

SENSO DI CITTADINANZA

RENATA FIRPO

Globalizzazione: l'ubiquità del termine

Nella *società complessa*, all'interno della quale viviamo, ci scontriamo con una difficoltà terminologica preliminare: il termine *globalizzazione* è ambiguo ed ubiquo insieme e per questo finisce per essere una sorta di ombrello sotto il quale mettiamo fenomeni anche molto diversi tra loro. Come afferma Giacomo Marramao nel suo *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione* è necessario, intanto, un supplemento di indagine,

(...) al fine di fare chiarezza sul termine ubiquitario *globalizzazione*: etichetta-contenitore di fenomeni disparati che si sommano e giustappongono, ovvero parola-chiave illusoria, formula *passpartout* atta a denotare tanto l'esaltazione del "nuovo", quanto la sua radicale negazione. (...) Ma si dà il caso che le categorie multiuso siano anche ambigue.¹

Infatti, secondo il filosofo, la *globalizzazione* viene intesa da alcuni come un processo non nuovo nella storia sia occidentale che orientale, da altri come una novità storica perché crea rispetto al passato una vera e propria discontinuità, una rottura epocale che oltrepassa le categorie classiche della modernità. Visioni queste che attualmente possono convivere e confluire l'una nell'altra perché non siamo in grado, per ora, di dire altrimenti quello che è sotto i nostri occhi: la costruzione concettuale, l'*idealtipo* "*globalizzazione*" non possiede quei requisiti eurustici che Weber aveva concepito quando ha formulato il suo metodo delle scienze storico-sociali, poiché non riduce la complessità empirica del fenomeno ma genera altri costrutti mentali che ad esso si contrappongono. Non ci possiamo soffermare su questi importanti quesiti epistemologici che oggi investono il campo delle scienze sociali, ma siamo in grado di individuare almeno un dualismo particolarmente *rilevante* ai fini della comprensione degli eventi: al termine *globalizzazione* si è contrapposto e si è imposto con forza il termine, a sua volta ubiquo ed ambiguo, *localizzazione*, che ha effettuato un vero e proprio spostamento di senso ed ha dato significazione all'aprirsi di nuovi conflitti. Le soluzioni linguistiche che vorrebbero colmare la lacuna tra una dimensione e l'altra sono poco soddisfacenti: *glocal* oppure *sviluppo globale di localismi* possono sì esprimere una volontà di conciliazione, ma non rendono visibili in modo soddisfacente i fatti di cui stiamo facendo esperienza.

¹ G. Marramao, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Torino, Boringhieri, 2003, p.13.

E' nel tentativo di esplorare nuove dimensioni di senso che possiamo mantenere insieme la coppia dei termini globalizzazione/localizzazione poichè la barra unisce e separa contemporaneamente e in tal modo ci permette di individuare quello che è l'oggetto delle nostre riflessioni: la relazione all'interno delle comunità tra *identità* e *differenza*. La questione cruciale di questi due ultimi concetti è storicamente stratificata e fortemente connotata dalla tradizione metafisica, ma attualmente si ripropone in modo pressante all'interno dell'ambito giuridico, politico e morale. La società complessa è profondamente cambiata, nuovi eventi hanno svuotato di senso le interpretazioni schierate o dalla parte dell'ottimismo (idea di progresso) o dalla parte del pessimismo (idea di catastrofe) e costringono a nuovi e più articolati pensieri critici che accettano la problematicità del presente, poiché i contesti relazionali sono mutati e sono in veloce trasformazione. Lo stesso rapporto tra *cittadinanza* e *individuo*, il senso stesso di *appartenenza* che un individuo può avere o non avere rispetto ad una comunità si è trasformato: infatti se per essere cittadino e cittadina è ineludibile l'esistenza del legame giuridico e politico con una comunità, è anche vero che tale legame può anche non essere percepito nei termini di una *cittadinanza morale*. Infatti possono rimanere insoddisfatti certi bisogni di identificazione simbolica, come si possono verificare una scollatura o un conflitto tra cittadinanza e appartenenza.

