle quali la riflessività viene a comporsi con l'alterità".*[27]

Così come gli eroi delle tragedie greche, attraverso l'*io posso dire* il soggetto parla ad altri del suo agire, ed altri lo riconosce capace di dire. La seconda figura dell'*io posso* esprime la capacità del soggetto di provocare eventi nel mondo al cui interno la sua esistenza si esprime. L'*io posso fare* riconosce il soggetto in quanto causa del provocare eventi, capace di dare inizio all'interno di una rete di soggetti agenti. Nella terza figura la capacità di narrare, e quindi di raccontarsi ad altri, rende possibile la completa proiezione dell'identità personale come identità narrativa, e dunque il *riconoscimento-attestazione* della specificità biografica individuale.

Come è evidente queste tre declinazioni dell'*io posso* esprimono la trama dell'autodesignazione del soggetto nel suo porsi nel mondo con l'attesa di essere riconosciuto come uomo capace. Proprio l'attestazione che esprime il riconoscimento espresso da altri rende visibile la natura intersoggettiva del riconoscimento superando l'esclusione dell'*Alter* contenuta nelle interpretazioni di ispirazione cartesiana e kantiana. L'esperienza dell'essere riconosciuto e del riconoscere sviluppano trame di

---

[25] *"Poiché nessuna rappresentazione, tranne la sola intuizione, si riferisce immediatamente all'oggetto, così un concetto non si riferisce mai immediatamente ad un oggetto, ma a qualche altra rappresentazione di esso (sia essa intuizione o anche già concetto). Il giudizio dunque è la conoscenza mediata di un oggetto, e però la rappresentazione di una rappresentazione del medesimo"* (I. Kant, *Critica della Ragion Pura*, Laterza, Bari, 2005, pag. 89); *"L'intelletto è, per parlare in generale, la facoltà delle conoscenze. Queste consistono nel rapporto determinato di date rappresentazioni con un oggetto. Ma l'oggetto è ciò nel cui concetto il molteplice di una data intuizione è unificato. Se non che ogni unificazione delle rappresentazioni richiede l'unità della coscienza nella sintesi di esse. Dunque, l'unità della coscienza è ciò che solo costituisce il rapporto delle rappresentazioni con un oggetto, e quindi la loro validità oggettiva ossia ciò che le fa conoscenze, e su cui perciò riposa la possibilità dell'intelletto"* (I. Kant, *Critica della Ragion Pura*, Laterza, Bari, 2005, pag. 113)

[26] cfr. P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina editore, 2005, Milano

[27] P. Ricoeur, op. cit., pag. 113

intersoggettività attraverso le quali si allarga sia lo spazio di individuazione che la possibilità del legame sociale.

Da questo snodo si può tornare ad osservare la dinamica del riconoscimento a partire dall'analisi prodotta da Hegel nei suoi scritti jenesi[28] nel tentativo di contrastare la concezione hobbesiana dello stato di natura e la sua conseguente concezione dello Stato come autorità assoluta regolatrice del convivere umano, altrimenti reso impossibile dall'individuale spinta utilitaristica all'auto-conservazione e dalla paura di morire. Hegel nella *Filosofia dello spirito jenese* si pone l'obiettivo di individuare un motivo di origine morale da porre alla base della con-vivenza umana, ed indicherà proprio nell'esigenza di essere riconosciuto tale origine spiegando il conflitto inter-umano con l'affermarsi di impulsi morali anziché di esigenze legate all'istinto di auto-conservazione.

Nella prospettiva hegeliana la lotta per l'auto-conservazione, interna alla condizione esistenziale dell'uomo, è la dimensione attraverso la quale questi fa esperienza della finitezza dell'altro. Attraverso tale esperienza, spiega Honneth,

> *"si realizza la consapevolezza di quella comunanza esistenziale sulla cui base entrambi i soggetti imparano a considerarsi come esseri reciprocamente vulnerabili e minacciati. […] nella percezione reciproca della propria mortalità i soggetti che combattono l'uno contro l'altro scoprono che si sono già precedentemente riconosciuti nei loro diritti fondamentali e che perciò hanno già implicitamente creato le basi per un rapporto intersoggettivamente vincolante"*[29].

Questa visione della lotta per il riconoscimento come dinamica costitutiva della con-vivenza umana definisce il punto di differenziazione dalle posizioni di Hobbes e Machiavelli, poiché de-centralizza l'istinto di auto-conservazione per dare valore sostanziale alla correlazione tra relazione con se stessi e relazione con l'altro. Attraverso questa nuova collocazione l'*Anerkennung* hegeliana può così sostituire la paura per la morte violenta con il sentimento d'indignazione per il misconoscimento subito. La domanda di protezione, che giustifica l'origine e l'azione del Leviatano, è sostituita dalla domanda di riconoscimento, che pone la questione della comunità etica.

Dentro questo quadro Hegel descrive tre modalità di espressione del riconoscimento, incarnate in altrettante forme istituzionali: una modalità affettiva, incarnata nell'istituzione della famiglia che permette la concretizzazione del rapporto d'amore; una modalità di tipo cognitivo, incarnata nella società civile attraverso il diritto, che permette la concretizzazione conflittuale del rapporto giuridico; una modalità razionale, incarnata dallo Stato attraverso la dinamica della solidarietà, che permette la concretizzazione della comunità etica. Questa articolazione gerarchica della dinamica del riconoscimento tende in Hegel ad acquisire e giustificare la dimensione della vita etica come

[28] cfr. G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenese*, Laterza, 1971, Bari
[29] A. Honneth, op. cit., pag. 61-62

elemento di tenuta della con-vivenza umana. Attraverso il percorso di concretizzazione della relazione giuridica l'eticità tende ad essere inserita come prospettiva esplicativa della vita sociale. Tuttavia il progressivo spostamento verso la filosofia della coscienza fa perdere ad Hegel il carattere intersoggettivo interno alla dinamica del riconoscimento. Il processo di riconoscimento reciproco perde progressivamente di vista le specificità biografiche per lasciare spazio all'autoriflessione dello Spirito all'interno della realtà giuridica. Sarà ora questa dinamica a rendere possibile l'affermarsi dello Stato e dell'eticità ad esso interna. L'intersoggettività che riconosce le specificità biografiche è ormai persa e la dinamica del riconoscimento è stata ormai assorbita nella dialettica autoriflessiva dello Spirito, caratterizzandola sostanzialmente solo su un piano metafisico. Da ora per Hegel ogni chiave esplicativa della vita etica all'interno della con-vivenza umana è pensata attraverso il processo di auto-alienazione dello Spirito e non è più concepita come un rapporto intersoggettivo al cui interno gli uomini si scoprono riconciliati nell'esperienza del reciproco riconoscimento delle loro specificità biografiche. Come sottolinea Honneth, con la perdita della dimensione intersogettiva interna alla processualità della lotta per il riconoscimento, dalla famiglia attraverso il riconoscimento giuridico sino all'apparire dello Stato, Hegel perde la possibilità di spiegare l'eticità all'interno della dinamica sociale secondo linee concettuali che preservino l'inter-umanità del riconoscimento. Solo preservando questa dimensione è possibile che identità individuali e identità collettive non distruttive si sviluppino dialogicamente attraverso la dinamica del mutuo riconoscimento. Come scrive con efficacia Honneth,

> *il rispetto di qualsiasi persona per la specificità biografica di qualsiasi altra costituirebbe per così dire il fenomeno abituale dell'ethos collettivo di una società*[30].

Honneth, tuttavia, assumendo anche le acquisizioni prodotte in questo campo dalla psicologia sociale di George Mead, propone una riattualizzazione della prospettiva hegeliana tentando di superare sia la scomparsa dell'intersoggettività nella metafisica dello Spirito, sia gli esiti funzionalisti di Mead, che traduce l'esigenza di stima sociale all'interno del sistema di divisione cooperativo del lavoro. Sia in Hegel che in Mead è chiaro il bisogno dell'uomo, oltre il riconoscimento nella sfera affettiva e il riconoscimento giuridico, di una terza forma di riconoscimento che consenta di riferirsi positivamente a se stessi a partire dall'attestazione pubblica delle proprie qualità e capacità. Il primo lungo linee metafisiche, il secondo lungo linee funzionaliste, entrambi perdono di vista la dimensione intersoggettiva della stima sociale finendo per contrapporre al consolidamento delle identità individuali l'affermazione di identità collettive assolutizzanti.

[30] A. Honneth, op. cit, pag. 73

Honneth nel suo tentativo di riattualizzazione conferma i primi due stadi del riconoscimento descritti sia da Hegel che da Mead, e tenta di superare le difficoltà collegate alla descrizione del terzo stadio accompagnando il concetto di comunità etica con quello di solidarietà. Qui Honneth intende la solidarietà come il presupposto del rapporto sociale di stima simmetrica tra soggetti individualizzati e autonomi:

> *"Stimarsi simmetricamente significa in questo senso considerarsi vicendevolmente alla luce di valori che fanno apparire le capacità e qualità dell'altro come significative per la prassi collettiva. […] solo se mi impegno attivamente a far sì che egli riesca a dispiegare qualità a me estranee potremo realizzare fini comuni. Che qui simmetricamente non possa significare apprezzarsi a vicenda nella stessa misura, risulta già dalla fondamentale apertura di tutti gli orizzonti di valori sociali a una pluralità di interpretazioni. […] simmetricamente significa piuttosto che a ogni soggetto è offerta senza gradazioni collettive l'opportunità di sapersi prezioso per la società, in virtù delle proprie prestazioni e delle proprie attitudini".*[31]

Nella riattualizzazione di Honneth la terza forma di riconoscimento assume le caratteristiche dell'approvazione solidale verso stili di vita alternativi, attraverso l'affermazione di regole universalistiche elaborate all'interno di percorsi di formazione discorsiva della volontà. Come evidenzia Crespi, questa formulazione del riconoscimento nel suo stadio collegato alla formazione dell'identità sociale lo attualizza nella direzione della parità interculturale e della consapevolezza intersoggettiva dell'unicità e insostituibilità dell'individuo come essere autonomo[32].

La struttura finale dei rapporti di riconoscimento sociale proposta da Honneth è sintetizzabile nella matrice di seguito riportata[33]:

tabella 1 – struttura dei rapporti di riconoscimento sociale

Modalità del riconoscimento	***Coinvolgimento emotivo***	***Rispetto cognitivo***	***Stima sociale***
Dimensioni della personalità	Bisogni e affetti naturali	Responsabilità morale	Capacità e qualità
Forme di riconoscimento	Relazioni primarie (amicizia e amore)	Relazioni giuridiche (diritti)	Comunità etica (solidarietà)
Potenziale evolutivo		Universalizzazione, de-formalizzazione	Individuazione Egualizzazione
Auto-relazione pratica	Fiducia in sé	Rispetto di sé	Autostima
Forme di misconoscimento	Maltrattamento e violenza	Privazione dei diritti ed esclusione	Umiliazione e offesa
Componenti della personalità minacciate	Integrità fisica	Integrità sociale	Dignità

[31] A. Honneth, op. cit., pag. 156
[32] cfr. F. Crespi, op. cit., pag. 98 e seguenti
[33] A. Honneth, op. cit, pag. 157

Come si può osservare, all'interno di questa matrice il consolidamento dell'identità individuale attraverso gli stadi della fiducia in sé e del rispetto di sé si completa nell'autostima come esito della retro-azione dell'attestazione delle proprie capacità e qualità da parte di una comunità etica solidale, i cui orizzonti di valori sociali sono costantemente aperti ad una pluralità di interpretazioni. All'interno di questa dinamica i processi di individuazione e di identificazione sociale si bilanciano simmetricamente, rendendo possibile la tutela dell'integrità fisica, il riconoscimento dell'integrità sociale e l'espressione della dignità dell'individuo.

La centralità data da Honneth alla dinamica interpretativa è già presente nell'auto-relazione pratica espressa dal rispetto di sé. Nell'esperienza del riconoscimento giuridico, infatti, il soggetto si sperimenta come capace di partecipare alla formazione discorsiva della volontà in uno spazio pubblico, di fatto interagendo con altri all'interno di un'esperienza interpretativa. Honneth definisce rispetto di sé la possibilità di riconoscersi all'interno di tale esperienza.

