



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO

# LA CITTADINANZA NEL PENSIERO POLITICO AMERICANO

A cura di **DARIO CARONITI**



*Studi su Politica, storia e istituzioni*  
Supplemento a *Storia e Politica* - Anno VI - 2014

2014 – Dipartimento di Studi Europei (DEMS)  
via Maqueda, 324 – 90134- Palermo  
[portale.unipa.it/dipartimenti/dems](http://portale.unipa.it/dipartimenti/dems)

Supplemento a *Storia e Politica*, VI, 2014  
EISSN 2037-0520

ISBN 978-88-940096-2-0

<i>Prefazione</i>	
Dario Caroniti	5
<i>Democrazia e cittadinanza.</i>	
<i>Origini e temi di un dibattito</i>	
Franco Maria Di Sciullo	7
<i>Cittadinanza e repubblicanesimo</i>	
Giuseppe Bottaro	36
<i>Ralph Waldo Emerson. Il popolo di uomini</i>	
<i>e l'American idea</i>	
Dario Caroniti	59
<i>Il progressismo tra realismo, riformismo</i>	
<i>e allargamento della cittadinanza</i>	
Giovanni Dessì	79
<i>Cittadinanza democratica ed etica della cura</i>	
Maria Pia Paternò	104

DARIO CARONITI

## PREFAZIONE

Il tema della cittadinanza come questione politica per eccellenza è l'oggetto di una riflessione che attraversa la storia del pensiero politico americano dai padri fondatori fino ai teorici dell'«etica della cura». Non è certo una trattazione esaustiva di tutte le problematiche poste dalla relazione tra la cittadinanza e la democrazia nella tradizione politica degli Stati Uniti, quanto un tentativo di esporre alcune delle risposte più significative che siano state date da una società politica che si è caratterizzata per la sua inclusività. In cinque saggi sono analizzate le teorie dei padri costituenti, dei trascendentalisti, dei progressisti, spingendosi fino ai più recenti dibattiti della filosofia politica contemporanea. Un filo sottile lega però tra loro tutte le diverse correnti di pensiero qui esposte: lo sforzo di trovare una conciliazione tra il pluralismo e la comune appartenenza a un ordine politico, oltre alla fiducia quasi incrollabile nelle possibilità che l'uomo e, in particolare, l'uomo americano, sia capace di realizzarla.

Ciò che sembra emergere dai cinque saggi è che il pensiero politico americano, indipendentemente dalle diverse correnti intellettuali e le differenti fasi storiche, abbia cercato di elaborare una risposta, per quanto originale, alle problematiche poste da Aristotele, Cicerone e Agostino riguardo al significato della comunità politica. Si può individuare così una ricerca dell'ordine giusto intorno al quale una moltitudine decide di associarsi, dando vita a un popolo. Netto è invece il rifiuto della svolta, operata da Fortescue, che nel suo *De laudibus legum Angliae* afferma invece che un ordine politico diventa tale solo quando dal popolo emerge un capo – ex populo erumpit regnum. L'attenzione della letteratura politica europea dopo Fortescue si sposta dall'individuazione dell'ordine giusto alla capacità del capo di reggere il corpo politico, quindi al rapporto di forze e agli assetti giuridici che compongono l'ordine.

Fin dalla Dichiarazione di indipendenza, al contrario, in America si può rintracciare il tentativo opposto di affermare la validità dei principi autonomamente dal soggetto che li esprime e li incarna, che sia esso il re, il parlamento o lo stato. Ciò implica uno sforzo elaborativo che implica la definizione di popolo e un'idea di cittadinanza che sono premessa alla riflessione politica. Democrazia e cittadinanza si trovano quindi strettamente connessi e non basati su una piattaforma giuridica, quanto su una condivisione ideale.

I padri fondatori cercarono di radicare il popolo americano sui principi del giusnaturalismo, ma con espressi richiami alla trascendenza, che marcano una distanza radicale da tutta la letteratura politica illuminista europea. I trascendentalisti, con Emerson, cercarono poi di fondare l'oggettività dei medesimi principi sul carattere appunto trascendente della natura dell'uomo. Anche la critica moralistica dei progressisti alla corruzione politica è basata sulla comune affermazione di principi nei quali la comunità politica americana si è storicamente riconosciuta, alla luce dei quali adottare degli interventi legislativi che possano restaurare l'*american way of life* mediante un intervento dello stato. È cessata in loro quella fiducia nell'autonomia dell'individuo dallo stato, ma resta la fede nei principi che sono premessa e alimento dello stato stesso.

Anche nel femminismo di Gilligan, Benhabib e Tronto, pure essendo scomparso ogni richiamo alla trascendenza, mutato decisamente e definitivamente il fondamento ideologico, è però evidente il tentativo di affermare preliminarmente i principi sui quali fondare l'etica della cura. L'oggettività di essi non la si può certo ritrovare nell'affermazione del *Summum bonum*, ma attraverso un approccio filosofico post kantiano esse cercano di stabilire l'intervento pubblico in opposizione al diritto del più forte, per sostenere una politica solidale che abbia attenzione, cura, per le donne e gli uomini che compongono una comunità.

FRANCO MARIA DI SCIULLO

DEMOCRAZIA E CITTADINANZA.  
ORIGINI E TEMI DI UN DIBATTITO

1. *Le origini della cittadinanza democratica tra reciprocità ed esclusione*

Che la questione della cittadinanza sia la questione “politica” per eccellenza appare poco più che una banalità, dato che l’idea di cittadinanza è, rispetto alla politica, co-originaria fin sul piano terminologico. Per ragioni analoghe occorre rilevare la sostanziale convergenza di politica, cittadinanza e democrazia, se si pone attenzione al fatto che, come radice della parola «politica», oltre a πόλις, c’è il termine (forse meno ovvio) πολὺς («molto»), cosa che, nella forma plurale (οἱ πολλοί), richiama l’attenzione sul fatto che la politica è ciò che riguarda i molti, dei molti è di pertinenza e ai molti dovrebbe essere orientato. D’altra parte, ai molti è altresì sotteso il concetto di pluralità, che richiama quello di varietà, al punto che la ricerca dell’uniformità risulta distruttiva e in definitiva incompatibile con la vita della città (Arist., *Pol.*, II, 1261a). Già a questo punto le cose cominciano ad assumere un aspetto più complesso e molto meno lineare. In che rapporto va posta la pluralità, col suo inevitabile carico di varietà, rispetto ai molti dei quali la politica dovrebbe essere di pertinenza?

Sembra doversi stabilire come caratteristica distintiva della democrazia la reciprocità. In primo luogo, la reciprocità è da intendersi come rotazione: il governato ha la possibilità di diventare governante e il governante sa che il suo mandato, essendo a termine, lo riporterà prima o poi tra i governati. Inoltre, per il principio democratico di reciprocità non è lecito né possibile dare la legge agli altri senza darla, contemporaneamente, a se stessi, per cui il governante, senza dover attendere la fine del suo mandato, sa di essere in ogni momento, già come governante, governato, così come il legislatore sa di dover restare entro i confini della legge che ha approvato.

Eppure, stabilita la reciprocità come principio della democrazia, appare immediatamente chiaro che nella vita concreta della società democratica la questione che viene a porsi è quella di determinare i limiti di applicazione del principio: in altri termini, resta da vedere (o da decidere) *tra chi* esso debba farsi valere. Si tratta di stabilire se varietà e reciprocità siano compatibili e sovrapponibili o *a quali varietà* si debba estendere — e dunque ridurre — la reciprocità.

Platone non mostra tentennamenti: è vero che la fioritura delle differenti varietà di idee, convinzioni politiche, dottrine morali e regole del giusto che si trova in una costituzione democratica esercita un potere d'attrazione «come variopinto mantello variamente intessuto d'infiniti fiori»; ma *chi* ne resta affascinato? Come i fanciulli e le donne — dunque coloro ai quali la mentalità tradizionale non riconosce adeguata capacità di riflessione e giudizio — sono attratti dai colori sgargianti di certi abiti, così ad essere affascinata dalla democrazia è «la moltitudine», costituita da coloro che disprezzano tanto la competenza specifica dei più idonei quanto, in fondo, la giusta severità della legge — «o non hai mai veduto in un simile Stato uomini che, essendo contro loro pronunciata sentenza di morte o di esilio, ugualmente se ne restano, gironzolano in mezzo agli altri, partiti se ne tornano, come se fossero eroi, quasi nessuno si preoccupasse di loro o li vedesse?» (Plato, *Resp.*, 557c-558c ). Qui dunque varietà e pluralità appaiono come ragioni di intrinseca debolezza della costituzione “materiale” della democrazia. Né appare più favorevole il giudizio formulato da Aristotele, secondo il quale lo spirito autentico della democrazia consiste nel realizzare un'uguaglianza rispetto al numero, anziché rispetto al merito (Arist., *Pol.*, 1317b). Pur nella diversità del loro approccio, i due pensatori condividono la convinzione che la democrazia non sia la realizzazione dell'autogoverno della πόλις, ma il governo dei poveri, più numerosi, sugli ottimati, meno numerosi. Del resto, lo stesso termine di δημοσ rimanda etimologicamente alla partizione, riferendosi a una specifica delimitazione del territorio, e la scelta della circoscrizione territoriale come punto di origine e centro di riferimento del potere pubblico ha una consapevole e palese

funzione di rottura della continuità, inibendo l'autoriproduzione della classe politica di origine gentilizia.

Varietà e pluralità non stanno per universalità. Già nel tempo della sua genesi, la democrazia non è propriamente autogoverno *della pòlis*, ma governo di essa e, se si volesse sostenere che democrazia va intesa come autogoverno *del popolo*, resterebbe da individuare il "popolo" stesso, ossia stabilire quale parte della popolazione costituisca "il popolo". Insomma, fin dalla sua nascita la democrazia appare strettamente connessa con la conflittualità sociale e legata all'esigenza, nell'impossibilità di annullare il conflitto, di trasferirne la dinamica dall'ambito privato della lotta tra famiglie allo spazio pubblico, in funzione di una auspicata mediazione politica di esso.

Dal tentativo di trasferire il conflitto nello spazio pubblico si perviene facilmente alla questione di chi debba essere ammesso in tale spazio — né appare risolutiva la sovrapposizione di "pubblico" e "comune". Una volta definito, più correttamente, lo spazio pubblico come spazio comune resta da decidere di chi l'"in-comune" sia di pertinenza — decisione che ovviamente rischia di contribuire ad acuire quella tensione che si intendeva scongiurare. Un modo per risolvere il problema è quello di dichiarare che si intende rispettare il lavoro fatto dalla natura, cioè affermare che la natura ha già da sé stabilito che alcuni abitanti della città sono nati per essere esclusi dalla cittadinanza e dunque dallo spazio pubblico: donne, schiavi, servi, minori. A queste categorie, *si dice*, "naturalmente" escluse, se ne possono poi aggiungere delle altre. Anche in questo caso la ragione politica nega di voler effettuare una discriminazione e afferma di limitarsi a prendere atto di ciò che è già di per sé evidente. I nuovi esclusi saranno, in conformità al principio di autonomia razionale, coloro la cui condizione dimostra una mancanza di indipendenza: poveri, lavoratori dipendenti, uomini che, benché maggiorenni, non sono capifamiglia ma continuano a vivere nella famiglia di origine, etc. Come si può ipotizzare, infatti, che possano partecipare al governo della città, cioè al governo degli altri, coloro che non sono neppure in grado di governare la propria vita senza l'intervento economico altrui? Assiomatizza appare, infine, l'esclusione dallo spazio pubblico degli stranieri, figure se



non sospette a volte inquietanti, comunque singolari, sradicate dalle loro origini, incapaci di parlare la lingua del luogo in modo corretto e con accento appropriato: come, infatti, potrebbero partecipare all'in-comune coloro che già per il solo modo di presentarsi appaiono fuori del comune? In definitiva, si potrebbe sostenere, con Balibar, che, sebbene la reciprocità sia l'elemento caratterizzante della democrazia e l'idea di cittadinanza vada insieme a quella di democrazia, pure non vi è reciprocità tra democrazia e cittadinanza (Balibar 2012: 11). Sembra però più corretto notare che, come le altre forme di società, neppure quella democratica può fare a meno di pratiche e "dispositivi" di esclusione per definire se stessa.

Un approccio diverso al tema è possibile a partire dall'esperienza politica romana, che identifica nel popolo il proprietario dello Stato e nell'assenza di dominio e di schiavitù la libertà (Cic., *de re pub.*, III, 43). Questa specifica declinazione della libertà come non assoggettamento e il legame istituito tra libertà e diritto appaiono con nitore nella mitizzazione della figura di Publio Valerio, che, per allontanare da sé il sospetto di volersi insignorire della città, presentò leggi che gli valsero il plauso del popolo e il soprannome di "Publicola". Particolare valore acquisì la legge sulla *provocatio adversus magistratus ad populum*, che, con quella relativa al bando perpetuo della forma monarchica e alla maledizione della persona e dei beni di coloro che avrebbero tentato di restaurarla, appaiono di rilevanza fondativa, tanto che la tradizione le annovera tra quelle costitutive della repubblica (Liv, II, 7, 5-12 e 8, 1-2; Cic, *de re pub.*, II, 53). La cittadinanza repubblicana è concettualizzata come elemento che consente il reciproco rispecchiarsi e rafforzarsi della libertà del cittadino e di quella dello Stato, là dove la monarchia, nelle parole di Cicerone, pur essendo forma di governo sana, è incline alle peggiori degenerazioni («rei publicae genus [...] inclinatum et quasi primum ad perniciosissimum statum»), in particolare alla tirannide. Il tiranno, il più «ripugnante», «laido» e «odioso» degli esseri, che, «pur essendo in figura d'uomo, per l'inumanità dei suoi costumi vince perfino le belve più mostruose» (Cic, *de re pub.*, II, 47) è colui che esercita il dominio sul popolo («dominus populi»). La cittadinanza appare qui come partecipazione attiva alla

vita pubblica e come compartecipazione alla *potestas*, dalla quale, col concorso dell'*auctoritas* riconosciuta al senato, deriva la validità della legge. Anziché fondare l'esclusione dalla cittadinanza di quanti si trovano sottoposti a un regime di dominio da parte di altri, naturalizzando la gerarchia sociale, si ha un'esclusione del rapporto di dominio e assoggettamento dalla prassi e dai principi-base della cittadinanza. Il governo libero è pertanto quello adatto a uomini liberi e liberi sono gli uomini capaci di cittadinanza attiva e pronti a difendere il governo libero da chiunque tenti di trasformarlo in «dominio», impossessandosi della *res publica*, che, a stretto rigore, è *res populi*.

## 2. Cittadinanza, sovranità e nazione

È nell'età moderna che il tema della cittadinanza — e dell'esclusione da essa — assume i tratti specifici che gli conosciamo, che non potevano avere pieno sviluppo nel terreno pur fertile della città antica, poiché la mera appartenenza non è sufficiente come qualificazione, in assenza del concetto centrale della politica moderna, ossia la sovranità. Nel luogo di origine della sovranità, le pagine del primo dei *Six Livres de la Republique*, si può infatti trovare una definizione della cittadinanza apparentemente sorprendente: per *cittadino* secondo Bodin bisogna intendere un «suddito libero che dipende dalla sovranità altrui».

Quando [...] il capo della famiglia esce dall'ambito della casa in cui comanda per trattare e negoziare coi capi delle altre famiglie di ciò che riguarda l'interesse comune, si spoglia del titolo di padrone, capo e signore per divenire semplice compagno ed uguale degli altri, e membro della loro società, e invece che signore, all'atto di lasciare la famiglia per entrare nella città e gli affari domestici per trattare i pubblici, comincia a chiamarsi cittadino, parola che in termini precisi significa suddito libero che dipende dalla sovranità altrui (Bodin 1997 [1576]: I, 265).

Così nel capitolo sesto. Nel secondo di quello stesso primo libro si era recuperata, peraltro nell'intento dichiarato

di superarla, la nozione aristotelica di famiglia, «vera origine dello Stato e principale suo elemento». La separazione istituita da Aristotele tra economia e politica non appare a Bodin ben congegnata. Infatti, «come la famiglia ben governata è la vera immagine dello Stato, e il potere domestico somiglia al potere sovrano, così il giusto governo della casa è il vero modello del governo dello Stato» (Ivi: I, 172 e s.). La famiglia patriarcale è la cellula originaria dello Stato, mentre il governo pubblico si presenta come una specie di amplificazione di quello privato. Così si torna a far valere il sistema di comando e obbedienza dato dalla natura e costitutivo dei rapporti familiari. Esclusi dal governo della casa, donne, figli, schiavi e dipendenti lo sono anche dalla cittadinanza. Il capofamiglia, titolare del potere domestico, nel trattare con gli altri capifamiglia, assume il nome di «cittadino», termine che viene a indicare la condizione di chi è libero dal governo privato di altri, ma suddito del potere pubblico «sovrano». «Perciò si può dire che ogni cittadino è anche suddito, perché la sua libertà è in parte diminuita dalla sovranità di colui cui egli deve obbedienza, ma non ogni suddito è anche cittadino, come si è già detto dello schiavo». Quest'ultimo, infatti, «non può essere cittadino e non conta niente dal punto di vista legale» (Ivi: I, 268). Inoltre, si osservi, ciò che vale per lo schiavo «si può dire dello straniero che, venendo a vivere sotto la signoria altrui, non sia comunque accettato fra i cittadini, ossia non sia ammesso a partecipare dei diritti e dei privilegi propri della cittadinanza» (Ibid.). Qui, con uno slittamento deciso della linea di ragionamento, Bodin abbandona il rapporto famiglia/Stato e assimila, direttamente e senza neppure compiere un tentativo di giustificare la sua scelta, lo straniero non naturalizzato («non accettato fra i cittadini») allo schiavo quanto ai suoi rapporti con la sovranità. «Insomma, ciò che fa il cittadino è l'obbedienza e la riconoscenza del suddito libero per il suo principe sovrano, e la protezione, la giustizia e la difesa del principe nei riguardi del suddito; ed è questa la vera ed essenziale differenza fra cittadino e straniero» (Ivi: I, 304), poiché «giustizia, consiglio, conforto, aiuto e protezione», sono tutte cose che «non si devono a uno straniero». In definitiva, per ottenere protezione, giustizia e difesa, lo straniero deve essere accettato tra i cittadini. In

caso contrario, restando egli in ogni caso soggetto al potere sovrano dello Stato in cui si è trasferito, ma non godendo dei privilegi della cittadinanza, la sua condizione è considerata prossima a quella dello schiavo.

Il passaggio epocale dalla sovranità assoluta a quella costituzionalizzata e l'evoluzione dal linguaggio del privilegio a quello del diritto, al culmine dell'età moderna, non comportano da questo punto di vista trasformazioni significative. L'attenzione è se mai portata a concentrarsi sugli elementi di continuità. La *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, come è noto a tutti, all'articolo 1 sancisce il principio per il quale «gli uomini nascono e vivono liberi e uguali nei diritti». L'articolo 2 afferma che «il fine di ogni associazione politica è la conservazione dei diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo. Questi diritti sono: la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all'oppressione». L'articolo 3 stabilisce che «il principio di ogni sovranità risiede essenzialmente nella Nazione». A questo punto, l'occhio esperto di un lettore odierno coglie i termini di un passaggio complesso. In primo luogo, ci si lascia alle spalle l'idea di una sovranità che si immedesima in una persona fisica, anche se per la verità era possibile riscontrare questo elemento, in filigrana, nella stessa teoria bodiniana, che attribuisce alla sovranità, tra l'altro, il carattere di perpetuità, separandola dalla persona del suo detentore *pro tempore*: in ogni caso, come è stato notato da Todorov, «la nazione è uno spazio di legittimazione e si oppone, in quanto fonte di potere, al diritto regale o divino» (Todorov 1991: 207). In secondo luogo, dall'*universalismo*, sul quale nei primi due articoli sono fondati i diritti, riferiti all'*Uomo*, si viene a porre l'accento sul *particolarismo* della *Nazione*. Si può certo ritenere preferibile parlare di *universalismo concreto*, più che di *particolarismo*. Resta il fatto che la Nazione è una particolare comunità di origine e di destino, rispetto alla quale l'appartenenza è ascrivibile, non elettiva. Infine, l'introduzione dell'elemento nazionale permette di cominciare ad alternare i riferimenti all'*Uomo* e al *Cittadino* in modo certo non casuale né, per così dire, neutrale. Così, l'articolo 6, premesso che «la Legge è l'espressione della volontà generale», aggiunge che ad avere diritto a concorrere, personalmente o tramite rappresentanti,

al potere legislativo sono tutti *i cittadini*; che ad essere uguali di fronte a essa sono, ancora, tutti *i cittadini*; infine, che a «dignità, posti ed impieghi pubblici» devono essere ammessi (s'intende) tutti *i cittadini*. Per l'articolo 9 ogni *cittadino* accusato è presunto innocente fino all'eventuale condanna in giudizio e per l'articolo 14 *i cittadini* hanno diritto, direttamente o tramite i loro rappresentanti, a votare le leggi tributarie e a controllarne lo scopo, l'utilità e l'applicazione; ma è la formulazione dell'articolo 11 a gettare luce sul rapporto tra uomo e cittadino: «la libera comunicazione dei pensieri e delle opinioni è uno dei diritti più preziosi dell'uomo. Ogni cittadino può dunque parlare, scrivere e pubblicare liberamente, salvo a rispondere dell'abuso di questa libertà nei casi contemplati dalla Legge». Non sembra possano sussistere dubbi: i diritti desumibili dall'universale appartenenza all'umanità sono attivabili a condizione di appartenere a una specifica universalità concreta, ossia a una particolare nazione. Anche là dove non sono distinti da quelli del *cittadino*, i diritti dell'*uomo* posso essere fatti valere dall'*uomo* solo nella sua qualità di *cittadino* — e solo grazie a essa; diversamente, essi sono destinati ad apparire come diritti *non esigibili* (Todorov 1991: 216 e s.; Kristeva 1990: 136 e ss.).

Si presuppone, con tutta evidenza: a) che tutti gli uomini siano anche cittadini, cioè che ogni essere umano sia membro di una determinata nazione e, in quanto tale, in grado di reclamare l'applicazione di quei diritti che gli spettano già per il fatto di essere venuto al mondo; e, b) che ogni società politica debba tendere alla sovranità nazionale, tanto nel senso di affermare la propria emancipazione dal controllo politico di altre nazioni quanto in quello di riconoscere i suoi cittadini come membri di una comunità di liberi e uguali, partecipi del potere di legiferare e di controllare l'operato del proprio governo. Se il XIX secolo nell'Occidente si è caratterizzato per la tensione all'emancipazione nazionale, il XX ha visto estendersi questa tensione a paesi non occidentali e attuarsi una dinamica tra affermazione e negazione dei diritti politici. Quest'ultima si è conclusa con un deciso aumento del numero dei regimi politici democratici, in due ondate di democratizzazione del mondo — in particolare di quello occidentale —,

coincidenti con gli anni successivi alla fine della Seconda guerra mondiale e con l'ultimo quarto del secolo (soprattutto il periodo compreso tra il 1974 e il 1990). Tuttavia, lo stesso Novecento ha evidenziato un limite insuperato, che si è mostrato in tutta la sua drammaticità, relativo alla effettiva sovrapponibilità di uomo e di cittadino. Nelle pagine di Hannah Arendt sulle origini del totalitarismo si sottolineano le conseguenze di un'impostazione del ragionamento politico che, in nome dell'universalità concreta, rende virtualmente impossibile superare la condizione di inesigibilità o inattivabilità dei diritti dell'uomo per intere masse di esseri umani:

Qui è il nocciolo del problema. La privazione dei diritti umani si manifesta soprattutto nella mancanza di un posto nel mondo che dia alle opinioni un peso e alle azioni un effetto. Qualcosa di molto più essenziale della libertà e della giustizia, che sono diritti dei cittadini, è in gioco quando l'appartenenza alla comunità in cui si è nati non è più una cosa naturale e la non appartenenza non è più oggetto di scelta, quando si è posti in una situazione in cui, a meno che non si commetta un delitto, il trattamento subito non dipende da quel che si fa o non si fa. Questa situazione estrema è la sorte delle persone private dei diritti umani. Esse sono prive, non del diritto alla libertà, ma del diritto all'azione; non del diritto a pensare qualunque cosa loro piaccia, ma del diritto all'opinione. Ci siamo accorti dell'esistenza di un diritto ad avere diritti (e ciò significa vivere in una struttura in cui si è giudicati per le proprie azioni e opinioni) solo quando sono comparsi milioni di individui che lo avevano perso e non potevano riacquistarlo a causa della nuova organizzazione globale del mondo. Questa sventura non derivava dai noti mali della mancanza di civiltà, dell'arretratezza e della tirannide; e non le si poteva porre rimedio perché non c'erano più sulla terra luoghi da «civilizzare», perché, volere o no, vivevamo ormai realmente in un «unico mondo». Solo perché l'umanità era completamente organizzata, la perdita della patria e dello status politico poteva identificarsi con l'espulsione dall'umanità stessa (Arendt 2004: 410 e s.).

La figura dello straniero si scopre, così, forzatamente ma quasi inavvertitamente situata tra l'uomo e il cittadino. Lo straniero apolide, con la perdita o l'abbandono del suo *status* ha perso anche quello che, da Arendt in poi, è comunemente denominato «il diritto ad avere diritti». Julia Kristeva sostiene che la sua presenza, che «grida» la sofferenza derivante dal constata-

re fino a che punto l'in-comune presupponga l'esclusione, è assimilabile a quella di una «cicatrice», il segno incancellabile di una ferita (Kristeva 1990: 13 e ss.). Kristeva scrive nel 1988. La sua esperienza di straniera in un paese d'elezione — paese che conosce le difficoltà dell'integrazione di una fascia consistente di popolazione proveniente dalle ex colonie — le dà modo di mettere a frutto la sua sensibilità per il tema. Tuttavia, dopo la pubblicazione del suo libro sulla condizione intersoggettiva della persona straniera e dei membri della società in cui essa si muove, la realtà subisce una rapida evoluzione. Il 1989, col superamento della chiusura delle frontiere in un'ampia parte del mondo, prima ripiegata su se stessa in modo autoreferenziale, favorisce imponenti ondate migratorie verso i paesi occidentali, che si trovano a dover fronteggiare una trasformazione epocale: alla figura *dell'emigrante*, individuo in cerca di lavoro, di opportunità e di fortuna in terre più ricche, in economie più aperte, o in realtà ancora non sviluppate, si sostituisce quella *dei migranti*, intere masse di persone in movimento verso l'Occidente. La differenza è netta. Lo straniero come emigrante è, certo, un individuo dalla lingua, dai lineamenti e dalla foggia degli abiti diversi, ma nel sentire comune la sua permanenza è sempre collegata al fattore accomunante del lavoro (Ibid.) e, anche quando si dimostra di lungo termine, è percepita come *temporanea*, essendo la sua aspirazione quella del rientro in patria, del ricongiungimento con i suoi cari e con le sue radici geografiche e culturali. Fin tanto che resta nel luogo di elezione, come individuo è portato a mostrare una tendenza all'integrazione e all'adeguamento, quanto meno comportamentale, con le norme di convivenza fondamentali della comunità civile in cui si è trasferito. La presenza dei migranti appare invece minacciosa, non paragonabile a quella dei singoli emigranti, e non solo per il fatto, pure significativo, che i migranti arrivano in massa in società che hanno ormai raggiunto il pieno sviluppo e risentono di una significativa disoccupazione interna. Essi non sembrano avere una specifica destinazione d'elezione; la loro condizione fa sì che vengano assimilati, dalla mentalità comune, più che agli emigranti, ai senza fissa dimora, nei confronti dei quali i popoli occidentali nutrono un atavico e diffuso senso di so-

spetto. I migranti, inoltre, si spostano di frequente non individualmente ma in gruppi parentali organizzati; lo spirito di aggregazione che li caratterizza li porta a tentativi di radicamento logistico che assumono la forma di comunità particolari, che sembrano disposte all'integrazione nella nuova realtà sociale solo per quanto è loro strettamente indispensabile sul piano pratico, mantenendo per il resto al loro interno il tipo di rapporti e la mentalità delle loro origini. Si ha così la costituzione di gruppi sociali portatori di tradizioni, culture e credenze *particolari e collettive*, estranee a quelle occidentali, all'interno di sistemi di relazioni che storicamente hanno trovato il punto di composizione ed equilibrio nei principi di *astrattezza e generalità* dei diritti soggettivi.

Kristeva, in una prospettiva postmoderna, prefigura una condizione nella quale il riferimento identitario vada verso la dissoluzione *per chiunque* — una realtà in cui il sentirsi straniero non coincida più con l'esperienza di essere in terra straniera, ma derivi da un inevitabile sradicamento diffuso, dipendente dal consumarsi della crisi della modernità. Di fronte alla ridefinizione degli equilibri mondiali, alla globalizzazione e al contraddittorio atteggiamento delle società occidentali nei confronti dei migranti, si verifica, al contrario, un fenomeno di attaccamento, a tratti segnato da tradizionalismo e immobilismo più che da dinamismo, alle culture e ai quadri valoriali d'origine. L'insicurezza e la mutevolezza, anziché favorire il diluirsi dei presupposti identitari, come in fortunate e suggestive ricostruzioni sociologiche, ne producono l'irrigidimento e la chiusura. All'annunciata crisi della soggettività individuale non sembra far seguito tanto (o solo) l'indistinto e l'ovunque dell'uomo fungibile, inevitabilmente a disposizione del nuovo «Impero» globale, come nella plastica raffigurazione della «moltitudine» proposta da Hardt e Negri (Hardt-Negri 2002), quanto la spinta a raccogliersi in gruppi che affermano identità collettive, autoattribuendosi la funzione di custodi di culture, valori e tradizioni. A questa condizione fa riscontro un atteggiamento spesso ostile dei paesi di immigrazione. Secondo Balibar, ciò avviene anche perché i cittadini sono disorientati «dalla contraddizione, sempre più evidente, che si crea tra la potenza immaginaria che si è soliti attribuire ad uno Stato-



nazione e lo spettacolo quotidiano che, invece, dice della sua impotenza dinanzi ai fenomeni di de-industrializzazione» o delocalizzazione che si accompagnano alla globalizzazione, mettendo a repentaglio le conquiste di decenni di lotte sociali. Così, i cittadini nazionali finiscono per pensare che i loro diritti sono ancora validi ed efficaci «se i diritti degli stranieri appaiono come inferiori, precari o subordinati ai meccanismi, quasi sempre escludenti, dell'integrazione». «Con questi presupposti la grande equazione istituita dagli Stati moderni tra *cittadinanza e nazionalità*,—che fornisce un contenuto all'idea di «sovranità del popolo» comincia a funzionare capovolgendo i termini della sua significazione democratica: la nazionalità non ha più un valore storico all'interno del quale è possibile costruire la libertà individuale e l'uguaglianza collettiva ma diventa l'essenza stessa della cittadinanza e cioè la costruzione di una comunità assoluta a cui tutti gli "altri" devono aderire» (Balibar 2004: 74 e s.).

Del resto, come ha sottolineato Habermas in pagine giustamente celebri per la loro forza sintetica, nell'orientare le scelte politiche e legislative intervengono, oltre a considerazioni morali, pragmatiche e negoziali, anche «ragioni di tipo etico». Queste ultime sono legate a forme di vita proprie di un determinato orizzonte socioculturale. «Se si modifica l'insieme demografico della cittadinanza, si modifica anche questo orizzonte, tanto che le stesse questioni finiscono per implicare altri discorsi e conseguire altri risultati» (Habermas-Taylor 1998: 83 e ss.). In questa realtà, la pluralità e la differenza possono facilmente apparire come agenti di disgregazione e di instabilità, se non come fattori di slittamento verso la condizione di anomia paventata da Platone. La cittadinanza democratica dovrebbe avere carattere pienamente elettivo, rinunciando programmaticamente a far valere componenti ascrivibili, dato che anche la cultura e la tradizione sono soggette a trasformazioni ed evoluzioni conseguenti a dinamiche interne ai vari gruppi di riferimento, oltre che alla società nel suo complesso (Guttman 1993: 185; Nussbaum 1999: 140). D'altra parte, una cittadinanza di natura esclusivamente elettiva è destinata a essere percepita come fonte di insicurezza in un mondo nel quale i valori stessi, che dovrebbero orientare i cit-

tadini nelle scelte civili più difficili e sofferte, si presentano allo stesso tempo come oggetto di scelta consapevole. Soggettivismo ed espressivismo sono stati colti da Charles Taylor — fin dagli anni coincidenti con la fine del secolo breve — come debolezze proprie di un'acritica accettazione di determinati portati della modernità (Taylor 2003: 43 e ss.). Essi però agiscono ora sullo sfondo, divenuto labirintico, di un'interazione che vede partecipi i singoli, i gruppi sociali, le società nazionali, i soggetti sovranazionali, la comunità internazionale e gli agenti delocalizzati del nuovo potere multinazionale spersonalizzato.