Possiamo fare riferimento ad almeno due questioni essenziali per sottolineare il *salto antropologico* a cui siamo chiamati: all'affermarsi delle *nuove tecnologie della comunicazione multimediale* il cui uso massificato ha modificato, a volte anche a nostra insaputa, la stessa percezione dello *spazio-tempo* introducendo nuove dimensioni e nuove distinzioni nel nostro vissuto (come quelle relative, solo per citarne alcune, al tempo reale e virtuale, al tempo sincrono e asincrono, all'evocazione della presenza dell'assente); e alle *biotecnologie* che hanno messo in crisi una distinzione fondamentale e rassicurante nell'ambito del nostro sapere, quella relativa a ciò che chiamiamo *natura* e quella relativa a ciò che chiamiamo *artificio*, sconvolgendo l'idea stessa che avevamo della *vita*, non essendo più definito il limite entro il quale l'essere umano può manipolare e modificare le leggi naturali della vita stessa. La conseguenza primaria di questo insieme di fenomeni riguarda i mutamenti della coscienza: le *figure*, attraverso cui l'esperienza percettiva prende forma e si fa pensiero con la rielaborazione dei diversi elementi messi in *relazione* tra loro, e con cui rappresentiamo noi stessi agli occhi degli altri, si sono moltiplicate con il moltiplicarsi delle relazioni con i nostri simili. La conseguenza è rappresentata dalla frantumazione del *senso di appartenenza* ad una comunità e dal proliferare di *identità multiple* che caratterizzano l'attuale complessità dell'*individuo*, che non può più percepire se stesso come *indiviso* cioè con pieni poteri di autodeterminazione.

Le identità multiple

Vediamo di analizzare in termini essenziali la dinamica della coscienza individuale che si muove nell'attuale società complessa sul crinale dei due versanti della globalizzazione da un lato e della localizzazione dall'altro. Il soggetto deve contemporaneamente soddisfare il bisogno di “non essere in nessun luogo definito”, di essere *liquido*², nel senso che deve essere in grado di passare da una relazione all'altra all'interno di luoghi anche molto diversi tra loro (non escluso il luogo abitato virtualmente), in un certo senso di “essere a-topico”; ma nello stesso tempo di “appartenere” ad un contesto comunitario, di essere identificato in una rete di relazioni, di dimorare più o meno stabilmente in un luogo. Questi sono, in estrema sintesi, i termini attuali che nella nostra epoca assume, su diversi piani di analisi, la questione fondamentale e storicamente stratificata del rapporto tra *identità e differenza*, questione che se da un lato ci complica la vita dall'altro può liberare la molteplicità e la ricchezza delle figure con cui il soggetto coglie se stesso attraverso la relazione con gli altri, che a loro volta riflettono e rappresentano le nostre molteplici identità.

La scelta non è confortevole perché richiede di ammettere che *non siamo unici* nel senso che ogni soggetto non è mai in un unico modo, ma può anche essere o essere stato o divenire *altrimenti*. Questo accade perché ognuno di noi ha o ha avuto la libertà della scelta, magari anche obbligata, ma che comunque lo ha posto di fronte a biforcazioni e selezioni che non si sono più ripetute. Infatti la nostra vita è costellata da decisioni prese o mancate che non hanno esaurito la *nostalgia dei possibili* cioè dei desideri inattuati: questi ultimi sono rimasti dentro di noi magari in forma latente e in futuro possono riemergere attraverso l'incontro con l'altro o con l'altra. E' la nostra identità vista anche *altrimenti* che ci permette di cogliere le identità *altrui*.