L'apertura della dinamica del riconoscimento all'atto interpretativo connette immediatamente il riconoscimento alla dimensione simbolica. In questo senso Paul Ricoeur chiude il suo studio sui percorsi del riconoscimento ponendo il tema delle mediazioni simboliche come spazio capace di aprire ad una diversa visone prospettica del mutuo riconoscimento:

> *"l'alternativa all'idea di lotta nel processo di mutuo riconoscimento va ricercata nelle esperienze pacificate del mutuo riconoscimento, le quali si basano su mediazioni simboliche che si sottraggono tanto all'ordine giuridico quanto all'ordine degli scambi commerciali".*[34]

Qui Ricoeur pensa alla dinamica del dono, descritta da Marcel Mauss[35], e al processo di indebitamento reciproco progressivo ad essa interna[36]. Proprio lo svilupparsi dell'indebitamento reciproco progressivo permette, avverte Ricoeur, di tenere insieme "la dialettica della dissemetria tra io e altri e la mutualità dei loro rapporti", garantendo la contestualità dell'affermazione dell'identità personale e del dispiegamento del mutuo riconoscimento attraverso la mediazione delle eccedenze simboliche generate dalla dinamica donativa.

Tenendo presente questo quadro teorico di riferimento, seppure appena tratteggiato, si può tornare alla prima delle due domande poste in apertura: come i processi di globalizzazione e de-territorializzazione intervengono sulla dinamica del riconoscimento?

Sul versante degli esiti problematici della globalizzazione, mi sembra di poter individuare sostanzialmente tre linee di contatto: l'aumento degli spazi sociali di giustapposizione culturale, l'omologazione dei consumi materiali e culturali, la frantumazione delle appartenenze sociali. Queste linee di concretizzazione del processo di globalizzazione tendono contestualmente a

[34] P. Ricoeur, op. cit, pag. 247
[35] cfr. M. Mauss, *Saggio sul dono*, in *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino, 1991
[36] cfr. J. T. Godbout, *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino, 1993

frammentare i percorsi di individuazione e a rendere non visibili le opportunità di differenziazione. Il ri-conoscimento non accade, poiché si è già da sempre conosciuti per quello che le rappresentazioni ci hanno consegnato; e al tempo stesso le omologazioni tendono a ridurre le possibilità di differenziazione. Queste dinamiche irrigidiscono le auto-rappresentazioni e le rappresentazioni dell'altro e lasciano spazio al prevalere di identità assolute a compensazione delle frammentazioni identitarie prodotte dalla frantumazione delle appartenenze sociali. Le tre linee di contatto indicate sollecitano processi tra loro contrastanti e tuttavia convergenti nella destrutturazione degli spazi di riconoscimento evidenziati con efficacia dalla riattualizzazione hegeliana proposta da Honneth. A fronte del progressivo aumento degli spazi sociali di giustapposizione culturale, dell'intensificarsi dei processi di omologazione dei consumi materiali e culturali, anche grazie alla velocità ed accessibilità dell'informazione, e della frantumazione delle appartenenze sociali, gli spazi di ri-conoscimento sono colpiti contestualmente dal consolidarsi di rigidità rappresentative, dal diffondersi dei livelli di indifferenziazione e dall'emersione di identità disperse.

Queste dinamiche contraggono la condizione pratica che rende esistenzialmente e storicamente possibile il dispiegarsi del riconoscimento, implicita nella riattualizzazione hegeliana della teoria del riconoscimento proposta da Honneth, ma anche nella lettura che del riconoscimento dà Ricoeur attraverso la fenomenologia dell'uomo capace: l'esistenza di spazi di espressione discorsiva del ri-conoscimento. Lo stesso fenomeno del misconoscimento, che è alla base dell'*Anerkennung* hegeliana, è privato di luoghi al cui interno sia possibile produrre discorsivamente la domanda di riconoscimento. La formazione discorsiva della volontà è vanificata dalla virtualizzazione della comunicazione, lasciando spesso la violenza come unico ambito disponibile al dispiegarsi della polarità misconoscimento-riconoscimento.

È pensando a questi effetti destrutturanti del ri-conoscimento prodotti dagli esiti problematici della globalizzazione che il concetto di *cittadinanza* deve essere ripensato, al di là della sua dimensione strettamente giuridica, come *possibilità di abitare in modo competente luoghi del ri-conoscimento resi disponibili alle generazioni che abitano una data comunità*. In qualche misura, il desiderio di essere riconosciuto hegeliano (*Anerkennung*) si esprime nello spazio teorico e pratico definito dalla cittadinanza. Ed in modo speculare, la cittadinanza si rende disponibile come spazio di pensiero (teoretico) e di azione (pratico) per il dispiegarsi del mutuo-riconoscimento.

In questa prospettiva, sulle orme del pensiero di Pizzorno, la *cittadinanza* può essere ripensata come spazio al cui interno si sviluppano reti di relazioni di ri-conoscimento, i cui confini sono disegnati e resi sostenibili nel lungo periodo da sistemi istituzionali permeabili alle dinamiche democratiche.

1.4. La prospettiva della comunità

Anthony Giddens nella sua analisi dei processi di globalizzazione indica due linee di cambiamento caratterizzanti. Innanzi tutto nella società attraversata dalla globalizzazione i rapporti sociali tendono a non essere più generati all'interno di contesti locali di interazione, ma a svilupparsi assumendo come riferimento dimensioni di spazio-tempo indefinite[37]. In secondo luogo, quasi percorrendo la direzione opposta, i processi di globalizzazione si muovono verso il basso generando sollecitazioni crescenti che consolidano le richieste di autonomie locali[38]. I processi di globalizzazione collocano la dinamica dei rapporti sociali tra ampliamento progressivo degli orizzonti spazio-temporali di riferimento e enfatizzazione progressiva dei vincoli localistici. Pressata da questa doppia dinamica la dimensione della comunità tende a collassare: dispersa nell'indefinitezza degli orizzonti spazio-temporali globalizzati, non più visibile; irrigidita nell'enfatizzazione dell'autonomismo locale, non più attraversabile. Lo sviluppo delle relazioni sociali, che ha sempre avuto nell'idea di comunità un punto di riferimento teorico ed esistenziale, è ora collocato al di fuori di questa idea, e quando è ricondotto in una prospettiva localistica non trova più la comunità ma appartenenze definite attorno ad identità assolute. In questo quadro le tradizionali polarizzazioni comunità-società, descritta da Tönnies, e comunità-associazione, descritta da Weber, non riescono più a spiegare l'ampio spettro di complessità aperto dall'azione delle opposte linee di cambiamento indicate da Giddens e che Bagnasco a mio avviso correttamente colloca lungo l'asse *identità-reciprocità-fiducia*[39]. La complessità di identità multidimensionali dicibili solo narrativamente all'interno di spazi di questioni morali, la riduzione degli spazi di riconoscimento tra indifferenziazioni e identità disperse, la riduzione del capitale di fiducia disponibile per la produzione di relazioni e strutture sociali capaci di vedere accanto allo spazio privato anche lo spazio pubblico sono le tre dimensioni che modulano la crisi dell'idea di comunità. E d'altra parte la difficoltà di pensare l'idea di comunità porta con sé una identica difficoltà a pensare l'idea di società: contrafforti in costante ricerca di equilibrio nel tentativo di spiegare il sorgere e l'evolversi delle relazioni inter-umane. Senza idea di società la comunità perde la sua vitalità prospettica, priva dell'idea di comunità la società scivola verso derive disumanizzanti. Ed in questo collasso viene meno anche la dimensione di senso che giustifica, extra-giuridicamente, il concetto di cittadinanza.

Si era chiuso il precedente paragrafo rinviando alla possibilità di pensare alla *cittadinanza* come *possibilità di abitare in modo competente luoghi del ri-conoscimento resi disponibili alle*

---

[37] cfr. A. Giddens, *Le conseguenze della modernità*, Bologna, Il Mulino, 1994
[38] cfr. A. Giddens, *Il mondo che cambia*, Bologna, Il Mulino, 2000
[39] cfr. A. Bagnasco, *Tracce di comunità*, Il Mulino, Bologna, 1999

generazioni che abitano una data comunità. Ma a quale idea di comunità, infine, si può fare riferimento in tempi di globalizzazione? Una risposta, a mio parere particolarmente fertile, è quella proposta da Roberto Esposito.

Nel saggio introduttivo al suo studio sull'origine della comunità[40] Esposito rileva come le principali filosofie politiche, pur nei loro molteplici punti di dissonanza, condividono una idea della comunità come proprietà dei soggetti che essa accomuna. In qualche misura la comunità è sempre una qualità attribuita alla natura del soggetto, o nel senso che essa è un predicato che permette di qualificare gli uomini come appartenenti ad uno stesso insieme, o come entità prodotta dall'unione di più soggetti. La comunità è sempre una totalità, un'entità sostanziale, inscindibile nella sua determinazione concettuale e simbolica: essa è sempre un "pieno" o un "tutto", scrive efficacemente Esposito, stretto tra le evocazioni di un passato in cui esso ci è appartenuto e le prefigurazioni di un futuro in cui tornerà ad appartenerci;

> *"come un'origine da rimpiangere o un destino da prefigurare secondo la simmetria che collega* arche *e* telos*. In ogni caso come il nostro più «proprio». Che ci si debba appropriare del nostro comune (per comunismi e com'unitarismi), o comunicare il nostro proprio (per le etiche comunicative) il prodotto non cambia: la comunità resta legata a doppio filo alla semantica del* proprium*"*[41].

La stessa comune appartenenza che dovrebbe circoscrivere la comunità riducendo lo spazio del *proprio* attraverso la messa in risalto della dimensione *comune*, in realtà non fa che spostare la prospettiva del *proprio* sul "tutto" della comunità: appartengo (ad una comunità) perché sono proprietario di ciò che è comune (un territorio, una cultura, un'identità etnica, un interesse…) con altri; per contro, chi non possiede ciò che io possiedo non *appartiene*, è straniero alla comunità. Paradossalmente, fa notare Esposito, nella comunità come "pieno", come appartenenza e possesso, si condivide la proprietà di ciò che è comune e si ha in comune ciò che è proprio. Si chiude un cerchio attorno ad un'origine o ad un destino sancendo la comunità in termini di *proprium* individuale di ciò che è comune: all'interno di questo cerchio si *appartiene*, al di fuori è dichiarata l'estraneità.

Esposito prende le distanze da questa dialettica aprendo un nuovo sentiero di riflessione che fa leva sull'origine etimologica del termine *comunità*. Ripercorriamo tale sentiero perché le conclusioni cui conduce permettono un'interpretazione del concetto di *comunità*, oltre che radicalmente diversa rispetto a quella più diffusamente acquisita, in sintonia con i tratti che al concetto di *cittadinanza* si è tentato di attribuire in queste pagine.

---

[40] R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino, 1998
[41] ibidem, pag. XI

Il punto di partenza dell'analisi di Esposito è il sostantivo latino *communitas*. Il principale significato attribuito dai dizionari a questo termine è definito in opposizione al termine *proprio*: comune è ciò che non è proprio. Questo significato si ritrova, poi, nella gran parte delle lingue moderne, neolatine e non:

> *"«comune» è ciò che* non *è proprio; che comincia là dove il proprio finisce […]. Esso è ciò che pertiene a più di uno, a molti o a tutti – e dunque che è «pubblico» in contrapposizione a «privato», o «generale» (ma anche «collettivo») in contrasto con «particolare»"*[42].