### 3. *Normativismo, sfiducia e soggettività politica del cittadino*

Non è, né può essere, casuale il mettere criticamente a tema la democrazia che si è diffusa negli anni più recenti. Si riflette sulla crisi della democrazia, sul suo «disagio» (Galli 2011); si scrive di «postdemocrazia» (Crouch 2009) e «controdemocrazia» (Rosanvallon 2009); si esorta a «democratizzare la democrazia» (Santos 2003; Balibar 2012) e a lottare contro la «de-democratizzazione» (Balibar 2012). Tutto ciò è certo, almeno in parte, inscritto nello statuto proprio della democrazia, che, come ha sottolineato Derrida, è l'unico regime politico che può sopravvivere solo mettendo sempre e in continuazione in questione se stesso. Un regime, dunque, destinato a restare, per certi aspetti, sempre incompiuto e irrealizzato, perennemente «a venire» (Derrida 2003: 130 e ss.). Ci sono tuttavia anche ragioni oggettive legate, più che alla natura propria della democrazia, alla capacità di tenuta di tale natura di fronte a una condizione nuova e inedita, in un certo senso “inaudita”, delle società democratiche, in particolare di quelle occidentali. Una società democratica può essere considerata ben ordinata, secondo la nota espressione di John Rawls, quando tutti i suoi membri condividono i suoi principi costituzionali fondamentali e sono orientati a un equo sistema di cooperazione tra cittadini che si pensano liberi e uguali (Rawls 2012: 34 e ss.). Essi devono pertanto, nella precisazione di Habermas, essere in grado di mettere in campo la loro autonomia

sul piano pubblico, come partecipi della produzione giuridica, ma anche su quello privato, nei loro rapporti interpersonali (Habermas-Taylor 1998: 71 e ss.). D'altra parte, la struttura giuridicizzata delle relazioni sociali deve essere tale da garantire l'esercizio di questa autonomia, ma prima ancora la maturazione di essa nel tessuto della società. Questa maturazione richiede infatti assunzione di responsabilità nei confronti dei principi portanti che regolano la vita in comune e del quadro valoriale che ne costituisce il riferimento essenziale. In mancanza di un'autonomia effettivamente ed efficacemente attivabile sul piano giuridico, la stessa tensione verso l'autonomia privata è messa a repentaglio. Ora appare complesso e obiettivamente difficile situare adeguatamente la spinta all'autonomia all'interno di una società nella quale alla condizione di pluralità di fatto fa ormai riscontro un sostanziale pluralismo valoriale. Contro quale sfondo dovranno infatti stagliarsi i soggetti tenuti a sostenere e difendere i principi fondamentali dell'ordinamento? Fino a che punto l'autonomia privata è ancora pienamente in linea con quella pubblica, quando i principi democratici del riconoscimento e del rispetto reciproco (Larmore 1990: 82; Ferrara 1999: 320 e ss.), per loro natura universali, sono allo stesso tempo espressione di complessi valoriali sostenuti solo da alcuni dei gruppi sociali, se pure da quelli maggioritari ed egemoni? Detto in altro modo: se dalla constatazione della pluralità si passa all'accettazione del pluralismo e dall'accettazione si fa derivare una valorizzazione di esso, vedendolo, per tornare a Rawls, non come un inconveniente ma come una conseguenza del progresso della ragione in condizioni di libertà (Rawls 2012: 35), si istituisce un rapporto complesso tra l'universalizzabile e il generalizzabile. L'universalizzabile dovrebbe poter trovare accettazione per la sua intrinseca validità, mentre per generalizzabile dovrebbe intendersi quanto risulta empiricamente accettabile da una determinata generalità. Tuttavia, la prospettiva pluralista sembra convalidabile solo a partire da una preferenza accordata *in via di principio* al generalizzabile. Rawls appare pienamente consapevole della difficoltà, che tenta di risolvere facendo ricorso al concetto di «pluralismo ragionevole». Poiché nella terminologia rawlsiana ragionevole è quanto, al di là del-

la razionale valutazione di un adeguato rapporto tra mezzi e fini, prende in considerazione la validità interna dei fini in una prospettiva di reciprocità democratica (Rawls 2012: 411 e s.), si comprende come l'idea di pluralismo ragionevole rientri in una prestazione intellettuale di considerevole impegno volta alla difesa della congruenza della democrazia e della stabilità democratica. Essa tende a consentire una coesistenza non destabilizzante della pluralità dei generalizzabili nell'ambito dell'universalizzabile, o, per usare le parole di Rawls, della pluralità delle ragioni non pubbliche entro libere istituzioni sorrette dalla ragione pubblica. Sennonché, i generalizzabili non sono plurali solo in quanto riguardano contenuti diversi; né è sufficiente il riferimento (pure importante) al fatto che il pluralismo ragionevole non tenta di negare né di esorcizzare il conflitto tra le diverse ragioni non pubbliche quando esse si confrontano sui medesimi contenuti, ma nel rispetto di tale conflitto intende far coincidere l'ambito dell'universalizzabile col campo proprio e specifico del "politico". Infatti, a stretto rigore, da certe premesse occorrerebbe passare a sostenere che universalizzabile è la preferenza, in via di principio, del generalizzabile, ossia di quanto, di volta in volta, emerge come maggiormente condiviso dalle diverse ragioni non pubbliche. Ciò, di per sé, non costituirebbe certo motivo di scandalo o di crisi. Il fatto è però che Rawls intende, contestualmente, elevare il livello della democrazia dal compromesso degli interessi, dal *trade off* e dalle *public choices* (nella parole di Rawls, «un mero *modus vivendi*») a una forma di governo stabilmente garantita dall'interiore condivisione dei principi costituzionali fondamentali, cioè dei principi costitutivi della vita in comune, che rendono indisponibili e non negoziabili i valori politici di base, senza peraltro accettare una visione comunitarista della cittadinanza. Nel caso di una cittadinanza comunitaria, infatti, la condivisione avviene a un livello che trascende l'ambito proprio del politico e incorpora una concezione generale del mondo, del bene e della vita. Tale concezione riveste un ruolo fondativo dell'autorità pubblica e struttura l'identità dei membri della comunità. In tal modo, a parere dei comunitaristi, si conferisce concretezza e solidità al legame di cittadinanza, che si configura come prioritario rispetto alla conquista dell'autenticità e

della specificità dell'individuo e si scongiura l'atomismo tipico di un individualismo hobbesianamente inteso (Taylor 1993: 43 e ss. e 246). Inoltre, così si evita la deresponsabilizzazione e il disinteresse del singolo per le sorti della democrazia. Attraverso un processo che radica gli aspetti elettivi della cittadinanza su un'appartenenza identitaria assimilabile a un sentimento ascrittivo, si offre alla democrazia una sicurezza di tenuta (MacIntyre 1984). Il coinvolgimento profondo dei cittadini, così, viene a dipendere dall'opportunità di perseguire i propri interessi razionali e, congiuntamente, dalla possibilità di autorealizzazione identitaria offerta loro dal quadro valoriale che regola i rapporti tra le persone e quelli tra le istituzioni e gli individui (Taylor 2000).

Tuttavia, per Rawls questo modo di concepire il rapporto tra politica e valori morali appare insostenibile nella realtà delle società democratiche occidentali. L'idea che tutti i cittadini convergano nel sostenere una medesima concezione generale del mondo è ormai a suo avviso superata dai fatti e sostanzialmente irrealistica. La cittadinanza, dunque, dovrebbe non accontentarsi delle considerazioni di convenienza connesse con una concezione meramente negoziale della politica, ma evitare al contempo confusioni tra appartenenza ascrittiva e identificazione elettiva: *si nasce* in una comunità, *si diventa* cittadini. Non si può però negare che per *diventare* cittadini, come si è detto, sono necessarie determinate condizioni esterne e una specifica disposizione interiore. Su questo punto Rawls è talmente deciso da formulare una dottrina politica della persona: è persona chi è in grado di diventare cittadino consapevole — più esattamente, «fonte autoautenticante di rivendicazioni valide» (Rawls 2012: 18; 31). Dunque l'autentica cittadinanza democratica si presenta come cittadinanza completamente ed esclusivamente elettiva, che non è, si osservi, da intendersi come la prassi di chi è incline a scegliersi, di volta in volta, i valori in base ai quali regolare la propria condotta o i propri comportamenti (Kymlicka 1989: 48 e ss.); è, piuttosto, la disposizione a convergere sui valori politici universalizzabili (i diritti inalienabili, l'ordinamento costituzionale, il *rule of law*), sostenendo nella sfera pubblica la concezione politica della giustizia.

L'intrinseca difficoltà di questo approccio comporta uno specifico tipo di razionalità, che, sulla scia di una lunga tradizione moderna, Rawls denomina «ragione pubblica». È la ragione pubblica — la ragione che già nelle parole di Rousseau può operare «prodigi» politici e morali, insegnando a ciascun cittadino «ad agire secondo i principi che il suo stesso giudizio gli detta» e «a non essere in contraddizione con se stesso» (Rousseau 1971 [1755]: 285) — a far sì che la potenzialità di cittadinanza propria di ciascuno si attualizzi. Dal punto di vista del discorso fin qui sviluppato, la ragione pubblica permette la valorizzazione del pluralismo, mantiene entro l'orizzonte della ragionevolezza i generalizzabili plurali in conflitto reciproco e produce la convergenza sui valori politici universalizzabili. La sua natura pubblica, però, per Rawls ne limita la validità all'ambito proprio del politico, cosa che, tra l'altro, ha l'effetto transitivo di ammettere al suo esame esclusivamente contenuti pubblici. Ciò detto, appare subito chiaro che il punto politicamente qualificante, quanto alla dedizione a una democrazia dei principi, pluralista e stabile, diviene quello di stabilire cosa debba rientrare tra i contenuti pubblici. Il gesto teorico di Rawls è quello di procedere in direzione di una riduzione progressiva dei contenuti, mettendo in campo una distinzione tra ambito di discussione nell'opinione pubblica allargata e competenze propriamente politiche. Questa riduzione, se non limita la ragione pubblica alla sfera pubblica sovrana, intende quanto meno sospingere il cittadino, nelle sue stesse riflessioni personali, a rapportarsi alla discussione pubblica facendo propria interiormente una metodologia che, nell'efficace espressione di Habermas, porta a una coincidenza di accettazione e accettabilità (Habermas 2008: 77). Che tale coincidenza non sia per Habermas da ritenersi spontanea, né, in fin dei conti, desiderabile per una cittadinanza democratica consapevolmente vissuta nel confronto pubblico, è evidente dalla definizione del modo di procedere di Rawls come di una «strategia dell'evitare» che egli, con non celato intento critico, condivide con Thomas McCarthy (Habermas 2008: 87; McCarthy 1994: 51 e s.). L'«uso pubblico della ragione» nella discussione aperta a tutte le parti e a tutti i contenuti, nel rispetto di una procedura discorsiva normativa-

mente intesa, appare a Habermas preferibile a una ragione pubblica che rischia di replicare l'errore kantiano del monologismo; così come un'osmosi tra l'opinione pubblica e la sfera politica sovrana gli appare preferibile rispetto al processo di proiezione interiore del cittadino nel ruolo tipico del membro delle istituzioni pubbliche sollecitato da Rawls. Occorre rilevare che, confrontandosi con la pericolosa commistione di modernismo tecnologico e arcaismo contenutistico dei fondamentalismi antidemocratici del nuovo secolo e col loro uso della comunicazione — un uso che, in nome di valori assoluti, contraddice spregiudicatamente qualunque principio etico e normativo —, egli in seguito rivaluta un criterio limitativo dei termini accettabili della «giustificazione pubblica» e dei contenuti e modalità in essa praticabili. In ogni caso, l'insistenza sull'idea di un «patriottismo costituzionale», che dovrebbe prendere il posto del legame ascrivito con la propria comunità, indica fino a che punto anch'egli sia legato a un ideale elettivo di cittadinanza, pur nella difesa della distinzione tra «morale» ed «etico», destinata a radicare concretamente i principi universalistici in una forma sociale di vita (Habermas 1996: 132).

È evidente la prestazione etico-intellettuale che richiede al cittadino una democrazia consolidata sulla base della ragione pubblica anziché del compromesso e dell'accomodamento raggiunto *pro-tempore* con una immancabile riserva interiore. Non c'è dunque da stupirsi del disincanto, né del disagio, dimostrato da una quota crescente di cittadini di fronte alla palese dissimmetria tra le richieste, chiaramente esigenti, di immedesimazione elettiva nei principi dell'ordinamento costituzionale, da un lato, e, dall'altro, l'incapacità, l'impotenza o la mancanza di disponibilità della sfera politica sovrana a raccogliere le istanze partecipative o anche meramente rappresentative di strati sempre più vasti della cittadinanza.

La definizione di cittadino come «membro pienamente cooperativo» della società, che fa la propria parte senza «trarre vantaggio dalle fatiche collettive di altri», ossia contribuendo in prima persona al lavoro complessivo della società, proposta da Rawls (Rawls 2002: 18, 106; Rawls 2012: 18), è destinata oggi ad apparire, sul piano storico, eccessivamente condizio-

nata dalla situazione di decisa espansione (non solo in termini geopolitici ma anche sul piano dello sviluppo economico) in cui versava la democrazia nell'ultimo quarto del XX secolo. Essa tuttavia rispecchia anche un sentire diffuso nel mondo delle democrazie occidentali, che collega strettamente il valore della partecipazione civile all'esperienza del lavoro, al punto che la mancanza di sicurezza del lavoro sperimentata da percentuali della popolazione sempre più alte e da intere fasce generazionali genera fenomeni di crescente rifiuto della politica. Secondo Colin Crouch,

la democrazia prospera quando aumentano per le masse le opportunità di partecipare attivamente, non solo attraverso il voto ma con la discussione e attraverso organizzazioni autonome, alla definizione delle priorità della vita pubblica; quando le masse usufruiscono attivamente di queste opportunità; e quando le élite non sono in grado di controllare e sminuire la maniera in cui si discute di queste cose (Crouch 2009: 6).

Benché più recenti di quelle di Rawls, queste considerazioni sono oggi meno al passo coi tempi. La disposizione interiore alla partecipazione appare infatti sorretta dalla possibilità di proiettarsi al futuro, possibilità che non può essere un artificio retorico né restare confinata al livello dell'immaginazione, ma ha bisogno di risultare continuamente verificabile nelle vicende personali dei cittadini. Quanti sono usciti dal mondo del lavoro e, a seguito di una crisi ormai strutturale e delle trasformazioni generali dell'economia e del mercato, disperano di potervi rientrare e quanti non vi sono ancora stati ammessi e ormai temono di non potervi mai accedere, si sentono esclusi dalla concreta esperienza di vita realizzata (o non fallita) che dovrebbe costituire la cifra pratica della preferibilità della democrazia. La loro reazione non si orienta verso l'attivismo di accezione negativa indicato da Crouch, che si manifesta come «protesta e accusa», o nel mettere i politici «alla gogna», etc. (Crouch 2009: 18), ma procede in direzione della crescente disaffezione, che è ben più pericolosa. Essa infatti è priva sia dell'energia vitale che la rabbia contiene sia del senso di identificazione della propria dignità personale con quella delle istituzioni, che si esprime nel sentimento dell'indignazione. Per



ragioni anch'esse dipendenti dal deperimento delle condizioni di vita di una parte sempre più notevole dei membri delle democrazie economicamente e istituzionalmente avanzate, appare prematuramente invecchiato l'approccio critico-propositivo di Santos, significativamente legato a una relazione tra modelli democratici sviluppatasi tra la democratizzazione di alcune importanti aree del Sud del mondo e lo scoppio della crisi globale. Si rivendica in questo caso una *demodiversità* che emancipi la cittadinanza dal modello egemonico liberale, accusato di occultare, dietro il preteso universalismo, l'imposizione neocoloniale di una particolare prassi politica — imposizione attuata attraverso il condizionamento esercitato dalle agenzie finanziarie (Santos 2003: 47). L'asperità del confronto tra i paesi più industrializzati e lo scontro sul peso effettivo delle sovranità nazionali rispetto a organismi economico-politici sovranazionali evidenzia fino a che punto questa prospettiva sia attualmente anacronistica. Non si vede infatti come nella realtà di questi anni si possa recuperare spazio a una partecipazione integrativa della rappresentanza politica attraverso procedure di partecipazione alla predisposizione di bilanci in ambito locale. Le risorse disponibili a livello centrale sono progressivamente erose dal peso di un debito pubblico accumulato nei decenni e la redistribuzione del reddito, auspicata a fini di una effettiva declinazione del principio di pari dignità sociale sancito costituzionalmente, si scontra con l'impossibilità di fare uso della leva tributaria su capitali sempre più ingenti, sottratti legalmente al prelievo dalla delocalizzazione e dalla concorrenza fiscale tra Stati.

Pierre Rosanvallon sembra cogliere meglio il legame tra il regresso della fiducia nell'ordinamento economico, la delusione nei confronti delle alternative praticabili e un senso di impotenza che tende a generalizzarsi. Egli inoltre richiama l'attenzione sulla tendenza alla «spoliticizzazione» della democrazia, ossia a un declino dell'ambito proprio del politico connesso con un rivitalizzarsi complessivo del sociale, della comunicazione e della mentalità di tipo aziendale (Rosanvallon 2009: 237 e ss.). La via indicata dal suo lavoro è quella di una possibile «organizzazione della sfiducia». La sfiducia, diffusa nella società, potrebbe contribuire a sostenere «controdemo-

craticamente» la democrazia. Se «il soggetto politico — il popolo — scompare [...] come figura centrale e unificata» (Ivi: 245), è però ancora possibile la cittadinanza, nella forma di una mobilitazione su base associativa finalizzata alla partecipazione nel civile e al controllo del potere. Questo tipo di cittadinanza è in grado di depotenziare il rischio di derive populiste costituenti la più temibile patologia politica del XXI secolo (Ivi: 247 e ss.). Tuttavia, l'esperibilità e la funzionalità della proposta risultano ostacolate, oltre che dai caratteri propri della «funzione controdemocratica» (Ivi: 276 e ss.), dall'affievolirsi del legame di cittadinanza elettivamente inteso. Quest'ultimo lascia spazio sempre più ampio a riemergenti sollecitazioni a riconoscersi in appartenenze prepolitiche che si presumono ascrivibili (comunità territoriali, linguistiche, etc.), ma spesso non riescono a dissimulare la natura ideologica del criterio di autodefinizione e talvolta neppure si preoccupano di celarla.

Preoccupazioni non dissimili sono formulate da Chantal Mouffe, che chiama direttamente in causa il normativismo. Ciò che rende non condivisibile l'approccio di Rawls e di Habermas non è tanto, a suo avviso, l'intrinseco intellettualismo, quanto la pretesa di fondare la democrazia su un ideale di cittadinanza di tipo morale, nel tentativo di scongiurare le più spiacevoli conseguenze del conflitto sociale. Procedendo in tal modo, nota Mouffe, non si può ottenere lo spostamento del conflitto dal piano sociale a quello della discussione politica pubblica (la procedura deliberativa). L'illusione di una sintesi di carattere universalistico produce la spoliticizzazione della cittadinanza, il suo approdo a un universo post-politico declinante verso un moralismo (Mouffe 2007: 83 e ss.) che non è in grado di offrire adeguate risposte alla progressiva affermazione di tendenze e forze antidemocratiche. La strada da seguire è, semmai, quella di restituire al politico le sue "competenze", esprimere l'ineliminabilità del conflitto dalla politica tornare a distinguere dal liberalismo la democrazia, affermandone una versione radicale. Solo una cittadinanza intrinsecamente «agonistica» (secondo l'espressione della studiosa belga) può scongiurare cedimenti all'autoritarismo, al populismo e all'antagonismo, che sono particolarmente agguerriti e pericolosi in Europa e costituiscono l'inevitabile conseguenza del tentativo di imporre

unilateralmente alla politica una sorta di riconciliazione moralmente obbligatoria (Ivi: 146 e ss.; Mouffe, 2000).

Per quanto acute, queste considerazioni non riescono tuttavia a superare la difficoltà intrinseca a ogni dottrina che prescindendo dal presupposto di giustizia e limiti la politica allo scontro organizzato di forze, vale a dire l'indicazione di un criterio che consenta di distinguere il potere lecito da quello arbitrario. Che la questione non sia di esclusiva pertinenza della morale, ma anche decisiva sul piano politico — o meglio, come è stato autorevolmente notato, sia essenzialmente politica (Pettit 2000: 73) — risulta dal fatto che ogni lotta contro un potere arbitrario comporta di norma una mobilitazione, che a sua volta implica alleanze. La conclusione di alleanze, del resto, richiede condivisione delle ragioni e degli obiettivi della lotta. In primo luogo, bisogna poter stabilire in modo condiviso se si è in presenza di un potere da combattere. Significativo a questo riguardo appare l'atteggiamento delle dottrine neorepubblicane o neo-romane, per le quali l'arbitrarietà del potere è costitutiva di quel dominio che una disposizione interiore a una cittadinanza autenticamente repubblicana, in qualche modo, *impone* di combattere (Ivi: 68 e ss.). La problematicità di questa concezione, pure intellettualmente credibile, si palesa proprio sul piano definitorio. Così, ad es., Pettit scrive che un potere non arbitrario può legittimamente interferire nella vita dei cittadini (ciò che equivale a dire che può peggiorare le loro condizioni) quando persegue «non il benessere o la visione del mondo di chi detiene il potere, bensì il benessere e la visione del mondo della collettività». Ora, nelle condizioni in cui versano attualmente le democrazie liberali, è l'idea di una «visione del mondo della collettività» a risultare incompatibile col pluralismo valoriale cui esse sono votate. I repubblicani in genere respingono l'assimilazione della loro concezione politica al comunitarismo, richiamandosi alla tradizione romana per distinguersi da quella aristotelico-tomistica. Essi vogliono negare l'addebito, mosso loro da Habermas, di oberare i cittadini di un «sovraccarico etico» — quello di condividere una concezione totale della vita — e scongiurare l'assimilazione della loro teoria alle dottrine da Rawls definite «comprehensive», che prudentemente occorrerebbe lasciare al di fuori della sfera del

politico. A questo scopo devono però stabilire, con Pettit, che il «patrimonio comune di una comunità» è ciò che risulta tale da una discussione pubblica aperta, «in cui le persone possano parlare per sé e per i gruppi cui appartengono», trovando «un consenso di livello superiore», «privo di riferimenti valoriali», poiché l'ideale del non dominio difende un bene «sociale e comune», non legato a una particolare idea del bene (Ivi: 73 e 147). Con ciò, evidentemente, rischiano di generarsi più problemi di quanti se ne risolvano. In primo luogo, un richiamo a una visione del mondo collettiva non è facilmente armonizzabile, né in via di principio né operativamente, coi sentimenti di appartenenza di gruppo evocati; inoltre, la soluzione proposta segna più di un mero «avvicinamento» (Ivi: 147) al liberalismo rawlsiano e alla democrazia deliberativa habermasiana. Così, il non dominio finisce per risultare valido in quanto pubblicamente giustificabile a seguito di una procedura intersoggettiva valida, come nella prospettiva di Habermas, e resta assimilato ai principi costituzionali essenziali che per Rawls devono essere sostenuti dalla ragione pubblica democratica. In breve, volendo qualificarsi per la sua concretezza, anche il repubblicanesimo, nella sua formulazione più completa e articolata, va ad annoverarsi tra le teorie normative.

Una via alternativa, che tenta un recupero e un superamento di quelle fin qui menzionate, è quella proposta da Balibar. Definita, alternativamente, come «egalibertà», o, alla stregua di Santos, democratizzazione della democrazia, o, ancora, come «cittadinanza riflessiva», si articola in una serie di proposte o «proposizioni» internamente collegate. Senza voler indicare «un processo di perfezionamento del regime democratico esistente», si presenta come «un differenziale che disloca le pratiche politiche», per «affrontare apertamente la carenza di democrazia», trasformando le istituzioni esistenti (Balibar 2012: 160 e s.). Prelevando dagli autori e dalle correnti di pensiero sopra ricordati le idee di cittadinanza come diritto ad avere diritti, come riflessività, come disposizione all'apertura inclusiva, come lotta per l'emancipazione dal dominio, come valore sociale e come riconoscimento della conflittualità quale cifra interna del politico, Balibar conclude che la vera sfida consiste nel contrastare la de-democratizzazione, cosa che implica

una riscoperta della natura insorgente e insurrezionale della cittadinanza attiva. Qui «insurrezione vuol dire conquista della democrazia e diritto ad avere diritti, ma ha sempre come contenuto la ricerca (e il rischio) dell'emancipazione collettiva» (I-vi: 170).

In fondo, è l'ambizione omni-inclusiva a costituire l'elemento meno convincente di questo volersi presentare come il punto di raccordo di un dibattito che per avere significato si ritiene debba essere trasferito sul piano dell'azione "emergente", "insorgente" o "insurrezionale". Con ciò si revoca in dubbio la rilevanza e la centralità della mediazione politica, cioè del trasferimento sul piano istituzionale del conflitto sociale, e si torna a valorizzare l'espressione aperta della forza in una prospettiva che, se non è anti-istituzionale, si qualifica però come volutamente contro-istituzionale, nella convinzione dell'intrinseca debolezza di proposte normative non sostenute da una prassi movimentista.

Migliore appare pertanto l'enfasi di Seyla Benhabib sulle «iterazioni democratiche». Facendo uso di un termine introdotto nella discussione da Jacques Derrida negli anni Ottanta, Benhabib sottolinea l'importanza dei «complessi processi pubblici di argomentazione, deliberazione e scambio» che, anziché collocare il cittadino in una dimensione marginale o, per converso, contro-istituzionale, si svolgono tanto «tra le diverse istituzioni giuridiche e politiche» quanto «nelle associazioni della società civile», consentendo uno scambio e un'osmosi tra la sfera pubblica sovrana e l'opinione pubblica allargata. Il tentativo, con tutta evidenza, è quello di situare sul piano della concreta interazione sociale l'impianto della democrazia deliberativa. Quest'ultima è messa in condizione di valicare i confini di una pura teoria normativa dando vita a una *politica giusgenerativa*, effetto di una disposizione della cittadinanza ad assumere il ruolo di chi è «non soltanto *oggetto*, ma anche *autore delle leggi*». Si tratta, secondo la suggestiva espressione dell'autrice, di individuare, «tra le norme trascendenti e la volontà delle maggioranze democratiche», lo spazio per un'attività interpretativa e per un intervento di trasformazione. La normatività esce dal normativismo per andare incontro all'azione, mentre l'agire sociale e politico, anche nei momenti

e nelle fasi conflittuali, accetta i riferimenti normativi: «da un lato, le rivendicazioni dei diritti che strutturano la politica democratica devono essere considerate trascendenti rispetto alle particolari deliberazioni che le maggioranze democratiche producono in circostanze determinate; dall'altro, queste maggioranze *reiterano* quei principi e li integrano all'interno dei processi di formazione della volontà democratica attraverso l'argomentazione, la contestazione, la revisione e il rifiuto» (Benhabib 2006: 142 e ss.).

Non tutti gli approcci basati su criteri normativi sono, dunque, necessariamente condannati alla debolezza derivante da una propensione esclusiva o prevalente per l'astrazione. Inoltre, la debolezza non è poi solo un male. In fondo è nella debolezza che Cicerone colloca la fonte della giustizia politica e del rispetto reciproco tra individui e classi, cioè l'origine di quanto favorisce la libertà della cittadinanza e dello Stato. Quando infatti si debba scegliere fra commettere un'ingiustizia, patirla, o nessuna delle due, solo secondariamente e per via del timore che si prova, consapevoli della propria debolezza, si perviene alla decisione di non recare né ricevere offesa. È dunque dalla valutazione della propria debolezza che si sviluppa la consapevolezza della funzione di mediazione della politica e l'esigenza di lasciarsi alle spalle, nel XXI secolo, la doppia morsa norma-eccezione e amico-nemico, che ha condizionato il Novecento, con i risultati che tutti conosciamo. Una debolezza, beninteso, che non consiste nell'impotenza e nell'incapacità, ma nella consapevolezza della mutevolezza e dell'instabilità di ogni conquista politica e nella coscienza che nulla è più incerto e precario dei rapporti di forza. Se, al contrario, alla forza si resta, trascurando come inefficaci le proposte normative, «cum de tribus unum est optandum, aut facere iniuriam nec accipere aut et facere et accipere aut neutrum, optimum est facere, impune si possis» (Cic., *de re pub.*, III, 23).

## Bibliografia

(I riferimenti agli autori antichi sono dati nel testo secondo le convenzioni consolidate e non sono compresi nei riferimenti bibliografici)

- ARENDETT HANNAH, 2004, *The Origins of Totalitarianism*, 1951, trad. ital., *Le origini del totalitarismo* (1951), Torino: Einaudi.
- BALIBAR ÉTIENNE, 2004, *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'Etat, le peuple*, Paris: La découverte, 2001, trad. ital., *Noi, cittadini d'Europa?*, Roma: Manifestolibri.
- \_\_\_\_\_, 2012, *Cittadinanza*, Torino: Bollati Boringhieri.
- BENHABIB SEYLA, 2006, *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, trad. ital., *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Milano: Raffaello Cortina.
- BODIN JEAN, 1997, *I sei libri dello stato* (1576), a cura di Margherita Isnardi Parente e Diego Quaglioni, 3 voll., Torino: Utet.
- CROUCH COLIN, 2009, *Post-Democracy*, Cambridge, Polity Press, 2004, trad. ital., *Postdemocrazia*, Roma-Bari: Laterza.
- DERRIDA JACQUES, 2003, *Voyous*, Paris: Editions Galilée, 2003, trad. ital., *Stati canaglia*, Milano: Raffaello Cortina.
- FERRARA ALESSANDRO, 1999, *Justice and Judgement. The Rise and the Prospect of the Judgement Moral in Contemporary Political Philosophy*, London: SAGE, 1999, trad. ital., *Giustizia e giudizio. Ascesa e prospettive del modello giudizialista nella filosofia politica contemporanea*, Roma-Bari: Laterza.
- GALLI CARLO, 2011, *Il disagio della democrazia*, Torino: Einaudi.
- GUTTMAN AMY, 1993, A. Gutmann, "The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics", *Philosophy and Public Affairs*, XXII, pp. 171-206.
- HABERMAS JÜRGEN, 1996, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992, trad. ital., *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Milano: Guerini e associati.

- \_\_\_\_\_, 2008, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, trad. ital. parz., *L'inclusione dell'altro*, Milano: Feltrinelli (1998).
- HABERMAS JÜRGEN – TAYLOR CHARLES, 1998, *Multiculturalismo, Lotte per il riconoscimento nella società democratica*, Milano: Feltrinelli.
- HARDT MICHAEL – NEGRI ANTONIO, 2002, *Empire*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2000, trad. ital., *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano: Rizzoli.
- KRISTEVA JULIA, 1990, *Etrangers à nous-memes*, Paris: Fayard, 1988, trad. ital., *Stranieri a se stessi*, Milano: Feltrinelli.
- KYMLICKA WILL, 1989, *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford: Clarendon.
- LARMORE CHARLES, 1990, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, trad. ital., *Le strutture della complessità morale*, Milano: Feltrinelli.
- MACINTYRE ALASDAIR, 2000, *Is Patriotism a Virtue?*, «Lindley Lecture», University of Kansas, 1984, trad. ital., *Il patriottismo è una virtù?* In: Alessandro Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Roma: Editori Riuniti, pp. 55-76.
- MCCARTHY THOMAS, 1994, “Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue”, *Ethics*, CV, pp. 44-63.
- MOUFFE CHANTAL, 2000, *The democratic paradox*, London – New York: Verso.
- \_\_\_\_\_, 2007, *On the Political*, London: Routledge, 2005, trad. ital., *Sul politico. Democrazia e rappresentazione dei conflitti*, Milano: Bruno Mondadori.
- NUSSBAUM MARTHA, 1999, *Cultivating Humanity. A Classical Defense of reform in Liberal Education*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1997, trad. ital., *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, Roma: Carocci.
- PETTIT PHILIP, 2000, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Oxford University Press, 1997, trad. ital., *Il repubblicanesimo. Una teoria della libertà e del governo*, Milano: Feltrinelli.



RAWLS JOHN, 2002, *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.): Belknap Press of Harvard University Press, 1971, trad. ital., *Una teoria della giustizia*, Milano: Feltrinelli.

\_\_\_\_\_, 2012, *Political Liberalism*, 1993, trad. ital., *Liberalismo politico*, nuova edizione ampliata, Torino: Einaudi.

ROSANVALLON PIERRE, 2009, *La contre-démocratie*, Paris: Seuil, 2006, trad. ital., *La politica nell'era della sfiducia*, Triona, Città aperta.

ROUSSEAU JEAN-JACQUES, 1771, *Economie Politique*, in *Encyclopédie*, t. V (1755), ora in Jean-Jacques Rousseau, *Scritti politici*, 3 voll., Bari: Laterza, vol III.

SANTOS BOAVENTURA DE SOUSA, 2003, *Democratizar a democracia. Os caminhos da democracia participativa*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, trad. ital., *Democratizzare la democrazia*, Troina: Città Aperta.

TAYLOR CHARLES, 1993, *Sources of the self. The making of modern identity*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1989, trad. ital., *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Milano: Feltrinelli.

\_\_\_\_\_, 2000, *Cross-Purposes: the Liberal-Communitarian Debate*, in N. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1989, trad. ital., *Il dialogo fra sordidi di liberali e comunitaristi*, in: Alessandro Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Roma: Editori Riuniti, pp. 137-167.

\_\_\_\_\_, 2003, *The Malaise of Modernity*, Canadian Broadcasting Corporation, 1991, trad. ital., *Il disagio della modernità*, Bari: Laterza (1a ed., 1994).

TODOROV TZVETAN, 1991, *Nous et les autres. La Réflexion française sur la diversité humaine*, Paris: Seuil, 1989, trad. ital., *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Torino: Einaudi.

*Abstract*

DEMOCRAZIA E CITTADINANZA. ORIGINI E TEMI DI UN DI-  
BATTITO

(DEMOCRACY AND CITIZENS. SOURCES AND TOPICS OF A  
DEBATE )

*Keywords:* democracy, citizens, nationality, normativism,  
pluralism.

National sovereignty has changed the approach to citizenship and the relationship between democracy and citizens developed in the ancient city-states of Greece and in the Roman republic. The tension between universalism and particularism, increased by geo-political and cultural changes following 1989, is clearly expressed in political theory as well as in public discussions. This chapter follows both normativism and realism in their attempts to cope with the present contradictions of representative democracy, the growing disaffection and mistrust for institutions in democratic countries and the quest for a way to re-democratize democracy.

FRANCO M. DI SCIULLO  
Università degli Studi di Messina  
Dipartimento di Scienze giuridiche e storia delle istituzioni  
fdisciullo@unime.it

GIUSEPPE BOTTARO

## CITTADINANZA E REPUBBLICANESIMO

### 1. *Comunità, cittadinanza e libertà politica*

Nel corso della storia, il concetto di cittadinanza, l'essere cittadino, è stato identificato principalmente con la possibilità di partecipare alla formazione delle decisioni politiche. Questa dimensione politica ha contribuito a definire due diversi significati di cittadinanza: è possibile accostarla alla comunità, si è cittadino se si appartiene a un determinato gruppo sociale; altrimenti si considera astrattamente il cittadino in quanto individuo singolo detentore di diritti individuali ma anche di obblighi.