Per sostenere questa *sfida esistenziale* ci viene richiesto di *abitare il limite* cioè di assumere come necessario il fatto che appartenere ad una comunità comporta: a) che da un lato la libertà dell'azione, di qualsiasi azione, può inciampare sull'ostacolo della scelta altrui e disorientarci; b) che dall'altro l'individuo, nonostante ciò, non può sottrarsi alla decisione. Assumendo questa ottica dobbiamo ammettere che l'identità è data come una successione di Io, come un insieme di Io part-time che fluiscono nel tempo, cioè che *l'identità è multipla*.³

Il tema delle *identità multiple* viene affrontato anche dall'economista Amartya K. Sen, che per rendere ragione di questa complessità della coscienza ha operato una distinzione fondamentale tra *definizione e percezione* dell'identità sociale. La definizione di quest'ultima è strettamente collegata all'idea del *bene sociale e/o comune* relativamente ad un determinato gruppo di individui che lo

² Vedi Zygmunt Bauman, *Communitas. Uguali e diversi nella società liquida*, Reggio Emilia, Aliberti Editore, 2013.

³ Vedi Marramao G., op. cit., p. 211.

percepiscono proprio come tale. Ogni individuo, però, può appartenere a più gruppi e quindi può anche ritenere che il bene non sia lo stesso per le sue differenti identità sociali oppure che possa mutare con il cambiamento delle sue appartenenze ad altri gruppi sociali.

Primo, una persona può richiedere che le linee sulla mappa vengano ridisegnate. Una persona può considerarsi europea e non solo italiana o tedesca. O irlandese e non solo irlandese cattolica o protestante. Al riguardo si presentano quindi questioni significative da discutere.

Secondo, ci sono vari tipi di mappe e diversi modi di suddividere le persone. Una persona può essere contemporaneamente, ad esempio, un'italiana, una donna, una femminista, una vegetariana, una scrittrice, una conservatrice in materia fiscale, un'appassionata di jazz e una londinese. La possibilità di identità multiple di questo tipo è sufficientemente scontata e non è meno evidente il variare della loro rilevanza in funzione del contesto in esame. Se questa persona si dedica alla promozione del jazz classico in giro per il mondo, la sua identità di amante del jazz può risultare più importante di quella di londinese, che invece gioca un ruolo più cruciale quando esprime le sue critiche circa il modo in cui sono organizzati i trasporti pubblici a Londra.⁴

Da questa tesi ne discende un'altra molto importante: l'identità sociale può venire *scelta* attraverso un atto consapevole e dunque razionale, e quindi non è esclusivamente rappresentabile come la *scoperta* di una dimensione personale data una volta per tutte. Qui entra in gioco l'altro aspetto dell'identità sociale, quello della *percezione*: io posso scegliere razionalmente di appartenere ad un gruppo ma non è detto per questo che gli altri mi percepiscano in quell'identità che io ho preferito, magari transitoriamente, perché le mie scelte di appartenenza sono limitate da molti fattori: apparenze, circostanze, “coinvolgimenti oscillanti” cioè dubbi riguardanti le mie stesse convinzioni e certezze, variabili tutte che però non sono necessariamente negative, ma possono rappresentare una vera e propria ricchezza per la società civile. Certo, continua Sen, le scelte non sono illimitate.

Ci sono limiti coi quali possiamo decidere di identificarci e forse limiti anche più forti nel persuadere gli altri che siamo diversi da come ci percepiscono. Una persona ebrea nella Germania nazista avrebbe potuto desiderare ardentemente di essere scambiata per non ebrea al fine di sfuggire alla persecuzione e allo sterminio. (...) Le opzioni reali che abbiamo circa la nostra identità sono sempre limitate dalle nostre sembianze, dalle circostanze in cui operiamo, dal nostro background e dalla nostra storia.⁵

⁴ A. Sen, *La ricchezza della ragione*, Bologna, Il Mulino, 2000, p.13.

⁵ Idem, pp. 15 e sgg.

Cittadinanza

Il moltiplicarsi delle figure dell'appartenenza, in seguito ad una sorta di *scollamento* tra cittadinanza e individuo, ci porta a problematizzare il termine stesso di *cittadinanza* in quanto, nel corso dello sviluppo della società complessa, il suo campo semantico si è modificato. Possiamo cogliere almeno due aspetti di questa trasformazione.