Questa la prima definizione di *comunità* sembra rinviare alla tradizionale articolazione del contesto di manifestazione dell'agire umano tra spazio privato e spazio pubblico, e tuttavia lascia ancora inesplorato un ampio spazio di significato. Esposito individua la soglia d'accesso a tale spazio nell'analisi del secondo livello di significato attribuito al sostantivo *communitas*. Punto di forza di questo secondo sentiero semantico è il sostantivo *munus*, interno al vocabolo *communitas*. Il *munus*, sottolinea Esposito, supera la giustapposizione pubblico-privato ed apre ad un'altra area di significato, centrata sul concetto di *dovere* ed articolata nella gamma semantica espressa dai vocaboli *onus*, *officium* e *donum*. Il *munus* è un atto donativo che appartiene per specie alla categoria del *donum*, ma che non condivide con questi la particolare dinamica del dono e contro-dono individuata da Mauss. Il dono apre al contro-dono in una prospettiva di incertezza, tenendo insieme obbligo e libertà, sino ad ancorare il dare non tanto all'attesa del contro-dono quanto all'eccedenza simbolica prodotta nella possibilità, ora aperta, del legame tra donatore e donatario. Inoltre, proprio per alimentare lo spazio di incertezza necessario alla produzione dell'eccedenza simbolica, chi dona tende a sminuire il valore dell'oggetto del dono proprio per ridurre l'obbligo del donatario al contro-dono: "tanto poco vale ciò che ti dono che il mio atto non costituisce il tuo obbligo a ricambiare"; all'espressione di gratitudine del donatario si risponde "…di niente", "…non è nulla". Per contro il *munus* si caratterizza per la sua valenza di doverosità, è il dono che si è obbligati a compiere per gratitudine *dovuta* nei confronti di che ci ha beneficiati. Il dovere del *munus* a seguito del beneficio ricevuto rompe la reciprocità istituita dalla dinamica circolare dono-controdono. L'accento è posto sull'obbligatorietà del dare come disobbligazione nei confronti di chi ci ha beneficiato: accogliendo il beneficio ho contratto un obbligo che ora debbo *necessariamente* soddisfare con il mio *munus*. Se il dono nel suo pieno significato contiene in sé il contro-dono, poiché un dono che precluda in assoluto la possibilità del contro-dono sarebbe un atto violento che inchioderebbe permanentemente il donatario nella sua condizione di debitore, il *munus* propriamente indica solo il dono che si dà in soddisfazione ad un obbligo e non ciò che si riceve o

[42] ibidem, pag. XII

che si è ricevuto. In altre parole, se l'anima del dono è l'eccedenza simbolica resa possibile dall'apertura di spazi di incertezza, l'anima del *munus* è la doverosità dell'atto che si compie.
Secondo questo schema, dunque, se il *donum* pone la possibilità del legame nell'eccedenza simbolica prodotta, in uno spazio di incertezza, dalla dinamica circolare dono-controdono, il *munus* pone la possibilità del legame nel reciproco debito che impegna ciascuna delle parti ad un atto di disobbligazione. Questa analisi rende possibile reinterpretare la comunità nel senso di *com-munitas*, ovvero un insieme di persone legate reciprocamente dalla doverosità del *munus*. In questo modo la diffusa omologazione di significato tra *communitas* e *res pubblica* può essere problematicizzata, poiché la *cosa pubblica* non appare più, immediatamente, come la cosa di possesso o interesse comune; non è più percepita, immediatamente, come l'addizionale positivo al *proprium*, ovvero l'estensione del *proprium* al tutto; non esprime più, immediatamente, un possesso ma una mancanza. *Com-munitas* è il luogo abitato da persone che condividono una condizione debitoria a seguito di un beneficio ricevuto, e che si relazionano conseguentemente rispondendo alla doverosità del *munus*, all'obbligo posto dalla gratitudine che esige una nuova donazione. Scrive Esposito:

> *"Ne risulta che* communitas *è l'insieme di persone unite non da una «proprietà», ma, appunto, da un dovere o da un debito. Non da un «più», ma da un «meno», da una mancanza, da un limite che si configura come un onere, o addirittura una modalità difettiva, per colui che ne è «affetto», a differenza di colui che ne è, invece, «esente» o «esentato»"*[43].

Quest'approdo aiuta a sgombrare il campo dalla relazione, quasi costitutiva, che generalmente viene sottolineata tra i concetti di comunità, cittadinanza e appartenenza. L'essere insieme degli uomini in uno spazio pubblico, potremmo dire in una *com-munitas*, non sancisce delle appartenenze ma apre delle inter-dipendenze, ovvero spazi di reciproche mancanze che rendono possibile il legame e l'esercizio della responsabilità reciproca. La *com-munitas* non condivide un *proprium*, non è espressione di un *appartenere*, ma luogo del debito, meglio ancora essa è luogo della contrazione del debito, luogo in cui è possibile scoprire la mancanza che ci costituisce e che ci rende possibile legarci ad altri. Se vogliamo, è la nostra natura ontologica di esseri *mancanti* che rende esistenzialmente necessaria l'apparire della *com-munitas*, e con essa il declinarsi della cittadinanza come esercizio del legame, inter-personale e sociale, alimentato in quel processo di indebitamento reciproco positivo indicato da Godbout. Nello spazio pubblico *comune* e *proprio* non vengono contrapposti, ma ri-nominati *in vista di* un futuro narrabile tra gli uomini e tra le generazioni.
In qualche misura, ciò che è *comune* (la narrabilità reciproca del futuro) poggia sulla valorizzazione del *proprio*, scoperto come insufficiente a garantire la pensabilità del futuro ma punto di partenza indispensabile per costruire il legame con l'altro *in vista di* un futuro narrabile. L'accesso allo

[43] ibidem, pag. XV

spazio pubblico non annulla più il *proprio*, ma ne scopre il carattere di inadeguatezza a pensare il futuro e quello di indispensabilità ai fini della costruzione del legame: perché il legame non si costruisce sul vuoto ma a partire da ciò che si è, dal *proprio* che ci costituisce.

Nella *com-munitas* gli uomini non scoprono un principio di identificazione culturale – o peggio ancora etnica o nazionale – ma il luogo rivelatore della propria condizione di esseri mancanti e bisognosi di legami. Mancanti perché ontologicamente costituiti nella debolezza. Mancanti perché nell'esercizio del *munus* l'identità personale è ancorata alla rinuncia unilaterale di ciò che si dona, quasi nella consapevolezza che la debolezza costitutiva debba essere sempre alimentata come unica risorsa capace di esprimere la nostra pienezza personale. Si tratta di una prospettiva che va in controtendenza con i percorsi di formazione umana costitutivi delle società moderne, ed in particolare con la linea di sollecitazione degli autonomismi locali che Giddens segnala come caratterizzante per contrasto i processi di globalizzazione. L'idea di una comunità fondata sul debito reciproco, su una mancanza originaria, sull'obbligo di donazione richiesto da un beneficio ricevuto in soccorso a tale mancanza, tale idea di una comunità di dipendenze e non di autosufficienze è scalzata quotidianamente dalla prospettiva dell'indipendenza e dell'autosufficienza come risorse centrali dello sviluppo personale e sociale.

Dinanzi a questa deriva, la riflessione proposta da Esposito apre una fertile finestra per ri-nominare, pur abitando i processi di globalizzazione, la comunità e con essa, probabilmente, la trama di mutuo-riconoscimento che chiamiamo cittadinanza:

> *"Nella comunità, i soggetti non trovano un principio di identificazione – e neanche un recinto asettico entro cui stabilire una comunicazione trasparente o, magari, il contenuto da comunicare. Essi non trovano altro che quel vuoto, quella distanza, quella estraneità che li costituisce mancanti a se stessi: «donati a», in quanto essi stessi «donati da» un circuito di donazione reciproca"*[44].

La comunità, che il concetto di cittadinanza declina in termini di spazio pubblico, non è più il luogo in cui l'identità si costituisce sulla base di appartenenze riconosciute e difese; essa è il luogo in cui il nostro essere mancanti si rivela ed è accolto. In questo atto di rivelazione e accoglienza è aperta la circolarità donativa, al tempo stesso *munus* e *donum*, che permette di far apparire la cittadinanza nella prospettiva del debito reciproco prima che in quella della rivendicazione di diritti. Contrappeso delle derive della globalizzazione, la cittadinanza non chiude e non contrappone nel cerchio delle appartenenze, ma apre al legame debitorio con l'altro che nello spazio pubblico si manifesta nel suo essere mancante. Cittadinanza che vince il paradigma dell'estraneità e dell'*essere straniero*, che supera l'indifferenziazione e ri-orienta, attraverso la scoperta del *munus* posto tra noi, identità disperse. Luogo di legami resi possibili dal ri-conoscimento del debito comune. Di nuovo,

[44] ibidem, pag. XVI-XVII, 1998

possibilità di abitare in modo competente luoghi del ri-conoscimento resi disponibili alle generazioni che abitano una data comunità.

1.5. La cittadinanza come spazio simbolico del mutuo riconoscimento: alcune prime evidenze

Osservando criticamente gli effetti destrutturanti della globalizzazione sulle dinamiche che animano la dimensione dell'identità e del riconoscimento e sui percorsi di significazione della comunità, quasi come contrafforte a tali effetti si è potuto individuare il concetto di cittadinanza come:

- *spazio pubblico di apparizione* al cui interno gli uomini si rivelano reciprocamente attraverso la parola e l'azione, rendendo possibile definire inter-soggettivamente e narrativamente le proprie identità esposti verso orizzonti comunemente abitabili;
- possibilità di abitare in modo competente luoghi del ri-conoscimento resi disponibili alle generazioni che abitano una data comunità;
- spazio al cui interno si sviluppano reti di relazioni di ri-conoscimento, i cui confini sono disegnati e resi sostenibili nel lungo periodo da sistemi istituzionali permeabili alle dinamiche democratiche.

All'interno di queste aree di significato il concetto di cittadinanza appare in grado di sostenere a livello simbolico e dinamico la struttura inter-soggettiva dell'uomo segnata dalle importanti criticità prodotte dai processi di globalizzazione.

In questa prospettiva il concetto di cittadinanza rivela una sua dimensione simbolica che eccede le componenti giuridiche e prestazionali normalmente ad esso connesse. Di più, pur essendo indispensabili e prioritarie non saranno queste componenti a poter contenere la destrutturazione che i processi di globalizzazione producono sulla struttura inter-soggettiva dell'uomo, ma proprio lo sviluppo e la leggibilità della dimensione simbolica interna al concetto di cittadinanza. La questione dell'allargamento dei diritti di cittadinanza e della loro reale fruibilità è, ovviamente, un punto imprescindibile e prioritario per lo sviluppo di sistemi sociali orientati a criteri di giustizia ed equità. E tuttavia, dinanzi alla forza destrutturante espressa dai processi di globalizzazione nei confronti delle trame dell'inter-soggettività, si tratta di un punto necessario ma non sufficiente. Il contributo che il concetto di cittadinanza può dare alla tenuta della struttura inter-soggettiva dei contesti sociali sta, in realtà, proprio nella disponibilità della sua dimensione simbolica. Questa dimensione simbolica credo sia urgente tematizzare, valorizzando lo spazio di pensiero (teoretico) e di azione (pratico) che essa apre.

Ma in che senso è possibile parlare di dimensione simbolica del concetto di cittadinanza? La questione della cittadinanza è infatti immediatamente ricondotta ai temi dell'appartenenza, della titolarità di diritti e doveri, della libera mobilità all'interno di spazi geografici definiti, e, con una ulteriore estensione, al tema della nazionalità attraverso l'uso dei concetti di Patria, Nazione, Stato. È a questo livello che, generalmente, si fa riferimento alla dimensione simbolica, ed in effetti almeno nella storia moderna e contemporanea i concetti di Patria, Nazione e Stato sono stati al centro di complessi sistemi simbolici, rituali e mitici che hanno permesso la tenuta e il riconoscimento di identità collettive (e giustificato le loro derive totalitarie).

Ma se con riferimento al nucleo del concetto di cittadinanza è già tutto chiaro, se nel dire cittadinanza è già evidente il richiamo ad un sistema di diritti e doveri di cui si è titolari e al senso di appartenenza ad un luogo, e se è già chiaro in questo che scienze sociologiche e scienze giuridiche possono ampiamente operare per indagare i sentieri disponibili per l'allargamento dei diritti di cittadinanza, se è gia tutto così evidente e immediato a che titolo è possibile parlare di dimensione simbolica del concetto di cittadinanza? Dove è possibile riscontrare quella opacità di significato che è l'inesauribile profondità stessa del simbolo, come ricorda Ricoeur[45]?