Nella comunità si realizza l'essenza stessa del vivere politico mentre molto spesso si fa riferimento al termine cittadinanza per circoscrivere la posizione di alcuni soggetti in riferimento ad un dato ordinamento politico sovrano. Tuttavia i due termini si sono spesso intrecciati dando alla cittadinanza non più solo una «valenza tecnicamente, positivamente, giuridica (e giuridico-internazionalistica), ma una dimensione più ampia dove il momento giuridico e politico si intrecciano per proporsi come nervature essenziali della convivenza. [...] Interrogarsi sulla cittadinanza significa chiedersi in che modo l'individuo si costituisce come parte di un gruppo politico che lo ricomprende e gli attribuisce oneri e privilegi, doveri e diritti» (Costa 1999: 15).

Secondo Michael Sandel i cittadini che fanno realmente parte di una comunità finiscono con il sentire in maniera forte che la loro identità è definita dalla stessa comunità di cui sono membri. «Per essi la comunità descrive non soltanto ciò che essi *hanno* come concittadini ma anche ciò che *sono*, non una relazione che essi scelgono (come in una associazione volontaria) ma un legame che scoprono, non semplicemente un attributo ma un elemento costitutivo della loro identità» (Sandel 2000: 23-24).

Allo stesso modo Alasdair MacIntyre ritiene che l'individuo separato dalla propria comunità finisca col perdere ogni standard effettivo di giudizio. L'appartenenza del cittadino ad una determinata comunità, caratterizzata da un determinato sistema gerarchico e da un insieme particolare di credenze riguardo al miglior modo di vivere la vita umana, diviene un prerequisito della moralità e della virtù politica (MacIntyre 2000: 65).

Nella *Politica* Aristotele definisce l'uomo un "animale politico", il quale trova la propria realizzazione soltanto all'interno della città-stato, la *polis*. Naturalmente l'uomo sente la necessità di vivere in comunità, non può esistere da solo. Per Aristotele lo stato è un tutto costituito da molte parti, in definitiva è una pluralità di cittadini, dove il cittadino e lo stato hanno gli stessi interessi. Nel migliore ordinamento politico il cittadino non dovrebbe esercitare né commercio né agricoltura per dedicarsi completamente all'attività politica (Aristotele 1992, 304-305). Così Hannah Arendt nel suo libro *Vita Attiva* delinea il ruolo del cittadino uomo libero dell'antichità, il quale può dedicare la propria vita all'agire politico poiché è liberato dalla necessità del lavoro. Attraverso l'*ethos* e l'educazione egli apprende la virtù politica diventando cittadino a tutti gli effetti. La libertà politica è, pertanto, l'abitudine e la possibilità che gli uomini hanno, come cittadini, di agire liberamente (Arendt 1988).

Nell'ambito della visione greca della *polis*, il cittadino rappresenta «una persona completa per la quale la politica è un'attività sociale naturale che non è rigidamente separata dagli altri aspetti della vita, e il governo e lo Stato – o meglio, la *polis* – non sono entità aliene e lontane. Al contrario, la politica è solo un'estensione armonica di noi stessi» (Dahl 1990: 27).

Nel vivere politico i Greci non vedevano una parte o un aspetto della vita: ne vedevano la pienezza e l'essenza. L'uomo non-politico era per i Greci un essere incompleto e carente. L'individuo maschio adulto coincideva con il cittadino, e la città precedeva il cittadino. La democrazia greca, così come veniva praticata ad Atene nel corso del V secolo a.C., rappresenta la massima approssimazione possibile del significato letterale

del termine. Nell'agorà, nella piazza, i cittadini ascoltavano, discutevano e infine decidevano. La sostanza risiedeva, secondo Aristotele, nel fatto che «tutti comandavano a ciascuno, e ciascuno comandava a sua volta a tutti», vale a dire in un esercizio del potere effettivamente e largamente distribuito mediante una rapida rotazione nelle cariche pubbliche.

Nel periodo della Roma repubblicana è stata elaborata una definizione particolarmente approfondita di cittadinanza. Durante la repubblica romana il termine *civis* designa il maschio adulto e, in realtà, è cittadino di pieno diritto soltanto il *pater familias*, l'unico titolare di capacità giuridica e politica. Per motivi politici l'assegnazione della cittadinanza romana ha conosciuto un costante movimento espansivo di inclusione di nuovi gruppi sociali, i plebei, e di nuove etnie all'interno del *populus romanus*. Nel *De re publica* Cicerone definiva il popolo come una moltitudine associata dal consenso sul diritto e dalla comunione di interessi. Il termine *populus*, ad ogni modo stava a determinare per i romani l'insieme dei cittadini in armi. Mentre il *demos* dei greci finiva con la fine della città-stato, il *populus* si poteva estendere per quanto si estendeva lo spazio della *res publica*.

La repubblica, riteneva d'altra parte Machiavelli, è l'unico tipo di regime sotto il quale una comunità possa sperare di raggiungere la grandezza, garantendo allo stesso tempo ai suoi cittadini la libertà individuale. Per Machiavelli, inoltre, la virtù militare deve necessariamente congiungersi alla virtù politica perché la repubblica è il bene comune e il cittadino, in quanto orienta tutti i suoi atti a tale bene, non fa che dedicare la sua vita alla repubblica. Chi combatte per la patria dedica parimenti a questa la sua vita e, pertanto, cittadino e soldato diventano la stessa cosa.

Secondo la concezione propria degli autori che si rifanno al repubblicanesimo, «il patriottismo è l'amore, devozione, e lealtà che le persone dovrebbero sentire per il proprio paese: il patriottismo dovrebbe fornire una base morale per la volontà di prendere le parti del proprio paese, una volontà di difenderlo, e in ultima analisi, una disponibilità persino a mettere in gioco la propria vita per amor suo» (Waldron 2000: 304).

A giudizio di Maurizio Viroli, «l'amore della patria è per Machiavelli la passione che spinge i cittadini a perseguire il bene comune, a resistere la tirannide, a combattere la corruzione, a conservare il vivere libero» (Viroli 1999: 17). Per questo motivo è molto difficile comprenderne interamente il pensiero politico senza tenere in considerazione l'idea forte che il compito fondamentale di ogni cittadino della repubblica è di mirare sempre e in qualunque modo alla libertà e alla difesa della Patria. Nel libro terzo dei *Discorsi* Machiavelli sostiene che

la patria è bene difesa in qualunque modo la si difende, o con ignominia o con gloria. [...] La quale cosa merita di essere notata e osservata da qualunque cittadino si truova a consigliare la patria sua; perché dove si delibera al tutto della salute della patria, non vi debbe cadere alcuna considerazione né di giusto né d'ingiusto, né di piatoso né di crudele, né di laudabile né d'ignominioso; anzi, posposto ogni altro rispetto, seguire al tutto quel partito che le salvi la vita e mantenghile la libertà (Machiavelli 1996: 563).

Machiavelli ha, pertanto, posto a fondamento della repubblica il cittadino-soldato, colui il quale, sottolinea Pocock, «la religione patria e la disciplina militare hanno educato a dedicarsi alla patria e a far valere tale dedizione anche negli affari civili». [...] La repubblica «è il bene comune e il cittadino, in quanto orienta tutti i suoi atti a tale bene, non fa che dedicare la sua vita alla repubblica» (Pocock 1980: 386 e 389). Solo i cittadini indipendenti possono partecipare, con le proprie azioni, con il proprio voto e se necessario con le armi, alla vita e alla difesa della repubblica. Secondo Pocock, inoltre, Machiavelli utilizza la concezione della virtù che si esplica anche attraverso l'uso delle armi nella difesa della repubblica anche per riuscire a difendere il “governo largo”, vale a dire l'effettiva partecipazione dei “molti” cittadini alla cosa pubblica. Per Machiavelli, dunque, la partecipazione diviene anche un effetto della pratica, da parte del popolo, di utilizzare la virtù militare insieme a quella politica.

Machiavelli nei *Discorsi* si sforza di elaborare una concezione della repubblica dove la partecipazione alla *vita activa* è condizionata dalla presenza della virtù civica, presupposto che

egli individua nella Roma repubblicana. Così Skinner può affermare che, a giudizio di Machiavelli, una repubblica può essere mantenuta solo se i suoi cittadini coltivano quelle qualità indispensabili che Cicerone ha descritto come *virtus*: il coraggio per contribuire a difendere la comunità e la prudenza necessaria per partecipare al suo governo (Skinner 2001: 93).

Nella tradizione del repubblicanesimo moderno, ad esempio Harrington nell'*Oceana*, il concetto di cittadinanza è intimamente collegato con il coinvolgimento economico e sociale: il cittadino deve essere un soggetto che ha un interesse concreto nella repubblica. Per questo il modello predominante è costituito dal cittadino-proprietario. Il proprietario terriero è il solo ad avere un interesse reale riguardo al benessere dell'intera comunità dato che i beni immobili sono intimamente connessi con il territorio repubblicano. Così i proprietari agricoli sono considerati gli unici veri cittadini. Infatti, sono i soli soggetti facenti parte la comunità realmente liberi di agire politicamente in quanto autonomi e autosufficienti dal potere e dalle istituzioni statuali.

Nella concezione democratico-repubblicana di Rousseau il cittadino diviene soggetto attivo e fonte del potere sovrano. Per Rousseau attraverso il contratto sociale ogni associato cede completamente e senza riserve la sua persona e i propri diritti allo stato. I membri dello stato prendono collettivamente il nome di popolo, mentre singolarmente si dicono cittadini in quanto partecipi dell'autorità sovrana e sudditi in quanto sottoposti alle leggi dello stato. Come cittadino ogni uomo partecipa della volontà generale del corpo politico ma in quanto individuo continua ad avere una volontà particolare che può essere contraria alla volontà generale. Eppure il patto sociale contiene l'impegno per cui chi si rifiuterà di obbedire alla volontà generale vi sarà obbligato da tutto il corpo, in definitiva lo si costringerà ad essere libero. La trasformazione compiuta da Rousseau dell'uomo in cittadino rappresenta di certo una delle caratteristiche fondamentali riguardo alla cittadinanza, collegando quest'ultima alla teoria consensuale del potere. Tuttavia, il modello democratico che Rousseau sviluppa è quello dell'antica *polis*, un modello di democrazia diretta im-

possibile da applicare ai sistemi moderni di democrazia rappresentativa come lo stato nazionale.

Il concetto di cittadino in senso liberale viene concepito nei termini di un soggetto libero e razionale, formalmente uguale di fronte alla legge, economicamente autonomo e politicamente attivo. Nel pensiero politico di Kant, la proprietà privata diventa il parametro per la determinazione della qualità del cittadino quale elemento portatore di sovranità e, in definitiva, quale soggetto di un reale affrancamento politico. Kant definisce il cittadino proprietario come colui che ha diritto a svolgere attività politica in base alla legge. Per Costant, Tocqueville e Stuart Mill la sola forma di democrazia compatibile con il liberalismo è la democrazia parlamentare o rappresentativa. La partecipazione del cittadino alle forme del potere politico viene quindi contenuta in una delle libertà individuali che il cittadino ha conquistato nei confronti dello stato. A giudizio di Tocqueville la democrazia rappresenta quella forma di governo nella quale tutti i cittadini partecipano attivamente alla cosa pubblica. Inoltre, l'ideale dell'eguaglianza delle opportunità si svilupperà sempre più finendo col travolgere le società tradizionali europee fondate su un ordine gerarchico statico e immutabile. «Voler arrestare la democrazia sembrerà allora voler lottare contro Dio e non resterà alle nazioni che adattarsi allo stato sociale che loro impone la Provvidenza» (Tocqueville 1992: 22). Stuart Mill, infine, sostiene che la democrazia rappresentativa è la migliore forma di governo perché costituisce la configurazione naturale per uno stato che voglia assicurare ai suoi cittadini il massimo di libertà. La partecipazione dei cittadini alla cosa pubblica e i benefici che la libertà procura in tutti rappresenta il concetto ideale di concretizzazione di un governo effettivamente liberale.

Ancora oggi il dibattito sviluppato attorno al concetto di cittadinanza si dimostra attuale soprattutto nella dialettica fra la concezione liberale, da Rawls a Dworkin, e quella comunitaria, MacIntyre, Taylor, Walzer, discussione che può essere concepita come tentativo di ridefinizione in senso etico della cittadinanza. Habermas ritiene, invece, di dover rendere di nuovo vitale il significato politico della cittadinanza, fondandola sulla nozione di "patriottismo costituzionale". L'identità del



cittadino dovrebbe prescindere dal senso di appartenenza alla comunità nazionale. La cittadinanza politica si dovrebbe basare, in realtà, sui valori di riferimento e sui principi condivisi delle democrazie costituzionali contemporanee, dai diritti umani al pluralismo. Il momento unificante del popolo dovrebbe essere, pertanto, la nozione di “cittadinanza democratica”.

Sarebbe possibile, comunque, realizzare l'unica valida alternativa al liberalismo contemporaneo, per la Arendt come per MacIntyre, soltanto se i cittadini riuscissero ad esercitare a pieno la propria libertà politica all'interno della loro comunità. In una sana repubblica democratica la libertà personale, la responsabilità sociale e la partecipazione politica non devono e non possono mai essere disgiunte tra loro. Ma ancora di più, tutto ciò deve potersi esplicitare all'interno di uno stato capace di proteggere la libertà dei propri cittadini da qualunque forma di dominio arbitrario.

Secondo i pensatori repubblicani l'ideale della libertà politica come non dominio si può concretizzare solo in quelle comunità che siano in grado di sviluppare forme di vita sociali e comuni interessi pienamente riconoscibili da tutti i cittadini (Pettit 2005: 157-158). Soltanto in una repubblica che sappia promuovere una storia condivisa e un'identità comune risulterebbe possibile dare pieno impulso alla causa della libertà difendendola da tutti i pericoli interni ed esterni.

A giudizio di Charles Taylor, pertanto, la virtù civica può essere identificata essenzialmente con il patriottismo e, quindi, con l'immedesimazione di ciascun cittadino con gli altri cittadini per il raggiungimento di un'impresa comune. (Taylor 2000: 137-167) In questi termini il patriottismo non vuole significare dedicarsi alla difesa della libertà di qualunque singolo individuo, ma la necessità di avvertire in maniera molto forte un vincolo di solidarietà con i propri compatrioti, con coloro che sono parte integrante della comunità. Si è dei veri cittadini e patrioti se si intende la nazione «come progetto, un progetto in un modo o nell'altro posto in essere nel passato, e continuato in modo tale da dar vita ad una comunità moralmente distinta, la quale incarna un rivendicazione di autonomia politica nelle sue espressione

variamente organizzate e istituzionalizzate». MacIntyre (2000: 69).

La domanda chiave a questo punto risulta essere la seguente: per instaurare un autentico contesto sociale libero, uno Stato realmente repubblicano è necessario avere buoni e virtuosi cittadini o è indispensabile costruire salde istituzioni? La risposta che ci fornisce Dahl è che «una repubblica democratica di cittadini virtuosi non potrebbe esistere senza una forte omogeneità interna: gli individui devono avere interessi convergenti, simili concezioni del bene pubblico e la maggioranza deve essere ampia e coesa su ogni questione pubblica» (Dahl 2001: 94).

Nella concezione ideale di repubblicanesimo, pertanto, i cittadini propensi al conseguimento del bene pubblico hanno l'obbligo di essere preventivamente d'accordo rispetto alla sua definizione e anche rispetto a ciò che in definitiva costituisce la stessa essenza del bene pubblico.

Gli americani dell'età della rivoluzione, a partire da Jefferson, definirono in maniera chiara ciò che bisognava rappresentare come bene pubblico o ricerca della felicità pubblica. Hannah Arendt sottolinea, nel suo libro *On Revolution*, come mentre nel diciottesimo secolo gli americani disquisivano intorno alla "felicità pubblica" i francesi si soffermavano sul concetto di "libertà pubblica". Gli americani, infatti, confluivano nelle assemblee cittadine o in un qualsiasi raduno dove si discuteva sulla possibilità di compiere determinati atti politici, non solo per assolvere a un dovere ma soprattutto per sviluppare un'attitudine che comportava piacere. Discutere, scontrarsi e infine deliberare sulle più disparate tematiche comportanti scelte politiche per gli americani non costituiva per niente un peso ma costituiva qualcosa che accresceva l'interesse pubblico per la libertà.

I cittadini americani della seconda metà del Settecento «si rendevano conto che dovevano trovare e costruire un nuovo spazio politico entro il quale la *passione per la libertà pubblica* o la *ricerca della felicità pubblica* potessero avere libero gioco per le generazioni a venire, in modo che il loro proprio spirito *rivoluzionario* potesse sopravvivere alla fine materiale della rivoluzione» (Arendt 1983: 136-37)

La libertà che si identificava nella felicità pubblica doveva consistere, in definitiva, nei diritti fondamentali che svilupparono i cittadini di una repubblica potendo accedere alla sfera delle decisioni pubbliche ed essendo partecipi dell'esercizio del potere pubblico. In questi termini, Jefferson, con ricerca della felicità, intendeva riferirsi sia al diritto di partecipare all'agone politico e di deliberare con gli altri cittadini sulle forme del benessere della comunità sia, come pure è stato più volte interpretato, alla ricerca del puro benessere privato di ogni singolo cittadino. «La Dichiarazione d'Indipendenza, anche se rende piuttosto confusa la distinzione fra felicità pubblica e felicità privata, almeno ci presenta il termine *ricerca della felicità* nel suo duplice significato: benessere privato e insieme diritto alla felicità pubblica, ricerca del benessere e insieme diritto ad essere *partecipe dei pubblici affari*» (Arendt 1983: 144-45).

I repubblicani operano, pertanto, una scelta chiara fra quelle che Skinner identifica come le possibili modalità, nell'evoluzione della teoria politica moderna, per conseguire l'armonia fra gli interessi «della città e quelli dei singoli cittadini». Un modo «sottolinea che un governo è efficace ogni qualvolta le istituzioni sono forti e corrotto quando l'apparato statale non riesce a funzionare adeguatamente. (Il principale esponente di questa concezione è Hume.) L'altro approccio teorico suggerisce, in antitesi con il primo, che se gli uomini preposti alle istituzioni di governo sono corrotti, non ci si deve aspettare che le migliori istituzioni possibili siano in grado di formarli o frenarli, mentre se gli uomini sono virtuosi, la salute delle istituzioni sarà un fatto di secondaria importanza. È questa la tradizione (di cui Machiavelli e Montesquieu sono i maggiori rappresentanti), che pone l'accento sul fatto che non è tanto l'apparato di governo che soprattutto necessita di essere sostenuto, bensì il giusto *spirito* dei governanti, del popolo e delle leggi» (Skinner 1989: 109).

Per questo motivo Jefferson, ad esempio, si preoccupava che fossero sempre salvaguardati i *good moral principles* dei cittadini e dei governanti (e quindi la probità, la prudenza, l'onestà, il coraggio) e temeva, invece, che in una forma di governo come quella realizzata da Hamilton e dai federalisti si

potessero sviluppare meglio i vizi che le virtù degli uomini. Era l'apparato di governo costruito dai federalisti che non lasciava, quindi, spazio alla ricerca e all'esaltazione della *virtus* di tutti i cittadini americani.

È questo tipo di scontro fra Hamilton e Jefferson che caratterizza la fase cruciale della storia statunitense compresa fra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento. Vi era sempre stata nelle società umane una classe aristocratica che aveva governato, tutelando degli interessi particolari, in base alla superstizione o alla forza militare: questa, dall'inizio della rivoluzione industriale, cercava di appropriarsi del potere per mezzo della ricchezza finanziaria, che per i repubblicani americani era di natura artificiale. Solo la repubblica rappresentativa dei cittadini proprietari terrieri costituiva la forma di governo ottima, perché l'unica capace di salvaguardare le qualità morali degli uomini, la loro virtù civica e la loro piena partecipazione all'attività politica. Le repubbliche rappresentative che formavano l'Unione americana erano le uniche forme di governo nate espressamente per volere della sovranità popolare e solo ad essa rispondevano.

## 2. *Repubblicanesimo e cittadinanza in America*

Il tempo delle Repubbliche americane segna uno stacco, una frattura, un momento altro rispetto alle fasi precedenti della storia. Nel periodo successivo alla Dichiarazione d'Indipendenza si sono formate delle repubbliche capaci di garantire la libertà dei cittadini e di promuoverne la *virtus civica*. È stato quello il tempo della Repubblica, o meglio delle tredici Repubbliche. Jefferson percepisce chiaramente che con l'entrata in vigore della Costituzione federale del 1787 e con l'avvento al potere dei federalisti l'intermezzo è terminato. Da buon repubblicano, sa che la difficoltà maggiore per il giusto mantenimento di una Repubblica deriva dal decorso del tempo.

Il virginiano credeva che la coesione sociale necessaria a mantenere uno stato armonico non potesse scaturire che dal

carattere morale dei cittadini che vivevano in una comunità agraria e che, quindi, fosse essenziale preservare in America il repubblicanesimo rurale in quanto unica forma di governo in grado di garantire i valori di una società realmente democratica.

Queste tematiche furono sviluppate da Jefferson nel testo *Notes on the States of Virginia*, poi riprese, e meglio precisate, dal teorico della democrazia jeffersoniana, John Taylor, soprattutto nel libro *Arator* scritto nel 1813. Il libro, nelle intenzioni di Taylor, avrebbe dovuto rappresentare un modello politico ed economico per una società che guardasse al futuro, restando ben ancorata alla tradizione e fondata sulla virtù personale dei cittadini americani.

Taylor apprese fino in fondo la lezione degli autori classici romani. Marco Porcio Catone, ad esempio, nel *De agricultura* (160 a.C.) insegnava a considerare l'agricoltura come lo strumento che indirizzava gli uomini verso una modesta agiatezza, li allontanava dalla corruzione, li instradava verso la libertà, contro la tirannia delle proprie passioni, e, soprattutto, li convinceva ad essere giusti, cioè a mostrare rispetto per i beni e, se necessario, a morire per il proprio paese. La fortuna di Roma repubblicana si basava, a suo giudizio, proprio su un sistema agricolo fondato sui piccoli e industriosi proprietari terrieri, ricolmi di coraggio e patriottismo (Foshee 1985: 527-28). L'agricoltura era, dunque, l'unica attività produttiva giudicata onorevole e capace di formare un individuo moralmente sano, buon cittadino e buon soldato romano. Virgilio, inoltre, nelle *Georgiche* (37-30 a.C.) vuole descrivere la bellezza e la pace, ed esaltare la virtù, solamente esistenti nel paesaggio rurale; in definitiva «che cosa renda lieti i campi, sotto che stella rivoltare il suolo e legare gli olmi e le viti, la cura dei buoi, l'allevamento delle greggi, la grande esperienza necessaria per le api frugali». Soltanto coloro che vivono la vita serena e pacifica dei campi diventano individui capaci di acquisire stabilità interiore, forza morale e soprattutto autosufficienza economica.

Nella redazione di *Arator*, dunque, Taylor fa riferimento ai presupposti e ai valori presenti nel repubblicanesimo classico, ma anche alla tradizione *country* inglese. Nell'Inghilterra

della prima metà del Settecento, infatti, autori quali Bolingbroke, piuttosto che Trenchard e Gordon, denunciavano i pericoli del vizio e della corruzione e in contrasto esaltavano i valori della virtù, dello spirito pubblico e della libertà. Era una ideologia di chiara impronta neomachiavelliana e neoharringtoniana, nella quale veniva enfatizzata la virtù dei cittadini che mantenevano uno spirito pubblico e una libertà associata alla pubblica felicità.

È sempre esistita una lotta fra potere politico e virtuosa indipendenza dei cittadini e l'unica fonte d'autonomia in ogni luogo e in ogni tempo, secondo i repubblicani, è la terra. Quella terra che è indispensabile possedere, coltivare e i cui frutti servono innanzi tutto al sostentamento della propria famiglia. Ma, ancora di più, il commercio, legato indissolubilmente ai prodotti della terra, è fondamentale per il raggiungimento di quel benessere domestico che consente al cittadino capofamiglia di partecipare con serenità e con spirito libero alla vita sociale e politica della propria comunità e del proprio paese.

Il *momento machiavelliano* del ritorno in auge della corruzione generata dalla nuova aristocrazia monetaria e finanziaria, quando al potere è giunta la classe dirigente federalista, sta per prendere il sopravvento; e, come sostiene Machiavelli nei *Discorsi*, vi è sempre stata un'equazione fra corruzione ed aristocrazia:

Quelle repubbliche dove si è mantenuto il vivere politico ed incorrotto, non sopportano che alcuno loro cittadino né sia né viva a uso di gentiluomo: anzi mantengono intra loro una pari equalità, ed a quelli signori e gentiluomini che sono in quella provincia sono inimicissimi; [...] E per chiarire questo nome di gentiluomini quale e' sia, dico che gentiluomini sono chiaramente quelli che oziosi vivono delle rendite delle loro possessioni abbondantemente, senza avere cura o di coltivazione o di altra necessaria fatica a vivere. Questi tali sono perniziosi in ogni repubblica (Machiavelli 1982: 190).

All'inizio del Cinquecento il pensatore fiorentino manifestava la propria ostilità verso l'aristocrazia feudale e, seppure in modo diverso, nei primi anni dell'Ottocento, i repubblicani jeffersoniani denunciano i guasti provocati dalla *paper and patronage aristocracy*. Quando vi è il trionfo degli ottimati an-

tichi o moderni vincono le ineguaglianze, la repubblica si corrompe e si finisce col passare al principato, per Machiavelli, o ancora peggio alla tirannide, così come in maniera decisa evidenza ancora John Taylor nella sua opera *Tiranny Unmasked*. I *gentiluomini* si ancorano alla ricchezza artificiale e non hanno niente da spartire, nulla in comune, con la ricchezza reale. In questa maniera essi finiscono con l'essere i nemici di quell'eguaglianza politica che Machiavelli, Jefferson e tutta la tradizione repubblicana pone a base dell'esistenza ordinata della Repubblica dei cittadini proprietari terrieri.

A giudizio di Dahl, «come i democratici greci i repubblicani ritenevano che il miglior sistema di governo fosse quello in cui i cittadini sono pari per molti aspetti fondamentali: nell'eguaglianza di fronte alla legge, ad esempio, e nella mancanza di rapporti di dipendenza tra un cittadino e l'altro, come tra padrone e servitore. La dottrina repubblicana si spingeva oltre, ribadendo che nessun sistema politico poteva essere legittimo, auspicabile o positivo se escludeva il popolo dalla partecipazione al governo» (Dahl 1990: 37).

Tutto quello che, secondo i repubblicani, si proponeva di fare l'aristocrazia del capitale negli Stati Uniti era di escludere la stragrande maggioranza dei cittadini proprietari terrieri dalla vita politica della federazione americana, e instaurare nuovi rapporti di dipendenza fondati sul possesso della moneta cartacea e dei titoli del debito pubblico. Per Machiavelli, invece, esistevano, erano esistiti e inevitabilmente sarebbero continuati ad esistere, come lui stesso riportava in questo celeberrimo brano, fattori e circostanze non eludibili.

Io dico che coloro che dannano i tumulti intra i Nobili e la Plebe mi pare che biasimino quelle cose che furono prima causa del tenere libera Roma, e che considerino più a' romori ed alle grida che di tali tumulti nascevano, che a' buoni effetti che quelli partorivano; e che e' non considerino, come e' sono in ogni repubblica due umori diversi, quello del popolo e quello de' grandi; e come tutte le leggi che si fanno in favore della libertà, nascono dalla disunione loro [...] Non si può chiamare in alcun modo con ragione una repubblica in ordinata, dove sieno tantii esempli di virtù, perché li buoni esempli nascono dalla buona educazione, la buona educazione dalle buone leggi, e le buone leggi da quelli tumulti che molti inconsideratamente dannano (Machiavelli 1983, 30-31).

Le buone leggi della Roma repubblicana erano quindi scaturite dalla disarmonia e dal contrasto tra i nobili e il popolo, e non dall'armonia sociale. Gli antagonismi tra patrizi e plebei avevano costituito la grandezza della repubblica romana e, di conseguenza, la causa della sua espansione territoriale. Machiavelli era ancora più esplicito quando sosteneva: «credo ch'è sia necessario seguire l'ordinamento romano, e non quello dell'altre repubbliche, perché trovare un modo mezzo infra l'uno e l'altro non credo si possa; e quelle inimicizie che intra il popolo ed il senato nascessimo, tollerarle, pigliandole per uno inconveniente necessario a pervenire alla romana grandezza» (Machiavelli 1983, 45).

In una moderna repubblica, la disarmonia, la pluralità d'interessi ed il conflitto fra le parti contrapposte sono, in altre parole, gli elementi indispensabili per il mantenimento della vera libertà individuale dei cittadini. Proprio le diverse tensioni e i differenti interessi presenti nella società civile americana costituiscono i fondamenti, secondo la definizione di Dahl, della moderna poliarchia americana.

Le mutate dimensioni e le conseguenze che ne derivavano - il governo rappresentativo, una maggiore eterogeneità, un aumento delle fratture e dei conflitti - contribuirono a far sviluppare un insieme di istituzioni politiche che, prese nel loro complesso, costituiscono i segni distintivi della moderna democrazia rappresentativa rispetto a tutti gli altri sistemi politici, siano essi regimi non democratici o sistemi democratici arcaici. Questo tipo di ordinamento politico è stato chiamato poliarchia (Dahl 1990, 330).

Le prime avvisaglie di questo pluralismo sociale, che si sviluppò appieno nel corso dell'Ottocento negli Stati Uniti, si cominciavano già ad avvertire all'epoca dello scontro fra federalisti e repubblicani. La sempre più consistente presenza, e la capacità d'incidere nei momenti delle scelte politiche, di numerosi gruppi sociali, economici, religiosi, etnici, e l'estensione della cittadinanza mutarono in maniera sostanziale l'ideale di omogeneità e di armonia fra tutti i cittadini intorno ad un unico interesse, sostenuto con forza da Jefferson e dai jeffersoniani. Come, invece, affermava Madison nel *Fede-*



*ralist*, con l'espansione del paese, i contrasti sociali ed i conflitti d'interesse non sfociarono in accanite lotte civili ma diventarono la forza della democrazia americana.

Idee repubblicane insieme a idee liberali sarebbero, comunque, presenti in tutti i principali esponenti del periodo rivoluzionario e costituzionale in America, compresi i jeffersoniani. Il liberalismo è maggiormente riferibile all'uomo economico, all'individuo, cioè, che risulta intento a massimizzare le proprie soddisfazioni private; il repubblicanesimo, invece, riguarda in maniera più pregnante l'uomo nella sua totalità, mettendo in stretta relazione il cittadino con la preservazione della comunità. Per questo motivo è impossibile affermare, secondo alcuni, una presenza di liberalismo in un contesto nel quale, seguendo i dettami del repubblicanesimo classico, la ricerca del puro interesse privato è incompatibile con la preservazione del bene comune (Banning 1986, 12).

Tesi contestata, invece, da Sinopoli, secondo il quale è fortemente sbagliata un'affermazione che, a priori, stabilisca che, dove esiste la virtù civica, il liberalismo è sempre assente. Allo stesso modo è ugualmente non corretto sostenere che dove i diritti e gli interessi degli individui sono presenti, il liberalismo è dominante. Al contrario, in America, la presenza della virtù civica si è dimostrata essere compatibile, se non addirittura condizione indispensabile, per lo sviluppo dei principi essenziali della democrazia liberale (Sinopoli 1992).

In America pensatori e politici quali Jefferson, Hamilton, Adams, Madison, Taylor erano tutti fermamente convinti che la virtù civica fosse una necessità pratica per un popolo determinato ad autogovernarsi e la stessa fu, di conseguenza, considerata come una forma di difesa contro la corruzione, e al tempo stesso, come uno stimolo a compiere azioni moralmente positive. Secondo Bernard Bailyn, nella sua *Ideological Origins of the American Revolution*, per questi americani che avevano attinto le loro idee politiche dai pensatori classici quali Aristotele, Polibio, Cicerone, e, dai repubblicani inglesi del Seicento quali Harrington, Milton, Sidney, ed ancora da Locke, Montesquieu e Rousseau, la politica del governo inglese prima della rivoluzione americana era pervasa dalla corruzione, e mirava esclusivamente a distruggere le libertà che per

tradizione e per convenzione erano state riconosciute ai coloni. Gli americani, quindi, erano fortemente convinti che se non si fossero ribellati alla corona inglese e al parlamento, questi avrebbero fatto di loro degli schiavi (Elkins e McKittrick 1993, 6-7).

In America, il mondo della politica era pervaso dalle polarità repubblicane di virtù e corruzione, disinteresse e interessi di parte, spirito pubblico e ambizione privata, partecipazione e passività. Per Gordon Wood i coloni, grazie alla rivoluzione, credevano di aver creato un nuovo mondo, un mondo repubblicano. La repubblica dei cittadini significava per loro molto più che la semplice eliminazione di un re e l'istituzione di un sistema elettivo. Il repubblicanesimo aggiungeva una dimensione morale, un'utopia profonda alla separazione politica dall'Inghilterra, una profondità che impregnava il vero carattere della loro società. Per Pocock il repubblicanesimo americano rappresenta solo l'ultimo atto di una lunga storia che prende l'avvio dal rinascimento italiano, da Machiavelli e dagli ideali dell'umanesimo civico, per passare all'Inghilterra di Harrington, Milton, Sidney e degli scrittori *country* del primo Settecento, per approdare, infine, nelle colonie americane al tempo della rivoluzione.

Il concetto moderno di repubblicanesimo nasce, secondo Pocock, nelle città-stato italiane, soprattutto nella Firenze repubblicana, in polemica quasi con il pessimismo e l'ansietà vissuti dai cittadini e contro le forze degeneratrici della storia e la corruzione del tempo. La costruzione di Pocock si basava sul senso civico. Nell'ambito dell'azione civica, infatti, il tempo, la fortuna e la corruzione potevano essere contrastate. La virtù, quindi, diviene una auto-attività pubblica, nella quale la *personalità*, sostenuta da una proprietà sufficiente per darle l'indipendenza economica, realizza se stessa (per la sua perfezione e per la sopravvivenza della repubblica) nella cittadinanza, nel patriottismo e nella vita civica. Solo i cittadini indipendenti possono partecipare, con le proprie azioni, con il proprio voto e se necessario con le armi, alla vita e alla difesa della repubblica.