Da un lato si è sviluppato un campo definibile come *pre-giuridico*, all'interno del quale molte sono *le cittadinanze* che vengono vissute, rivendicate, narrate, in misura proporzionale all'aumento delle comunità e dei nuovi bisogni da esse emergenti. Vediamo, per fare un esempio di grande valore simbolico, che il senso di appartenenza dell'individuo si può inscrivere, possiamo dire, come all'interno di più cerchi concentrici: dalla cerchia della *cittadinanza umana* (al di là delle differenze antropologiche ogni essere umano si identifica riconoscendosi nei propri simili), ci si affaccia alla *cittadinanza terrestre* (gli esseri umani fanno parte di un ambiente condiviso con le altre specie viventi e, dunque, da tutelare nelle sue complesse relazioni) fino a raggiungere uno sguardo ancora più vasto rappresentato dalla *cittadinanza cosmica* (la divulgazione della ricerca nel campo scientifico e tecnologico dell'astrofisica, i collegamenti satellitari con le spedizioni nello spazio che ci permettono di *vivere virtualmente* nel cosmo, portano sempre più vicino a noi le immagini degli altri mondi e, dunque, riducono il senso stesso della lontananza, protettiva e inquietante insieme, tra i corpi cosmici).

Da un altro lato, in campo più strettamente *giuridico*, si è verificata quella che Habermas chiama la *giuridificazione del mondo vitale*:

L'espressione "giuridificazione" si riferisce in modo del tutto generico alla tendenza, constatabile nelle società moderne, alla proliferazione del diritto scritto. Qui possiamo distinguere l'*ampliamento* del diritto, quindi la normazione giuridica di nuovi stati di fatto sociali, sino a quel momento regolati in modo informale, dalla *coagulazione* del diritto, dal dissolvimento specialistico di stati di fatto giuridici globali in ulteriori fattispecie singole.⁶

Infatti lo stesso *corpo giuridico* si è modificato per soddisfare la domanda dei nuovi bisogni sociali e regolare un numero crescente di attività umane. A tal proposito vengono individuate dall'autore alcune trasformazioni fondamentali. Innanzitutto si è verificata un'*espansione* del campo giuridico. Dove non c'era regolazione giuridica o dove era minima, si sta assistendo ad «un'ondata di norme» che ancora continua e contemporaneamente ad una differenziazione e parcellizzazione del diritto in relazione al crescente numero di casi e di riferimenti empirici particolari e concreti, fatti che ci spiegano l'acquisizione di un potere sempre maggiore da parte del sistema legale e dei

⁶ J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna, 1986, p. 1024.

professionisti legali in contrapposizione alle autorità formali. Per questi motivi assistiamo sempre più spesso alla conversione del rapporto sociale in rapporto giuridico: infatti la collettività sempre più tende a pensare a se stessa ed ai rapporti tra i soggetti che la compongono, proprio in quanto comunità, in termini di relazioni legali, come sono i casi, privilegiati da Habermas, della famiglia e della scuola, a proposito dei quali in particolare egli parla di *colonizzazione giuridica* nel senso che viene innescato un meccanismo di espropriazione dei concreti bisogni di relazione comunicativa diretta propri del *mondo vitale*.

Narrazioni

Dunque non c'è possibilità di ritessere dei rapporti autentici per restituire senso alla cittadinanza? Habermas crea una prospettiva interessante all'interno della sua corposa opera citata, introduce un metodo che egli stesso definisce *promettente* perché diventa un vero e proprio *serbatoio concettuale diverso e flessibile* della pratica comunicativa nella *quotidianità del mondo sociale*. Esso, infatti, è in grado di oltrepassare i limiti interpretativi della giuridificazione del mondo vitale e di restituire il senso del vivere comune attraverso quell'agire comunicativo rappresentato proprio dalle narrazioni.