In realtà, accanto alle evidenze di significato frutto della sua storicità, il concetto di cittadinanza esprime una opacità di significato che copre l'enigma originale che gli è proprio. Come ogni evento simbolico anche la cittadinanza attraverso il senso letterale della sua comunicazione immediata rinvia ad un senso latente suggerito, e mai dis-velato definitivamente. Scrive Ricoeur in proposito:

> *"Si direbbe piuttosto che il simbolo evochi,'suggerisca' (nel senso del verbo greco* ainíttesthai*, che significa suggerire, e da cui viene il termine 'enigma'). Il simbolo dà il suo senso in* enigma *e non per traduzione."*[46]

Ciò che il concetto di cittadinanza evoca per "suggerimento", ciò che esso lascia intravedere in modo opaco, è reso accessibile dal richiamo esplicito alla *città* che costituisce la porta d'accesso alle sue dimensioni di significato. *Città* è lo spazio fisico e relazionale al cui interno gli uomini possono sentirsi sicuri, esercitare la cura, immaginare un futuro inter-generazionale, avere la possibilità di scegliere la propria vita, vivere una vita buona. Certo, nella trama disegnata da questi descrittori esistenziali della condizione umana appare immediata la questione dei diritti necessari a garantire l'equa espressione di tali descrittori nella compresenza delle biografie individuali; ed è qui che si aggancia il primo senso del concetto di cittadinanza: essere titolare, in un conteso geografico dato, del sistema di diritti che permetterà di sentirsi sicuri, esercitare la cura, immaginare un futuro inter-generazionale, avere la possibilità di scegliere la propria vita, vivere una vita buona. Ma

[45] cfr. P. Ricoeur, *Il simbolo dà a pensare*, Morcelliana, Brescia, 2002, pag. 17
[46] ibidem, pag. 19

acquisito questo punto si distoglie poi lo sguardo dall'area opaca che cela l'enigma originale del concetto di cittadinanza, il suo significato secondo, inesauribile, giustificazione del primo significato immediatamente percepibile, e anima della sua dimensione simbolica. Si tratta della questione del *con-vivere*, del *con-essere* heideggeriano, ed in questa prospettiva la cittadinanza è *simbolo* nella misura in cui esprime la sua capacità di suscitare aperture di significato. Il concetto di cittadinanza così si rivela nel raccordo tra *con-vivenza* e *città*, tra dimensione etica (intersoggettività del con-vivere) e dimensione storica (con-vivere in *questo* luogo), "suggerendo" la questione del *vivere bene con-altri* in un luogo storico e territorialmente definito.

Con riferimento a questo quadro teorico, se si considera l'intero sistema di codici ermeneutici prodotto[47], l'analisi delle interviste realizzate ha fatto emergere alcuni nuclei di significato attribuiti al concetto di cittadinanza eccedenti l'immediata dimensione giuridica e trasversali alle diverse componenti politico-culturali. Uno di questi nuclei di significato è proprio quello che rimanda alla questione della *con-vivenza*.

Utilizzando questi nuclei di significato è possibile ricostruire una linea descrittiva che rappresenti la cittadinanza come con-vivenza di diversità orientata al *bene comune come fine*. E' il bene comune come fine, definito relazionalmente e attraverso l'immaginazione di un futuro comune, che spiega e orienta la costruzione del sistema di prestazioni sociali. La cittadinanza prestazionale, che pure è riconosciuta, se non è orientata e spiegata attraverso l'immaginazione di un bene comune come fine resta una frammentazione di prestazioni che rispondono al singolo bisogno, ma che non rendono possibile immaginare inter-soggettivamente il futuro.

Il *bene comune come fine*, attorno al quale la con-vivenza si sviluppa, traspare nella cura della polis intesa come atto inter-soggettivo di natura solidaristica. Il *bene comune come fine* non è individuato unilateralmente, una volta per tutte in modo definitivo e assoluto, ma è co-determinato nella dinamica di con-vivenza. Sono le Istituzioni, poi, che attraverso la loro azione rendono possibile la cura inter-soggettiva della polis.

All'interno di questa linea descrittiva emergente dall'analisi ermeneutica delle interviste disponibili il *bene comune come fine* e la dinamica della con-vivenza ad esso orientata spiegano e giustificano il sistema di prestazioni. La cittadinanza prestazionale può essere sostenuta solo se spiegata e giustificata nella prospettiva del *bene comune come fine* (grafico 1)[48].

---

[47] Come verrà illustrato nel capitolo 2, in considerazione della grande mole di informazioni resa disponibile dalle interviste e della possibilità di analizzarle a livelli diversi (territoriali, per aree politiche, per singoli codici, per trasversalità, ecc…) in questa sede si è deciso di articolare l'insieme dei codici, per ciascun territorio e per ciascun gruppo politico, in tre livelli di nuclei ermeneutici (primario, secondario e periferico) e di concentrare la riflessione solo sulle caratteristiche assunte dai diversi nuclei ermeneutici primari. Nelle considerazioni che si stanno proponendo, tuttavia, non si tiene conto di questa suddivisione ma è considerato il quadro complessivo della presenza dei codici nelle interviste.

[48] Per l'esplicitazione dei significati attribuiti ai codici utilizzati nei grafici 1-2-3-4-5-6 vedi la tabella a pag. 44-45

grafico 1

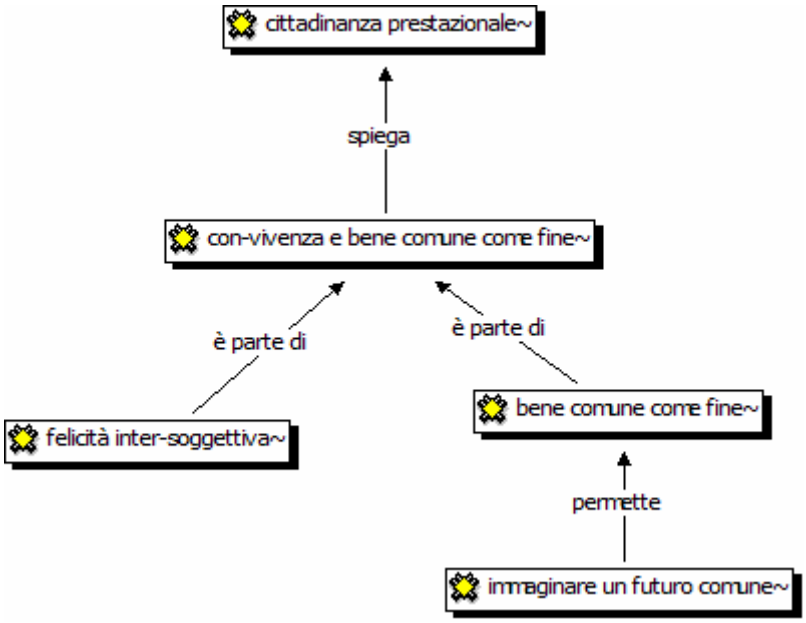


Grafico 1 - Nota di commento sul sistema di relazione tra codici
In questo caso i vettori di relazione assumono una sequenza gerarchica e uni-direzionale che permette la seguente lettura: "Immaginare un futuro comune permette la concezione del bene comune come fine. La concezione del bene comune come fine e la felicità pensata inter-soggettivamente sono parte dell'esperienza del con-vivere orientato al perseguimento del bene comune come fine. Questa esperienza spiega e orienta la costruzione di un sistema di prestazioni e servizi che descrive i confini della cittadinanza prestazionale"

La stessa con-vivenza civile, intesa come condiviso rispetto del sistema normativo definito dallo spazio di equilibrio diritti-doveri che permette la sussistenza di una comunità, vive il suo orizzonte di significato nella misura in cui è in grado di regolare la rete di legami sociali e rendere possibile la con-vivenza nella prospettiva del *bene comune come fine*.

Questa collocazione del *bene comune come fine* innesta nello spazio di significato del concetto di cittadinanza la questione etica. Il con-vivere nel momento in cui esce dalla prospettiva pragmatica-razionalista, orientata dalla teoria della scelta razionale, e concretizzata nella centralità descrittiva data all'equilibrio diritti-doveri[49], ed approccia la prospettiva relazionale, orientata dalla questione

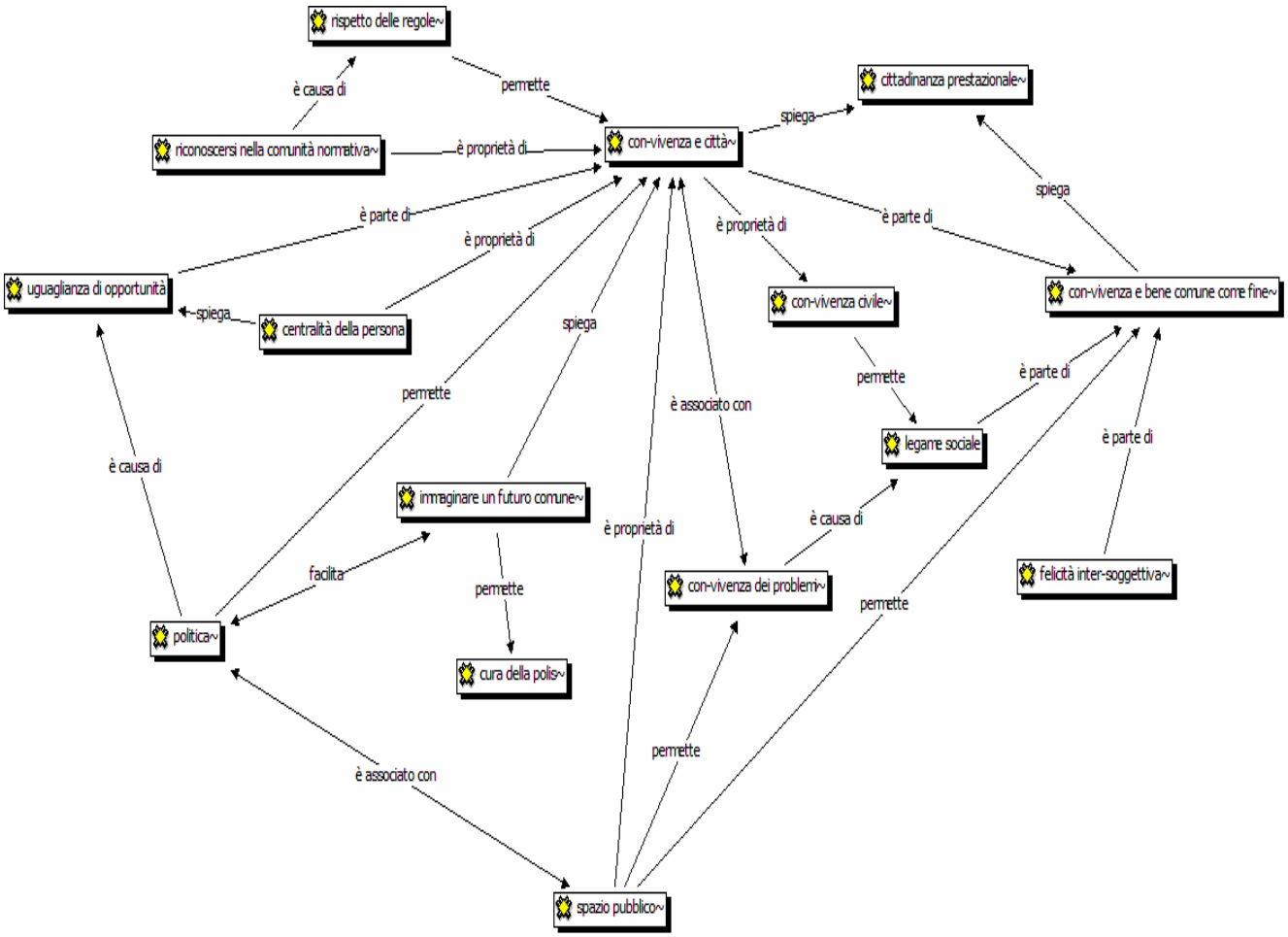
[49] La cittadinanza percepita come spazio giuridico che contiene in equilibrio le naturali tensioni tra diritti (affermazione della propria libertà riducendo la libertà altrui) e doveri (affermazione della libertà altrui riducendo la propria libertà) rinvia ad una immagine del cittadino inteso come individuo capace di agire all'interno di tale spazio giuridico in funzione del proprio interesse individuale tenendo conto di tale equilibrio.
La priorità data all'equilibrio diritti-doveri poggia sulla valutazione razionale del maggior costo collegato al conflitto esteso che sarebbe prodotto dallo scontro tra le libertà di Ego e di Alter. Lo spazio giuridico che definisce l'equilibrio diritti-doveri è lo spazio di compatibilità tra le libertà di Ego e di Alter, che su un piano pragmatico disegna un sistema positivo di azioni distinto da un sistema negativo di azioni. Il sistema di azioni che esprime la libertà di Ego e Alter non è più aperto all'infinito, ma contenuto all'interno di un sistema normato (e dunque produttore di sanzioni). Secondo questa prospettiva, tutto ciò descrive il concetto di cittadinanza ed io sono cittadino se sono capace di esprimere la mia libertà, potenzialmente assoluta, in modo limitato all'interno di un sistema normato di azioni possibili. Specularmente, lo spazio giuridico definito dall'equilibrio diritti-doveri è letto anche come spazio pragmatico di esercizio di diritti e di doveri da parte dell'individuo. La possibilità concreta di poter esercitare diritti e doveri in quello spazio giuridico rende possibile e anima la con-vivenza civile. In questo quadro si collegano anche i processi di inclusione sociale, che possono essere sviluppati attraverso l'accesso all'esercizio di diritti.
E' esclusa da questa prospettiva la dimensione relazionale e inter-soggettiva.

del legame sociale e del riconoscimento inter-soggettivo, pone la questione del *bene comune come fine*, superando l'ancoraggio al bene comune inteso come estensione comunitaria del *proprium*.