Wood ritiene, comunque, che la rivoluzione americana segni la fine della teoria del cittadino, quale individuo politico

e attivo (che ha una partecipazione diretta nella *res publica* in proporzione alle sue capacità), e il passaggio ad una teoria secondo la quale l'individuo appare come essere consapevole soprattutto del proprio interesse; egli prende parte al governo, ossia alla gestione della cosa pubblica, proprio per garantirsi la realizzazione dei propri obiettivi. Per Pocock, invece, la rivoluzione americana deve intendersi come l'ultimo grande atto del rinascimento, piuttosto che come il primo atto politico dell'illuminismo rivoluzionario: non nasce pertanto il nuovo cittadino, individuo isolato dello stato liberale, ma giunge finalmente a perfezionarsi il percorso di costruzione del consapevole e virtuoso cittadino repubblicano (Pocock 1972, 120).

Nel saggio N. 39 del *Federalista*, Madison spiega in maniera mirabile come la Costituzione del 1787 riesca a stabilire una forma di governo repubblicana. È necessario, a suo giudizio, mantenere la Repubblica poiché nessun'altra forma di governo potrebbe essere compatibile con il popolo americano dopo la Dichiarazione d'Indipendenza e la rivoluzione contro l'Inghilterra. Si può, tuttavia, definire Repubblica soltanto quel paese nel quale il governo derivi «tutti i suoi poteri direttamente o indirettamente dalla gran massa del popolo, ed è amministrato da persone che conservano il loro incarico in modo precario e per un periodo di tempo limitato, finché dura la loro buona condotta. Secondo la Costituzione di ogni Stato dell'Unione», osserva Madison «l'uno o l'altro dei funzionari del Governo sono indirettamente incaricati solo dal popolo; per la maggior parte di esse, anche il più alto Magistrato è designato così» (Madison 1980, 298).

Secondo Hannah Arendt, delle tre grandi rivoluzioni - quella americana, quella francese e quella sovietica - l'unica pienamente riuscita fu appunto la prima, in quanto il risultato di questa fu la nascita di una moderna repubblica capace di garantire la libertà e la partecipazione politica dei cittadini. La Arendt distingue tra liberazione e libertà:

Se la rivoluzione si fosse posta come scopo solo quello di garantire i diritti civili avrebbe mirato non alla libertà, ma alla liberazione dai governi che abusassero dei loro poteri violando antichi e ben fondati diritti. La difficoltà è che la rivoluzione, come la conosciamo nell'età moderna, ha sempre mirato tanto alla liberazione

quanto alla libertà...e spesso è assai difficile dire dove termini il semplice desiderio di liberazione, di essere liberi dall'oppressione, e cominci il desiderio di libertà in quanto modo di vivere politico. La questione è che mentre il primo desiderio si poteva anche appagare sotto un governo monarchico, il secondo richiedeva l'istituzione di una forma di governo nuova, o piuttosto riscoperta: richiedeva l'istituzione della repubblica (Arendt 1983, 29).

Molti dei padri fondatori degli Stati Uniti motivarono la loro azione rivoluzionaria e politica sullo scontro tra desiderio di libertà costituzionale e repubblicana da una parte dell'Oceano Atlantico e volontà di imporre un potere arbitrario dall'altra parte.

Gli anni della Rivoluzione americana furono anche anni di trasformazione e di conflitti sociali; ma le convinzioni e le aspirazioni dei fondatori dell'America, a differenza di quelle dei capi delle successive rivoluzioni francese e russa, non contemplavano la distruzione e la rifondazione dell'ordine sociale. La Rivoluzione americana non generò forze politiche e sociali nuove: non fece altro che liberare forze, e intensificare mutamenti, che premevano ed erano già in corso di sviluppo fin dal primo giorno in cui sudditi inglesi avevano messo stabilmente piede in America Bailyn e Wood 1987, 17).

*La sintesi repubblicana*, secondo le parole di Shalhope, quella teoria, cioè, in base alla quale i concetti cari al repubblicanesimo antico e moderno avrebbero avuto un ruolo determinante nella formazione e nella prima fase di storia degli Stati Uniti, può essere compresa solo all'interno di una successione di paradigmi: i coloni decisero di ribellarsi alla madrepatria perché non potevano più permettere che una nazione lontana continuasse ad avere il monopolio del commercio e quindi sostanzialmente continuasse a regolare e a dirigere il futuro economico del territorio americano, ma anche perché da cittadini di una comunità sostanzialmente libera e virtuosa, in senso repubblicano, avevano la consapevolezza certa che occorresse essere pienamente indipendenti dal punto di vista politico (Rodgers 1992, 12).

Gli americani del 1776 credevano che quello che faceva grandi le repubbliche o le distruggeva non fosse la forza delle armi, ma il carattere e lo spirito dei cittadini. La pubblica vir-

tù diventava, quindi, preminente. Un popolo poteva costruire una buona repubblica solo attraverso la propria frugalità, laboriosità, onestà, semplicità. Il bene pubblico doveva, poi, essere il fine di un buon governo e ciò richiedeva costante sacrificio degli interessi individuali e di parte, in favore di quelli della collettività.

Essere membro di una comunità politica, nella concezione repubblicana, implica, pertanto, una costante applicazione e immedesimazione da parte degli stessi cittadini e una conseguente distinzione rispetto all'appartenenza ad una delle tante possibili comunità prepolitiche basate sulla razza, la religione o la cultura (Honohan 2002, 8). In definitiva, il presupposto per far vivere e crescere la repubblica si sostanzia nella concreta disposizione del singolo cittadino di anteporre il bene pubblico al proprio; solo in questo contesto, secondo Machiavelli, la virtù politica si congiunge alla virtù militare poiché la repubblica rappresenta il bene comune e il cittadino che agisce perseguendo tale bene finisce col dedicare la sua vita alla stessa repubblica.

*Bibliografia*

- APPLEBY JOYCE, 1992, *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination*, Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- ARENDT HANNAH, 1983, *Sulla rivoluzione*, Milano: Edizioni di Comunità.
- ARENDT HANNAH, 1988, *Vita Activa*, Milano: Bompiani.
- ARISTOTELE, 1992, *Politica*, in *Politica e Costituzione di Atene*, a cura di Carlo Augusto Viano, Torino: UTET.
- ARISTOTELE, 1998, *Etica Nicomachea*, in *Opere*, vol. VII, Roma-Bari: Laterza.
- BAILYN BERNARD, 1967, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- BAILYN BERNARD, WOOD GORDON, 1987, *Le origini degli Stati Uniti*, Bologna: Il Mulino.
- BANNING LANCE, 1986, *Jeffersonian Ideology Revisited*, "William and Mary Quarterly", pp. 3-19.
- BOCK GISELA, SKINNER QUENTIN, VIROLI MAURIZIO, 1990, *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- CICERONE, 1974, *Lo Stato*, in *Opere politiche e filosofiche*, I, (a cura di) Leonardo Ferrero e Nevio Zorzetti, Torino: UTET.
- COSTA PIETRO, 1999, "Cittadinanza e comunità. Un programma di indagine storiografica fra medioevo ed età moderna", *Filosofia politica*, pp. 15-38.
- DAHL ROBERT A., 1990, *La democrazia e i suoi critici*, Roma: Editori Riuniti.
- DAHL ROBERT, 2001, *Politica e virtù. La teoria democratica nel nuovo secolo*, Roma-Bari: Laterza.
- DWORKIN RONALD, 1982, *I diritti presi sul serio*, Bologna: Il Mulino.
- ELKINS STANLEY & MCKITRICK ERIC, 1993, *The Age of Federalism. The Early American Republic, 1788-1800*, New York: Oxford University Press.
- FERRARA ALESSANDRO, (a cura di), 2000, *Comunitarismo e liberalismo*, Roma: Editori Riuniti.

- FOSHEE A.W., 1985, "Jefferson Political Economy and the Classical Republican Tradition: Jefferson, Taylor and the Agrarian Republic", *History of Political Economy*, pp. 523-550.
- HABERMAS JÜRGEN, 2007, *Morale, Diritto, Politica*, Torino: Einaudi.
- HAMILTON ALEXANDER, MADISON JAMES, JAY JOHN, 1980, *Il federalist*, a cura di Mario D'Addio e Guglielmo Negri, Bologna: Il Mulino.
- HARRINGTON JAMES, 1985, *La repubblica di Oceana*, a cura di Giorgio Schiavone, Milano: Angeli.
- HONOHAN ISEULT, 2002, *Civic republicanism*, London: Routledge.
- JEFFERSON, THOMAS, 1954, *Notes on the State of Virginia*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- MACHIAVELLI NICCOLÒ, 1983, *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio*, a cura di Corrado Vivanti, Torino: Einaudi.
- MACHIAVELLI NICCOLÒ, 1996, *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio*, in Gennaro Sasso e Giorgio Inglese (a cura di), Milano: Rizzoli.
- MACINTYRE ALASDAIR, 2000, *Il patriottismo è una virtù*, in Alessandro Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Roma: Editori Riuniti, pp. 55-76.
- MACINTYRE ALASDAIR, 2009, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Roma: Armando Editore.
- PATTEN ALAN, 1996, "The Republican Critique of Liberalism", *British Journal of Political Science*, n. 26, pp. 25-44.
- PETTIT PHILIP, 2000, *Il repubblicanesimo: una teoria della libertà e del governo*, Milano: Feltrinelli.
- PETTIT PHILIP, 2005, *Libertà. Libero arbitrio e libertà politica*, Milano: Egea.
- POCOCK JOHN G.A., 1980, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, Bologna: Il Mulino.
- RAWLS JOHN, 1982, *Una teoria della giustizia*, Milano: Feltrinelli.
- RODGERS, DANIEL, 1992, "Republicanism: the Career of a Concept", *Journal of American History*, pp. 11-38.

- ROSATI MASSIMO, 1997, "La critica repubblicana del liberalismo. La democrazia radicale e il patriottismo presi sul serio", *CroceVia*, n. 1, pp. 60-79.
- ROUSSEAU JEAN-JACQUES, 1966, *Il contratto sociale*, in V. Gerratana (a cura di), Torino: Einaudi.
- SANDEL MICHAEL J., 1982, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SANDEL MICHAEL J., 2000, *La giustizia e il bene*, in Alessandro Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Roma: Editori Riuniti, pp. 3-53.
- SHALHOPE ROBERT, 1972, "Toward a Republican Synthesis: the Emergence of an Understanding of Republicanism in American Historiography", *William and Mary Quarterly*, pp. 49-80.
- SINOPOLI RICHARD, 1992, *The Foundation of American Citizenship, Liberalism, the Constitution and Civic Virtue*, New York.
- SKINNER QUENTIN, 1981, *Machiavelli*, Oxford: Oxford University Press.
- SKINNER QUENTIN, 2001, *La libertà prima del liberalismo*, Torino: Einaudi.
- TAYLOR CHARLES, 1994, *Political Recognition*, in *Multiculturalism*, (a cura di) A. Gutman, Princeton: Princeton University Press, pp. 25-73.
- TAYLOR CHARLES, 2000, *Il dibattito fra sordi di liberali e comunitaristi*, in Alessandro Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Roma: Editori Riuniti, pp. 137-167.
- TAYLOR JOHN, 1813, *Arator; Being a Series of Agricultural Essays, Pratical and Political*, Georgetown: ed. Carter.
- TAYLOR JOHN, 1822, *Tyranny Unmasked*, Washington, D.C.: Davis and Force.
- TOCQUEVILLE ALEXIS DE, 1992, *La democrazia in America*, a cura di Giorgio Candeloro, Milano: Rizzoli.
- TRENCHARD JOHN, GORDON THOMAS, 1755, *Cato's Letters: or Essays on Liberty Civil and Religious, and other Important Subjects*, London: Walthoe and Longman.
- VECA SALVATORE, 2008, *Cittadinanza. Riflessioni filosofiche sull'idea di emancipazione*, Milano: Feltrinelli.



VIROLI MAURIZIO, 1999, *Niccolò Machiavelli*, in Andreatta Alberto e Baldini Artemio Enzo (a cura di), *Il pensiero politico. Idee, teorie, dottrine*, II, Torino: Utet, pp. 1-20.

WALDRON JEREMY, 2000, *Valori particolari e moralità critica*, in Alessandro Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Roma: Editori Riuniti, pp. 291-327.

WALZER MICHAEL, 1987, *Sfere di giustizia*, Milano: Feltrinelli.

WALZER MICHAEL, 2009, *Pensare politicamente. Saggi teorici*, Roma-Bari: Laterza.

WOOD GORDON, 1969, *The Creation of the American Republic, 1776-1787*, Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.

### *Abstract*

## CITTADINANZA E REPUBBLICANESIMO

### (CITIZENSHIP AND REPUBLICANISM)

*Keywords:* citizenship, republicanism, civic virtue, common good, political freedom.

The primary condition to let a republic live and grow is embodied in the capacity of the citizen to submit its own good to the public one; only in this context, according to Machiavelli, political virtue joins military virtue because republic is the common good and the virtuous citizen, dedicating his life to the same republic, concurs to pursue the common objective. People can build a good republic only through their own laboriousness, honesty, simplicity. The public good must be the aim of a good government, and for this purpose is necessary to sacrifice the individual interests in favour of the community.

GIUSEPPE BOTTARO

Università degli Studi di Messina

Dipartimento di Scienze giuridiche e storia delle istituzioni

gbottaro@unime

DARIO CARONITI

RALPH WALDO EMERSON.  
IL POPOLO DI UOMINI E L'AMERICAN IDEA.

1. *L'Uomo che pensa*

Negli anni della Rivoluzione, la composizione etnica del popolo americano che abitava le colonie era ancora quasi del tutto omogenea. Ad eccezione degli afroamericani, la gran parte della popolazione era di origine inglese o scozzese. Il distacco dalla madrepatria non era avvenuto in virtù di una rivendicazione di diversità di stirpe, di lingua o di cultura, ma per una differente concezione politica. La Dichiarazione di indipendenza – scaturita dalla rivendicazione del diritto storico costituzionale alla rappresentanza (*no taxation without representation*) – l'atto costitutivo della nuova nazione americana, il fondamento comunitario del nuovo popolo, proclama i diritti naturali, tra i quali il diritto alla vita, alla libertà e alla ricerca della felicità, uguali per tutti, base di un ordine giusto sul quale la comunità americana si sarebbe costituita. (Caroniti 2008: 15-34).

Nel corso del XIX secolo, la conflittualità tra le diverse sezioni del paese pose dei problemi che il contrattualismo lockiano, a quei tempi cultura politica di riferimento della gran parte del pensiero politico americano, stentava a risolvere. Nel momento in cui una intera sezione del paese metteva radicalmente in discussione il *pactum*, il medesimo volontarismo che ne era fondamento diventava elemento cardine della disunione: se i popoli degli stati decidevano a larghissima maggioranza di rompere il contratto sociale, non ci si poteva certo appellare a una diversa volontà espressa vari decenni prima. Così come dei popoli avevano liberamente deciso di unirsi, gli stessi decidevano adesso di sciogliersi, rimettendo in discussione lo

stato federale. A questo si aggiungeva la massiccia emigrazione proveniente prima dall'Europa e poi dall'Asia, che sconvolse progressivamente la composizione etnica degli Stati Uniti (Martin 2014: 47-76).

A opporsi a queste spinte centrifughe intervenne quello che Matthiessen definì il movimento romantico americano, il trascendentalismo (Matthiessen 1954: 3-14). Al suo interno furono elaborate le risposte alla crisi di crescita della comunità americana. Grazie all'emergere di una letteratura tipicamente americana, sensibilmente distinta da quella inglese, si iniziano a intravedere i tratti culturali di una nazione a sé stante, espressamente descritta nei suoi tratti salienti da Ralph Waldo Emerson. La così detta «nazione di uomini» da lui definita nel celebre discorso del 1837 per l'inaugurazione dell'anno accademico ad Harvard, diversa dalle altre per le opportunità che all'interno degli Stati Uniti gli americani godono. Questa comunità nazionale si distinguerebbe per il recupero della dimensione autenticamente umana, altrimenti avvilita dall'identificazione tra l'uomo e la mansione da lui svolta nel mercato del lavoro:

La vecchia favola cela un insegnamento sempre nuovo e sublime; che cioè c'è un Uomo, presente in tutti i singoli uomini soltanto parzialmente, o attraverso una facoltà; e la favola dice anche che bisogna prendere l'intera società per trovare l'intero uomo. L'uomo non è né un contadino, né un professore, né un ingegnere, ma tutte queste cose insieme. L'uomo è prete, studioso, statista, economista e soldato. In uno stato diviso o sociale queste funzioni sono distribuite tra i singoli individui ciascuno dei quali ha per scopo l'adempimento di ciò che gli è stato assegnato del comune lavoro, mentre un altro lo porta a termine. La favola sottintende che l'individuo, per possedere se stesso, deve di tanto in tanto allontanarsi dal suo proprio e specifico lavoro per abbracciare tutti gli altri suoi simili.

Nella realtà sociale, ci dice però Emerson, questa dimensione originaria dell'uomo si è svuotata, ha subito una vera e propria amputazione, che «ha trasformato l'uomo in una cosa»:

Il coltivatore, cioè l'Uomo inviato nei campi per raccogliere cibo, raramente è consolato dal pensiero dell'autentica dignità del suo

lavoro. Egli bada alle misure, al carro, ma non vede al di là di queste cose, e affoga nelle condizioni del contadino, invece di serbarsi Uomo nella fattoria. L'uomo d'affari raramente attribuisce un valore ideale al suo lavoro, è invece trascinato dalla routine della sua professione, e l'anima è schiava dei dollari. Il prete diventa una vuota forma; il legale un libro di leggi; il meccanico una macchina; il marinaio, la gomena di una nave (Emerson 1962: 128-129).

Recuperare l'unità originaria è il compito dello studioso, «l'intelletto delegato alla distribuzione di queste funzioni», «l'Uomo che Pensa», che va però distinto sia dal «pensatore puro», che dal «pappagallo del pensiero altrui» (Emerson 1962: 129). Non si tratta quindi dell'intellettuale che si astraie dal resto della società, ma al contrario dell'uomo che riacquista la capacità di contemplazione dell'universo a prescindere dalla condizione lavorativa o economica nella quale si trova. Che riesce ad essere «affascinato» dallo spettacolo della natura, dal sole dal tramonto, dalla notte e dalle stelle, perché coglie le intime connessioni tra essa e la propria natura:

Corre fra la gente l'opinione che lo studioso debba essere un recluso, un malaticcio inadatto a qualsiasi lavoro manuale o impegni pubblici, come un temperino per un'ascia. Il così detto «uomo pratico» schernisce l'uomo speculativo, quasi che questa categoria, per il solo fatto di speculare o di *vedere*, sia inadatta a fare alcunché. Ho sentito dire che il clero – che è sempre, in maniera più universale di qualsiasi altra classe, il gruppo di studiosi del proprio tempo – viene abordato come fossero donne; che non sente la rude, spontanea conversazione degli uomini, ma solo un linguaggio largamente indebolito e affettato. Spesso viene virtualmente privato dei suoi diritti civili, e ovviamente fa l'avvocato difensore del proprio celibato. Per quanto tutto ciò possa essere vero della classe degli studiosi, tuttavia non è né giusto né saggio. L'azione è certo un fatto secondario per lo studioso, ma essenziale» (Emerson 1962: 135).

## 2. *L'homònoia americana*

Mentre le similitudini tra l'Uomo di Emerson, l'uomo totale di Marx o anche il superuomo nietzschiano sono state più volte oggetto di approfondimento (Levine, Malachuk 2011: 12, 91, 223), molto meno lo sono state quelle con il bios theoreti-

kòs aristotelico. Tanto più che l'attività contemplativa descritta da Emerson si svolge nel tempo libero da impegni di lavoro, non impiegato ad assolvere ai bisogni materiali. Nell'Etica Nicomachea, Aristotele pone in stretta relazione la «libertà dagli impegni» (la *skolè*) con la felicità, l'*eudaimonia* (Aristotele: X, 1177b4). La possibilità di impiegare parte della giornata in attività contemplative, che non assolvono ad esigenze legate al bisogno, ma che vengono svolte per il proprio benessere intellettuale,<sup>1</sup> è un carattere distintivo dell'uomo maturo (lo *spoudaios*), che è l'unico ad essere veramente libero perché vive secondo virtù:

Se la felicità è attiva secondo virtù, è ragionevole che lo sia secondo la più eccellente, e questa verrà a essere la virtù di ciò che è migliore. Quindi, o che l'intelletto sia ciò che è ritenuto comandare e dominare per natura e avere nozione delle cose belle e divine, o che sia qualcosa d'altro; o che l'intelletto stesso sia divino, o che sia la cosa più divina che è in noi, la sua attività secondo la virtù propria verrà a essere la felicità perfetta. Che è un'attività teoretica (Aristotele: X, 1177a12).

Come scrive Christopher Lasch (Lasch 1992: 245-248), Emerson recupera aspetti importanti del repubblicanesimo e, tra essi, proprio il *bios theoretikòs*, che del repubblicanesimo è premessa, e lo fa quando afferma che «l'unico autentico padrone» è l'uomo pensante, colui che di tanto in tanto si allontana «dal suo proprio e specifico lavoro per abbracciare tutti i suoi simili» (Emerson 1962: 128). L'uomo di Emerson non si riduce quindi all'*homo faber* dell'illuminismo voltairiano che, grazie al progresso, migliora indeterminatamente le proprie condizioni fino a raggiungere la pienezza esistenziale nella realizzazione economica e sociale, facendo così coincidere benessere e ricchezza (Voegelin 2004: 35 e sg.). A fianco del successo materiale e quasi a conclusione e coronamento di esso, il libero impiego del tempo libero per attività intellettuali e spi-

---

<sup>1</sup> «Si ritiene che l'attività dell'intelletto, che è teoretica, spicchi per eccellenza, non persegua alcun fine al di là di se stessa, possieda un suo proprio piacere completo, il quale intensifica l'attività, e abbia anche la caratteristica dell'autosufficienza, della mancanza di fastidi e anche della capacità di non stancare» (Aristotele X, 1177b18).

rituali è, invece, per Emerson il tratto essenziale che caratterizza «il vero studioso», colui che «la natura rallegra con tutte le sue serene, ammonitrici visioni» (Emerson 1962: 129).

Il ragionamento di Emerson non è però finalizzato a spiegare in modo generale l'uomo che vive secondo virtù ma, in particolare, lo studioso americano. Figura che assume in sé sia una dimensione individuale che collettiva, fino a comprendere il carattere stesso del popolo americano:

Non è la peggiore disgrazia non essere, nel mondo, una unità, non essere stimato un carattere, non fare fruttare quel peculiare frutto per portare il quale l'uomo fu creato, ma essere valutati, nella massa, nelle centinaia, nelle migliaia, di persone appartenenti a un partito, una fetta di cui facciamo parte, e la nostra opinione pronosticata geograficamente come il nord o il sud. No, non così cari amici e fratelli – ti prego, Signore, fa che non sia così di noi. Cammineremo sui nostri piedi, lavoreremo colle nostre sole mani, parleremo con le nostre menti. Lo studio delle lettere non dovrà più essere un nome per la pietà, per il dubbio, per una sensuale clemenza. La paura dell'uomo e l'amore per l'uomo sarà un muro di difesa e un festone di gioia intorno a tutto. Una nazione d'uomini, per la prima volta, infine, esisterà, perché ciascuno crede in sé, ispirato da quell'Anima Divina che ispira anche tutti gli uomini (Emerson 1962: 149).

L'individualismo americano, del quale Emerson traccia qui i caratteri, come notano Levine e Malachuk, non ha nulla di apolitico (Levine e Malachuk 2011: 15 e ss. ) e non porta alla disgregazione sociale, perché è basato sul recupero, da parte di tutti e di ciascuno, della completa dimensione umana, tramite l'ispirazione all'anima divina che gli uomini accomuna:

Noi vediamo il mondo pezzo per pezzo, come il sole, la luna, l'animale, l'albero; ma il tutto di cui queste cose sono parti splendenti è l'anima. Solamente attraverso la visione di quella Sapienza l'oroscopo delle età può essere letto, e facendo ricorso ai nostri pensieri migliori, sottomettendoci a quello spirito di profezia che è innato in ogni uomo, possiamo arrivare a conoscere che cosa essa dica (Emerson 1991: 159).

Quanto alla filosofia di riferimento, Emerson si richiama espressamente a Platone, tuttavia, come nota Flanagan, per lui «le similitudini tra Platone e Aristotele sono più rilevanti delle loro differenze» (Flanagan 2011: 456), ed è proprio Aristotele, nell'Etica Nicomachea, ad affermare che l'intelletto (il *nous*) sia cosa divina rispetto all'essere umano e che la vita secondo l'intelletto sia «divina rispetto alla vita umana» (Aristotele: X 1177b30). L'amore per il proprio io noetico costituisce infatti il vincolo che salda gli uomini in unità, rendendo possibile la concordia spirituale tra gli uomini, l'*homonoia*, che sta alla base della *philia politike*, quell'amore della comunità politica che mette insieme gli uomini rendendoli tra loro amici e che è reso possibile da una storia comune, quindi da origini comuni, ma soprattutto da una condivisione di principi e aspettative:

Le città sono in stato di concordia quando hanno le stesse idee sui loro interessi, fanno le stesse scelte e mettono in pratica quello che hanno deciso insieme (Aristotele: IX 1167a26).

Anche secondo Aristotele, per altro, questa concordia non si raggiunge rifugiandosi in una concezione tribale dell'esistenza, che confinerebbe il suo io noetico nella massa o nel partito, a prezzo di dovere rinunciare in tutto o in parte al *bios theoretikòs*. La comunità è per lui basata sull'amicizia, e Aristotele chiarisce che i rapporti di amicizia che si hanno con gli amici derivano da quelli che si hanno verso se stessi (Aristotele: IX 1166a2). È amico chi si addolora e gioisce insieme a chi ama, perché desidera per gli amici lo stesso bene che però, allo stesso modo, desidera per se stesso. La comune amicizia si fonda per questo sulla comune affermazione del bene, riconoscibile tramite la comune partecipazione al *nous* divino (Soressi 2004: 32). Egli così distingue tra uomini «dabbene» e uomini «dappoco», i quali non riescono ad essere amici, semmai «cercano con chi passare la giornata e fuggono se stessi» (Aristotele: IX 1166b14).

Questa concezione dell'amicizia è condivisa da Emerson (Lysaker 2013: 166), secondo il quale l'America rappresenta l'opportunità di costituire una comunità di uomini «dabbene» nel senso aristotelico (Flanagan 2011: 456-459). Il suo «popolo

di uomini» non è il risultato di una fusione degli individui in una unità nazionale che estenda i caratteri genetici dell'appartenenza, fino ad assorbire ogni identità e, con essa, l'intelligenza o anima divina che è in ogni singolo. Semmai la fusione, lo *smelting pot*, come lo definisce Emerson, non si colloca in un passato costituente la nazione americana quanto nel suo destino:

L'uomo è la più composita di tutte le creature. ... Come nel tempio di Corinto, grazie alla fusione e alla commistione di oro e argento e altri metalli, si creò una nuova lega, più preziosa che mai, detta "ottone di Corinto", allo stesso modo nel continente - asilo di tutte le nazioni - l'energia di irlandesi, tedeschi, svedesi, polacchi e cosacchi e di tutte le tribù sia europee, che africane, che anche della Polinesia costruirà una nuova razza, una nuova religione, un nuovo stato, una nuova letteratura, che sarà tanto vigorosa come quella della nuova Europa che era venuta fuori dallo *smelting pot* degli anni bui del Medio Evo o quell'altra che era emersa dal barbarismo pelagico ed egizio. La natura ama gli incroci (Emerson 1912: 115-116).

L'essere «asilo di tutte le nazioni» rappresenta l'occasione storica per fare degli Stati Uniti d'America il luogo di incontro delle diverse razze attualmente esistenti. Ciò non comporta alcun problema per la comunità. Al contrario, ne è una sorta di elemento costitutivo. Quanti sono arrivati sulle sponde dell'Atlantico in cerca di fortuna e di autorealizzazione sono destinati a incontrarsi con altri uomini provenienti da tutta Europa e dalle più varie parti del mondo per realizzare con essi un nuovo *ethnos*. È per questo che Emerson non usa il termine *melting pot*, che indica un crogiuolo di razze, ma *smelting pot*, proprio per indicare la fusione che sta per avvenire e che darà luogo a un evento paragonabile alla nascita della grande civiltà europea (Carter 2007: 59). Dopo la caduta dell'impero romano e le diverse invasioni barbariche, il popolo europeo era radicalmente mutato, fino a raggiungere una nuova forma di unità, dalla quale era emersa una nuova cultura, una religione comune e una organizzazione politica.

Seguendo questo ragionamento, si deve dedurre che, secondo Emerson, l'evidenza della crisi europea sia stata esemplificata dalla riforma protestante e dalla disgregazione



dell'Europa in diversi stati nazionali. La irreversibile corruzione del vecchio continente è manifesta nella sedimentazione del particolarismo, religioso, culturale e nazionale evidenziatosi dal XVI al XIX secolo. Sembra invece che l'America abbia mostrato di riuscire a superarla mediante una nuova visione universale, che non casualmente Emerson definisce in modo ricorrente «cattolica»<sup>2</sup>. Questa viene supportata essenzialmente da una unione razziale, che non può quindi tollerare alcuna divisione tra bianchi e neri, e da una cultura che non si ponga come mera ripetizione o anche continuazione di una delle vecchie culture europee, ma sia in grado di proiettarsi in una dimensione nuova.

Anche sul piano della religione egli è convinto che tale fusione possa generare una nuova appartenenza di fede. Essa deve però superare le divisioni precedenti senza dare adito a nuovi particolarismi: non una nuova chiesa, ma il recupero della cattolicità, senza pontefici, cardinali e vescovi, grazie alla responsabilizzazione individuale e all'altissima valorizzazione dell'Uomo (Birdsall 1959: 274).

L'elemento cardine sul quale ruotano le aspettative emersoniane sta nelle particolari opportunità che si presentano al popolo americano e che finiscono per accomunarlo, nonostante le diverse provenienze e le intrinseche individualità che lo compongono. Tra essi una peculiare occasione storica è data dalla diffusa alfabetizzazione, dovuta alla comune abitudine alla lettura della Bibbia, alla quale accede la gran parte della popolazione. Essa compensa, nella visione di Emerson, la mancanza dei grandi picchi intellettuali che caratterizzavano invece la cultura europea, e costituisce anche il carattere identitario, democratico nella sua essenza, non necessaria-

---

<sup>2</sup> Oltre al ricorrente e quasi ostentato uso del termine cattolico come sinonimo di universale, Emerson manifesta una considerazione tutto sommato positiva della fede cattolica: «La religione cattolica tiene in considerazione le masse di uomini e le epoche. Se essa sceglie, lo fa nell'ordine dei milioni, come quando divide tra pagani e cristiani. Quella protestante, al contrario, col suo odioso «giudizio privato», causa dottrine e scismi parrocchiali, familiari e alla fine individuali ... La chiesa cattolica è etnica e superiore da ogni punto di vista. È in armonia con la Natura che essa ama la razza e rovina l'individuo. Quella protestante ha il suo banchetto, che certamente è il primo passo verso una chiesa per ogni singolo individuo: una chiesa all'uno» (Emerson 2011: 43).

mente colto ma informato e quindi consapevole del popolo americano, che ha reso possibile la fiducia in se stessi, che fa credere «nel proprio pensiero, credere che ciò che è vero per noi, nella nostra vita interiore, è vero per tutti» (Emerson 1962: 37).

La comune appartenenza a un vastissimo ceto medio - Emerson definisce espressamente gli Stati Uniti «questo paese di ceti medi» (Emerson 1962: 202) - non prevede contrapposizioni di interessi e di culture. L'America non è un posto in cui la borghesia abbia prevalso sulle altre classi, ma dove si è realizzata una sostanziale convergenza tra quanti hanno voluto sviluppare la propria personalità in modo indipendente, trovando che tale maturazione li ha spinti poi a legarsi intimamente raggiunta con le particolari opportunità fornite dal territorio, dalle istituzioni, dalle credenze religiose e dalla società. Gli Stati Uniti sono quindi un luogo fisico, culturale e politico che consente all'uomo che, in quanto uomo, è sempre «dabbene», di cogliere le opportunità della propria maturazione. Non sono meramente la nazione dei *self made men*. Nel suo elogio funebre del presidente Abramo Lincoln, egli dice:

Il Presidente fu ai nostri occhi come un uomo del popolo. Egli fu interamente americano, non attraversò mai il mare, non fu mai corrotto dall'insularismo inglese o dalla dissipazione francese; fu un autentico indigeno, un uomo della sua terra, come la ghianda lo è di una quercia; non scimmiettò gli stranieri, non compì frivolezze: uomo del Kentucky, lavorò in una fattoria, fu battelliere, capitano nella guerra contro Black Hawk, avvocato di campagna, deputato nella legislatura per la legge rurale nell'Illinois (Emerson 1962: 199).

Qui si può anche cogliere il contrasto tra le umili origini e il successo, tipico dell'uomo che si fa da sé, ma l'aspetto di maggiore interesse è la poliedricità di Lincoln, che non cessa di essere lavoratore in una fattoria, capitano dell'esercito e avvocato di campagna, anche quando viene eletto deputato e poi Presidente della repubblica. È in questo senso che egli appartiene al ceto medio, perché la sua elezione non è il frutto di una scalata sociale, ed è esattamente per questo che Emerson lo considera il vero presidente della nazione americana.

L'armonia del popolo americano non dipende dall'unione di stirpe, credo e cultura. Il massiccio arrivo di immigranti irlandesi non deve quindi in alcun modo spaventare l'ordine della comunità, così come l'emancipazione dei neri è da leggere come una opportunità di crescita e il Proclama dell'emancipazione come «un atto poetico e memorabile» (Emerson 1962: 191), avendo esteso, anche a chi prima l'aveva negata, la libertà di potere conformare la propria anima a quella divina, ribadendo i principi sui quali la nazione americana si fonda. *L'american idea*, basata sulla più estesa forma di dignità che possa consentire a chi è cittadino americano di vivere pienamente la propria esistenza, portando al massimo le proprie potenzialità, diventa così l'*homònoia* americana.