(...)gli agenti comunicativi localizzano e datano se stessi e le proprie espressioni in spazi sociali e in tempi storici. Nella prassi comunicativa quotidiana le persone si incontrano l'un l'altra non soltanto nell'atteggiamento di partecipanti, esse offrono altresì esposizioni narrative di avvenimenti che succedono nel contesto del loro mondo vitale. Il *racconto* è una forma specializzata del parlare constatativo che serve a descrivere eventi ed oggetti socio-culturali. Alla base delle proprie esposizioni narrative gli attori pongono un concetto profano di "mondo", nel senso del mondo quotidiano del mondo vitale, che definisce la totalità degli stati di fatto che possono essere riprodotti nelle *storie vere*. (...) La prassi narrativa svolge altresì una funzione per l'autocomprensione delle persone che devono *oggettivare* la propria appartenenza al mondo vitale (...). Esse possono, infatti, formare un'identità personale soltanto se *riconoscono* che la sequenza delle proprie azioni costituisce una biografia descrivibile in modo narrativo, e possono formare un'identità sociale soltanto se riconoscono di mantenere, attraverso la partecipazione delle interazioni, la propria appartenenza a gruppi sociali e di essere coinvolti nella storia di collettivi descrivibili in modo narrativo.⁷

Dunque già una trentina di anni fa Habermas introduceva la questione del *riconoscimento reciproco* come condizione di un mondo di relazioni sociali all'interno del quale prende corpo il vivere civile e della *comunicazione* come condizione imprescindibile perché il vivere civile stesso prenda forma,

⁷ Idem, pp. 727-728.

perché la cittadinanza prenda forma. E' la stessa narrazione dei soggetti che crea relazioni e tale narrazione non è da riferirsi esclusivamente al piano verbale: tutti i linguaggi entrano in gioco compresi i linguaggi simbolici dei luoghi stessi in cui abitiamo, con le loro pietre, i loro suoni, le loro luci... Non ci può essere riconoscimento reciproco se non c'è comunicazione, ma non c'è comunicazione se non viene salvaguardato il *territorio* e valorizzata la polisemia dei segni che lo caratterizzano. Un contesto sociale è de-territorializzato nella misura in cui vengono cancellati i suoi tratti caratteristici e dunque la sua identità, e con essa le identità stesse di chi lo vive.

Questo passaggio è cruciale per superare il binomio globalizzazione/localizzazione: creare le condizioni perché il riconoscimento e l'auto-riconoscimento avvengano all'interno di una dinamica relazionale sembra essere l'unica via per affrontare la sfida della complessità e configurare una riconciliazione tra le diverse anime delle identità multiple. Superando le *ossessioni identitarie* e facendo nostre queste *frontiere mobili dell'identità* possiamo costruire una *trama* cioè seguire strategie di rappresentazione che gettano un *ponte* non solo tra passato e presente, ma anche tra presente e futuro. In tal modo, creando un dialogo interiore *tra me e me mi racconto*, tesso insieme le mie differenti identità e contemporaneamente attraverso questo lavoro mi apro alla possibilità di relazionarmi agli altri scoprendo il valore dei possibili non realizzati e dei desideri inesauditi.

Non possiamo prescindere dall'opera di Ricoeur perché l'autore è tra coloro che vede proprio nel *racconto* la possibilità di dare rappresentazione alla molteplicità del vissuto. Il racconto, inteso qui nei suoi termini più generali, è per l'autore l'evento linguistico che meglio di ogni altra espressione permette di dare una forma al pensiero e alla volontà umani. Non ha solo una funzione comunicativa ma anche una funzione simbolica attraverso la quale il soggetto può dare corpo al senso della propria esistenza. Nel nostro contesto è importante la domanda che il filosofo si pone: «perché l'essere umano racconta?» A tal proposito egli afferma:

“(...) il racconto è il modo più fondamentale con cui l'uomo si riferisce alla realtà e costituisce la propria realtà mediante la finzione.

Sono convinto che tutti gli uomini hanno raccontato non semplicemente per dispiegare l'immaginazione ma per misurare la realtà umana. Ciò che il racconto ci insegna è il gioco dei rapporti e della libertà nell'incatenamento dell'azione: l'azione ha una sua logica ma ci riserva delle sorprese, ci sono dei legami ma ci sono anche degli incontri ed è ciò che la leggenda si sforza di dominare mediante quella logica dei possibili narrativi che è un gioco complesso del caso e della necessità.”⁸

⁸ P. Ricoeur, *La sfida semiologica*, Roma, Armando, 1974, pp. 267-268.