Il *bene comune come fine* collegato al con-vivere permette di superare anche le strettoie determinate dall'idea di Bene assoluto: si tratta, per contro, di un *bene* minuscolo, prefigurato inter-soggettivamente ed evolutivamente, mai una volta per tutte. Si tratta di un approccio che si avvicina molto alla posizione originaria assunta da Rawls per lo sviluppo della sua teoria della giustizia come equità[50].

La condizione umana del *con-vivere nello stesso luogo* (compresa nel codice "*con-vivenza e città*") orientata alla produzione inter-soggettiva del *bene comune come fine*, poi, apre la possibilità e attiva le dinamiche che danno origine alla politica ed indica il collegamento tra il concetto di *cittadinanza* e il concetto di *politica*. La con-vivenza assume così i tratti della *cura della polis*. Una prima rappresentazione del complessivo network semantico che descrive questa prospettiva è proposta nel grafico 2 che segue:

grafico 2



[50] Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, ed. 1999, cap. terzo, e *Giustizia come equità. Una riformulazione*, Feltrinelli, Milano, 2002, parte terza

Grafico 2 - Nota di commento sul sistema di relazione tra codici

Per la lettura del sistema di relazioni può essere di chiarimento operare alcune distinzioni circa le tipologie dei link, che saranno comunque approfondite I capitolo 2. Innanzi tutto è possibile distinguere tra vettori che nascono dal codice *con-vivenza e città*, vettori che verso questo codice si dirigono e vettori che pongono in relazione codici intermedi.

Per quanto riguarda i vettori che nascono dal codice *con-vivenza e città*, sono presenti tre link di cui uno con valenza esplicativa (spiega) e due con valenza transitiva (è parte di, è proprietà di). Il link esplicativo indica che il contenuto del codice *con-vivenza e città* spiega il contenuto del codice *cittadinanza prestazionale*: la prospettiva inter-soggettiva del vivere-bene-con-altri in un luogo storico e territorialmente definito spiega e orienta la costruzione in tale luogo storico (che chiamiamo *città*) di un sistema di prestazioni e servizi per lo sviluppo della persona.

I due link transitivi indicano un'area di sovrapposizione semantica. In questo caso, il codice *con-vivenza e città* è parte del codice *con-vivenza e bene comune come fine*, cioè è ad esso sub-ordinato: il suo contenuto specifico è parte del contenuto più generale espresso dal codice *con-vivenza e bene comune come fine*. Il secondo link, invece, aggettiva il codice *con-vivenza civile* con il contenuto specifico del codice *con-vivenza e città*: l'esperienza della con-vivenza civile si qualifica in modo autentico solo se supera il formalismo e si esprime attraverso il raccordo tra dimensione inter-soggettiva e dimensione storico-giuridica del con-vivere.

Per quanto riguarda i vettori che si dirigono verso il codice *con-vivenza e città*, il link causale (permette) indica come il rispetto delle regole e del sistema normativo condiviso dalla comunità costituisca una condizione di sussistenza perché la dinamica della con-vivenza (del vivere-con altri) possa esprimersi autenticamente in un dato contesto territoriale. Allo stesso modo l'agire politico orientato allo sviluppo del bene comune rende possibile l'organizzazione della città nella prospettiva della con-vivenza autentica: la *politica* è chiamata ad avere una visione orientata allo sviluppo del con-vivere autentico. Il link esplicativo (spiega), che nasce dal codice *immaginare un futuro comune*, mostra come l'esperienza autentica del con-vivere con altri nello stesso luogo storico (città) possa accadere solo se orientata dalla prospettiva di un futuro pensato inter-soggettivamente. I link transitivi (è parte di, è proprietà di) nella direzione del codice *con-vivenza e città* indicano come concetto sub-ordinato (è parte di) l'uguaglianza di opportunità: parlare di con-vivenza autentica in un luogo storico e territoriale vuol dire parlare di una dinamica inter-soggettiva capace di offrire a tutti secondo criteri di equità le stesse opportunità per la realizzazione della propria scelta di vita (riecheggiano in questa prospettiva le riflessioni di Rawls e Sen su equità, giustizia e disuguaglianza). Come codici aggettivanti (è proprietà di) sono indicati lo spazio pubblico, la centralità della persona e il riconoscersi nella comunità normativa.

Proprio questi codici aggettivanti permettono il passaggio ad un terzo livello di analisi delle relazioni semantiche, che evidenziano veri e propri circoli ermeneutici intermedi nel complessivo network semantico. Così, la centralità della persona, che ha funzione aggettivante verso il codice *con-vivenza e città*, assume una valenza esplicativa nei confronti del codice *uguaglianza di opportunità*, che abbiamo visto avere una posizione sub-ordinata rispetto a *con-vivenza e città*. La centralità della persona, che ha funzione aggettivante in linea diretta, assume valenza esplicativa nei confronti di con-vivenza e città attraverso il codice *uguaglianza di opportunità*.

Allo stesso modo la *politica* ha valenza causale (permette) verso il codice *con-vivenza e città* ma anche verso *uguaglianza di opportunità* (è causa di), a sua volta parte di *con-vivenza e città*. Questa dinamica semantica rinforza il ruolo della *politica*, attraverso *uguaglianza di opportunità*, come determinante nella creazione delle condizioni necessarie alla sussistenza e allo sviluppo dell'esperienza del con-vivere.

In alto a sinistra la relazione tra *riconoscersi nella comunità normativa* e *rispetto delle regole* chiarisce il loro rapporto con *con-vivenza e città*. Se la relazione causale tra *rispetto delle regole* e *con-vivenza e città* può lasciare aperta la strada a una lettura di tipo autoritario, la relazione causale che lega *riconoscersi nella comunità normativa* a *rispetto delle regole* riconduce la questione del rispetto delle regole all'interno della dinamica del riconoscimento giuridico, parte della più complessiva dinamica del mutuo-riconoscimento.

Il codice *con-vivenza dei problemi* svolge una funzione analoga: ha una relazione simmetrica di tipo associativo con *con-vivenza e città* (l'uno rimanda all'altro) e una relazione causale con *spazio pubblico* (l'esistenza di spazi pubblici permette che accada il passaggio dall'esperienza biografica all'esperienza trans-biografica dei problemi, trasformandoli da problemi privati in problemi pubblici oggetto dell'attenzione dell'agire politico). Attraverso questa dinamica semantica lo spazio pubblico assume una valenza determinante in relazione al codice *con-vivenza e città*.

Quando la con-vivenza assume i tratti della *cura della polis* ci si sente parte di un contesto territoriale e di un sistema relazionale che nominiamo comunità, e dal sentirsi parte sorge la spinta ad aver cura della polis, sia sul piano materiale che su quello simbolico, rendendo possibile immaginare un futuro comune e prefigurare il *bene comune come fine*. Si ha cura della polis perché ci si sente parte di una comunità relazionale e territoriale, e in questo "aver cura" sorge la tensione verso il bene comune come fine. È il bene comune inteso come *fine da perseguire*, e non come oggetto su cui esercitare una *comune proprietà*, che anima la prefigurazione di orizzonti comunemente abitabili. La *con-vivenza dei problemi* costituisce un descrittore importante di tale prospettiva, perché rende possibile pensare la cittadinanza come *con-vivenza in spazi pubblici di problemi che assumono tratti trans-biografici*. Il legame sociale è prodotto da questa dinamica e retroagisce sulla cittadinanza, consolidandola. Nel grafico 3 è presentato il network semantico aperto dal codice *cura della polis*.

grafico 3

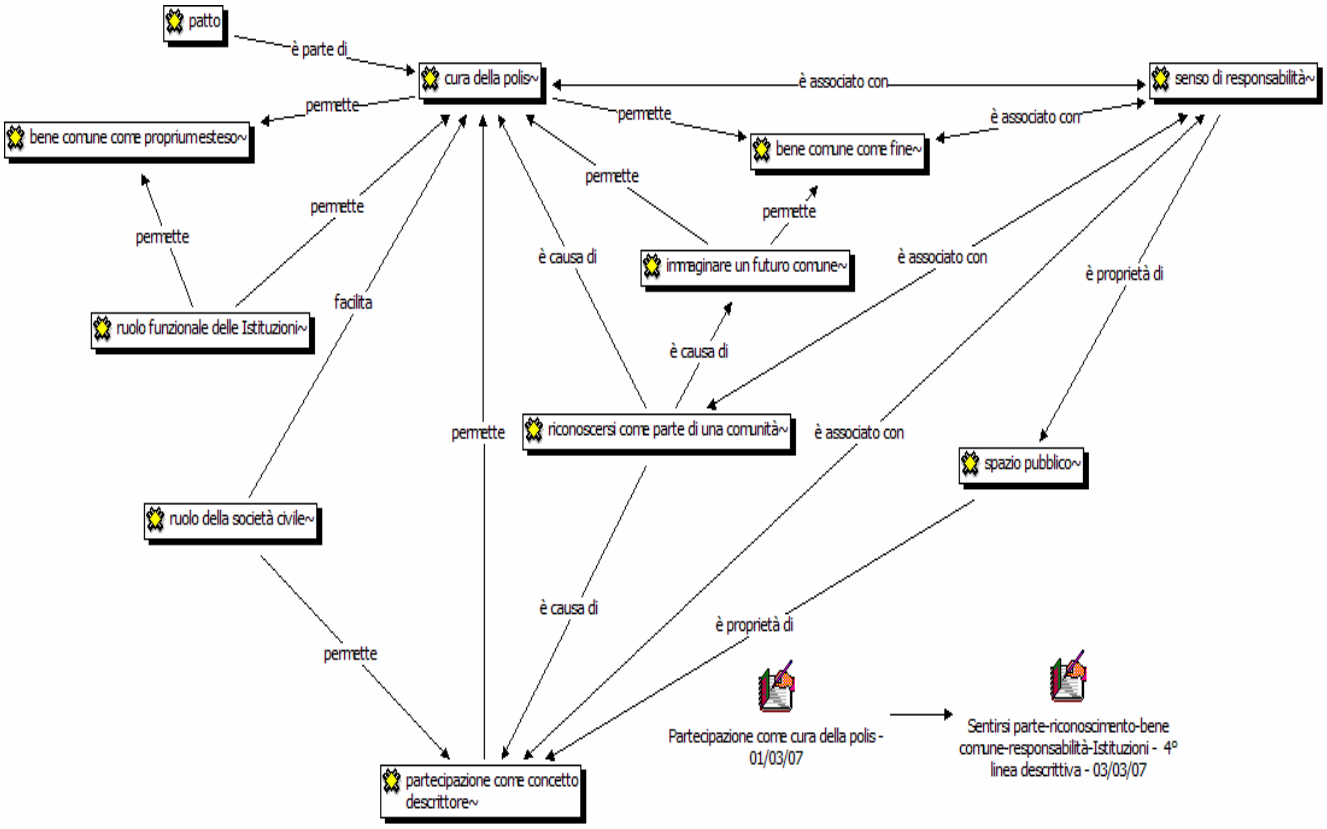


Grafico 3 - Nota di commento sul sistema di relazione tra codici

Il codice *cura della polis* è interessato da link causali (permette, è causa di) che hanno come polo d'origine il *ruolo funzionale delle istituzioni*, l'immaginazione inter-soggettiva del futuro, la partecipazione e l'esperienza del sentirsi parte di una comunità: i contenuti di questi spazi semantici sono determinanti perché sia possibile la cura della polis. Accanto a questi codici si colloca il ruolo della società civile, che da un lato facilita la cura della polis e dall'altro permette lo sviluppo delle forme partecipative, collegandosi causalmente alla cura della polis proprio attraverso il codice *partecipazione*.