### 3. *L'unità indissolubile della comunità politica americana*

Il trascendentalismo si basa su una idea altissima di uomo, che estende le sue potenzialità fino a raggiungere la volta celeste (Emerson 1904: 10). La filosofia che lo ispira si richiama a Victor, la cui influenza sul trascendentalismo, come nota Robert Sattelmeyer, non è mai stata sufficientemente analizzata e valutata (Sattelmeyer, 2014, p. 22; Joyaux 1955: 117-130). Questi aveva teorizzato che le capacità cognitive dell'uomo si fondassero sulla sua capacità di fare in vita l'esperienza del divino: l'uomo conosce il mondo perché vede il suo creatore (Cousin 1861: 33 e ss.). La beatitudine, la capacità di contemplare Dio, non è quindi riservata alla vita ultraterrena, ma è la base della stessa conoscenza:

(Gesù Cristo) ha visto con gli occhi aperti il mistero dell'anima. Attirato dalla sua severa armonia, rapito dalla sua bellezza, visse in essa, in essa fu. Egli solo in tutta la storia ha stimato la nobiltà dell'uomo. Un solo uomo fu fedele a ciò che è in voi e in me. Vide che Dio incarna se stesso nell'uomo, e sempre di nuovo procede a prendere possesso del suo Mondo. Egli disse nel giubilo della sublime emozione: «Io sono divino, Attraverso me, Dio agisce; attraverso me parla. Se vuoi vedere Dio, guardami; o guardati, quando anche tu pensi come io penso adesso» (Emerson 1991: 101).

Partendo da queste premesse il trascendentalismo ipotizza la realizzazione di un ordine politico che doni all'uomo non solo la possibilità di concepire queste altezze ma di realizzarle concretamente nella sua vita terrena. Non lo fa però immaginando una rivoluzione che alteri il corso della storia, ma allineandosi a un percorso storico già tracciato dalla Provvidenza, che ha riservato agli americani questa immensa ma anche concreta opportunità. Il progressista americano dell'Ottocento non è quindi politicamente un rivoluzionario, perché ritiene che le istituzioni del paese e la sua costituzione rappresentino la struttura di questa eccezionale condizione, tanto da consentire l'affermazione più che di un «io posso», di un «noi possiamo» (Ledeen 2000: 58-59). L'opportunità non è però riservata solo a chi è nato in America. Essere americano è una condizione di arrivo, non necessariamente di partenza.

La nazione di uomini di Emerson è composta da chi vuole essere uomo, quindi non solo da chi è di origine inglese e neppure europea. L'America è il luogo ideale nel quale tutti gli uomini provenienti da ogni parte del mondo possono realmente raggiungere la pienezza della loro esistenza. È per questo che egli respinge *in toto* l'attacco degli stati del Sud a quello che egli considera un fantastico idillio: l'Unione, per lui, non è soltanto un patto volontario ma è provvidenziale, è la stessa essenza dell'unico popolo americano (Myerson 2000: 71). La diatriba se a sottoscrivere la costituzione - *We the people of the United States* - fosse stato i popoli o il popolo degli Stati Uniti viene quindi da Emerson e dagli altri trascendentalisti risolta senza appello nel senso di una unità indissolubile. Emerson condanna lo schiavismo come del tutto estraneo a una cultura che si basa sulle uguali opportunità di partenza (Emerson 2006: 74-76) e, soprattutto, nega più che il diritto la stessa possibilità che una parte del popolo americano possa abbandonare l'Unione, perché atto che al tempo stesso rifiuto dell'appartenenza nazionale e delle magnifiche sorti ad esso destinate dalla storia. I sudisti debbono così essere indotti, loro malgrado, con la forza, con la guerra, a rimanere, nel loro stesso interesse, parte dell'unica nazione che possa dare agli uomini l'opportunità di essere compiutamente tali:

Il fine di ogni battaglia politica è stabilire la moralità come fondamento di tutta la legislazione. Il suo vero fine non sono le libere istituzioni, né la repubblica e neppure la democrazia, che ne sono invece i mezzi. La morale è l'oggetto del governo. Noi vogliamo uno stato di cose in cui il crimine non paghi. Questa è la nostra consolazione per l'oscurità del futuro e le affezioni odierne, che il governo del mondo sia morale e distrugga per sempre ciò che non lo è (Emerson 2007: 545).

L'individualismo emersoniano si differenzia profondamente non solo da quello degli agrari del Sud, ma più in generale da Jefferson e da molti dei padri fondatori. Lo spazio di indipendenza dell'individuo stesso è per lui circoscritto dalla grande anima della natura (Bloom 1994: 44). L'affermazione dell'intelligenza individuale come parte dell'intelligenza divina restringe di fatto la gamma di scelte morali, nonostante Emerson escluda categoricamente ogni forma di conformismo o di scolastica (Emerson 1904: 15). Quando nel suo saggio del 1844 sulla *Politica* egli scrive che «bisogna confidare con decisione nella benefica necessità che brilla attraverso tutte le leggi» afferma espressamente l'esistenza di una intelligenza comune. Egli è perciò convinto che la natura umana si esprima nelle leggi «come nelle statue, nelle canzoni o nelle ferrovie», tanto che «un estratto dei codici delle nazioni sarebbe una trascrizione della coscienza comune». L'ordine politico ha quindi la propria origine «nell'identità morale degli uomini», questo perché ciò che è razionale per un individuo lo è necessariamente per ogni altro:

La ragione per uno è da considerare come la ragione per un altro e per ogni altro. Esiste una misura di mezzo che soddisfa tutte le parti, per quanto esse siano varie e determinate a loro stesse. Ogni uomo trova un canone per i suoi più semplici diritti e atti nelle decisioni del suo proprio intelletto, che egli chiama Verità e Santità. In queste decisioni tutti i cittadini trovano un perfetto consenso e soltanto in esse. Non in ciò che è buono da mangiare, bello da mettere o da usare, né nell'ammontare di terra o di aiuto pubblico che ognuno pretende di affermare come diritto. Tali verità e giustizie gli uomini si sforzano di applicarle alla misurazione della terra, al porzionamento dei servizi, alla protezione della vita e della proprietà. I loro primi

sforzi sono senz'altro molto maldestri. Tuttavia il diritto assoluto è il primo governatore, altrimenti ogni governo diventerebbe una sorta di teocrazia impura. L'idea da cui ogni comunità è mossa per fare e migliorare le proprie leggi è la volontà dell'uomo saggio. Quest'uomo tuttavia non si può trovare così nella natura, tanto che si fanno sforzi maldestri, per quanto seri, di assicurare il suo governo per convenzione, come si fa attribuendo all'intero popolo la facoltà di essere ascoltato per ogni singola misura, o quando da una duplice opzione si giunge alla rappresentanza dell'intero, oppure quando si attua la selezione dei cittadini migliori, o anche quando si vogliono assicurare i vantaggi o le efficienze e la pace interna affidandosi al governo di qualcuno, che possa poi scegliere da solo i propri collaboratori. Tutte le forme di governo simbolizzano un governo immortale, comune a ogni dinastia e indipendente dai numeri, perfetto sia dove vi sono due uomini che dove ve ne sia uno solo (Emerson 1910: 103).

Come per Platone, la saggezza si trova nel filosofo, che è saggio proprio perché ama la verità e conforma la sua anima (la *psiuké*) all'ordine della virtù. Allo stesso modo, Emerson indica l'uomo saggio quale riferimento politico di una comunità. La saggezza, per altro, tende alla riduzione all'unità, ed egli ritiene che la dote di uomo saggio o vero Uomo, in grado di secondare le proprie scelte secondo libertà e verità, sia una condizione molto rara (Emerson 1904: 17)<sup>3</sup>. Una società per essere giusta non può quindi contare sul coinvolgimento diretto dell'Uomo saggio, quanto tuttavia, come nelle *Leggi* di Platone, sulla saggezza dell'uomo. La direzione politica non va quindi necessariamente collocata nel migliore tra gli uomini, ma in chi riesca a ispirarsi alla saggezza espressa dagli uomini migliori. La conseguenza del ragionamento di Emerson è che non sia necessaria la monarchia né l'aristocrazia per garantire un ordine giusto, ma si possono realizzare delle condizioni, come quella degli Stati Uniti, in cui la libera partecipazione democratica del popolo sia possibile e auspicabile, giusto perché la saggezza dell'uomo è iscritta nel codice genetico del popolo, e il governo migliore è quello che governa meno e che

---

<sup>3</sup> «In un secolo, in un millennio, vi sono uno o due uomini, il che vuol dire una o due approssimazioni alla giusta condizione d'ogni uomo. Tutti gli altri contemplanò in un eroe o in un poeta il proprio ingenuo grezzo essere, ma maturato; sì, e sono contenti d'essergli inferiori, in modo da potere raggiungere la sua piena statura» (Emerson 1962: 143).

trova come «antidoto al suo abuso» la pubblica influenza del «carattere privato», lo «sviluppo dell'elemento individuale» (Emerson 1910: 104).

In ogni caso, la storia dell'America è per Emerson il fondamento dell'aspettativa della nascita di un popolo di uomini la cui esistenza è proiettata verso un futuro di progresso e di ottimismo<sup>4</sup>. Del resto, non si potrebbe comprendere come possa essere possibile raggiungere una concordia in proiezione universale se non si presupponesse una convergenza tra le diverse intelligenze verso l'attrazione dei migliori:

La ricerca dei grandi uomini è il sogno della gioventù e la più seria occupazione della virilità. Noi viaggiamo in paesi stranieri per trovare le loro opere – e, se è possibile, per intravederli. Ma noi siamo invece abbandonati dalla fortuna. Voi dite: - gli Inglesi sono pratici; i tedeschi sono ospitali; a Valenza il clima è delizioso; e nelle colline; e nelle colline di Sacramento vi è l'oro a portata di mano. – Sì, ma io non viaggio per trovare popoli *confortables*, ricchi e ospitali, o un cielo limpido, o delle verghe d'oro che costano troppo. Ma se vi fosse una calamita che si dirigesse verso i paesi e le case dove abitano le persone che sono intrinsecamente ricche e potenti, venderei tutto per comperarla, e mi metterei oggi stesso in cammino (Emerson 1904: 2).

È proprio la possibilità di ottenere una concordia convergente verso il raggiungimento di un vertice etico e morale, incarnato dalle grandi figure di Uomo, che rende inconcepibile il tentativo di dividere l'Unione: l'armonia della comunità americana è fondata su principi condivisi; la secessione rappresenta una opposizione a tali principi, alla loro universalità:

La guerra era tremenda, ma non poteva essere evitata. La guerra era ed è un immenso errore, ma portò con sé l'immenso beneficio di tirare una linea e schierare i liberi stati su di essa fissandone la sua insormontabilità (Emerson 1962: 196).

Ammettere la divisione degli Stati Uniti in popoli diversi avrebbe comportato di per sé il crollo di tutti i presupposti

---

<sup>4</sup> «Noi crediamo che la civiltà sia prossima al suo meridiano. Siamo però al canto del gallo, alle prime luci dell'alba. Nella nostra barbara società l'influenza del carattere è alla sua infanzia» (Emerson 1910: 105).

cardine della comunità insieme allo stesso individualismo, che si fonda sulla eccezionale «importanza data al singolo», ma pure sul rispetto sacrale dell'altro da sé, esemplificato da Emerson nel rapporto che intercorre tra stati sovrani. L'importanza data al singolo è per lui protetta e alimentata circondando l'individuo «con le barriere del rispetto naturale» (Emerson 1962: 147).

#### 4. *La fiducia e il progresso*

L'esercizio della sovranità popolare ha quindi per Emerson dei limiti precisi dettati dalla «verità e dalla giustizia» e intellegibili dall'individuo. Le particolari condizioni geografiche, storiche, religiose e antropologiche hanno reso possibile agli individui americani convergere collettivamente su tali principi, tuttavia l'eventuale inosservanza di essi comporterebbe di per sé la rivoluzione dell'ordine stesso e sarebbe un atto di ribellione, anche se fosse condiviso dalla maggioranza del popolo o di una porzione geografica di esso.

L'estensione del suffragio elettorale alle donne, ai neri e a tutti gli immigrati assimilabili al popolo degli Stati Uniti è possibile per Emerson in quanto ogni individuo è capace di abbracciare e fare propri i principi universali sui quali si regge la democrazia americana. Essa non presuppone però in alcun modo l'affermazione del diritto di voto quale diritto inalienabile. Non si troverà quindi in Emerson nessuna indignazione per il ritardo col quale venne restituita agli uomini del Sud la facoltà di scegliere la propria rappresentanza. Essi l'avevano sprecaata approvando la secessione, a differenza delle persone di origine straniera che, nel raggiungere volontariamente gli Stati Uniti, ne avevano condiviso l'ordine politico, strutturalmente universale. Allo stesso modo ai neri non poteva certo essere negato il diritto di concorrere alla rappresentanza, visto che essi sono a pieno diritto parte del popolo americano e lo stesso può dirsi delle donne che, per lui, spesso posseggono «superiori capacità amministrative», come affermò nel 1855 alla Convenzione per i diritti della donna (Emerson 2010: vol. II 28).



Tutti gli uomini, indipendentemente dal sesso e dalla razza hanno «il diritto di avere fiducia» e di «essere amati». La fiducia si può perdere per un certo periodo, come nel caso degli uomini che hanno votato la secessione, ma una società repressiva è decisamente lontana dalla visione di Emerson, il quale pone a «fondamento dello stato» il «potere dell'amore». Egli ci dice che esso «non è mai stato sperimentato»:

Non c'è dubbio che le strade potranno essere costruite, le lettere consegnate e il frutto del lavoro retribuito anche quando si porrà fine al governo basato sulla forza. Sono forse i nostri attuali metodi così eccellenti che non ci può essere con essi concorrenza? Non potrebbe una nazione di amici raggiungere risultati migliori? L'alternativa sarebbe cadere nel più bieco conservatorismo e nelle paura, con una prematura resa alla baionetta e al sistema della forza. Perché, secondo l'ordine della natura, che è decisamente superiore alla nostra volontà, le cose stanno così: ci sarà sempre un governo della forza quando gli uomini saranno egoisti, ma quando essi saranno abbastanza puri da mettere da parte il codice della forza, essi diventeranno sufficientemente saggi dal notare come si possano trovare soluzioni ai problemi degli uffici postali, dei trasporti, dei commerci, dei trasferimenti di proprietà, dei musei, delle biblioteche e delle istituzioni delle arti e delle scienze. (Emerson 1910: 105-106).

La società deve quindi fondarsi sulla *philia politikè* o, meglio, sui principi della filosofia classica, che Emerson considera la base della repubblica americana e della sua democrazia. Essi quindi costituiscono il fondamento comune da riconoscere per essere parte del popolo degli Stati Uniti. Per farli propri basta, se fosse cosa di facile accessibilità, essere uomini secondo gli elevati canoni dettati da Emerson. Ciò a prescindere dalla razza di provenienza. L'aspetto innovativo, quasi rivoluzionario, sta nell'utilizzare gli strumenti del pensiero di Platone e Aristotele per scardinare ogni forma di conservatorismo politico e di autoritarismo. L'affermazione di principi etici oggettivi e permanenti è tuttavia tutt'altro che negata, anche se non trova conferma nelle sedimentazioni storiche di una tradizione, quanto nella ragione e nella saggezza dell'Uomo: è questa saggezza che, dice Emerson, scardina le strutture di oppressione e di sfruttamento insieme alla paura e all'ignoranza che le ha generate.

*Bibliografia*

- ARISTOTELE, 1999, *Etica Nicomachea*, traduzione e note di Carlo Natoli, Bari: Laterza.
- BIRDSALL R. D., 1959, "Emerson and the Church of Rome", in *American literature*, XXXI 3.
- BLOOM HAROLD, 1994, *La religione Americana. L'avvento della nazione post-cristiana*, Milano: Garzanti.
- BROWNSON ORESTES AUGUSTUS, 2001, *La repubblica americana. Costituzione tendenze e destino*, a cura di Dario Caroniti, Roma: Gangemi.
- BRUCKBERGER RAYMOND LEOPOLD, 1959, *Image of America*, New York: Viking press.
- CARONITI DARIO, 2008, *Studi sul pensiero politico Americano. Dalla nascita della nazione all'antiamericanismo cattolico*, Roma: Aracne.
- CARTER GREGORY THOMAS, 2007, *America's New Racial Heroes: Mixed Race Americans and Ideas of Novelty, progress and utopia*, Austin, University of Texas.
- COCH DANIEL, 2012, *Ralph Waldo Emerson in Europe. Class, race and revolution in the making of an American thinker*, New York: Tauris.
- COUSIN VICTOR, 1861, *Histoire générale de la philosophie*, Parigi: Didier e C.
- DUNHN JOHN, 1968, *The political thought of John Locke*, Cambridge, Cambridge University press.
- EMERSON RALPH WALDO, 1904, *Uomini rappresentativi*, Milano: Fratelli Bocca.
- \_\_\_\_\_, 1910 *Masters of literature. Emerson*, a cura di George H. Perris, Londra: Bell and sons.
- \_\_\_\_\_, 1912, *Journals of Ralph Waldo Emerson with Annotations (1909-1914)*, Boston: Houghton Mifflin co.
- \_\_\_\_\_, 1962, *Antologia degli scritti politici*, a cura di Antonio Santucci, Bologna: Il Mulino.
- \_\_\_\_\_, 1991, *Teologia e natura*, a cura di Pier Cesare Bori, Genova: Marietti.
- \_\_\_\_\_, 2005, *The selected lectures of Ralph Waldo Emerson*, Athens, University of Georgia press.

- \_\_\_\_\_, 2001, *The later lectures of Ralph Waldo Emerson, 1843-1871*, Athens, University of Georgia press.
- \_\_\_\_\_, 2006, *The fugitive slavers laws, 3 maggio 1851*, in Hugh Tulloch, *The Routledge Companion to the American Civil War Era*, New York: Taylor & Francis, pp. 74-76.
- \_\_\_\_\_, 2007, *American civilization, 1862*, in Robert Vare (a cura di), *The American idea: the best of the Atlantic Monthly*, New York: The Atlantic Monthly Group, inc.
- \_\_\_\_\_, 2010, *The collected Works of Ralph Waldo Emerson. Letters and social aims*, vol. VIII, a cura di Joel Myerson, Boston, Harvard University press.
- \_\_\_\_\_, 2010, *The later lectures of Ralph Waldo Emerson. 1843-1871*, vol. II 1855-1871, a cura di Ronald A. Bosco e Joel Myerson, Athens: University of Georgia press.
- \_\_\_\_\_, 2011, *Selected writing of Ralph Waldo Emerson*, Londra: Penguin.
- FLANAGAN BORDEN G., 2011, *Emerson's democratic Platonism in The Representative men*, in Levine Alan M. & Malachuk Daniel S. (a cura di), 2011, *A political companion to Ralph Waldo Emerson*.
- JAFFA HENRY, 1990, *The American founding as the best regime: The bonding of civil and religious liberty*, Claremont: The Claremont Institute.
- JOYAUX G. J., 1955, «Victor Cousin and America Transcendentalism», in *French review*, XXIX.
- LASCH CHRISTOPHER, 1992, *Il paradiso in terra. Il progresso e la sua critica*, Milano: Feltrinelli.
- LEDEEN MICHAEL A., 2000, *Tocqueville on American character*, New York: Truman Talley books.
- LEVINE ALAN M. & MALACHUK DANIEL S., *A political companion to Ralph Waldo Emerson*, Lexington: University press of Kentucky.
- LUEDTKE LUTHER, 1979, *Ralph Waldo Emerson envisions the "smelting pot"*, in *Melus*, vol. VI, n. 2, pp. 3-14.
- LYSAKER JOHN T., 2013, *Friendship*, in *Ralph Waldo Emerson in Context*, a cura di Mott Wesley, pp. 163-170.
- MARTIN PHILIP L., 2014, *The United States. The continuing immigration debate*, in *Controlling immigration: A global perspective*.

*tive*, a cura di James Hollifield, Philip Martin e Pia Orrenius, Stanford: Stanford University press, pp.47-76.

MATTHIESSEN FRANCIS OTTO, 1954, *Rinascimento Americano, arte ed espressione nell'età di Emerson e Whitman*, a cura di F. Lucentini, Torino: Einaudi.

MOTT WESLEY (a cura di), 2013, *Ralph Waldo Emerson in Context*, New York: Cambridge University press.

MYERSON JOEL, 2000, *A Historical Guide to Ralph Waldo Emerson*, New York: Oxford University press.

PARRINGTON VERNON LOUIS, 1969, *Storia della cultura Americana. La rivoluzione romantica 1800-1860*, Torino: Einaudi.

ROSE ANNE, 1981, *Transcendentalism as a social movement. 1830-1850*, Yale: Yale University press.

RUSK RALPH L., 1949, *The life of Ralph Waldo Emerson*, New York: Charles Scribner's sons.

SORESSI BENIAMINO, 2004, *Ralph Waldo Emerson: il pensiero e la solitudine*, Podenzano: Armando editore.

ZOLLA ELEMIRE, 1963, *Le origini del trascendentalismo*, Roma: Edizioni di storia e letteratura.

ZUCKERT MICHAEL P., 2002, *Launching liberalism. On Lockean political philosophy*, Lawrence: University press of Kansas.

*Abstract*

RALPH WALDO EMERSON. IL «POPOLO DI UOMINI» E L'AMERICAN IDEA

(RALPH WALDO EMERSON. A «NATION OF MEN» AND THE AMERICAN IDEA)

*Keywords:* Democracy, Nationality, Principles, Friendship, Soul.

The absence of an ethnic homology in the United States has encouraged the search for an original research of national identity. In this way was the decisive impact of American transcendentalism. Thanks to Ralph Waldo Emerson it was found in the principles enunciated by the declaration of independence, and in a new conception of the individual.

DARIO CARONITI  
Università degli Studi di Messina  
Dipartimento di Scienze giuridiche e storia delle istituzioni  
dcaroniti@unime.it

GIOVANNI DESSÌ

IL PROGRESSISMO  
TRA REALISMO, RIFORMISMO  
E ALLARGAMENTO DELLA CITTADINANZA

Nel 1955 Richard Hofstadter pubblicò un libro, *The Age of Reform*, che segnò un punto di riferimento per gran parte degli studi sulle trasformazioni della società americana tra il 1890 e il 1914 (Hofstadter 1962). Hofstadter sosteneva che il movimento progressista si sviluppò «nel corso di un rapido e talvolta turbolento processo di transizione dalle condizioni di vita di una società agricola a quelle di una moderna vita urbana»: questa considerazione divenne un dato di fatto accettato dalla storiografia successiva e offrì il contesto nel quale i diversi movimenti di riforma che segnarono la società americana di quegli anni sono stati inseriti.

Hofstadter mirava a inserire il progressismo in un tentativo di ridefinire la tradizione politica americana, in modo particolare la tradizione politica liberale che, in quegli anni, quelli della guerra di Corea, del maccartismo, non gli appariva in grado di contrastare l'ondata di conservatorismo e di chiusura che caratterizzava la vita politica del paese.

Quello che della tradizione liberale riteneva il difetto «più evidente e più comune è una certa inclinazione ad abbandonarsi a violente crociate morali, che riuscirebbero fatali se non fossero presto o tardi moderate da una misura di apatia e di senso comune» (Hofstadter 1962: 15). Tale posizione, proprio per il suo rinviare ad una moralità perfetta e lontana, suscitava in molti casi il disinteresse dei cittadini. In tale orizzonte egli denunciava una possibile alleanza tra «riformismo e reazione» (Hofstadter 1962: 21), sostenendo che tra l'enfatizzazione dell'impeto morale e la tendenza a scivolare verso posizioni conservatrici ci fosse un legame da sempre presente nella tradizione politica americana. In particolare, per quello che riguarda l'età delle riforme, egli riteneva che i progressisti avessero affermato dei canoni morali impossibili da osservare e avessero così favorito il definirsi di uno spazio di mera conservazione all'interno dello stesso movimento.

Il contributo di Hofstadter alla comprensione dell'età progressista è stato fondamentale per diverse ragioni. In primo luogo egli ha contribuito a cogliere come precisare i caratteri del progressismo significati confrontarsi con le diverse strade con la quali la modernizzazione si è diffusa nella società americana; inoltre egli ha di fatto impostato, a partire dallo studio di un preciso periodo storico, un confronto con la tradizione politica liberale, con gli aspetti positivi e con i possibili limiti di tale tradizione; infine ha indicato nel rapporto tra ideali e fatti uno dei temi decisivi per meglio comprendere sia il movimento progressista sia la stessa tradizione politica americana. I progressisti, con tutti i loro appelli alla rigenerazione morale non sempre favorirono l'affermazione del liberalismo e non sempre riuscirono in quello che era uno dei loro obiettivi, l'allargamento della cittadinanza.

In questo scritto analizzerò il rapporto complesso che si delineò in quegli anni tra idealismo, realismo e riforma: l'ottica generale è quella di ricostruire come il tentativo di alcune figure chiave del movimento progressista sia stato quello di riproporre la centralità del cittadino e come tale tentativo sia stato caratterizzato da un approccio che univa l'aspirazione a valori ideali alla realistica constatazione dei fatti, anche quelli meno edificanti e legati alla difesa di interessi, mondi vitali presenti nella società americana.

### *1. Le interpretazioni del progressismo*

La tesi secondo la quale il progressismo va compreso come momento di quella profonda trasformazione che caratterizza la società e l'economia americana tra la fine dell'Ottocento e la Prima guerra mondiale è generalmente accettata dagli storici. Mac Cormick, in un lavoro nel quale viene offerta una esauriente ricostruzione delle interpretazioni del progressismo, considera come acquisita dagli storici delle più diverse tendenze tale idea (Link, McCormick 1983). Quindi il contesto nel quale va compreso il progressismo è quello di una grande e complessa trasformazione della società, dell'economia e della cultura americana.

Ancora nel 1890 gran parte dei cittadini americani vivevano in zone rurali, in piccoli villaggi: nel volgere di venti anni

si affermarono le grandi città, caratterizzate dallo sviluppo delle industrie e dalla concentrazione della popolazione su uno spazio territoriale limitato. A questa trasformazione si univa un elemento che caratterizzò gli Stati Uniti sin dal loro inizio, il fenomeno dell'immigrazione, che proprio in questi anni assunse una dimensione senza paragone più consistente rispetto agli anni precedenti. Nel 1910 più di 13 milioni di persone nate fuori dal territorio nazionale vivevano in America, prevalentemente nelle grandi città: il loro impatto condizionò in modo considerevole le grandi trasformazioni di quegli anni.

Preliminarmente, per cogliere i temi che accomunavano i diversi fermenti di riforma che confluirono nel progressismo, può essere utile ricordare come un progressista, Benjamin De Witt in un suo importante libro aveva sintetizzato le principali istanze del movimento. Egli riteneva di aver individuato tre principali tendenze comuni ai diversi filoni di riformatori che si identificavano con il movimento:

La prima di queste tendenze consiste nell'insistenza con cui gli uomini migliori di tutti i partiti sostengono che debba essere rimosso dal governo – federale, statale e locale – ogni tipo di influenza corrotta o legata a interessi particolari o di minoranze; la seconda tendenza si trova nella richiesta che la struttura, il meccanismo di governo[...] venga trasformato in modo tale che sia sempre più difficile per i pochi e più facile per i molti, tenerlo sotto controllo; infine la terza tendenza va individuata nella convinzione, in rapido progresso, che il governo abbia funzioni troppo limitate e che debba accrescerle ed estenderle al fine di alleviare i disagi economici e sociali (De Witt 1915: 7-9).

Queste tre tendenze erano in effetti quelle che maggiormente erano presenti in diversi ambiti della società americana. La richiesta di colpire la corruzione dei politici e la difesa degli interessi particolari che appariva sempre più diffusa nei diversi centri decisionali rimandava ad una serie di aspettative che il cittadino americano aveva tradizionalmente avuto nei confronti della politica.

La affermazione di alcuni grandi soggetti economici quali i trust, gruppi di aziende controllati da pochi amministratori fiduciari (*trustee*), era un fatto che aveva modificato profondamente la società americana già dagli ultimi anni



dell'Ottocento. Quasi tutti i settori importanti per l'economia erano stati monopolizzati da questi nuovi soggetti economici che presentavano, appunto il potenziale vantaggio di un monopolio del mercato. Dal petrolio all'acciaio, dallo zucchero al tabacco, investendo seppure in tempi più lunghi il settore dell'agricoltura, le grandi unioni spodestavano le attività dei piccoli produttori e favorivano un analogo processo di accentramento anche tra gli istituti di credito.

L'influenza che questi grandi soggetti economici esercitavano sulla politica era palese e il legame tra questi forti interessi, che erano però particolari, e la classe politica, in tutte le sue articolazioni, era considerato, inizialmente dagli agricoltori, ma successivamente da molti elementi delle classi medie urbane, come la causa della progressiva perdita di peso sociale e politico del singolo cittadino. Veniva così messo in dubbio uno dei cardini della concezione politica degli americani, quello della libertà individuale sia come possibilità di realizzazione autonoma dal punto di vista economico, sia come possibilità di incidere, anche se indirettamente, sulle scelte politiche che riguardano la collettività. Benché queste due immagini di libertà si riferissero a fonti diverse (Locke da una parte e il repubblicanesimo dall'altra) esse erano state unite dall'idea del cittadino americano virtuoso che attraverso il proprio lavoro poteva autonomamente realizzare se stesso, non dipendere da forze esterne ed offrire un contributo, quando necessario, al paese. L'immagine stessa della libertà americana, così come si era definita attraverso una tradizione che risaliva alle origini della nazione, almeno a Jefferson e alla sua difesa dei piccoli proprietari terrieri come individui liberi, veniva messa in discussione.

Il ridimensionamento dell'autonomia individuale, causato anche dalla fine della frontiera e dalla gravissima crisi agricola del 1890, comportava una modificazione profonda di una delle idee forza degli americani, quella dell'eguaglianza delle opportunità. Gli interessi particolari agivano sulla politica e riducevano drasticamente l'autonomia del singolo. Di fronte alle trasformazioni del primo Novecento l'individuo autonomo, piccolo proprietario agricolo, che virtuosamente si interessava della cosa pubblica, sembrava cedere il passo a tutt'altra realtà.

La perdita di questa libertà era ritenuta da molti la causa della degradazione della vita rurale e urbana. Lincoln Steffens, nel suo libro del 1904 *The Shame of the Cities*, riteneva che la causa della povertà, della prostituzione, dello sfruttamento minorile, della sporcizia, fosse da imputare in ultima analisi alla perdita della libertà e della virtù.

Al di là delle semplificazioni care ai *muckrakers*, come ha scritto Eric Foner, in quegli «anni una definizione consumistica della libertà- accesso alla cornucopia dei beni messi a disposizione dal capitalismo moderno - cominciò a soppiantare una visione più antica, centrata sulla sovranità economica e politica» (Foner 2000: 202). Nei primi anni del Novecento le grandi trasformazioni economiche offrivano però agli americani un campo nuovo ed inedito nel quale esercitare la libertà individuale, quello dei nuovi beni da consumare. Il sorgere e l'affermarsi della pubblicità era un fenomeno unito appunto alla diffusione di tale ideale di libertà. Di fronte alla “cornucopia dei beni” a disposizione, perdeva terreno l'immagine di una libertà austera, legata alla virtù ed alla autonomia politica.

La seconda tendenza, ricordata nel libro di De Witt, che esprimeva la richiesta di una maggiore democrazia, di un maggior controllo sulla attività del governo si manifestò nel diffondersi di associazioni, gruppi di pressione, volti a recuperare quella incidenza nella gestione della cosa pubblica che sembrava si stesse perdendo. Anche in questo caso dietro ai dibattiti dell'età progressista sulla partecipazione democratica si scontravano due diverse concezioni di democrazia. Per chi non intendeva la democrazia come un semplice ritorno all'antico, si presentava la scelta tra una “concezione distributiva” ed una “partecipativa” della democrazia. La prima comportava la “democratizzazione del tempo libero e del consumo”, la seconda il riferimento ad un nuovo sistema di valori che sarebbe potuto emergere da un serio confronto con il mondo del lavoro (Lasch 1992: 325). L'esigenza che i molti, in modo particolare i lavoratori, fossero messi in grado di controllare le attività dei politici rimandava alla richiesta che la democrazia permettesse la partecipazione e il controllo dei molti sulle scelte della politica.

Infine la terza tendenza, quella che si richiamava ad un esecutivo forte, in grado di intervenire per contrastare la disu-

guaglianza sociale, rimandava all'elemento puritano fortemente presente in tutto il movimento progressista. Proprio a causa delle origini puritane molti progressisti tendevano a tradurre «questioni politiche ed economiche in termini morali» (Jones 1994: 333).

Dietro alle tendenze riformatrici individuate da De Witt si può insomma cogliere l'aspirazione progressista a riformulare tre questioni decisive della cultura politica statunitense, quella della libertà, quella della democrazia e, infine, quella della efficacia del potere.

Per meglio cogliere il significato del movimento progressista in quegli anni va posta una questione ulteriore: essa riguarda la sua estensione e composizione sociale. Insomma chi erano i progressisti, quali strati sociali coinvolgevano?

La prima e importante risposta a tale domanda fu appunto quella che De Witt formulò dando voce all'immagine che gli stessi aderenti al movimento avevano di se stessi. Si trattava per De Witt di gente comune, agricoltori, lavoratori e piccoli imprenditori che avevano organizzato il movimento progressista per riconquistare il potere loro sottratto dalle ferrovie, dalle corporazioni, e dai capi di partito. I bersagli preferiti delle critiche, l'antitesi all'immagine che il progressista aveva di se stesso erano i *businessmen* e i *bosses*. Sia il mondo della finanza, sia quello della politica sembravano riunire ed esprimere quegli elementi (la riduzione della libertà individuale, la perdita di controllo sull'attività del governo, della virtù civica, la corruzione) che come abbiamo visto erano ritenuti fattori principali del decadimento degli antichi costumi. Questa tesi, seppure di carattere generale, fu ripresa, in modo diverso, da numerosi storici, almeno sino agli anni quaranta. Si considerava insomma il progressismo come la battaglia della gente ordinaria, degli americani, contro la ricchezza, il privilegio, la corruzione.

Tra la fine degli anni quaranta e i primi anni cinquanta, sia sotto lo stimolo di autori come Richard Hofstadter che richiamava ad una unica tradizione politica americana (Hofstadter 1960), sia per il contributo di lavori più analitici (Mowry 1951), si ebbe una ripresa degli studi sull'età progressiva. Mowry, in modo particolare, dimostrò che i progressisti californiani erano in gran parte individui provenienti dalla città e di estrazione sociale medio alta.