In tal senso possiamo cogliere una *grammatica dei racconti* che ci permette di *misurare la realtà umana*: quando raccontiamo identifichiamo, intrecciamo e mettiamo in sequenze spazio-temporali le interazioni sociali tra gruppi e all'interno di un gruppo, padroneggiamo le situazioni e gli eventi che nascono dalle azioni degli individui, che capitano e ridisegnano i destini. Interessante a tal proposito è l'opera *Tracce* di E. Bloch con cui l'autore intende rendere visibile l'importanza del narrare per la filosofia: il *pensiero affabulante* rinvia alla volontà di concretezza del pensiero quando vuole incorporare quanto del reale sta fuori della costruzione dell'ordine logico del discorso, quando ciò che è sfuggito alla ragione non è sfuggito ai sensi.

In breve, è bene pensare anche affabulando, poiché a volte un evento non si esaurisce nel suo accadere, nemmeno se è raccontato bene. Stranamente c'è sempre qualcosa in più che succede là dentro, l'avvenimento lo porta con sé, lo mostra e lo lascia capire.⁹

Riconoscimento e cittadinanza

Proprio all'interno della Scuola di Francoforte, sul solco della ricerca di Habermas, l'analisi del riconoscimento e dei processi di narrazione che lo rendono possibile vede un suo sviluppo attraverso l'opera di Axel Honneth. Allievo di Habermas e appartenente a quella che è stata definita la terza generazione della Scuola di Francoforte ha operato una critica articolata all'opera del maestro soprattutto per quanto riguarda il concetto di *conflitto*, che egli rivisita introducendo altre interpretazioni in grado di render meglio conto di ciò che sta accadendo attualmente. Il filosofo riprende e valorizza la lezione hegeliana della *Fenomenologia dello spirito* sulla *indipendenza e dipendenza dell'autocoscienza* e sulla *dialettica signoria-servitù in lotta per il riconoscimento* approfondendo una via di ricerca già precedentemente battuta.¹⁰ La tesi di fondo riguarda il fatto che la lotta per il riconoscimento si sviluppa attraverso la travagliata *esperienza dell'alterità* da parte di *ambidue le autocoscienze* dei soggetti che si relazionano contrapponendosi: sia da una parte che dall'altra, infatti, viene fatta l'esperienza non solo dell'*autoriconoscimento* come affermazione del Sé, (individuale o collettivo che sia) ma anche del *misconoscimento* dell'altro rappresentato come negazione del Sè, forma quest'ultima che produce *spregio, offesa e umiliazione*. Il superamento di tali forme di negatività si rende possibile solo quando gli attori sociali stessi sviluppano la consapevolezza che il rifiuto dell'alterità è interna alla propria coscienza e che è possibile dare una svolta al conflitto soltanto dall'interno del proprio orizzonte razionale.

⁹ E. Bloch, *Tracce*, Milano, Garzanti, 2006, p.9.

¹⁰ A. Honneth, *Lotte per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Milano, Il Saggiatore, 2002.

La teoria relazionale della società che emerge dall'analisi di Honneth, che occupa una posizione mediana tra la teoria morale di ascendenza kantiana e le etiche comunitaristiche di più recente formulazione, conduce all'analisi delle *forme e dimensioni della reificazione* all'interno dell'attuale mondo globalizzato, al fine di comprendere non solo i fenomeni globali di reificazione economica ma anche quelli sociali diversificati e tipizzati, come maschilismo, xenofobia, riduzione dell'individuo a dati genetici, abusi nell'ambito della comunicazione digitalizzata, per fare alcuni esemplari esempi. In tal senso attualmente si può definire la reificazione nelle società complesse come un vero e proprio *oblio del riconoscimento*, perdita di consapevolezza che investe non solo la *dimensione intersoggettiva*, ma anche quella *soggettiva* (autoreificazione) ed *oggettiva* (nei confronti della natura).