I link che hanno origine in *cura della polis* sono di tipo causale (permette) e diretti verso le due declinazioni del concetto di bene comune (come proprium esteso e come fine): è la cura della polis che permette la sussistenza e lo sviluppo del bene comune.

È interessante osservare l'analoga struttura del sistema di relazioni che lega la *cura della polis* da un lato con *ruolo funzionale delle istituzioni* e *bene comune come proprium esteso*, dall'altro con *immaginare un futuro comune* e con *bene comune come fine*. Nel primo sistema di relazioni è il *ruolo funzionale delle istituzioni* ad avere una posizione di medium causale (permette sia la *cura della polis* che il *bene comune come proprium esteso*); nel secondo caso la stessa posizione la assume il codice *immaginare un futuro comune*: le due declinazioni del concetto di bene comune generano nel primo caso reti semantiche che esprimono contenuti di tipo funzionale, nel secondo caso reti semantiche che sottolineano la valenza inter-soggettiva del bene comune.

Infine va evidenziato il link associativo che unisce alla cura della polis il codice *senso di responsabilità*, a sua volta determinato causalmente dall'esperienza di sentirsi parte di una comunità: *riconoscersi come parte di una comunità* genera senso di responsabilità verso il bene comune come fine, che è oggetto della cura della polis. Il senso di responsabilità, inoltre è proprietà dello spazio pubblico che ha a sua volta una funzione aggettivante nei confronti della dinamica partecipativa: ciò che caratterizza la partecipazione è che accade all'interno di spazi pubblici e in funzione dell'interesse generale.

Lungo questo filo di riflessione il concetto di appartenenza resta periferico ed è ribaltato specularmente nella prospettiva del *sentirsi parte*.

Un aspetto problematicizzante, tuttavia, è introdotto in questo schema interpretativo dal raccordo della *con-vivenza* con il bene comune inteso non più come fine ma come *proprium* esteso. Qui la con-vivenza è definita dal rapporto che si ha con il bene comune nel senso di *proprietà comune*. La relazionalità non è sviluppata secondo i codici dell'inter-soggettività, e dunque su un piano essenzialmente dialogico, ma è mediata dal "rispetto per il bene comune". Lo stesso rispetto inter-personale appare mediato dal "rispetto per il bene comune": tu esprimi rispetto nei miei confronti se

agisci "rispetto per il bene comune". Ci si riconosce come membri di una comunità non sulla base dell'evento inter-soggettivo, e dunque a partire dalla dimensione ontica dell'*essere-con*, ma sulla base del grado di adeguatezza dell'atto rivolto nei confronti del bene comune. Non accade il *mutuo-riconoscimento*, ma il *riconoscimento di adeguatezza* dell'atto di cura del bene nei cui confronti si esercita la *comune proprietà*. E' il bene comune che media l'incontro inter-personale, e l'atto di cura si distacca dal *chi* che lo ha prodotto. Non interessa più *chi* sia l'Altro; ciò che interessa è la constatazione della formale correttezza dell'atto di cura agito dall'Altro nei confronti del bene comune, separando la forma dell'atto dalla dimensione biografica del suo autore. Non è più il sistema relazionale che definisce la comunità, ma il bene comune e gli atti di cura che ad esso sono collegati. Attraverso la natura del bene comune e degli atti di cura ad esso collegati è possibile definire l'intra e l'extra, ciò che è dentro e ciò che è fuori dalla comunità, i comportamenti concessi e quelli non concessi. In definitiva, lo stesso spazio giuridico strutturato sull'equilibrio diritti-doveri. Il network semantico, ancora provvisorio, che interessa il codice *con-vivenza* è proposto nel grafico 4 che segue:

grafico 4

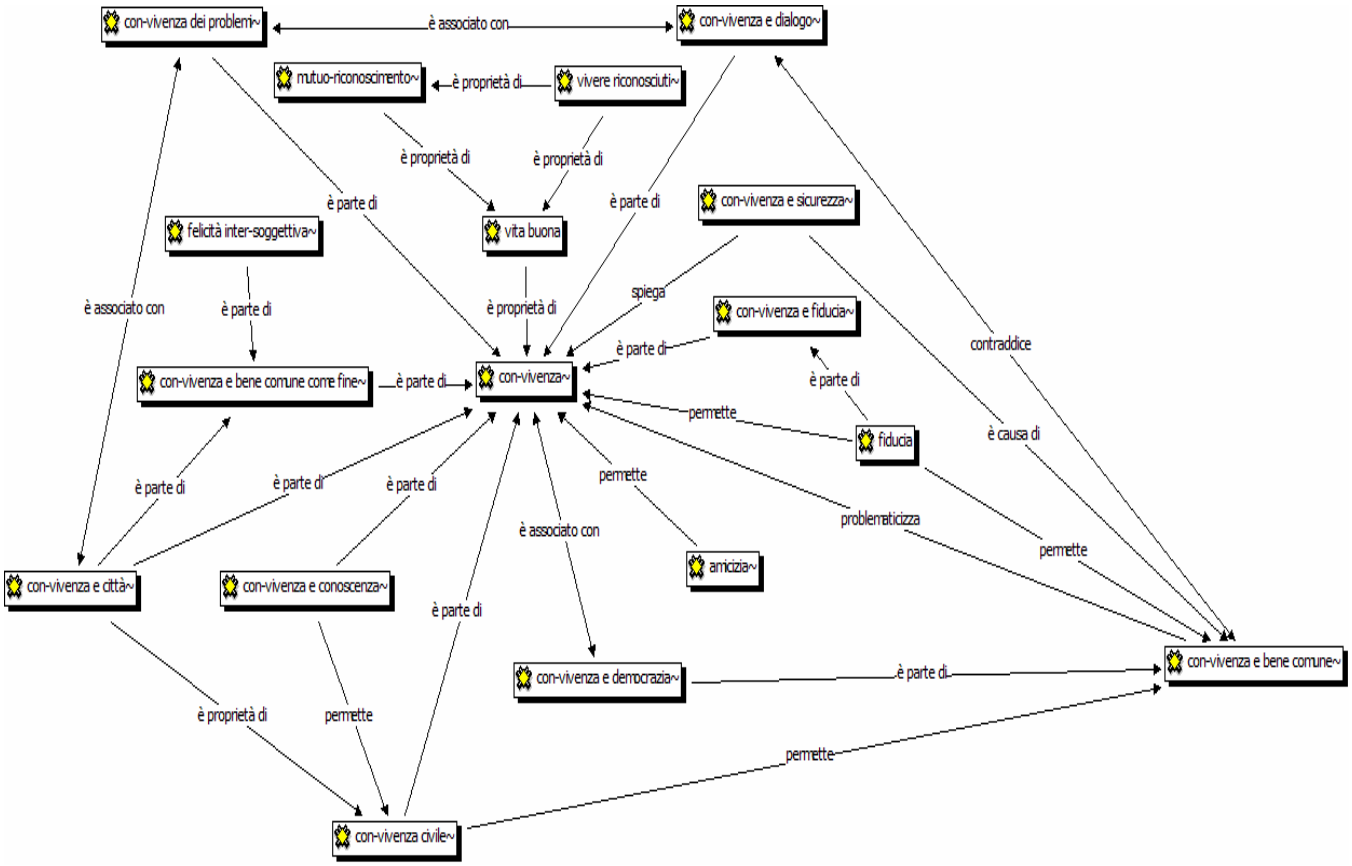


Grafico 4 - Nota di commento sul sistema di relazione tra codici
Verso il codice *con-vivenza* sono orientati un insieme di vettori transitivi sub-ordinati (è parte di) che permettono di declinare su contenuti specifici il suo più generale spazio semantico. In questo senso la con-vivenza è declinata attraverso l'esperienza della condivisione trans-biografica dei problemi (*con-vivenza dei problemi*), attraverso l'esperienza dialogica (*con-vivenza e dialogo*), attraverso il rispetto del sistema normativo definito dallo spazio di equilibrio diritti-doveri proprio di una comunità (*con-vivenza civile*),

attraverso il raccordo tra esperienza inter-soggettiva e dimensione storico-istituzionale collegata al con-vivere in uno stesso luogo (*con-vivenza e città*), attraverso l'allargamento delle proprie conoscenze nell'incontro con altri (*con-vivenza e conoscenza*), attraverso la fiducia generata dall'esperienza inter-soggettiva (*con-vivenza e fiducia*), attraverso l'orientamento dell'agire individuale e collettivo al perseguimento del bene comune inteso come fine di interesse generale.
Per quanto riguarda i link con valenza causale (permette) il grafico evidenzia come la con-vivenza dipenda dal fenomeno dell'amicizia e dal diffondersi dell'esperienza fiduciaria: *fiducia* e *amicizia* sono due determinanti della con-vivenza. Questa valenza determinante nei confronti della con-vivenza si sposta transitivamente (è parte di) dalla fiducia al codice *con-vivenza e fiducia*.
Stessa dinamica è possibile riferire al codice *felicità inter-soggettiva*, che in quanto componente dell'orientamento del con-vivere al perseguimento del bene comune inteso come fine di interesse generale assume una valenza determinante anche nei confronti del complessivo spazio semantico proprio del codice più generale *con-vivenza*. Con altre parole, si dà la *con-vivenza* se è possibile pensare la felicità inter-soggettivamente e orientati al bene comune come fine di interesse generale, e non esclusivamente come esperienza di benessere individuale.
La prospettiva della con-vivenza è problematicizzata nella misura in cui è orientata al *bene comune come proprium esteso*, poiché in questo caso essa definisce la natura del con-vivere non a partire dall'esperienza inter-soggettiva ma a partire dal riconoscimento del comune interesse alla gestione e all'utilizzo di un bene materiale.
Infine, compare con valenza aggettivante (è proprietà di) il codice *vita buona*: la con-vivenza autentica è riconoscibile dalla possibilità che ciascuno ha di perseguire e vivere una *vita buona*, che è tale perché attraversata dall'esperienza costante del mutuo-riconoscimento: vita buona è vivere riconosciuti, e laddove la pluralità di uomini e donne che abitano uno stesso luogo vivono l'esperienza di *vivere riconosciuti* lì accade la *con-vivenza* autentica.

Queste prime evidenze analitiche mostrano come sia possibile individuare nella natura intersoggettiva del con-vivere, prima che nell'equa attribuzione di diritti, un punto di preminenza nella descrizione dello spazio di significato originario proprio del concetto di cittadinanza. Qui può essere riconosciuto l'*enigma originale*, richiamato da Ricoeur nella descrizione del simbolo, che spiega la natura simbolica della cittadinanza.