Hofstadter sostenne che il nucleo del movimento progressista fu offerto da esponenti della classe media – medici, religiosi, avvocati e insegnanti - che precedentemente all'industrializzazione, svolgevano un ruolo centrale nella comunità. I cambiamenti connessi all'industrializzazione provocarono dei mutamenti di status sociali: il ruolo e l'importanza di queste persone fu ridimensionato. Punti di riferimento per la comunità divennero i bosses politici e gli esponenti della grande industria.

Per Hofstadter il nucleo dei progressisti fu una classe media ridimensionata dallo sviluppo della società e mossa dall'esigenza di recuperare uno status sociale perduto. Questo approccio gli permetteva di cogliere quelli che erano i lati oscuri del movimento. I progressisti erano perlopiù bianchi e anglosassoni: essi avevano una concezione della politica opposta a quella degli emigrati che provenivano dall'Europa. Il loro sistema etico politico era «fondato sulle tradizioni politiche indigene yankee – protestanti , e sulla vita della classe media, presupponeva ed esigeva l'attività costante e disinteressata del cittadino nella cosa pubblica, riteneva che la vita politica dovesse essere governata più di quanto non accadesse da principi generali e leggi astratte lontane e superiori ad ogni bisogno personale». Al contrario il quadro etico politico degli immigrati era «fondato sulla loro accettazione della gerarchia e dell'autorità e su bisogni pressanti, dava per scontato che la vita politica dell'individuo nascesse dalle necessità della famiglia» (Hofstadter 1960: 141-45). Così venivano spiegati, per Hofstadter, alcuni caratteri del movimento, come un certo moralismo, l'autoreferenzialità e la scarsa tolleranza nei confronti delle diverse opinioni.

Il libro di Hofstadter suscitò numerose critiche, ma fu un punto di partenza per ulteriori ricerche che approfondirono e in parte mutarono l'approccio di Hofstadter. In questo senso, uno dei contributi più rilevanti è quello di Robert H. Wiebe, *The Search of Order*, pubblicato nel 1967.

Wiebe sostenne che i progressisti non erano esponenti di una vecchia classe media che si sentiva spodestata dall'antico status, bensì espressione di una nuova classe media – fisici, uomini di affari, scienziati, ingegneri, lavoratori sociali - che intendeva imporre l'ordine ad una società caotica. La tecnica e

l'organizzazione erano gli strumenti principali di questo tentativo (Wiebe 1967).

Sia i testi ricordati, sia altre opere mettevano in crisi l'originaria autointerpretazione che il progressismo aveva offerto di se stesso, basata sull'idea della lotta del popolo contro i trust.

Gabriel Kolko, uno storico della "new left", giunse a capovolgere interamente tale interpretazione, sostenendo che i leaders delle corporazioni e i finanziari furono tra i maggiori sostenitori delle misure di regolamentazione economica realizzate in questi anni (Kolko 1963). John D. Buenker richiamò l'attenzione sul contributo degli immigrati (che secondo Hofstadter erano state le vittime del progressismo) alle riforme sostenendo che molti amministratori cittadini sostennero le riforme perché esse favorivano il gruppo di immigrati dal quale essi provenivano (Buenker 1973).

Il rischio comune a queste analisi, quelle che maggiormente hanno contribuito alla comprensione del fenomeno del progressismo, è di offrire un'immagine del periodo fondata su uno studio delle élites e sul ruolo svolto da una particolare élite. In realtà le diverse battaglie progressiste videro la partecipazione di un gran numero di persone, tanto che una cronologia del movimento potrebbe essere costruita proprio sulla partecipazione a battaglie collettive, sul coinvolgimento di semplici cittadini in manifestazioni collettive.

Ridurre il progressismo soltanto ad un fenomeno di elites, come Buenker ha suggerito, conduce a constatare che in quegli anni diversi gruppi sociali e politici si trovarono alleati su una particolare questione per poi divenire avversari su di un'altra. Inoltre le ragioni per le quali diverse elites si battevano a favore di una stessa riforma, potevano essere diverse.

Certamente le élites svolsero un ruolo negli anni del progressismo, resta però un dato di fatto che non può essere sottovalutato. In quegli anni si diffuse un movimento di riforma che coinvolse migliaia di persone di diversa estrazione sociale: nel periodo delle riforme gli americani riformularono sia la pratica che le idee forza che fino ad allora avevano guidato la nazione e riproposero in modo forte la questione

dell'eguale diritto dei cittadini a determinare e contribuire alla politica del paese.

## *2. Il giornalismo di denuncia e il progressismo*

La genesi del movimento progressista si intreccia con quella del giornalismo di denuncia: l'idea che se soltanto la popolazione fosse stata informata avrebbe agito per contrastare la corruzione, trovava nel giornalismo dei muckrakers una declinazione esemplare.

Il giornalismo di denuncia aveva degli importanti precedenti nella storia americana: nei primi anni del Novecento, maturarono alcune condizioni storico - politiche che fecero divenire tale fenomeno importante per molti cittadini. In primo luogo i muckrakers incontrarono l'esigenza diffusa tra la popolazione di una ricostruzione di una qualche forma di legame collettivo. Il passaggio dalla società rurale con i suoi legami alla vita dell'individuo nella grande città, lasciava aperta una sorta di nostalgia per la comunità. L'interesse e il consenso che si creava attorno ad alcuni racconti di interesse umano, alle denunce di ingiustizie sembrava poter ricreare una sorta di unità morale. Inoltre il giornalismo di denuncia aveva una diffusione nazionale e giunse ad essere un'impresa vantaggiosa anche dal punto di vista economico. Dal 1870 al 1909 la vendita di giornali passò da 2.800.000 copie a 24.000.000 di copie. Questa straordinaria diffusione permise ai giornali di affrancarsi dai partiti: nacque in quegli anni il grande giornale che si definiva indipendente con una elevata tiratura di copie. In questo insieme di trasformazioni assunse un peso sempre più rilevante l'inviato speciale: si trattava di persone che conoscevano i valori che erano a fondamento della Repubblica e percepivano un senso di responsabilità di fronte alle trasformazioni, ma che avevano inoltre un'esperienza diretta di quegli aspetti della realtà sociale meno elevati e più contraddittori. Erano «consapevoli dell'immensa distanza tra gli ideali altisonanti e le manifestazioni pubbliche degli editoriali e le sporche realtà dell'ufficio commerciale e della sala notizie» (Hofstadter 1962: 152).

In molti casi i reporter che denunciavano gli aspetti meno nobili e più brutali della grande città erano animati dalla convinzione che fosse sufficiente chiarire, rendere trasparenti le ingiustizie perché esse fossero sanate. La conoscenza produceva soluzioni: tale era la percezione che univa reporter, scienziati, riformatori sociali. Inoltre, anche a causa del prezzo molto più basso dei giornali, essi potevano rivolgersi ad un pubblico molto più ampio: mentre una rivista tradizionale era venduta a 35 centesimi, un nuovo giornale poteva costare soltanto 10 centesimi e poteva quindi essere acquistato da un numero molto più elevato di cittadini.

Attraverso il giornalismo dei muckrakers, il confronto con i fatti divenne sempre più importante. Come ha scritto Hofstadter «la nota dominante della parte più valida del pensiero progressista può essere sintetizzata nel termine realismo. Fu il realismo a trovare favore nella letteratura e nel giornalismo corrente e fu il realismo il nuovo che fu introdotto nella filosofia, nel diritto, nell'economia dai più fecondi pensatori del tempo» (Hofstadter 1962: 157). Il realismo si esprimeva in primo luogo come approccio conoscitivo alla realtà sociale: si trattava di un approccio che mirava intenzionalmente ad andare, come si diceva in quegli anni, dietro la facciata. I giornalisti al racconto moraleggiante che la società americana offriva di se stessa contrapponevano un altro racconto, fatto di realtà sgradevoli, poco note e di dubbia moralità.

### 3. Steffens e The Shame of the Cities

Lincoln Steffens fu il giornalista che divenne per alcuni anni il simbolo del reporter socialmente impegnato a denunciare la corruzione e il degrado delle città americane: nel 1904 pubblicò *The Shame of the Cities*, nel quale raccoglieva alcuni degli articoli che dal 1902 aveva pubblicato sulla rivista McClure descrivendo l'intreccio di corruzione, affari e politica che aveva scoperto in alcune delle più importanti città americane, da Philadelphia a Sant Louis.

Steffens, che proveniva da una famiglia economicamente abbiente, aveva trascorso la giovinezza a Sacramento, a contatto con la natura e la vita che si svolgeva nei grandi spazi. Successivamente si era trasferito prima in Germania e in poi

in Francia, per completare la propria educazione in diverse università europee e si era particolarmente interessato alla storia e alla filosofia. Una volta tornato negli Stati Uniti iniziò a lavorare come reporter per "Evening Post": il giornale dopo un breve periodo di apprendistato lo incaricò di seguire gli ambienti legati a Wall Street. In tale attività Steffens si conquistò l'appellativo di reporter gentiluomo, per la sua capacità di porsi in rapporto e in ascolto anche delle persone che appartenevano alle elites economicamente più influenti del paese. Nel 1902 venne contattato da McClure, che lo invitò a unirsi alla propria rivista: il servizio che lo impose al grande pubblico come il più importante tra i muckrakers fu un servizio che pubblicò in questo stesso anno documentando l'intreccio tra affari e politica nella città di Sant Louis e il coinvolgimento di molti tra i più rispettabili cittadini in attività illecite (Winter, Shapiro 1962).

Steffens nella Introduzione a *The Shame of the Cities* giustificava la scelta di ripubblicare gli articoli senza alcuna modifica ribadendo come il significato che egli aveva attribuito ai suoi scritti fosse lo stesso che egli dava al volume. Gli articoli «erano stati scritti con uno scopo, erano stati pubblicati con uno scopo e erano stati ristampati insieme per quello stesso scopo, che era ed è quello di risvegliare l'orgoglio civico di una cittadinanza apparentemente senza vergogna» (Steffens 1904: 3). La sua denuncia, in questo senso, mirava a suscitare la consapevolezza che la corruzione e il malgoverno non erano esclusiva responsabilità dei politici e dei boss urbani, ma degli stessi cittadini. Infatti egli affermava che «il malgoverno del popolo americano è un malgoverno che viene dal popolo americano» (Steffens 1904: 4). Contro l'opinione comune che riteneva che tutti i limiti della politica dipendessero dalla corruzione di coloro che appartenevano alla classe politica, Steffens sembrava avere come suo principale bersaglio la presunzione di innocenza del cittadino e la dinamica che conduceva a ritenere che le responsabilità del malgoverno e della corruzione fossero da imputare a fattori esterni, indipendenti dalla vita della gente comune. Egli contestava quindi l'idea che i soli responsabili del degrado della moralità pubblica fossero i politici o gli immigrati: indicava come del tutto fuorviante la tendenza a ritenere gli uomini d'affari come la parte sana del paese, derubata e oppressa dai politici. Al contrario, alla



luce delle proprie esperienze, riteneva che tali concezioni fossero sostanzialmente ipocrite. L'uomo d'affari era per Steffens altrettanto responsabile dei politici, in quanto preoccupato soltanto dei propri interessi economici. Infatti «l'uomo d'affari è la principale fonte di corruzione e sarebbe stato un vantaggio se egli avesse trascurato la politica» (Steffens 1904: 6). Il legame tra affari e politica veniva denunciato ad ogni livello della società e in questa denuncia veniva meno la possibilità di credere che si potesse riformare la politica affidandosi a banchieri, avvocati e commercianti.

In sostanza Steffens lamentava la diffusione tra la popolazione di uno spirito volto al profitto individuale e non alla prosperità della nazione. L'unica strada che egli indicava per contrastare il diffondersi della corruzione era quella di creare una domanda di riforma morale e indirettamente politica così imponente tra l'opinione pubblica da rendere impossibile che i politici potessero ignorarla. Qualsiasi forza avesse agito in tale direzione sarebbe stata per Steffens positiva: egli in tale ottica giudicò del tutto positivamente l'operato di Theodore Roosevelt. Il Presidente aveva, in occasione della campagna per la Presidenza del 1912, percorso il paese predicando «una buona condotta nel comportamento individuale, la semplice onestà, il coraggio e l'efficienza». Steffens scriveva che se le esortazioni di Roosevelt fossero state prese alla lettera si sarebbe avuto «come risultato una rivoluzione più radicale e terribile per le istituzioni esistenti [...] che quelle del socialismo e dell'anarchia» (Steffens 1904: 10).

Nel libro di Steffens molti dei temi del giornalismo di denuncia trovavano espressione e vennero diffusi a livello di massa. Il primo, che percorre tutti i saggi che compongono il volume è la denuncia del malgoverno, della corruzione diffusa in molte delle grandi città degli Stati Uniti. La questione che, alla luce della propria esperienza, Steffens ritiene decisiva per cogliere la causa di questa realtà è la responsabilità dei comuni cittadini. In diversi brani della lunga Introduzione al volume egli ribadiva che «il popolo non è innocente. Questa è la sola notizia giornalistica di questi articoli» (Steffens 1904: 10). La sua denuncia non era rivolta soltanto ai politici, ma anche e soprattutto agli uomini d'affari e all'intreccio tra affari e politica.

Di fronte alla diffusione della corruzione, anche tra la gente comune, e all'impossibilità di indicare in una qualche categoria, classe, gruppo di persone una strada percorribile per opporsi a essa, Steffens, si appellava alla evidenza della verità, alla forza che la diffusione della verità poteva ridestare tra gli americani.

L'appello alla verità, all'orgoglio di coloro che avrebbero saputo riconoscere le proprie responsabilità era la strada che Steffens indicava come la sola possibile per gli americani che provavano sdegno di fronte al decadimento dei costumi e alla corruzione (Steffens 1904: 25).

#### 4. *Herbert Croly e la promessa della vita americana.*

Herbert Croly, fondatore insieme a Walter Weyl e al giovanissimo Lippmann (24 anni) del giornale "The New Republic", pubblicò nel 1909 *The Promise of American Life*, un libro che ebbe una grande influenza sia sul Presidente Theodore Roosevelt, sia, in genere sul movimento progressista. Lo slogan che Roosevelt lanciò nella campagna presidenziale del 1912, "Il nuovo nazionalismo" era esplicitamente ripreso dal libro di Croly, sul quale il Presidente aveva scritto una recensione assai positiva. Il rapporto di Croly con Roosevelt toccò il suo punto di maggiore vicinanza nel novembre 1914, quando venne fondata "The New Republic". La rivista esprimeva posizioni fortemente vicine a Roosevelt sulla necessità per l'America di partecipare alla guerra mondiale: dopo pochi mesi il rapporto si incrinò a causa dell'autonomia di giudizio della rivista, che aveva preso le distanze da alcuni giudizi di Roosevelt su Wilson. I tre intellettuali che erano i redattori, Croly, Walter Weyl e Lippmann scelsero di giocare un ruolo a livello nazionale, separandosi dall'ingombrante patrocinio di Roosevelt (Forcey 1961).

Croly nel 1909 aveva quaranta anni ed era già affermato come editor di una importante rivista di architettura. Di origini irlandesi da parte del nonno, la famiglia di Croly era l'esempio di come anche per gli immigrati fosse possibile in America entrare tra le classi dominanti.

Il padre fu editore di diversi giornali e sostenitore tra i più determinati del positivismo di Comte; la madre fu una delle prime femministe americane. Nel 1886 il giovane Croly si iscrisse ad Harvard frequentando i corsi di filosofia di Royce, Santayana e James. L'influenza di Royce restò nell'approccio di tipo hegeliano alla società: un approccio che tendeva e superare l'individualismo; il riferimento a Santayana restò nella convinzione che i migliori avessero il compito di dirigere la società. L'influenza di maggior rilievo fu però quella di William James: come ha scritto Forcey, «il pragmatismo fu la filosofia di riferimento di Croly» (Forcey 1961). L'idea che la promessa della vita americana avesse a che fare con la libertà di esprimere se stessi attraverso la costruzione del futuro, in altri termini che la libertà si realizzasse nella costruzione del futuro, legava Croly ad una delle accentuazioni più rilevanti della concezione pragmatista.

Croly, nel libro del 1909, muove dalla constatazione del fallimento storico dell'idea che la competizione tra diversi individui per la ricchezza debba produrre benessere per tutti. Nella società americana dei primi del Novecento tale concezione gli appare confutata dalla realtà. Il presupposto del libro infatti è la denuncia di una società nella quale la distribuzione della ricchezza è fortemente polarizzata e nella quale molti cittadini non hanno alcuna possibilità di realizzare se stessi attraverso il proprio lavoro. Il venir meno di tale opportunità, presente sin dalle origine nell'immagine che gli americani hanno avuto di se stessi e del proprio paese, comporta una lontananza e un'estraneità dei cittadini verso la propria nazione e verso la politica.

Di fronte alle contraddizioni della società e al venir meno della idea che la realizzazione della propria libertà e del proprio interesse individuale avrebbe coinciso con un maggiore benessere collettivo, Croly si chiede quale sia stato il centro della promessa americana e come tale promessa possa essere riproposta in modo tale da essere adeguata alla società americana dei primi del Novecento.

L'idea che egli enuncia sin dalle prime pagine del libro e sulla quale tornerà ripetutamente è quella di una particolare modalità di intendere la nazione propria degli americani: il loro patriottismo deriva infatti da questa specificità. Egli sostiene che essi abbiano fatto prevalere, almeno nel momento della

loro origine come nazione, la promessa di un ideale futuro rispetto alla fedeltà alla loro tradizione storica. In questa ottica l'antitesi che viene richiamata è quella tra libertà, creazione di benessere e di valori ideali da una parte e necessità, polarizzazione della ricchezza e fedeltà alle acquisizioni storiche dall'altra: il cuore della promessa americana è insomma nella libertà e nella costruzione del futuro, nell'idea che in America si possa sconfiggere il cieco dominio della necessità alla quale la scarsità di risorse e strutture sociali inamovibili avevano condannato il vecchio mondo.

D'altra parte nei primi anni del Novecento i cittadini americani sembrano a Croly essere fermi in una posizione di passività e di disinteresse di fronte alla politica, o di semplice denuncia della corruzione: essi hanno infatti fatto prevalere una concezione della loro identità nazionale legata alla mera fedeltà ad elementi storici. Di fronte a tale situazione, che ha la propria cifra nell'accettazione delle ingiustizie sociali e quindi nella negazione delle eguali possibilità per tutti, egli ritiene urgente una riscoperta dei caratteri essenziali della promessa americana. Come scrive «sono le nuove condizioni che stanno forzando gli americani a scegliere tra la concezione della loro promessa nazionale come un processo o come un ideale» (Croly 1909: 5).

Nel processo della costruzione dell'identità nazionale gli americani hanno fatto prevalere alcuni tratti su altri: Croly ricorda in particolare il perseguimento della libertà individuale e dell'interesse personale in campo economico; la concezione della naturale bontà dell'essere umano a livello antropologico; la difesa delle istituzioni come patrimonio comune. Nel periodo eroico della lotta per l'indipendenza e degli inizi della repubblica questo insieme di aspirazioni, pratiche sociali e valori costituiva un patrimonio ideale nel quale i cittadini, malgrado le grandi disparità sociali, potevano riconoscersi. Agli inizi del Novecento, in una situazione economica e sociale radicalmente diversa da quella degli inizi della nazione, la grande disparità delle ricchezze e l'impossibilità per l'uomo comune di godere delle stesse opportunità dei più ricchi appaiono come i risultati più tangibili che emergono da un'osservazione spassionata della società americana.

Questa situazione rende necessario riformulare la promessa riprendendone gli aspetti maggiormente legati alla rea-

lizzazione di un ideale, che per Croly ha ancora una sua validità. Si tratta di passare da una concezione di nazione come mero portato storico ad una idea di nazione come promessa:

Le conseguenze della conversione del nostro destino americano in uno scopo nazionale saranno rivoluzionarie. Quando la promessa della vita americana è concepita come un ideale nazionale il cui compimento è una questione di lavoro creativo e laborioso, l'effetto è di identificare lo scopo nazionale con il problema sociale (Croly 1909: 24).

La promessa concepita come ideale da realizzare coincide per Croly con la riproposizione di un'idea di nazione nella quale gli americani si possano riconoscere: si tratterà quindi di analizzare quegli elementi presenti nella concezione di nazione degli americani in grado di essere ripresi e confrontati con il presente.

Croly richiama come dato che caratterizza le origini della nazione americana il contrasto tra repubblicani e federalisti, tra la figura di Jefferson e quella di Hamilton. In realtà sia i repubblicani che i federalisti esprimevano oltre a differenti concezioni ideali anche differenti interessi economici. I federalisti quando parlavano di difesa della libertà intendevano in primo luogo la facoltà di godere delle proprietà che già possedevano: per questa ragione erano sostenitori di un forte governo centrale, che avrebbe garantito questa libertà. I repubblicani si opponevano all'idea di un forte governo centrale per ragioni altrettanto concrete. L'esperienza della rivoluzione aveva aumentato la consapevolezza di poter lottare per realizzare il proprio benessere della gran parte dei cittadini americani che non possedevano grandi beni: essi temevano che un forte potere centrale potesse interferire nella esperienza di cambiamento e di affermazione di se stessi che avevano vissuto negli anni tumultuosi della rivoluzione.

Croly precisa come però esistesse un plesso di convinzioni comuni a entrambi i gruppi di cittadini, che proprio per questo sentivano una viva appartenenza ad un unico destino: quello che sia i repubblicani sia i federalisti avevano in comune era un forte individualismo, la convinzione che fosse possibile attraverso il lavoro migliorare la propria posizione nel mondo, la richiesta di un governo che potesse garantire a

tutti la libertà di azione per raggiungere tali fini. Le diverse condizioni sociali spingevano però a concepire e ad utilizzare strumenti diversi per il compimento di tali comuni finalità. Un governo centralizzato e forte avrebbe maggiormente protetto la proprietà; un governo decentrato e meno ingombrante avrebbe permesso la competizione anche alla gente comune (Croly 1909: 29).

Croly dichiara esplicitamente la propria preferenza per Hamilton, l'uomo di stato che riuscì a offrire il maggior contributo alla costruzione dello stato federale americano e quindi della nazione americana: d'altra parte non si nasconde che nel corso della radicalizzazione del contrasto Hamilton rischiò di pervertire l'idea di nazione, così come Jefferson l'idea di democrazia.

Quella che potrebbe apparire come un'antitesi tra le posizioni repubblicane e quelle federaliste esprime il cuore della promessa americana: appunto l'unione di democrazia e nazione. Infatti «la grande lezione dell'esperienza politica americana è piuttosto quella di una interdisciplinarietà più che un'incompatibilità tra un'efficiente governo nazionale e un'insieme di ideali e istituzioni radicali e democratici» (Croly 1909: 23). Per riprendere tale promessa, evitando irrigidimenti inutili e astratti, Croly si confronta nella seconda parte del libro con la situazione dell'America del primo Novecento.

Mentre il dato evidente nell'America degli inizi era una forte omogeneità sociale e culturale, il dato che a partire dal 1870 si impone è quello della disgregazione di tale unità e l'affermazione senza limiti da parte di individui che hanno fondato il loro progetto di vita sull'idea della competizione economica. Le due figure che vengono ripetutamente richiamate per illustrare tale trasformazione sono quella del capitano di industria, per quanto riguarda il mondo degli affari e del boss politico per quanto riguarda la gestione della politica nei suoi aspetti locali.

Croly sottolinea inoltre che le grandi *corporations* e le macchine politiche, gli ambienti sociali che hanno visto l'affermazione di queste figure, non sono da considerare soltanto un'escrescenza maligna cresciuta nella società americana: tali realtà si sono imposte in quanto rispondevano a bisogni reali. D'altra parte esse, in modi diversi, rappresentano una sfida per la democrazia per due ragioni: in primo luogo al

loro interno si determinano gruppi di persone che hanno una competenza specialistica ed agiscono nella società perseguendo i loro interessi individuali o di gruppo. Inoltre si crea un ceto di persone nel mondo dell'industria e degli affari e nel mondo della politica non ufficiale, che, in alcuni casi, ha maggior influenza sulla vita dei cittadini dei leaders politici ufficiali. Un boss di Tammany Hall, l'organizzazione elettorale del partito democratico, può influire sulla vita dei cittadini del suo quartiere più di un senatore democratico. I cittadini comuni iniziano a riconoscere esplicitamente che finanzieri, capitani d'industria, avvocati assumono un peso sempre maggiore nel dirigere la vita pubblica: il disinteresse nei confronti della politica ufficiale ha questa origine. Le trasformazioni delle condizioni di vita individuali, nell'economia, nella società e nella politica hanno spezzato l'originaria coesione della società americana, hanno segnato una profonda divisione tra gli americani, hanno creato profonde ineguaglianze e profonde differenze di fortune.

Tale situazione si è affermata anche per un errore di valutazione dei presupposti della cultura politica americana. Si credeva che dopo aver predicato l'individualismo e la competizione come valori necessari per l'affermazione di se stessi, si sarebbe facilmente potuto persuadere gli americani a rispettare l'interesse pubblico; si credeva che i funzionari pubblici avrebbero accettato di essere privati di autorità per il bene comune; si credeva che la gente comune avrebbe richiesto nulla di più che il rispetto dei diritti. Croly scrive «Questi presupposti erano tutti erronei» (Croly 1909: 125). L'incapacità di cogliere il senso di alcune trasformazioni storiche; il riferirsi acriticamente alla cultura economico politica precedente, sono le cause dello smarrimento nel quale si trovano i cittadini americani: il dato materiale che maggiormente evidenzia l'urgenza di una riforma è quello sociale:

Nel suo aspetto più profondo, conseguentemente, il problema sociale è il problema di prevenire che tali divisioni dissolvano la società nella quale sono state introdotte e che venga mantenuta una società altamente differenziata fondamentalmente come un tutto. In questo paese la soluzione del problema sociale richiede la sostituzione di un consapevole ideale sociale alla prima e istintiva omogeneità della nazione americana (Croly 1909: 139).

La descrizione di Croly individua alcuni rischi reali presenti nella società americana di quegli anni: d'altra parte egli enfatizza alcuni aspetti, per dare maggiore forza alla sua proposta di un nuovo nazionalismo. L'omogeneità della società americana, certamente maggiore negli anni precedenti lo sviluppo industriale, non era però così grande come Croly sembra affermare, basti ricordare il decimo saggio del *Federalista* e le osservazioni di Madison sulle fazioni.

L'analisi del movimento progressista viene condotta per verificare se esso sia stato in grado di individuare elementi di una prospettiva ideale in grado di ricreare una cittadinanza democratica, di coinvolgere nuovamente i cittadini nella vita della nazione.

In primo luogo Croly precisa che l'appello alle riforme, tratto comune a diversi esponenti del progressismo, indichi l'aspirazione al soddisfacimento di esigenze diverse, avanzate in differenti contesti. Fatto che appare all'origine di una certa incapacità di cooperazione reciproca tra gli stessi leader dei movimenti di riforma. D'altra parte egli sottolinea un tema comune a tutti i progressisti. Ciò che accomuna i diversi riformatori è il fatto che tutti «acconsentono a concepire la riforma al fondo come un risveglio e una protesta morale, che cerca di ridare forza alle leggi violate e di riportare il sistema economico e politico americano alla sua originaria purezza e vigore» (Croly 1909: 144).

Poiché qualsiasi riformatore crede che si debba ridare al popolo le opportunità e il potere del quale è stato privato, chi è dalla parte delle riforme si aspetta il sostegno di tutti i buoni cittadini americani. Quindi da una parte i buoni cittadini dovrebbero schierarsi con i riformatori, anche perché si tratterebbe di prendere parte ad una lotta che è la lotta del bene contro il male. Il problema, sottolinea Croly è che «queste speranze non sono mai state realizzate» (Croly 1909: 145). Di qui l'idea che «la riforma intesa esclusivamente come una protesta e un risveglio morale sia condannata alla sterilità. I riformatori in quanto accusatori e purificatori morali sono condannati a tentativi male orientati, a un puritanesimo illiberale ad una personale auto vanificazione» (Croly 1909: 150).

La possibilità di una ripresa dell'ideale nazionale, di riforme efficaci e di un allargamento della cittadinanza è legata



per Croly ad un risveglio intellettuale e politico. Egli richiama in primo luogo la necessità di un imperioso risveglio intellettuale. I riformatori dovrebbero impegnarsi in un'analisi intellettuale in grado di offrire una più penetrante comprensione della storia precedente. Solo in tal modo essi potrebbero proporre le riforme in una continuità ideale con alcuni tratti della storia della nazione.

Questa più approfondita comprensione implica in primo luogo l'abbandono del principio che egli imputa a Jefferson della non interferenza dello stato nell'economia, negli affari degli individui. In questo senso scrive che «l'armonia automatica dell'individuo e dell'interesse pubblico, che è l'essenza del credo democratico di Jefferson, ha dimostrato di essere un'illusione. Al contrario si tratta di usare l'organizzazione democratica per il beneficio congiunto di un'affermazione individuale e un miglioramento sociale» (Croly 1909: 154).

La lontananza dei cittadini dalla politica, la perdita della promessa americana ha quindi a che fare con una ipostatizzazione del passato, con una difesa aprioristica di alcune idee di Jefferson.

Croly è consapevole dei limiti di una posizione che faccia semplicemente appello alla ripresa di valori morali e in questa consapevolezza manifesta una critica realista ad uno degli elementi caratteristici del progressismo.

La sua strategia per ricreare quella unione tra nazione e democrazia che gli appare la possibilità per la ripresa di una cittadinanza attiva e consapevole dei valori comuni è duplice. Da una parte egli si impegna nella analisi storica e suggerisce la necessità di un risveglio intellettuale che dovrebbe condurre a leggere le prospettive che dalla storia nazionale emergono. Riprendere la promessa della vita americana, in questo senso, significa riprendere la capacità di progettare il futuro, confrontandosi anche con le contraddizioni sociali.

Dall'altra egli ritiene necessaria la rinnovata efficacia di una direzione politica che sia condivisa, l'enfasi sull'idea di nazione implica infatti l'esistenza di un esecutivo forte, in grado di far prevalere gli interessi della società sulla mera rivendicazione di quelli individuali. In questo senso un esecutivo forte, espressione della unità nazionale rinnovata e animata da una promessa, potrebbe rispondere alla necessità di recepire le istanze di una maggiore eguaglianza, favorendo

l'intervento dello stato anche nelle questioni sociali ed economiche. Qualora queste condizioni si realizzassero sarebbe possibile una rinnovata unione tra nazione e democrazia, per Croly tipica della esperienza americana.

##### 5. Lippmann: dall'incertezza al dominio razionale

Walter Lippmann lavorò sia con Steffens, che lo coinvolse appena uscito dai Harvard, in una serie di indagini sul rapporto tra politica ed economia, sia con Croly che lo coinvolse nel 1914 nell'impresa di creare "The New Republic", il giornale che divenne in poco tempo il riferimento del movimento progressista. Lippmann, proveniente da una facoltosa famiglia di lontane origine tedesche, si trovò durante gli anni di università a capo di un gruppo di personalità eccezionali, da John Reed a Thomas S. Eliot, Van Wyck Brooks. Fondò il primo gruppo socialista di Harvard e frequentò l'anziano James che rimase colpito da un suo articolo pubblicato quando era studente. Santayana gli offrì di un posto come assistente retribuito ad Harvard: dopo neanche un anno Lippmann scelse la strada del giornalismo, certamente più redditizia. Pubblicò un primo libro, *A Preface to politics* nel 1913 e nel 1914 pubblicò *Drift and Mastery*. Come recita il sottotitolo "un tentativo di analizzare l'incertezza presente". Il libro ebbe un grande successo: Lippmann era già noto come un esponente di spicco del progressismo e il suo libro rappresentò per molti un'autocritica del movimento che ne anticipava l'eclissi che, con la prima guerra mondiale avrebbe subito.

Il punto di partenza di Lippmann è la constatazione di una precisa situazione storica. «Coloro che ci hanno preceduto avevano ereditato un conservatorismo e lo hanno superato: noi abbiamo ereditato la libertà e dobbiamo usarla» (Lippmann 1961: 16). Anticipando dinamiche sociali e culturali che si definiranno in modo esplicito negli anni successivi, Lippmann sostiene che la sacralità della famiglia, il dogma del peccato, l'ubbidienza all'autorità sono valori che per gli americani sopravvivono come abitudine, come dati acquisiti, ma non sono percepiti con vivezza. Infatti gli slogan in grado di coinvolgere emotivamente e intellettualmente rinviano anche

esplicitamente al termine nuovo o novità. La nuova libertà di Wilson o il nuovo nazionalismo di Roosevelt esprimono appunto questa esigenza di novità. Sintetizzando tali considerazioni Lippmann scrive: «la battaglia per noi non è contro i vecchi pregiudizi, ma contro il caos della nuova libertà» (Lippmann 1961: 16). La questione assume inoltre una valenza esplicitamente politica perché la stessa democrazia americana gli appare caratterizzata non tanto da forme di autoritarismo, quanto da una incertezza riguardo ai valori e ai beni comuni, dovuta anche alla crescente complessità della società.

La società americana di quegli anni appare a Lippmann segnata da grandi cambiamenti di carattere sociale e culturale: venuti meno i riferimenti tradizionali la domanda che egli pone esplicitamente riguarda a quali concezioni e a quali forze rivolgersi per fronteggiare l'instabilità e l'incertezza. Il tentativo del libro è quello di uscire dall'incertezza e di giungere ad un dominio razionale, appunto quello di passare da *Drift* a *Mastery*.

Egli ritiene che per impegnarsi in tale compito sia necessaria una visione, un orientamento verso il futuro che determini l'azione. Precisa però che «questo non significa la costruzione di utopie. Il genere di visione che sarà utile per la vita democratica sarà solo quella che uscirà dalle possibilità latenti del mondo attuale» (Lippmann 1961: 18).

Le nuove realtà sociali che si impongono a qualsiasi osservatore delle società americana, i trust e i sindacati, il nuovo status delle donne sono quelle alle quali Lippmann rivolge la propria attenzione: da esse potranno emergere quegli orientamenti che potranno costituire una nuova visione e il nuovo tessuto morale della democrazia. In realtà Lippmann pensa ad una democrazia che sappia accettare, includere e valorizzare tali realtà.