L'analisi dei processi attraverso cui avviene la relazione non reificata del riconoscimento reciproco tra soggetti permette di approfondire la stessa idea di cittadinanza intesa nei termini cosiddetti pre-giuridici, di cui sopra abbiamo parlato, e di cogliere le sfide presenti nelle molteplici forme che tale idea assume. Infatti mettere al centro dell'indagine la questione del riconoscimento può significare la costruzione di un universo simbolico e pratico per il contenimento e la ricomposizione delle fratture prodotte dalla globalizzazione. Ciò si rende possibile soltanto recuperando e valorizzando quei luoghi che rappresentano l'*agorà* cioè quello spazio che, secondo Hannah Arendt, si colloca tra la dimensione pubblica della politica e la dimensione privata dell'individuo, luoghi all'interno dei quali gli individui si raccontano, manifestano reciprocamente le proprie identità e differenze, producono legami di *solidarietà* attraverso la negoziazione e la mediazione della parola, nonostante l'ineliminabile alterità intersoggettiva.

I processi di globalizzazione agiscono nella direzione opposta rispetto alla dinamica del riconoscimento poiché non solo omologano le identità, anche attraverso forme di controllo e persuasione dissimulate, eliminando le differenze e schiacciando la dimensione propriamente individuale del soggetto sullo sfondo anonimo dei consumi materiali e culturali massificati, ma anche frantumano le appartenenze sociali, le espropriano, attraverso la destrutturazione dei luoghi simbolici, della possibilità di autorappresentarsi e di rappresentare l'altro e l'altra e, quindi, di autoriconoscersi e di riconoscere l'altro e l'altra, riducendole ad *identità disperse*.

Posto, allora, che è solo abitando luoghi in cui avviene il riconoscimento reciproco possiamo dare un senso alla cittadinanza come appartenenza ad una data comunità, ci chiediamo se ciò è possibile nell'epoca della globalizzazione. Roberto Esposito nel suo testo *Communitas. Origine e destino*

*della comunità*¹¹ ci offre un tema importante di riflessione, che qui sintetizziamo semplificando. Attualmente con l'espansione delle ossessioni identitarie e la difesa del *locale* contrapposto al *globale* si è acuito il senso del possesso che ha favorito il prevalere di un'idea di comunità come di una totalità che i soggetti percepiscono come propria, nel senso che ognuno sente di *possedere* tutto ciò che ha in comune con altri (territorio, cultura, identità etnica, interesse, ecc...) e, quindi, chi non possiede ciò che io possiedo non viene considerato come appartenente ad una comunità, è un estraneo-straniero alla comunità. Ma, continua l'autore, l'etimologia della parola latina ci conduce altrove: interno al termine *communitas* individuiamo il sostantivo *munus* che sta ad indicare una particolare forma di dono, quella del tributo d'affetto, di cortesia, di amicizia. Il significato simbolico di un *atto donativo munifico* non obbliga a sdebitarsi cioè a saldare il debito con un contro-dono, che secondo la classica interpretazione di Marcel Mauss, lega all'infinito donatore e donatario, ma esprime il valore simbolico della *gratitudine dovuta* nei confronti di chi ci ha beneficiati e da cui non posso pensare di svincolarmi in alcun modo, com'è il caso, per esempio, dell'aiuto ricevuto in un momento di difficoltà, che non può essere dimenticato per quanto munifica sia la mia dimostrazione di riconoscenza. *Communitas* è allora quell'insieme di persone che reciprocamente sono legate dalla doverosità del *munus*, da una *mancanza*, cioè dall'impossibilità di sciogliere i reciproci legami e le interdipendenze creati proprio da ciò che ci è stato elargito. Credo che solo in tal senso si possa parlare di *senso della cittadinanza* come appartenenza ad un luogo in cui l'essere umano cerca di colmare la sua mancanza ontologica attraverso la ricerca di relazioni sociali e di interdipendenza pur nella dimensione dell'alterità intersoggettiva.

¹¹ R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino, 1998