L'analisi delle interviste evidenzia nel sistema di significati espresso dai soggetti intervistati la dinamica della con-vivenza descritta, tra altro, dall'aspirazione individuale ad una vita buona (grafico 5). Ma all'interno di tale sistema di significati cosa si intende per *vita buona*?

grafico 5

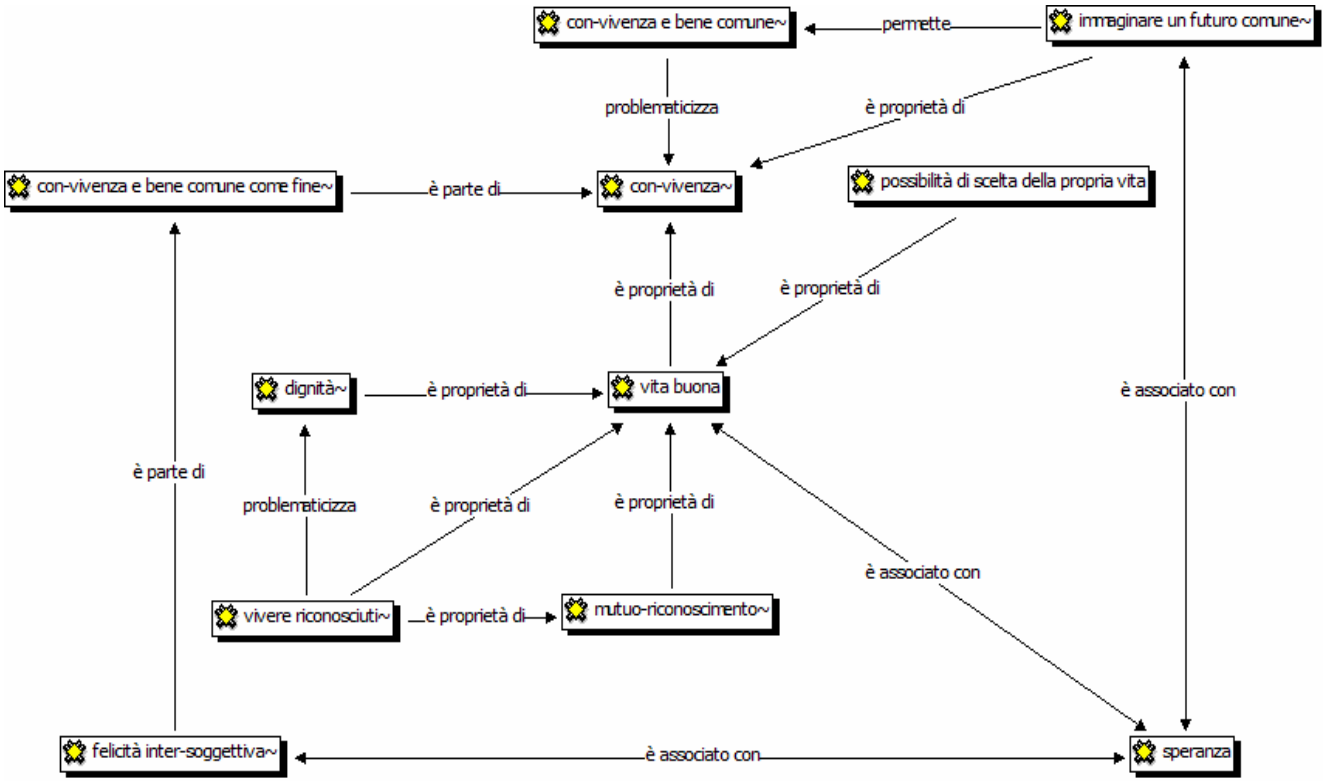


Grafico 5 - Nota di commento sul sistema di relazione tra codici
Vita buona è descritta attraverso un insieme di codici aggettivanti (è proprietà di): possibilità di scelta della propria vita, esperienza del vivere riconosciuti (dinamica di mutuo-riconoscimento), affermazione della propria dignità. Con riferimento a questo ultimo punto *vivere riconosciuti* problematicizza il concetto di dignità perché lo rinvia non più ad un suo statuto autonomo ma ad una valenza esperienziale interna alla dinamica del mutuo-riconoscimento: la dignità della persona è reale solo se collegata all'esperienza del vivere riconosciuti e, specularmente, la negazione della possibilità di *vivere riconosciuti* coincide con la negazione della dignità della persona.
Vita buona è inoltre associata alla possibilità di sperare, anche qui non in una prospettiva individuale ma in quella di un futuro pensato inter-soggettivamente.
Come già evidenziato nel commento al grafico 4, con queste caratteristiche *vita buona* è indicata come proprietà della con-vivenza.

Nel grafico 5, che ne presenta il network semantico, si può notare come il concetto *vita buona* introduca nello spazio di significato della *con-vivenza* un orizzonte di possibilità costitutive dell'*esser-ci* e si presenti nello spazio biografico dell'individuo come:

- possibilità di scegliere la propria vita tra le molte vite possibili;
- possibilità di esprimere la propria dignità, intesa come valore intrinseco all'individualità di ciascuno, a partire da un dato di uguaglianza ontologica dell'essere che dà alla dignità uno statuto autonomo;
- possibilità di sperare, cioè di pensare inter-soggettivamente la felicità proiettati nell'immaginazione di un futuro comune (quasi riecheggiando le parole attraverso le quali Gabriel Marcel descriveva la speranza: *spero in te per noi*[51]);
- possibilità di *vivere riconosciuti*, come esperienza del vivere in contesti relazionali facendo esperienza del riconoscimento altrui.

Cittadinanza, dunque, *è* con-vivenza che a sua volta è descritta dall'aspirazione condivisa alla vita buona, intesa questa ultima come praticabilità di tali possibilità.

In questo schema, proprio attraverso l'aspirazione a vivere riconosciuti la dinamica del mutuo-riconoscimento si innesta all'interno dello spazio semantico della cittadinanza.

Nel sistema di significati espresso dalle interviste disponibili il network semantico del mutuo-riconoscimento appare come segue:

[51] G. Marcel, *Homo viator*, Borla, Roma, 1980, pag. 72

grafico 6

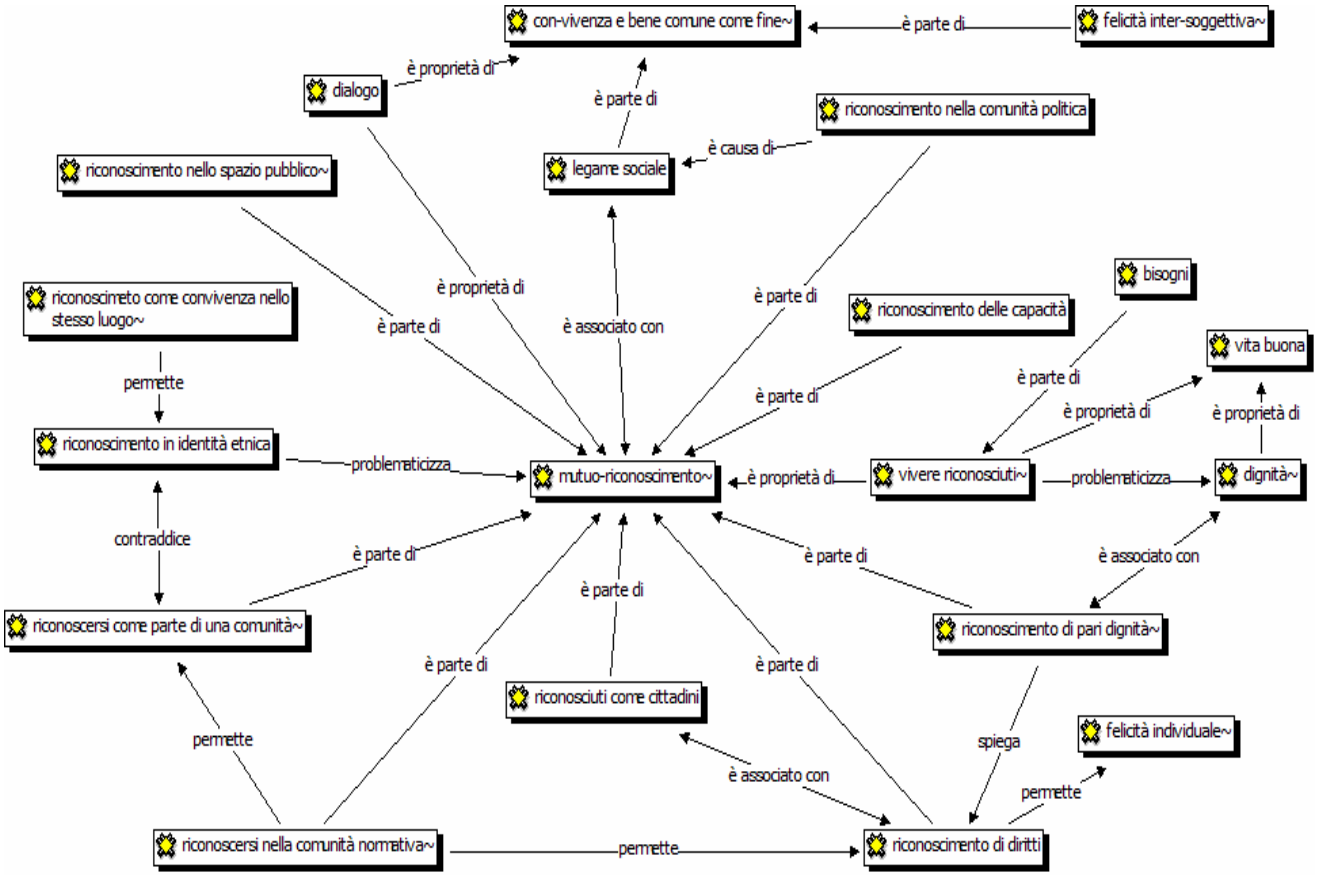


Grafico 6 - Nota di commento sul sistema di relazione tra codici

Il codice *mutuo-riconoscimento* è interessato da un complesso sistema di relazioni. Sul versante dei link di natura transitiva sub-ordinata (è parte di) vanno a comporre il contenuto più generale del mutuo-riconoscimento la dinamica dialogica propria dello spazio pubblico (*riconoscimento nello spazio pubblico*), la dinamica del riconoscimento giuridico interno ad una comunità definita da un sistema di norme, valori e simboli (*riconoscersi come parte di una comunità*, *riconoscimento di diritti*, *riconoscimento nella comunità politica*), il riconoscimento della comune dignità in quanto persone capaci di agire nello spazio pubblico (*riconoscimento di pari dignità*, *riconoscimento di capacità*, *riconosciuti come cittadini*).

Come link di natura transitiva aggettivante (è proprietà di) il riconoscimento che accade nell'evento inter-soggettivo è descritto dalla presenza della dinamica dialogica e dall'esperienza personale di vivere in quanto persona riconosciuta nella propria dimensione bio-psico-sociale (*dialogo*, *vivere riconosciuti* – per questo codice vedi anche la nota di commento al grafico 5).

Se si osserva il livello intermedio di relazioni, cioè quelle relazioni che legano un determinato codice in modo non diretto con il codice di riferimento del network semantico (*mutuo-riconoscimento*) ma vi giungono attraverso un terzo codice ad esso direttamente relazionato, si possono rilevare alcune aree semantiche di rilievo. Innanzi tutto il *riconoscimento nella comunità politica* attraverso la produzione di legame sociale torna sulla dinamica di mutuo-riconoscimento con valenza causale e non solo sub-ordinata: il riconoscimento nella comunità politica al tempo stesso compone lo spazio semantico del mutuo-riconoscimento e ne determina la sussistenza. Allo stesso modo il *riconoscimento di pari dignità* torna sul mutuo-riconoscimento con valenza esplicativa attraverso il codice *riconoscimento di diritti*: il riconoscimento inter-soggettivo della comune dignità in quanto persona dialogicamente definita spiega il riconoscimento giuridico e attraverso di esso non è più solo parte dello spazio semantico del mutuo-riconoscimento, ma ne spiega la stessa sussistenza. In tutte e due i casi si è in presenza di circoli ermeneutici, dove la parte permette di comprendere il tutto e al tempo stesso essa stessa è comprensibile solo a partire dal tutto.

Questo network permette di distinguere i codici semantici descrittori del mutuo-riconoscimento secondo tre linee di movimento: il movimento rivendicativo, il movimento ri-conoscitivo, il movimento dialogico. Proviamo a declinarli, seppure, in via provvisoria, ancora per cenni.

- *Movimento rivendicativo*

  All'interno di questo movimento il soggetto chiede per sé il riconoscimento delle proprie capacità, dello statuto ontologico della propria dignità, della propria identità individuale, dei propri bisogni, dei propri diritti. È lo spazio della lotta per il riconoscimento delle proprie

componenti identitarie e dei propri bisogni. Non siamo ancora nella fase del riconoscimento giuridico, che potrà avvenire solo attraverso un movimento ri-conoscitivo del soggetto nella comunità normativa, ma in quella dell'affermazione dei propri bisogni e del proprio Io attraverso il movimento unilaterale di Ego verso Alter scoperto solo come controparte e luogo della soluzione ai bisogni esposti: si è riconosciuti nel momento in cui è accolto il proprio universo identitario. Si è nel pieno dell'*Anerkennung* hegeliano. Qui, tuttavia, può aprirsi una falla fortemente problematica quando la lotta per il riconoscimento transita attraverso il riconoscimento in una identità etnica. La contrapposizione tra Ego e Alter diventa sponda finale, e non transitoria, che preclude definitivamente il cammino verso il mutuo-riconoscimento.