Egli ritiene insomma che gli sviluppi del presente possano essere in una certa misura previsti e orientati dall'azione consapevole degli uomini. Lippmann ci parla di possibilità del futuro potenzialmente in essere nel presente: la visione nasce dalla capacità di leggere nel presente quegli elementi che potranno svilupparsi nel futuro. Si tratta di un'ipotesi totalmente umana che permetterà di evitare sia la mera routine, il ripetere senza alcuna convinzione, motivazioni e comportamenti

del passato, sia l'utopia, il rifugio in un'idea di futuro lontana dalla realtà e irrealizzabile:

Una visione costruita sulle esperienze latenti sarà intessuta di fili vigorosi, sarà concentrata sui punti cruciali della vita contemporanea, su quegli spazi dove il presente si sta svolgendo verso il futuro [...] una regione dove il pensiero e l'azione possono contare. Troppo in avanti non c'è null'altro che i nostri sogni; dietro c'è soltanto la nostra memoria.

La creatività nella storia, la capacità di intervenire nel presente viene radicata da Lippmann nel sapere elaborare una visione che sappia sviluppare le promesse dello stato di cose attuale.

La domanda che emerge, che però non è esplicitamente tematizzata da Lippmann, è quella relativa ai criteri che dovrebbero permettere di scegliere alcuni possibili sviluppi del presente e non altri. Negli anni della lotta per l'indipendenza gli americani potevano scegliere di lottare contro l'Inghilterra o di accettare le condizioni che l'impero inglese imponeva ad una delle sue colonie. In base a quali criteri assecondare alcune e non altre prospettive di sviluppo della storia?

Seguendo il proprio progetto Lippmann nel resto del volume si confronta con i punti che egli ritiene più gravidi di prospettive per il futuro: egli analizza il movimento dei *muckrakers*, quello per l'emancipazione delle donne, quello sindacale e la dinamica dei trust, l'affermarsi delle professioni scientifiche. L'ottica della sua analisi, certamente non apologetica, è appunto quella di individuare dietro le affermazioni teoriche quali siano i punti che potrebbero essere sviluppati per permettere una gestione razionale del cambiamento. L'idea di gestione razionale rimanda alla scienza, all'approccio scientifico alla realtà: prospettiva che, se rettamente intesa, appare a Lippmann la sola da perseguire.

In Lippmann l'esigenza di allargare la cittadinanza si declina nell'esigenza di individuare una visione in grado di coinvolgere cittadini e movimenti nella nazione. La questione che egli individua è relativa agli elementi che dovranno costituire tale visione: le nuove istanze della società dovranno essere parte integrante di questa nuova immagine di democrazia. L'aspetto che resta problematico è però quello del leader e del-

la classe politica in grado di elaborare e proporre ai cittadini questa nuova immagine. La sua idea è che si debba trattare di una leadership fortemente orientata verso il sapere scientifico: in questa prospettiva, con una diversa enfaticizzazione, più storico-politica si potrebbe riconoscere anche Croly. D'altra parte Steffens ci ha permesso di cogliere un'altra cifra che il progressismo ha usato per riproporre una nuova cittadinanza: la comune denuncia morale, la riscossa morale.

### *Bibliografia*

- BUENKER JOHN D., *Urban Liberalism and Progressive Reform*, New York: Scribner 1973.
- CROLY HERBERT, 1909, *The Promise of American Life*, New York: MacMillan.
- DE WITT BENJAMIN, 1915, *The Progressive Movement*, New York: Macmillan.
- FONER ERIC, 2000, *Storia della libertà americana*, Roma: Donzelli.
- FORCEY CHARLES, 1961, *The Crossroads of Liberalism. Croly, Weyl, Lippmann and The Progressive Era 1900- 1925*, New York: Oxford University Press.
- HOFSTADTER RICHARD, 1955, *The Age of Reform: from Bryan to F.D.Roosevelt*, New York: Knopf, (tr.it. 1962) *L'età delle riforme*, Bologna: Il Mulino.
- HOFSTADTER RICHARD, 1960, *La tradizione politica americana*, Bologna: Il Mulino.
- JONES MALDWIN A., 1994, *Storia degli Stati Uniti d'America*, Milano: Bompiani.
- KOLKO GABRIEL, 1967, *The Triumph of Conservatism, 1900-1916*, New York: Free Press.
- LASCH CHRISTOPHER, 1992, *Il paradiso in terra. Il progresso e la sua critica*, Milano: Feltrinelli.
- LINK ARTHUR S., MCCORMICK RICHARD, 1983, *Progressivism*, Wheeling Ill.: Harlan Davidson.
- LIPPMANN WALTER, 1961, *Drift and Mastery. An Attempt to Diagnose the Current Unrest*, (ed. or. 1914) Enlewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall.

MOWRY GEORGE, 1951, *The California Progressives*, Berkeley: University of California Press.

STEFFENS LINCOLN, 1904, *The Shame of the Cities*, New York: McClure.

WIEBE R.H., 1967, *The Search for Order, 1877-1920*, New York: Hill & Wang.

WINTER ELLA, SHAPIRO HERBERT, 1962, *The World of Lincoln Steffens*, New York: Hill & Wang.

*Abstract*

IL PROGRESSISMO TRA REALISMO, RIFORMISMO E ALLARGAMENTO DELLA CITTADINANZA

(PROGRESSIVISM BETWEEN REALISM, REFORMISM AND EXPANSION OF CITIZENSHIP)

*Keywords:* Progressivism, Democracy, Reform, Realism, Idealism.

This paper describes progressivism as a reform movement. It provides an analysis of the works of several progressive intellectuals and focuses on their understanding of the main sociopolitical issues of their time. This group of intellectuals requested a new democracy, that could be able to deal with the new issues that the American society was facing at the beginning of the twentieth-century. The distinctive feature of their works is the use of a realistic approach and an idealistic vision.

GIOVANNI DESSI  
Università di Roma Tor Vergata  
Dipartimento di Scienze storiche,  
filosofico-sociali, dei beni culturali  
e del territorio  
g.dessi@lettere.uniroma2.it

MARIA PIA PATERNÒ

CITTADINANZA DEMOCRATICA  
ED ETICA DELLA CURA

To have a voice is to be human.  
To have something to say is to be a person.  
But speaking depends on listening and being heard;  
it is an intensely relational act (Gilligan 1993).

1. *Premessa: una rivoluzione copernicana dell'antropologia*

In alcuni suoi versanti il pensiero politico-filosofico contemporaneo ha molto insistito sul fatto che la tradizione dell'età moderna, nella sua versione contrattualista così come in quella utilitaristica, ha costruito la sua teoria politica su di una precisa concezione antropologica: quella di un individuo, razionale e acquisitivo, capace di auto-determinarsi e di orientare le proprie scelte alla massimizzazione della loro utilità. Da Hobbes a Rawls esso avrebbe rappresentato un individuo autonomo, irrelato, indipendente, decontestualizzato (Benhabib 1992: 155 ss). Le critiche rivolte da Sandel alla concezione rawlsiana di un "io sgombro" – che *viene prima dei fini che persegue* (Sandel 1994 [1982]: 30 ss.) e non è legato da antecedenti legami morali (Rawls 2002 [1972]: 455) – si saldano – pur non essendo sovrapponibili – a quelle di Benhabib sulla scomparsa dell'alterità dietro il velo d'ignoranza: «under conditions of the veil of ignorance, the other disappears», si legge in *Situating the Self* (Benhabib 1992: 162).

Esempi di critica alla concezione liberale dell'individuo potrebbero moltiplicarsi all'infinito, tanto restando nell'ambito del comunitarismo e del femminismo che chiamando in causa la tradizione post-moderna. Solo per restare nell'ambito dell'area anglosassone, i nomi di Charles Taylor, Alasdair McIntyre, Martha Nussbaum e Judith Butler, rinviano tutti immediatamente, al di là delle relevantissime differenze – e

delle polemiche<sup>1</sup> – che li contraddistinguono, a una ferma posizione critica nei confronti di un’antropologia falsamente universale, in cui l’autonomia è concepita come isolamento, indipendenza e dominio razionale di sé.

Tanto le filosofie femministe dunque, quanto il comunitarismo, il post-strutturalismo e il pensiero post-moderno si sono indirizzati su questa strada di contestazione della costruzione moderna della soggettività. Dopo la formulazione della critica alla visione prometeica dell’Io dell’età moderna, oggi si invoca la necessità di una «rivoluzione copernicana dell’antropologia» (Höffe 1997: 476) e si avverte l’esigenza di un ripiegamento su un atteggiamento di “modestia antropologica”, capace di pensare la relazione e l’inter-dipendenza piuttosto che l’autodeterminazione e l’autonomia<sup>2</sup>.

Si tratta di un’impostazione che presenta distinti ordini di problemi.

Il primo, che esula dal campo visuale di questo scritto, ha a che fare con il giudizio attorno all’accuratezza di una tale ricostruzione dei contenuti della concezione antropologica della tradizione occidentale. Il soggetto moderno è veramente ostaggio della logica maschile dell’Uno ed è davvero esaustiva-

---

<sup>1</sup> Particolarmente accesa quella tra Butler e Nussbaum che giocando con l’intestazione dell’ultimo capitolo di *Gender Trouble*, intitolato *Dalla parodia alla politica*, (Cfr. Butler 2013 [1990]) l’ha, al fondo, rappresentata come “una parodia di professore”, piuttosto che come “A professor of Parody”, *The New Republic*, 22.02, 1999, rinvenibile on line al link <http://www.tnr.com/index.mhtml> oppure <http://www.akad.sa/nussbaum.pdf>

<sup>2</sup> Si vedano in proposito le considerazioni di Virginia Held, per la quale «Care ethics emerged as the gender bias of such dominant moral theories as Kantian ethics and utilitarianism came under attack... In contrast with the dominant views that give primacy to such values as autonomy, independence, noninterference, fairness, and rights, the ethics of care values the interdependence and caring relations that connect persons to one another. The ways many of the concerns of those interested in civil society are parallel to those of the ethics of care are apparent. Rather than rejecting the emotions as threats to the rationality and impartiality seen as the foundations of morality, the ethics of care attends to and values such moral emotions as empathy and shared concern. Rather than seeing morality as a struggle between individual self-interest and impartial universal principles, care ethics focuses on the region between the individual self and the universal “all rational beings.” It seeks to evaluate the relations that connect actual persons and to deal with the moral issues involved, such as when trust is appropriate and when it is misplaced, and what is called for by mutual consideration» (Held 2006).



mente riassumibile come un Io prometeico, centrato su se stesso e progettuale e competitivo, fortemente acquisitivo ma capace di autocontrollo e di autolimitazione in vista di uno scopo razionale? Studi recenti si sono orientati verso una più complessa e sfaccettata ricostruzione dell'individualità moderna e dei concetti di eguaglianza, autonomia e libertà<sup>3</sup>.

Un secondo ordine di problemi sollevati da questa impostazione ha a che fare con le conseguenze che una tale posizione critica ha esercitato sulla riflessione filosofico-politica della contemporaneità. A prescindere infatti dall'accuratezza del racconto attorno ai contenuti antropologici e filosofici della modernità ciò che costituisce motivo di interesse, per l'analisi filosofico-politica contemporanea, sono i contenuti della nuova narrazione che essa produce. Il congedo dall'individuo cartesiano ha infatti significato la possibilità di aprire il discorso a differenti concezioni dell'individualità e della sua capacità relazionale – oltre che, in alcuni casi, a posizioni che si spingono fino alla soglia del dissolvimento dell'idea stessa di soggettività<sup>4</sup> –, ma ha anche spalancato le porte a concetti di soggettività e di umanità che insistono sugli elementi di fragilità, dipendenza e bisogno dell'essere umano. Che cosa significa dunque in termini di teoria politica, l'abbandono del soggetto cartesiano?

---

<sup>3</sup> Si veda, sul tema Pulcini 2001. Rilevante in proposito anche l'analisi sviluppata da Joan Tronto relativamente alla tradizione dell'Illuminismo scozzese: cfr. Tronto 2013 [1993]: 35 ss.

<sup>4</sup> Seyla Benhabib, ad esempio, pur condividendo la denuncia delle illusioni del logocentrismo e l'attenzione all'alterità delle filosofie post-moderne, ne evidenzia limiti e contraddizioni, sostenendo che essa sposa al fondo valori di diversità, eterogeneità, eccentricità e alterità che hanno connotazioni universalistiche e liberali e poggiano sulle quelle stesse norme di autonomia del soggetto e della razionalità delle procedure democratiche di cui essi sono poi troppo frettolosamente disposti a disfarsi: «Postmodernism is an ally with whom feminism cannot claim identity but only partial and strategic solidarity... The critique of identity politics attempts to replace the vision of an autonomous and engendered subject with that of a fractured, opaque self... What is baffling though is the lightheartedness with which postmodernists simply assume or even posit those hyper-universalist and superliberal values of diversity, heterogeneity, eccentricity and otherness. In doing so they rely on the very norms of the autonomy of subjects and the rationality of democratic procedures which otherwise they seem to so blithely dismiss» (Benhabib 1992: 15-16).

Che la filosofia lavori oggi, sostenuta dalle acquisizioni della psicanalisi, su un'ipotesi interpretativa fortemente critica della tradizione antropologica occidentale è una circostanza che apre nuove problematiche non solo nel campo della filosofia e dell'etica, ma anche in quello della politica. La concezione della natura dell'uomo è infatti connessa con solidi legami concettuali alla teorizzazione della democrazia e della cittadinanza. L'idea di un'eguale partecipazione alla definizione delle scelte – politiche e legislative –, è stata storicamente elaborata sul terreno di una antropologia fondata sui concetti di universalità, eguaglianza, razionalità e autonomia.

Se dunque la modernità è il complesso substrato – politico, filosofico, antropologico, culturale – che ha reso possibile la democrazia, in che modo questa “rivoluzione copernicana” in uno dei suoi gangli più vitali – nel punto stesso di avvio di ogni riflessione sulla società umana –, espone ad un serio ripensamento la teoria e la prassi dei governi democratici della contemporaneità? Sul piano della teoria politica, quali sono le possibili ripercussioni di un progressivo svuotamento dei contenuti della concezione antropologica della modernità?

Quella che viene qui esplorata è soltanto una delle strade che ha imboccato la filosofia politica contemporanea. È la strada che, dalla psicologia alla politica, si sofferma sulla vulnerabilità dell'essere umano e si concentra sul concetto di cura, estendendolo dall'individuo alla collettività. Si interroga così tanto sui problemi posti dalla asimmetria della relazione nel caring, sia sulla cura di cui abbisogna necessariamente una pratica esigente come quella della democrazia: si sofferma dunque tanto sugli aspetti che pertengono all'idea di una *caring democracy* quanto su quelli che sono relativi al *democratic caring* – ad una pratica democratica inclusiva che allochi il lavoro di cura secondo principi di equità e giustizia<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> È questo il tema di Tronto 2013. Ma vedi anche, in lingua italiana, “Cura e politica democratica. Alcune premesse fondamentali”, *La società degli individui*, 38, 2012/12, pp. 34-42.

## 2. Etica, politica, democrazia: la prospettiva di Carol Gilligan

Nel 1982 Carol Gilligan ha dato alle stampe un volume che – a ormai più di trent'anni di distanza – si può affermare essere stato seminale nel campo degli studi di genere e, in particolare, dell'etica della cura. Si tratta di un testo fortemente contestato per la deriva essenzialistica che esso ha alimentato in assenza di una posizione sufficientemente netta da parte dell'autrice relativamente al rapporto esistente tra cura e femminilità. Solo con grande ritardo essa ha chiarito che, nella sua interpretazione, l'etica della cura non è un'etica femminile – cioè radicata in una naturale propensione delle donne al sacrificio di sé<sup>6</sup> – ma un'etica (che Gilligan ha poi chiamato femminista)<sup>7</sup> che esprime un punto di vista critico sia verso una particolare concezione dell'autonomia (maschile) sia verso l'idea di una naturale disposizione femminile alla relazione e alla cura.

Il testo cui sto facendo riferimento, *In a Different Voice*, è stato tradotto nel 1987 con una scelta fuorviante e fortemente contestata: *Con voce di donna*. Nella sua lingua originaria il testo ha conosciuto svariate edizioni e un numero elevato di ristampe; due nella versione italiana. Neppure la seconda, che è del 1991, contiene pertanto la *lettera ai lettori* che Gilligan ha utilizzato come premessa all'ultima edizione in lingua inglese attualmente in commercio, che è invece del 1993.

Proprio da questa lettera intendo partire, con il duplice intento di fare con ciò cosa utile al lettore italiano e di prendere l'avvio dal punto in cui, dopo un decennio di acceso dibattito, l'autrice si sofferma con convinzione: quello rappresentato dall'intimo nesso di politica e psicologia nelle società della contemporaneità. Non si tratta forse qui di un'assoluta novità: già nel 1955 Marcuse aveva affermato, in *Eros e civiltà*, di utilizzare categorie psicologiche perché, nella "condizione dell'uomo nella nostra epoca", esse sono diventate categorie politiche<sup>8</sup>. Ma

---

<sup>6</sup> Come invece in Noddings 2003 [1984] e Ruddick 1993 [1989].

<sup>7</sup> La chiarificazione è stata fornita un decennio più tardi in Gilligan, *Hearing the Difference: Theorizing Connection*, "Hypatia", 10, 2, 1995, pp. 120-127.

<sup>8</sup> Il progetto di lavoro di *Eros e civiltà* è quello di procedere a uno studio politico della società occidentale utilizzando come chiave interpretativa categorie di tipo psicologico. «In questo saggio – scrive Marcuse – si usano categorie

l'uso che Gilligan fa di categorie psicologiche e politiche ha, con la sua focalizzazione sulla relazione, una particolare specificità, che ne ha fatto il punto di innesto della successiva, ricca speculazione attorno all'etica della cura. Per dirla con le parole con cui lei sottolinea questo punto nel 1993

The political has become psychological in the sense that men's disconnection and women's dissociation perpetuate the prevailing social order. Psychological processes and also the capacity to resist these separations and dissociations become political acts (Gilligan 1993: XXVII)<sup>9</sup>.

Nessun ripensamento si registra, su questo punto, nella riflessione successiva di Gilligan: in un'intervista rilasciata nel 2011 viene chiaramente delineata una linea di connessione tra democrazia e etica della cura<sup>10</sup>. Se dunque quest'etica relazionale e contestuale, basata su una premessa di interdipendenza e elaborata come una sorta di contrappunto all'etica universalistica della giustizia, ha esercitato un'enorme attrazione

---

psicologiche, poiché sono diventate categorie politiche. Le tradizionali linee di demarcazione tra psicologia da un lato e filosofia politica e sociale dall'altro, sono state rese antiquate dalla condizione dell'uomo della nostra epoca» (Marcuse, 1964 [1955]: p. 47).

<sup>9</sup> Gilligan fa qui riferimento alla percezione maschile degli esseri umani come sé separati, indipendenti e autonomi e all'esperienza femminile della dissociazione, cioè della separazione tra realtà ed emozione. Le due esperienze -separazione e dissociazione- fanno riferimento a quelli che sono due diversi errori relazionali: «for man to think that if they know themselves, following Socrates's dictum, they will also know women, and for women to think that if only they know others, they will come to know themselves» (Cfr., *ivi*, p. XX). Si veda anche Gilligan, 2014 [2009].

<sup>10</sup> Gilligan ha ribadito che, in una cultura patriarcale, la cura è espressione di un'etica femminile mentre, in una società democratica, basata sull'eguaglianza, la cura è un'etica femminista e conduce verso una democrazia liberata dal patriarcato dal razzismo, il sessismo, l'omofobia e tutte le altre forme di intolleranza e di assenza di cura. Cfr. Gilligan, Carol. 2011. "Looking Back to Look Forward: Revisiting In a Different Voice." *Classics@*, Issue 9, "Defense Mechanisms," [http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS\\_Classicsat](http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_Classicsat), dove si legge: «Listening to women thus led me to make a distinction I have come to see as pivotal to understanding care ethics. Within a patriarchal framework, care is a feminine ethic. Within a democratic framework, care is a human ethic. A feminist ethic of care is a different voice within a patriarchal culture because it joins reason with emotion, mind with body, self with relationships, men with women, resisting the divisions that maintain a patriarchal order».

in campi disciplinari così diversi come la filosofia morale, la psicologia dello sviluppo, la sociologia e la bioetica, il punto di vista che qui preme mettere principalmente in luce è il percorso della riflessione più strettamente politico e sociale di questo approccio relazionale e contestuale all'etica e alla convivenza umana. Ma sembra impossibile coglierlo senza fare un passo indietro verso i fondamenti concettuali della rivendicazione di Gilligan alla pluralità delle voci nel discorso morale – e politico.

L'idea di fondo è che bisogna guardare con occhi diversi alla storia politico-filosofica occidentale, prendendo consapevolezza del falso universalismo dei suoi assunti e della scansione gerarchica dei valori che è in essa racchiusa<sup>11</sup>. Gilligan affronta la questione con specifico riferimento all'etica mostrando che, nella nostra tradizione di pensiero, l'approccio relazionale e contestuale – tradizionalmente associato al femminile- sarebbe stato concepito alla stregua di un momento dello sviluppo umano alla moralità contrassegnata da un deficit rispetto a quello di un'etica universalistica dei principi. Nella scaletta di Kohlberg, che gradua da uno a sei i passaggi verso una moralità adulta, essi sono gerarchicamente collocati in punti diversi e si prestano a una interpretazione della differenza di genere nel giudizio morale che privilegia l'approccio maschile. Nell'esplorare l'ipotesi che si possa partecipare con voci diverse al discorso morale, Gilligan capovolge il rapporto di causa ed effetto: non sono forse le donne ad essere inadeguate al più elevato livello di moralità che implica giudizi universali e astratti sulla giustizia e il diritto quanto piuttosto il modello di Kohlberg (e la psicologia di Freud e Piaget sulle

---

<sup>11</sup> Si veda Young 1996 [1990]: 125-6, dove si legge: «il paradosso della logica dell'identità sta nel fatto che, mentre cerca di ridurre all'identico ciò che è differenzialmente simile, in realtà trasforma ciò che è semplicemente differente nell'assolutamente altro. Anziché unità, genera inevitabilmente dicotomia, perché il gesto di riportare il particolare sotto una categoria universale crea una distinzione tra dentro e fuori. Poiché ogni entità o situazione particolari presentano sia similarità sia differenze rispetto ad altre particolari entità o situazioni, e poiché esse non sono né completamente identiche né assolutamente altre, il bisogno di riportarle ad unità sotto una categoria o un principio comporta necessariamente l'espulsione di alcune delle proprietà di tali entità o situazioni. Poiché il gesto totalizzante lascia sempre un residuo, il progetto di ridurre a unità i particolari è condannato a fallire. Ecco allora che, restia a riconoscersi sconfitta davanti alla differenza, la logica dell'identità scarica la differenza in una serie di dicotomiche opposizioni gerarchiche».

quali esso poggia) ad essere costruito in un modo non sufficientemente raffinato da poter considerare adeguatamente l'orientamento etico alla cura e alla relazione che è tradizionalmente associato al femminile:

La disparità tra l'esperienza femminile e la rappresentazione dello sviluppo umano, messa in evidenza in tutta la letteratura psicologica, è stata generalmente interpretata come il segno di una carenza nello sviluppo della donna. Ma non potrebbe darsi, invece, che l'incapacità della donna a rientrare nei modelli esistenti della crescita umana sia indice di una carenza della rappresentazione, di una visione monca della condizione umana, dell'omissione di certe verità sulla vita? (Gilligan 1987 [1982]: 9)

Ciò che Gilligan nel suo libro strenuamente difende, è l'idea della possibilità di un approccio alla morale di tipo contestuale e narrativo, la cui specificità non è l'insufficiente elaborazione, ma la connessione tra sé e l'altro: esso sarebbe la manifestazione di una maturità morale che ammette l'universalità del bisogno di compassione e di cura<sup>12</sup> e concepisce il Sé come immerso in un network di relazioni e interdipendenze. Il riferimento alle differenti risposte di Jack e di Amy al dilemma di Heinz è diventato ormai un classico della letteratura di genere. Già usato da Kohlberg nei suoi esperimenti, il dilemma di Heinz ha a che fare con un uomo che non ha i soldi per comprare una medicina per salvare la moglie e non riesce a farsi fare credito dal farmacista. Messa di fronte alla domanda su ciò che sarebbe giusto che Heinz facesse nelle circostanze in cui egli si trova, i due adolescenti di sesso diverso privilegiano alternativamente i criteri di un'etica dei diritti o di un'etica della cura, che –nell'interpretazione di Gilligan – non denota – come nella lettura di Kohlberg – la difficoltà femminile ad elevarsi alla concettualizzazione dell'universale, ma mette nel conto le particolarità di ciascuno e si fa carico di

---

<sup>12</sup> Gilligan 1987: 102, dove si legge: «accogliere la prospettiva femminile all'interno della concezione dello sviluppo morale significa riconoscere l'importanza che riveste per entrambi i sessi lungo tutta la vita la connessione tra sé e l'altro, significa ammettere l'universalità del bisogno di compassione e di cura».

una strategia che mira a preservare i rapporti tra le persone coinvolte<sup>13</sup>.

Due aspetti relativi ai contenuti di quest'etica della cura tuttavia non vengono sufficientemente chiariti in *In a different voice*: il primo ha a che fare, come si è visto, con la domanda se – come nell'interpretazione del maternalismo – questo approccio sia strettamente correlato al genere: solo adombrato in alcune pagine del libro, il punto è poi stato oggetto di una specifica presa di posizione da parte dell'autrice, che ha chiarito la matrice non essenzialistica del suo pensiero. Il secondo ha a che fare con il problema del rapporto che esso intrattiene con la morale universalistica dei diritti: se cioè etica della cura e etica della giustizia siano destinati a integrarsi o a restare fundamentalmente alternativi. Quella che qui viene utilizzata è la prima prospettiva, per la quale si sono chiaramente espresse, con differenti teorizzazioni, Seyla Benhabib e Joan Tronto, i cui percorsi argomentativi verranno seguiti con maggior dettaglio nei paragrafi seguenti.

### *3. Il punto di vista dell'Altro concreto nel pensiero di Seyla Benhabib*

L'idea di una critica alla moralità astratta e universalistica – espressa tanto nell'etica kantiana quanto in quella utilitaristica – ha esercitato una presa forte e duratura nei decenni successivi alla pubblicazione di *Con voce di donna*: essa è stata declinata in forme molto diverse e conflittuali, aprendo, tra le diverse anime del femminismo occidentale, un diffu-

---

<sup>13</sup> Gilligan 1987: 33 ss., dove si spiega che, posto di fronte alla domanda: «farebbe bene Heinz a rubare quella medicina?», Jake interpreta il problema come un conflitto tra i due valori del rispetto della proprietà privata e del rispetto della vita umana e non ha difficoltà nella individuazione delle priorità, mentre Amy risponde invece in modo evasivo e incerto. La spiegazione di questa disparità non sta tuttavia per Gilligan, come per Kohlberg, nell'incapacità di Amy di pensare autonomamente e di orientarsi in base a principi universali, ma al fatto che lei inserisce il dilemma di Heinz in un'immagine del mondo che è fatta di rapporti e legami più che da un sistema di regole e tenta perciò di risolvere i conflitti prendendosi cura dei bisogni di tutti e gestendoli in modo interpersonale, attento alle conseguenze dolorose che nascono dalle lacerazioni dei rapporti.

so dibattito, di cui Judith Butler e Seyla Benhabib sono state due delle più interessanti protagoniste<sup>14</sup>.

Il punto di vista difeso da Benhabib è che si possa far lavorare insieme prospettiva particolaristica e universalismo, etica della cura ed etica dei diritti: ha pertanto sottolineato il potenziale normativo presente nell'approccio contestualista dell'etica della cura, nella sua capacità di prendere in considerazione il punto di vista dell'altro concreto. La proposta di Benhabib presume dunque la necessità di una reciproca integrazione tra etica della giustizia ed etica della cura e comporta una significativa riformulazione dell'etica habermasiana alla cui prospettiva, sostanzialmente, aderisce. Benhabib cerca di integrare quest'ottica, nella sua propria formulazione dell'etica discorsiva, attraverso l'accoglimento di alcune delle critiche mosse nell'ambito del postmodernismo e del femminismo. L'universalità della teoria morale di Habermas deve infatti includere, dal punto di vista di Benhabib, il rispetto per i *concreti e particolari Altri*, che sono situati in specifici contesti narrativi. Deve dunque evitare il rischio delle concezioni liberali della soggettività, in cui il sé è unitario e l'altro scompare. Il concetto di imparzialità su cui ha lavorato il pensiero liberale non fa infatti che riconoscere, secondo Benhabib, «le rivendicazioni di un altro che è esattamente eguale al Sé», con il risultato, in definitiva, che l'Altro scompare nella sua alterità

The problem can be stated as follows: according to Kohlberg and Rawls, moral reciprocity involves the capacity to take the standpoint of the other, to put oneself imaginatively in the place of the other, but under conditions of the "veil of ignorance" the *other as different from the self* disappears<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Cfr. il saggio *Feminism and the Question of Postmodernism* in Benhabib 1992: 148-177.

<sup>15</sup> Benhabib 1992: 161. Il concetto è poi sviluppato nei seguenti termini alla pagina successiva: «if selves who are epistemologically and metaphysically prior to their individuating characteristics, as Rawls takes them to be, cannot be human selves at all; if, therefore, there is no human *plurality* behind the veil of ignorance but only *definitional identity*, then this has consequences for criteria of reversibility and universalizability said to be constituents of the moral point of view. Definitional identity leads to *incomplete reversibility* for the primary requisite of reversibility, namely, a coherent distinction between me and you, the self and the other, cannot be sustained under these circumstances. Under conditions of the veil of ignorance, the other disappears».



La critica di Benhabib alla tradizione contrattualistica e alla sua concezione dell'eguaglianza come medesimezza<sup>16</sup> indica un'incapacità di accogliere le differenze che impedisce di costruire una concezione di alterità che non sia la finzione cui conduce la pretesa di conoscere l'altro attraverso un processo di astrazione dalle particolarità. L'enfatizzazione dell'identità e la priorità dell'io rispetto ai suoi fini teorizzata da Rawls non consente l'emergere di un vero pluralismo dietro il velo d'ignoranza perchè impedisce, sostiene Benhabib, una chiara distinzione tra sé e l'altro.

Nel pensiero liberale, la separazione tra questioni di giustizia e vita buona crea una dicotomia in cui la giustizia si articola come generalità e eguaglianza e la vita buona è sospinta nel regno del privato e del particolare. Come Gilligan ha contestato la distinzione tra questioni di giustizia e questioni legate alla vita buona, mostrando come essa ha nascosto una separazione tra la sfera pubblica maschile delle transazioni tra adulti indipendenti e la sfera femminile della cura, dell'amicizia e del sentimento, così Benhabib ha lavorato a una teoria etico-politica che fosse capace di operare un superamento di questa dicotomizzazione. Essa crea una frattura, asserisce Benhabib, che costituisce ancora oggi il nucleo delle teorie morali universalistiche della contemporaneità, che ha ereditato dall'età moderna la dicotomia tra autonomia e cura, pubblico e domestico, giustizia e vita buona<sup>17</sup>.

Benhabib declina questa dicotomia come dicotomia tra la posizione dell'altro generalizzato e dell'altro concreto, sostenendo la necessità di un'etica capace di integrare i due punti di vista, costantemente concepiti come alternativi nel corso della tradizione di pensiero occidentale. Il primo punto di vista, argomenta Benhabib, è stato storicamente applicato alle questioni di giustizia, il secondo a quelle relative all'affettività. Il primo insiste su ciò che rende eguali gli uomini come agenti razionali capaci di parola e di azione: ci chiede di vedere ogni individuo come un essere razionale, dotato dei nostri stessi diritti e doveri, e di fare astrazione della sua concreta indivi-

---

<sup>16</sup> Interessante, sul punto, anche la critica di Nussbaum 2007 [2006]. Ma si veda anche Kittay 2010 [1999].

<sup>17</sup> Diversamente Moller Okin 1999 [1989].

dualità e dall'identità. La relazione io-tu è regolata dalle norme *dell'eguaglianza formale e della reciprocità*, in virtù delle quali ciascun componente della relazione nutre le medesime aspettative: A ha il diritto di aspettarsi da B ciò che B si attende da A. Le categorie morali che accompagnano una tale interazione sono quelle della legge, del diritto e dell'obbligazione e i corrispondenti sentimenti morali sono quelli del rispetto, del dovere, della dignità (Benhabib, 1992: 159).

Il secondo ci impone di vedere ogni essere umano come un individuo con una sua storia concreta e una peculiare costituzione affettiva. La relazione io-tu è regolata dalle norme *dell'equità e della reciprocità complementare*. Ciascun componente della relazione si aspetta dall'altro comportamenti attraverso i quali possa sentirsi riconosciuto in quanto essere umano concreto, dotato di specifici bisogni e particolari capacità. Le categorie morali che accompagnano una tale interazione sono quelle della responsabilità, del legame e della condivisione e i corrispondenti sentimenti morali sono quelli dell'amore, della cura, della simpatia e della solidarietà.

Ciò che Benhabib propone è una prassi incentrata sulla mediazione tra i due punti di vista: non – cioè – una teoria morale o politica consonante con il punto di vista dell'altro concreto, ma una teoria morale universalistica che definisce il punto di vista morale alla luce della reversibilità delle prospettive e di una "mentalità allargata", capace di prendere sul serio la prospettiva del pluralismo: una teoria morale insomma che ci consenta di riconoscere la dignità dell'altro generalizzato per mezzo del riconoscimento dell'identità morale dell'altro concreto (Benhabib 1992: 164).

#### 4. *Cura e democrazia nella riflessione di Joan Tronto*

Il luogo in cui, nella cultura anglosassone, viene oggi alla luce con particolare evidenza il nesso tra cura e politica è un recente libro di Joan Tronto<sup>18</sup>, *Caring democracy*, pubbli-

---

<sup>18</sup> Per una buona sintesi della storia dell'etica della cura cfr. B. Casalini, *Etica della cura, dipendenza, disabilità, rinvenibile online:*

cato nel 2013. Il testo rappresenta una sorta di rielaborazione e arricchimento di alcune tesi già esposte, nel 1993, in *Confini morali*, in cui Tronto aveva iniziato un percorso di politicizzazione dell'etica della cura che è stato portato a compimento con *Caring democracy* un ventennio più tardi. In entrambi i testi il concetto di cura viene analizzato alla luce della connotazione di genere che ha storicamente avuto, ma sganciato da essa relativamente alle possibilità che esso esprime: sebbene il lavoro di cura abbia storicamente avuto una connotazione sessuale – oltre che sociale e razziale – esso può essere pensato in una chiave non essenzialistica né particolaristica e rappresentare lo strumento di cui abbiamo bisogno per rifondare le nostre democrazie.