- *Movimento ri-conoscitivo*

  Superata la fase rivendicativa, il soggetto si *ri-conosce*, cioè fa una nuova esperienza conoscitiva del proprio sé narrativo, come vivente all'interno di nuovi sistemi simbolico-relazionali. È così che accade il *riconoscimento nella comunità normativa*, inteso come sistema normativo che regola la vita della comunità. Qui, riprendendo quanto già accennato nell'analisi della riattualizzazione proposta da Honneth della teoria del riconoscimento hegeliana, il soggetto fa esperienza del riconoscimento giuridico *ri-conoscendosi* come capace di partecipare alla formazione discorsiva della volontà in uno spazio pubblico, interagendo con altri all'interno di un'esperienza interpretativa della realtà. Proprio la possibilità di riconoscersi all'interno di tale esperienza è costitutiva del rispetto di sé all'interno della comprensione biografica individuale.

  Accanto all'esperienza del riconoscimento nella comunità normativa è possibile collocare l'esperienza del *riconoscimento nella comunità politica*. Tale esperienza assume una valenza propulsiva ed inclusiva, che produce fiducia nelle Istituzioni considerate come strumento per il governo delle dinamiche connesse al concetto di cittadinanza, attraverso l'assunzione di responsabilità nella produzione di decisioni in vista dell'interesse generale, del bene comune e della legalità. Come punto di approdo, infine, il soggetto si ri-conosce come cittadino accanto ad altri cittadini, uniti dalla comune esperienza di essere titolari di diritti e di doveri.

- *Movimento dialogico*

  Il ri-conoscimento di se stessi all'interno di un sistema simbolico e normativo e accanto ad altri Sé che fanno la stessa esperienza circa il proprio ri-conoscimento, apre la strada alla dimensione dialogica del mutuo-riconoscimento. Il riconoscimento non è più l'esito di successo di una spinta rivendicativa, l'esito di una risposta al proprio desiderio di essere riconosciuto, la polarità opposta all'esperienza del mis-conoscimento. Ora, attraverso l'esperienza della partecipazione alla formazione discorsiva della volontà in uno spazio pubblico, il ri-conoscimento accade nel

contestuale reciproco riconoscimento tra Ego e Alter in quanto persone capaci di dire, fare e narrare, seguendo la lezione di Ricoeur, orientati al bene comune come fine. È mutuo-riconoscimento in uno spazio pubblico. Il mutuo-riconoscimento si rivela come lo spazio, intra-psichico e dialogico, in cui le identità narrative si intrecciano, disegnando nuove trame biografiche nel tessuto della comunità, trame che rendono sempre possibile il comune *riconoscersi come parte di una comunità*.

Il mutuo-riconoscimento è così associato al processo generativo del legame sociale, e se attraverso il riconoscimento dei diritti (sbocco del movimento rivendicativo) si rende possibile pensare la felicità individuale, attraverso il consolidarsi del legame sociale interno al movimento dialogico del mutuo-riconoscimento si orienta la percezione del con-vivere verso il bene comune inteso come fine di interesse generale. E attraverso questo orientamento si approda alla felicità pensata inter-soggettivamente.

La stessa esperienza del *vivere riconosciuti*, infine, fa scoprire la dignità come funzione del ri-conoscimento. In questo senso si può "vivere in dignità" solo se riconosciuti, e "vivere in assenza di dignità" se privati del riconoscimento altrui. Ed è per questo che il *riconoscimento di pari dignità* si presenta come un descrittore importante del mutuo-riconoscimento.

Queste aree semantiche generali emergenti dall'analisi delle interviste, presentate in questo capitolo in via preliminare e che saranno approfondite nella terza parte della tesi, mi sembra mostrino il potenziale simbolico che anima il concetto di cittadinanza e che rischia di essere smarrito nella sua sovraesposizione giuridico-prestazionale. In realtà l'emersione di questo potenziale simbolico può rendere disponibili percorsi di resistenza alle frantumazioni prodotte dalla globalizzazione nella trama inter-soggettiva della con-vivenza, mostrando lo spazio di significato della cittadinanza come spazio ricostruttivo dell'intersoggettività stessa. In questa chiave proprio il confronto, teoretico e pratico, con l'opacità simbolica del concetto di cittadinanza può rendere possibile aprire spazi pubblici capaci di sostenere il passaggio da un riconoscimento rivendicativo, e affermativo di identità rigide, verso dinamiche di mutuo-riconoscimento che, poggiate solidamente sull'affermazione dei diritti individuali, sappiano tenere altrettanto saldamente lo sguardo fisso verso orizzonti comunemente abitabili.

Note esplicative sui codici utilizzati nei grafici 1-2-3-4-5-6

- Code: amicizia
  "Questo codice indica la relazione amicale come interna alla dinamica della cittadinanza in quanto generatrice di legame sociale."
- Code: bene comune come fine
  "Questo codice indica il bene comune inteso come fine positivo, di interesse generale, da perseguire.
  Si distingue dal bene comune inteso come proprietà comune, estensione del proprium."
- Code: bene comune come proprium esteso
  "Questo codice descrive il bene comune nel senso di comune proprietà. E' il proprium che si estende."
- Code: cittadinanza prestazionale
  "Questo codice descrive l'interpretazione della cittadinanza come sistema di prestazioni di livello omogeneo e con uguaglianza d'accesso, e il correlato sistema di aspettative espresso dai cittadini nei confronti delle Istituzioni di governo.
  Il codice non considera la dimensione relazionale."
- Code: con-vivenza
  "Questo codice ad un livello superiore descrive il fenomeno del vivere assieme responsabile, legando su un piano semantico il concetto di cittadinanza al vivere assieme. La cittadinanza è definita come capacità di stare assieme."
- Code: con-vivenza civile
  "Questo codice descrive la con-vivenza in termini di condiviso rispetto del sistema normativo definito dallo spazio di equilibrio diritti-doveri che permette la sussistenza di una comunità."
- Code: con-vivenza dei problemi
  "Questo codice può descrivere la trasformazione del problema privato in problema con rilevanza pubblica attraverso il percorso di condivisione all'interno dello spazio pubblico dei suoi aspetti caratterizzanti."
- Code: con-vivenza e bene comune
  "Questo codice descrive la con-vivenza in relazione al riconoscimento di un bene comune nel senso di comune proprietà. In questo senso si è comunità nella misura in cui si riconosce il comune interesse alla gestione e all'utilizzo di un bene materiale."
- Code: con-vivenza e bene comune come fine
  "Questo codice indica l'orientamento del con-vivere al perseguimento del bene comune inteso come fine di interesse generale."
- Code: con-vivenza e città
  "Questo codice descrive il raccordo tra dimensione etica (intersoggettività del con-vivere) e dimensione storica (con-vivere in questo luogo) all'interno del concetto di cittadinanza. Introduce il tema del vivere bene con-altri in un luogo storico e territorialmente definito.
- Code: con-vivenza e conoscenza
  "Questo codice descrive il con-vivere come opportunità di miglioramento delle conoscenze, opportunità di apertura mentale, allargamento degli orizzonti. In positivo questo codice può essere letto come associato a con-vivenza, come codice che contribuisce a declinare le caratteristiche del con-vivere: convivere vuol dire certamente anche avere l'opportunità di allargare le proprie conoscenze attraverso l'incontro con altri."
- Code: con-vivenza e democrazia
  "Questo codice raccorda in modo strutturale la dinamica democratica alla natura del vivere insieme."
- Code: con-vivenza e dialogo
  "Questo codice raccorda in modo strutturale il dialogo alla natura del vivere insieme."
- Code: con-vivenza e fiducia
  "Questo codice descrive la fiducia come disposizione inter-soggettiva necessaria al realizzarsi del con-vivere."
- Code: con-vivenza e sicurezza
  "Questo codice spiega la con-vivenza con il bisogno di sicurezza e protezione dell'uomo. Da solo l'uomo è esposto alle minacce del mondo in cui vive, per questo sceglie la strada della con-vivenza con altri."
- Code: cura della polis
  "La cura della polis è intesa come atto inter-soggettivo di natura solidaristica orientato dal bene comune come fine."
- Code: dignità
  "Con questo codice si indica il valore intrinseco all'individualità di ciascuno, a partire da un dato di uguaglianza ontologica dell'essere. La dignità ha uno statuto autonomo
  Il codice segnala il raccordo tra il vivere in una comunità e il reciproco riconoscimento di pari dignità."
- Code: felicità individuale
  "La crescita della felicità individuale è collegata all'accesso ampio al sistema di diritti."
- Code: felicità inter-soggettiva
  "La felicità è intesa all'interno della rete inter-soggettiva di relazioni che anima la con-vivenza orientata alla ricerca e costruzione del bene comune come fine."
- Code: immaginare un futuro comune
  "Questo codice indica la disposizione a prefigurare orizzonti comunemente abitabili. Il futuro è desiderato inter-soggettivamente ed innestato all'interno del cuore semantico del concetto di cittadinanza. Dentro questo spazio si apre anche la percezione dell'inter-generazionalità.
  Il codice indica il futuro desiderato inter-soggettivamente ed innestato all'interno del cuore semantico del concetto di cittadinanza. Esprime, inoltre, il futuro inteso genericamente come orizzonte evolutivo. All'interno di questo orizzonte tende però a prevalere la dimensione del futuro individuale."
- Code: mutuo-riconoscimento
  "Questo codice descrive il reciproco riconoscimento, nelle sue componenti psichiche, fisiche e giuridiche, che accade nell'evento inter-soggettivo"
- Code: partecipazione come concetto descrittore
  "La partecipazione è intesa come concetto descrittore del concetto di cittadinanza. La partecipazione qui si intende sempre agita in un contesto di democrazia rappresentativa."
- Code: politica

"Il codice descrive la politica come agire pubblico orientato alla tutela del bene comune come estensione del proprium , al perseguimento del bene comune come fine e alla promozione delle dinamiche produttive del legame sociale."

- Code: riconoscersi nella comunità normativa
  "Il codice descrive la dinamica del riconoscimento come riconoscersi all'interno del sistema normativo che regola la vita della comunità."
- Code: riconoscimeto come convivenza nello stesso luogo
  "Questo codice descrive il riconoscimento al suo livello minimo centrato sull'esperienza della comune appartenenza territoriale: ci riconosciamo come appartenenti ad uno stesso luogo. Non implica a questo livello la dinamica inter-soggettiva del mutuo riconoscimento."
- Code: riconoscersi come parte di una comunità
  "Descrive il senso di appartenenza ad una rete inter-personale, territorialmente collocata (definibile come comunità, gruppo, collettività). In questo codice il riferimento alla comunità è inteso nella sua valenza inclusiva e inter-soggettiva. In questo senso si oppone al codice riconoscimento in identità etnica.."
- *Code: riconoscersi nella comunità normativa*
  "Il codice descrive la dinamica del riconoscimento come riconoscersi all'interno del sistema normativo che regola la vita della comunità."
- Code: riconoscimento di pari dignità
  "Questo codice indica un primo livello di declinazione del concetto di riconoscimento: riconoscere nell'Altro la mia stessa dignità. In questo livello di riconoscimento si innesta il rispetto reciproco basato sul riconoscimento di pari dignità"
- Code: riconoscimento nello spazio pubblico
  "Questo codice declina la dinamica del riconoscimento attraverso il dialogo esercitato nello spazio pubblico."
- Code: rispetto delle regole
  "Questo codice indica anche la dimensione strettamente giuridico-normativa della giustizia."
- Code: ruolo della società civile
  "Questo codice descrive il ruolo prioritario affidato alla società civile nei processi di integrazione."
- Code: ruolo funzionale delle Istituzioni
  "Le Istituzioni sono considerate come strumento per il governo delle dinamiche connesse al concetto di cittadinanza, attraverso l'assunzione di responsabilità nella produzione di decisioni in vista dell'interesse generale, del bene comune e della legalità."
- Code: senso di responsabilità
  "Con questo codice si indica l'azione collegata al concetto di cittadinanza, tesa a promuovere la responsabilità dei cittadini nei confronti del territorio in cui abitano."
- Code: spazio pubblico
  "Lo spazio pubblico è inteso come spazio relazionale che permette di manifestare la dimensione inter-soggettiva dell'agire e della responsabilità in vista di un interesse generale riconosciuto."
- Code: vivere riconosciuti
  "Questo codice descrive l'esperienza del vivere in contesti relazionali facendo esperienza del riconoscimento altrui."