Non essenzialistica né particolaristica: Tronto considera l'idea che l'etica della cura costituisca la forma caratteristica della moralità femminile come la strada maestra per legittimare la collocazione delle donne in un ruolo subalterno e per escluderle dalla sfera pubblica e punta invece a svincolare la cura dal privato, in cui è stata tradizionalmente collocata in duemila anni di storia occidentale per proiettarla al centro di un'etica pubblica liberale, pluralistica e democratica.

Il punto di partenza di un tale percorso non può che stare nella definizione stessa di "cura". Con esso non si intende, nell'ottica di Tronto, né la *Sorge* di Heidegger, né *l'amor mundi* di Arendt, né ciò che hanno inteso alcuni teorici americani contemporanei come William Connolly e Harry Frankfurt (Connolly 1999 e Frankfurt 1988): si tratta di narrazioni astratte e intellettualistiche, sostiene l'autrice, incentrate sulla figura del soggetto prestatore di cura e sulle sue motivazioni personali (Tronto 2013 a: 48). Ma neppure si intende, come spesso avviene nelle associazioni tra la cura e il femminile, una predisposizione naturale ancorata al genere sessuale e profondamente radicata in una moralità *sui generis*, aperta all'alterità e al sacrificio di sé. Una tale accezione, argomenta Tronto, «condanna l'etica della cura a essere respinta come idea etica seria» (Tronto 2013 b: 145) e rende impossibile una sua collocazione in un contesto morale e politico complessivo: se la propensione alla cura fosse qualcosa di naturale – se

fosse un comportamento istintivo o profondamente determinato socialmente o culturalmente – avrebbe poco senso parlare di scelte morali o politiche.

Per illustrare la posizione di Joan Tronto converrà partire dalla definizione di “cura” da lei più volte proposta e recepita in ogni sua parte anche in *Caring Democracy*. Nell’accezione utilizzata da Tronto la cura viene definita come

una specie di attività che include tutto ciò che facciamo per mantenere, continuare e riparare il nostro “mondo” in modo da poterci vivere nel modo migliore possibile. Questo mondo include i nostri corpi, noi stessi e il nostro ambiente, tutto ciò che cerchiamo di intrecciare in una rete complessa a sostegno della vita (Tronto 2013 a: 118 e 3013 b: 19).

La definizione è volutamente generica, perché lascia intenzionalmente aperta la porta alla possibilità di integrare in questo più ampio e generale concetto una ulteriore definizione dei contenuti e delle priorità della cura in contesti particolari. Al riconoscimento di fondo che il bisogno di cura è un elemento costitutivo e universale dell’esperienza umana e che alla cura occorre restituire dignità e autorevolezza (Pulcini 2009: 259) si accompagnano tuttavia, nella definizione di Tronto, alcune chiare indicazioni iniziali, che sottolineano il carattere di *pratica* rivestito dalla cura, il suo orientamento all’azione e al raggiungimento di obiettivi concreti, la sua individuazione ad ampio spettro degli oggetti di cura, di modo che essi non abbiano solo a che fare con persone cui siamo legati da rapporti di prossimità ma coinvolge tanto la sfera delle relazioni affettive quanto quella dell’ambiente fisico in cui viviamo.

Questi aspetti vengono chiariti nel corso della trattazione di Tronto. Alla definizione della cura si accompagna infatti un’analisi delle sue diverse dimensioni concettuali che contribuisce a renderla più definita e comprensibile, oltre che a calarla nell’esperienza quotidiana in modo tale da caratterizzarla come una pratica universale e concreta a uno stesso tempo. Le dimensioni individuate in *Confini morali* sono quattro: la prima, *l’interessarsi a (caring about)*, che implica il riconoscimento di un bisogno e richiede una specifica capacità di *attenzione*; la seconda, *il prendersi cura di (taking care of)*, che comporta l’assunzione di qualche *responsabilità* relativamente

al soddisfacimento del bisogno identificato nella prima fase; la terza, *il prestare cura (care-giving)*, che comporta il soddisfacimento diretto di bisogni di cura e richiede una specifica *competenza*; la quarta, *il ricevere cura (care-receiving)*, che è la fase in cui colui che beneficia della cura risponde al trattamento che riceve e eventualmente corregge – se non accurate o veritiere – le percezioni dei bisogni individuati nella prima fase (Tronto 2013 a: 121 ss).

Queste quattro fasi delineate in *Confini morali* si arricchiscono, in *Caring democracy*, di una dimensione ulteriore. Si tratta di quella del *caring with*, di una condivisione degli obiettivi di cura che fa appello alle qualità del pluralismo, della comunicazione, della fiducia, del rispetto e della solidarietà. Entra qui in gioco il nesso tra cura e democrazia: se – come argomenta Tronto sfidando la tradizione politico-filosofica occidentale – la politica ha in ultima analisi a che fare con il modo in cui vengono allocate le responsabilità di cura, un discorso attorno a queste attività deve necessariamente trovare uno spazio all'interno della teoria politica democratica. La mossa di Tronto è articolata in due passaggi: con il primo essa teorizza il nesso tra cura e politica, con il secondo collega la prima a quella particolare forma di governo che è la democrazia.

La mossa di Tronto presuppone una ri-definizione della politica capace di far riemergere il contenuto rimosso dalla tradizione di pensiero occidentale<sup>19</sup>. Tutt'al contrario di quanto è in essa avvenuto nel momento in cui ha radicato la cura nella sfera del privato e affermato poi che l'allocazione del lavoro di cura esulava dall'ambito proprio della politica, Tronto

---

<sup>19</sup> Un interessante racconto di questa rimozione è quello di Pateman, 1997 [1988]. Secondo Pateman il contratto sociale della tradizione giusnaturalistica moderna presuppone un contratto sessuale, che escludeva le donne dal patto originario e ne fondava una condizione di soggezione, ancorandola alle presunte peculiarità naturali del suo sesso. Si vedano in particolare le pp. 4-5, dove si afferma che: «Il contratto sociale è un racconto di libertà; il contratto sessuale è un racconto di soggezione. Il contratto originario istituisce sia la libertà che il dominio. La libertà degli uomini e la soggezione delle donne vengono create attraverso il contratto originario; senza la metà mancante del racconto, che rivela come il diritto patriarcale degli uomini sulle donne si istauri per contratto, non può essere compreso il carattere della libertà civile. La libertà civile non è universale, bensì un attributo maschile, e dipende dal diritto patriarcale».

intreccia fittamente questioni di politica, cura e potere. Propone in questo senso di ripensare la definizione di politica: da decisione attorno a “chi prende cosa, quando e come”-secondo la celebre proposizione formulata nel 1936 da Harold Lasswell- a un enunciato che concepisca la politica in termini di azioni (chi *fa* cosa) piuttosto che di distribuzione (chi *ha* cosa): «indeed we might want to substitute for Harold Lasswell’s succinct definition of politics, as who gets what, when and how, one that sees it a way to divide up responsibilities: who is responsible for caring for what, when, where, and how»<sup>20</sup>.

Nel secondo passaggio il nesso tra cura e politica è analizzato dal punto di vista di quello specifico modo di concepire e di fare politica che è rappresentato dalla democrazia. A questo proposito la posizione di Tronto è chiara e lineare: il contenuto di una politica democratica dovrebbe essere focalizzato sulla questione della distribuzione delle responsabilità di cura e dovrebbe venire determinato attraverso un procedimento che assicuri ai cittadini la più ampia opportunità possibile di partecipare alla definizione della loro assegnazione<sup>21</sup>.

Ci troviamo di fronte a una concezione della politica che è sostantiva, nel senso che ne individua nella responsabilità per la cura il principale *ubi consistam* e, insieme, procedurale: non solo nessuno deve essere escluso dal processo di deliberazione democratica che definisce l’allocazione del lavoro di cura, ma sono necessarie pratiche specifiche e ampie di inclusione, in grado di consentire a ciascuno l’accesso a un processo di apprendimento dei bisogni degli altri che richiede tempo, apertura ed equità<sup>22</sup>. Nel suo appello in favore di una politica autenticamente democratica, Tronto dunque conclude affermando

While in the past the assignement of caring responsibilities may have seemed to be beyond the proper reach and scope of poli-

<sup>20</sup> Tronto, 2013 b: 46. Il riferimento è a Laswell 1936.

<sup>21</sup> Cfr. Tronto 2013 b: 30, dove si legge «*democratic politics should center upon assigning responsibilities for care, and for ensuring that democratic citizens are as capable as possible for participating in this assignement of responsibilities*» (il corsivo è nel testo)

<sup>22</sup> Tronto 2013 b: 147 ss. Tronto si sofferma solo brevemente su questo punto, che è invece al centro dell’attenzione di Martha Nussbaum. Si veda, in particolare, Nussbaum 2006 [1997].

tics, I argue here that, given the changing nature of caring, nothing short of this reconceptualization of politics can address the political problems for democratic life that arise from our present accounts of care (Tronto 2013 b: 7).

### 5. *Un concetto di cura per il XXI secolo*

Solo una ri-concettualizzazione della politica capace di recuperare una nuova narrazione dei bisogni di cura delle nostre società può offrire, nell'ottica di Tronto, una risposta ai problemi del nostro tempo.

Le nostre società, argomenta Tronto, mostrano un preoccupante deficit tanto in termini di "cura" – cioè della capacità di provvedere ai bisogni delle persone – che in termini di democrazia: le istituzioni governative si dimostrano sempre più incapaci di riflettere i valori e le idee in cui i cittadini si riconoscono e che vorrebbero vedere tutelati. Questi deficit, argomenta Tronto, non sono che le due facce di una stessa medaglia. Essi hanno entrambi origine nella peculiare separazione tra pubblico e privato che caratterizza il pensiero politico occidentale. La sfida è dunque quella di ridisegnare i contorni delle due sfere. Soltanto una teoria politica che enfatizzi la dimensione del *caring with* può far fronte ai due ordini di problemi contemporaneamente perché comporta una ridefinizione dei confini tra l'ambito della politica e quello della morale senza la quale non saremmo in grado di valorizzare la cura e rimodellare le istituzioni per far fronte ai nuovi bisogni della società globale.

Se nella storia ogni società ha promosso un suo peculiare racconto del lavoro di cura – relegandolo nel privato come nella tradizione aristotelica o assegnandone le funzioni nell'ottica di una generale riorganizzazione della società, come nella molteplici soluzioni offerte dalla letteratura utopistica -, la storia delle sue persistenze e della sua trasformazione ci aiuta a comprendere la nostra contemporaneità e l'inadeguatezza di una narrazione che non collima oggi più con la realtà<sup>23</sup>. L'argomento di Tronto è che, nel ventesimo se-

---

<sup>23</sup> Un peculiare punto di vista, rispetto a questo aspetto, è quello di Michel Foucault. Sui suoi concetti di bio-politica, governamentalità e cura Tronto si sofferma brevemente in 2013 b: 25 e 150

colo, nelle società occidentali si è realizzata una rivoluzione nella gestione della cura che l'ha trasportata fuori dell'ambito della domesticità. Fino all'attuale battuta d'arresto causata dall'affermarsi dell'ideologia del mercato, cui Tronto dedica giustamente attenta considerazione<sup>24</sup>, il lavoro di cura ha storicamente conosciuto una progressiva istituzionalizzazione e professionalizzazione, che hanno subito una radicale accelerazione nel corso del secolo scorso spostando la gestione della malattia, dell'educazione e della disabilità dalla famiglia agli ospedali e alle scuole. Pubbliche o private che siano, queste istituzioni svolgono un lavoro che era un tempo di quasi esclusiva pertinenza della sfera intima e domestica.

Questa rivoluzione della cura richiede un serio ripensamento attorno al confine tra pubblico e privato. Concepita fin dai tempi di Aristotele come pertinente alla sfera del privato, la cura ha continuato a essere pensata in quest'ambito dalla tradizione dell'età moderna che ha tenuto fuori dalla sfera pubblica e politica tutti coloro che venivano concepiti come dipendenti e non potevano perciò acquisire, come difensori della patria o come produttori di reddito, un "salvacondotto"<sup>25</sup> che, certificandone l'impegno sul versante del lavoro e della difesa, li esentasse perciò dalle responsabilità di cura.

Nel corso dei secoli la tradizione occidentale ha progressivamente aperto le porte della sfera pubblica a sempre più numerose categorie di persone: borghesi e proprietari terrieri, lavoratori e – in ultimo – donne. Il processo di inclusione si è tuttavia realizzato nel segno di una sostanziale continuità<sup>26</sup> e si è caratterizzato per una fondamentale costante: le categorie

---

<sup>24</sup> Si veda in particolare il capitolo intitolato *Can Markets be Caring? Markets, Care and Justice*, in Tronto 2013 b: 114-136

<sup>25</sup> Tronto 2013 b: 91, dove si legge: «let us summarize the traditional bargain that man have struck to get them out of caring. Men provide two forms of broader social care: they protect the society and they engage in productive economic activity. Thus, the argument goes, they are due a pass from engaging in the daily activities of care».

<sup>26</sup> Tronto 2013 b: 80-81, dove si legge: «In the historical tradition of western societies, what it meant to be a citizen was to present oneself to the political order (the polis, the king, the state) as ready to serve, and that ability to serve qualified one as a citizen. Thus, for some ancient Greek city-states, a citizen was one who could equip himself with the requisite tools for military combat; in post-World War II Western societies, a citizen is one who can present himself as ready to work, unencumbered by household responsibilities».



di persone che venivano man mano ammesse raggiungevano tale obiettivo nel momento in cui venivano omologate a quelle di coloro che già erano inclusi e riuscivano pertanto ad emanciparsi dal peso della dipendenza. Il problema di questo modo di procedere, argomenta Tronto, è che esso costruisce i cittadini come se fossero indipendenti mentre la condizione che li caratterizza è quella dell'interdipendenza e dell'esposizione al bisogno: «to pronounce those previously marked by dependence with a new independence distorts reality; it glosses over the need for care in a society and everyone's condition of interdependency» (Tronto 2013 b: 26).

La democrazia del Ventunesimo secolo, sostiene Tronto, ha bisogno di essere costruita attorno a una differente idea dell'eguaglianza, che si dimostri capace di accogliere la realtà del bisogno e dell'inter-dipendenza. Aggirando il modo in cui la questione è stata posta nel dibattito femminista nella sua critica alla tradizione di pensiero occidentale (Paternò 2006 e 2012), Tronto si fa sostenitrice di un approccio che tiene insieme tanto l'idea di eguaglianza che quella delle differenze: assume dunque che tutti gli esseri umani siano, senza eccezioni, bisognosi di cura – e dunque eguali dal punto di vista della comune esperienza della vulnerabilità – sebbene differiscano poi tutti, in qualche modo, in relazione al tipo specifico di cura di cui hanno necessità. Pur non essendo particolarmente interessata all'elaborazione di una teoria del soggetto, Tronto presuppone una interpretazione della natura umana che insiste sulla relazione piuttosto che sull'autonomia e concepisce gli individui come fragili, vulnerabili e interdipendenti, cioè inseriti in un rete di scambi in cui non c'è binarietà tra ricettori e prestatori di cura ma un alternarsi di funzioni che costringe ciascuno, nell'arco della propria vita, a fare esperienza tanto della autonomia quanto della dipendenza.

A differenza di quanto avvenuto con la lettura dell'etica fornita dal comunitarismo o dal femminismo, nella prospettiva di Tronto è necessario un superamento della contrapposizione tra etica della cura e etica della giustizia. La possibilità di interpretare l'etica della cura come una "moralità femminile", distinta e alternativa alla "moralità maschile" è assolutamente estranea alla sua prospettiva, volta piuttosto a sottolineare la necessità di un'integrazione tra le due etiche. Tronto non condivide infatti l'impostazione di quelle esponenti del femmini-

smo e, per lo più, del maternalismo che, come Neil Noddings, ritengono che la cura e la giustizia siano incompatibili perché emergono da differenti punti di partenza metaetici: la cura sarebbe infatti particolare e la giustizia universale, la prima si basa sulla compassione, la seconda sulla razionalità. Sostenendo che quella fra cura e giustizia è una falsa dicotomia, Tronto sostiene che

La separazione tra cura e giustizia emerge dall'uso dei vecchi confini morali come punto di partenza per descrivere la vita morale. Ma con un senso diverso della relazione di interdipendenza tra gli esseri umani, del modo in cui le loro pratiche ne modellano la razionalità e, dunque, del modo in cui l'attività umana può cambiare ciò che accettiamo come razionale, la relazione tra giustizia e cura può essere di compatibilità piuttosto che di ostilità (Tronto 2013 a: 186).

## 5. *Guardando indietro a Looking Backward*

Il discorso potrebbe essere, a questo punto, concluso: molto di più potrebbe essere detto attorno alla *Caring Democracy* di Joan Tronto, ma essa è ormai stata analizzata, nei suoi tratti essenziali, tanto in riferimento ai suoi contenuti che relativamente ai rapporti che essa intrattiene con l'etica della giustizia e con altre formulazioni dell'etica della cura. Potrebbe ciononostante valere la pena, prima di mettere termine al discorso, di valorizzare uno spunto di riflessione che non trova approfondimento nella trattazione di *Caring Democracy*, sebbene vi compaia in modo alquanto ripetuto. Il riferimento è qui al nome di Edward Bellamy e alle diverse occasioni in cui Tronto ricorda la sua critica alla società capitalistico-borghese di fine Ottocento.

Nella sua narrazione utopistica Bellamy utilizza, in *Looking Backward*, un'immagine che è più volte ripresa da Joan Tronto. Si tratta della metafora della società politica del diciannovesimo secolo, una carrozza sovraffollata, spinta su un percorso accidentato dai numerosi viaggiatori che non avevano trovato posto a sedere o che ne erano stati sbalzati fuori durante un accidentato tragitto, in cui nessuno aveva certezza di poter conservare le posizioni acquisite. Nonostante l'assurdità delle disposizioni che regolavano il cammino, ar-

gomenta Bellamy, la credenza che non si potesse procedere in modo diverso – meno dispendioso ed iniquo – impediva un adeguato ripensamento delle condizioni di viaggio o, fuor di metafora, del contesto economico e sociale. Bellamy individuava dunque in una inadeguatezza politico-filosofica una delle ragioni del persistere dell'ingiustizia, sottolineando gli effetti inibenti di un'allucinazione collettiva che induceva chi riusciva a ottenere un posto in carrozza a pensare immediatamente a se stesso come ad un essere umano dotato di particolari – e migliori – qualità (Bellamy 1963 [1888]: 13)<sup>27</sup>.

Il riferimento di Tronto al testo di Bellamy recupera la metafora della carrozza ma non si estende alla rappresentazione delle soluzioni politico-istituzionali individuate da Bellamy per mettere fine ad una competizione insana e autodistruttiva. I punti forti della parte progettuale di *Looking Backward* sono contenuti in tre proposte: l'istituzione di un esercito del lavoro, in cui prestare obbligatoriamente un periodo di servizio per la collettività, la garanzia di un reddito sociale garantito, l'introduzione di una sorta di carta di credito per favorire adeguatamente il consumo ed evitare una determinazione centralistica dei bisogni.

Mentre il riferimento alla carta di credito garantisce la libertà dei cittadini in quanto consumatori, quelli al reddito di cittadinanza e all'esercito del lavoro ripercorrono, pur con una diversa modalità, le tradizionali ragioni del legame tra Stato e cittadino. Se, come scrive Tronto, è la capacità di prestare un servizio – generalmente qualificato come militare – ciò che, nella tradizione occidentale, ha qualificato un individuo come

---

<sup>27</sup> «The other fact is yet more curious, consisting in a singular allucination which those on the top generally shared, that they were not exactly like their brothers and sisters who pulled at the rope, but of finer clay, in some way belonging to a higher order of beings who might justly expect to be drawn... The strangest thing about the allucination was that those who had just climbed up from the ground, before they had outgrown the marks of the rope upon their hands, began to fall under its influence. As for those whose parents and grand-parents before them had been so fortunate as to keep their seats at the top, the conviction they cherished of the essential difference between their sort of humanity and the common article was absolute. The effect of such a delusion in moderating fellow feeling for the mass of men into a distant and philosophical compassion is obvious. To it I refer as the only extenuation I can offer for the indifference which, at the period I write of, marked my own attitude toward the misery of my brothers». Il riferimento è in Tronto 2013 b: 44

cittadino, la caratteristica della proposta di Bellamy è che qui il servizio richiesto non ha a che fare con la difesa dei confini, ormai inesistenti nella società globale delineata in *Looking Backward*. L'esercito del lavoro è impegnato, piuttosto, nella produzione di beni e servizi. È la capacità produttiva e non quella militare che, nell'Ottocento inoltrato, l'economia capitalistica pone al centro dell'attenzione, inducendo Bellamy a riformulare i compiti della milizia.

Le necessità delle società post-industriali in cui viviamo hanno differenti priorità. Automazione e tecnologia hanno oggi lasciato spazio a poche attività ad alta intensità di lavoro: tra esse figura in primo luogo la cura dell'infanzia e della disabilità, oltre che di una vecchiaia ormai protratta ben oltre le soglie delle aspettative di vita dei secoli passati. Così come l'abolizione della leva negli stati dell'Occidente, la cui difesa è affidata a pochi soggetti altamente specializzati, ha sanzionato l'obsolescenza di un'idea di servizio di tipo militare, l'automazione e l'informatizzazione ci dispensano dalle tradizionali preoccupazioni relative alla capacità produttiva. Il cittadino della contemporaneità non è più colui che può porsi di fronte allo Stato per dichiararsi in grado di fornire un adeguato volume di lavoro produttivo, avendo provveduto ad allocare alle donne, nella sfera della domesticità e del privato, il lavoro riproduttivo e la cura della famiglia. Sembra venuto ormai il tempo in cui, al centro dell'attenzione delle società del Ventunesimo secolo, debba essere situata la cura, nella sua duplice funzione di cura all'essere umano e di cura all'ambiente che lo circonda. È su di essa dunque che bisogna ancorare un'idea di cittadinanza per il Ventunesimo secolo, in linea con quanto avvenuto nella nostra tradizione di pensiero in cui il riconoscimento dei diritti politici e sociali ha prima attraversato il confine dell'abilità alla difesa della patria e poi quello della capacità produttiva.

Se prescindiamo dal collegamento tra esercito del lavoro e reddito minimo garantito – un collegamento che induce Bellamy a quantificare in 24 anni il periodo di ferma necessario – quello che possiamo oggi tesaurizzare è l'idea di un servizio civile di breve durata, che garantisca la copertura sociale di alcuni bisogni di cura e tuteli tanto i diritti dei potenziali beneficiari che quelli dei prestatori di cura. Anche quello di pre-

stare cura è un diritto<sup>28</sup>, sottolinea Joan Tronto, consapevole non solo della generalità del bisogno di cura ma anche della trasversalità del bisogno di essere attivamente inseriti nel tessuto sociale con ruoli e funzioni che preservino il diritto alla dignità di ciascun individuo.

Nell'ottica di teorici dell'etica della cura come Joan Tronto (o, in Italia, Elena Pulcini), l'approccio proposto non ha nulla di oblativo e di altruistico. Non si tratta affatto di postulare, in alcuni esseri umani – storicamente femminili –, una predisposizione innata alla relazione e all'empatia. Prendersi cura esige attenzione, empatia, ascolto, rispetto, non altruismo e sacrificio del Sé. Qualunque cosa si pensi della compassione, ciò di cui Tronto parla è qualcosa che si apprende con l'educazione e con la pratica, anche in assenza di specifica e presuntamente naturale inclinazione. Se, in area anglosassone, Martha Nussbaum<sup>29</sup> ha molto insistito sulle possibilità offerte da una cultura capace di coltivare adeguate emozioni pubbliche e di trasmettere l'importanza dei sentimenti per la giustizia, l'ottica di Tronto è leggermente spostata: una democrazia sensibile alla complessità, alle scelte e alle differenze qualitative può ben trovare – come in Nussbaum – utili risorse nell'esercizio della fantasia e dell'immaginazione, ma ciò da cui non può in alcun modo prescindere è la pratica e l'esercizio della relazione di cura. Importa dunque in primo luogo sottolineare che

one can care – that is, engage in practices of care – without any special attitude for it, though perhaps not very well. And to set this idea of caring – having the proper attitude as ordinary – misses the ways in which caring attitudes themselves arise out of caring practices. It ignores the fact, to employ the language used here, that attentiveness to needs can and must itself be trained. Care-giving is not

---

<sup>28</sup> Si veda Tronto 2013 b: 153, dove si legge «Are there rights to care? Clearly there are at least three... First, we need to presume that everyone is entitled to receive adequate care throughout their lives; we can even call this “the right to receive care”. Second, there is a „right to care“: everyone is entitled to participate in relationships of care that give meaning to their lives. Third, everyone is entitled to participate in the public process by which judgments are made about how society should ensure these first two premises».

<sup>29</sup> Oltre che Nussbaum 2004 [2001], si vedano Nussbaum 2012 [1995] e 2014 [2013].

(only?) natural and innate, one can become attuned to it (Tronto 2013 b: 48).

### *Bibliografia*

- BELLAMY EDWARD, 1963, *Looking Backward*, New York: Signet classics
- BENHABIB SEYLA, 1992, *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge: Polity Press.
- BUTLER JUDITH, 2013, *Questioni di Genere*, Roma: Laterza
- CASALINI BRUNELLA, *Etica della cura, dipendenza, disabilità*, online a:  
[http://www.iaphitalia.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=320&Itemid=170](http://www.iaphitalia.org/index.php?option=com_content&view=article&id=320&Itemid=170)
- CONNOLLY WILLIAM, 1999, *Why I am not a Secularist*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- FRANKFURT HARRY, 1998, *The Importance of What We Care About*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GILLIGAN CAROL, 1993, *In a Different Voice* Cambridge: Harvard University Press.
- EAD, 1987, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Milano: Feltrinelli.
- EAD, 2014, *La virtù della resistenza. Resistere, prendersi cura, non cedere*, Bergamo: Moretti e Vitali.
- HELD VIRGINIA, 2006, *The Ethics of Care: Personal, Political and Global*, New York: Oxford University Press
- HOEFFE OTFRIED, 1997, „Determiner les droits de l’homme“, *Revue de Metaphisique et de Morale*, n 4
- YOUNG IRIS MARION, 1996, *Le politiche della differenza*, Milano: Feltrinelli.
- KITTAY EVA, *La cura dell’amore. Donne, eguaglianza, dipendenza*, Milano: Edizioni Vita e pensiero.
- LASWELL HAROLD, 1936, *Politics. Who Gets What When How*, New York, London, Whittlesey House: McGraw-Hill Book Co.
- MARCUSE HERBERT, 1964 *Eros e civiltà*, Torino: Einaudi.
- NODDINGS NEIL, 2003, *Caring: A Feminine Approach in Ethics and Moral Education*, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.

- NUSSBAUM MARTHA, 2004, *L'intelligenza delle emozioni* Bologna: il Mulino.
- EAD, 2006, *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea* Roma: Carocci.
- EAD., 2007, *Le nuove frontiere della giustizia*, Bologna: il Mulino.
- EAD., 2012, *Giustizia poetica. Immaginazione letteraria e vita civile*, Milano: Mimesis.
- EAD, 2014, *Emozioni politiche. Perché l'amore conta per la giustizia*, Bologna: il Mulino.
- MOLLER OKIN SUSAN, 1999, *Le donne e la giustizia. La famiglia come problema politico*, Bari: Dedalo.
- PATEMAN CAROL, 1997, *Il contratto sessuale*, Roma: Editori Riuniti.
- PATERNO' MARIA PIA, 2006, *Dall'eguaglianza alla differenza. Diritti dell'uomo e cittadinanza femminile nel pensiero politico moderno*, Milano: Giuffrè.
- EAD. 2012, *Donne e diritti. Percorsi della politica dal Seicento a oggi*, Roma: Carocci.
- PULCINI ELENA, 2001, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Torino: Bollati Boringhieri.
- EAD, 2009, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Torino: Bollati Boringhieri.
- RAWLS JOHN, 2002, *Una teoria della giustizia*, Milano: Feltrinelli
- RUDDICK SARA, 1993, *Il pensiero materno. Pacifismo, antimilitarismo nonviolenza: il pensiero della differenza per una nuova politica*, Como: Red.
- SANDEL MICHAEL, 1994, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Milano: Feltrinelli.
- TRONTO JOAN, 2013 a, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, Parma: Diabasis.
- EAD, 2013 b, *Caring Democracy. Markets, Equality and Justice*, New York: University Press.
- EAD, 2012, "Cura e politica democratica. Alcune premesse fondamentali", *La società degli individui*, 38.

*Abstract*

CITTADINANZA DEMOCRATICA ED ETICA DELLA CURA  
(DEMOCRATIC CITIZENSHIP AND CARE ETHICS)

*Keywords:* Democracy, Care, Subject, Politics, Society

Contemporary philosophical thought has insisted on the inaccuracy of modern anthropology and has centred on a new representation of the subject. From the point of view of a Self who perceives his neediness and is dependent on the relationship with the Other, political society appears not to be exactly the same as was the case for the autonomous and self-reliant subject of modern political thought.

The perspective which is here under examination is that of caring. Starting with Gilligan's work *In a Different Voice*, care has constituted one of the main focuses of contemporary philosophy. Shifting the attention from the field of ethics and philosophy to the domain of politics Benhabib and Tronto have utilized the concept of care in a new and promising way. Through an analysis of their contributions care is assumed here to be one of the possible responses to the political problems of the XXI century.

MARIA PIA PATERNÒ  
Università di Camerino  
mariapia.paterno@unicam.it



# Storia e Politica

Nuova serie

DIRETTORE/EDITOR: Eugenio Guccione

COMITATO SCIENTIFICO/ADVISORY BOARD: Mario d'Addio (Università di Roma La Sapienza); Ettore A. Albertoni (Università dell'Insubria); Nicola Antonetti (Università di Parma); Jesus Astigaraga Goenaga (Universidad de Zaragoza); Giuseppe Astuto (Università di Catania); Massimo M. Augello (Università di Pisa); Paolo Bagnoli (Università di Siena); Piero Barucci (Università di Firenze); Franca Biondi Nalis (Università di Catania); Giuseppe Buttà (Università di Messina); William J. Connell (Seton Hall University); Bernard A. Cook (Loyola University New Orleans); Maria Sofia Corciulo (Università di Roma La Sapienza); Franco M. Di Sciullo (Università di Messina); Eugenio Guccione (Università di Palermo); Marco E.L. Guidi (Università di Pisa); Anna Li Donni (Università di Palermo); John P. McCormick (University of Chicago); Francesco Mercadante (Università di Roma La Sapienza); Paolo Pastori (Università di Camerino); Marcello Saija (Università di Palermo); Fabrizio Sciacca (Università di Catania); Quentin Skinner (University of London); Mario Tesini (Università di Parma); Claudio Vasale (Università Lumsa); Juan Zabalza Arbizu (Universidad de Alicante)

REDATTORE CAPO/EXECUTIVE EDITOR: Claudia Giurintano

COMITATO DI REDAZIONE/EDITORIAL BOARD: Dario Caroniti, Walter Crivellin, Federica Falchi, Rosanna Marsala, Giorgio Scichilone, Fabrizio Simon

REVISORE LINGUISTICO/LANGUAGE EDITOR: Cristina Guccione

Per le proposte di recensioni inviare una e-mail a:  
giorgio.scichilone@unipa.it

Per le segnalazioni di nuovi volumi, da inserire nella rubrica *Dalla Quarta di copertina*, inviare una e-mail a: rosanna.marsala@unipa.it

[http:// storiaepolitica.unipa.it/new](http://storiaepolitica.unipa.it/new)

Sede: Università degli Studi di Palermo, Dipartimento di Studi Europei D.E.M.S, ex Collegio San Rocco, via Maqueda 324 - 90134 Palermo.

DIRETTORE DEL DIPARTIMENTO: Giovanni Fiandaca  
Amministrazione: Mario Gagliano, Maria Rita Di Stefano,  
Lucia Randazzo, Licia Trapani

Tel/Fax +39-09123860806 storiaepolitica@unipa.it

Autorizzazione del Tribunale di Palermo n.8 del 19/20-03-09 Qua-  
drimestrale-Direttore responsabile: Eugenio Guccione  
Editore: Università degli Studi di Palermo

Storia e Politica is a Peer-reviewed journal

## **Abbonamento/Subscription**

Abbonamento 2015: Italia ed estero € 30,00 (**online**);

Abbonamento sostenitore: € 100,00.

I pagamenti vanno versati a: Università degli Studi di Palermo,  
Gruppo Unicredit S.P.A. - Cod. UNCRITMMPAE, Codice Ente:  
9150300, IBAN: IT46X0200804663000300004577; causale:  
abbonamento 2015 "Storia Politica".

2015 Subscription (price list): Italy and foreign overseas  
€ 30,00 (**online**);

Supporting subscription : € 100,00. Payment must be made  
by bank transfer to: Università degli Studi di Palermo, Gruppo  
Unicredit S.P.A. - Cod. UNCRITMMPAE, Codice Ente:  
9150300, IBAN: IT46X0200804663000300004577. Reason  
for bank transfer (must be indicated on the form):  
Subscription 2015 "Storia e Politica".

I.V.A. assolta dall'editore

Il tema della cittadinanza come questione politica per eccellenza è l'oggetto di una riflessione che attraversa la storia del pensiero politico americano dai padri fondatori fino ai teorici dell'«etica della cura». Non è certo una trattazione esaustiva di tutte le problematiche poste dalla relazione tra la cittadinanza e la democrazia nella tradizione politica degli Stati Uniti, quanto un tentativo di esporre alcune delle risposte più significative che siano state date da una società politica che si è caratterizzata per la sua inclusività. Franco Maria Di Sciullo, Giuseppe Bottaro, Dario Caroniti, Giovanni Dessi e Maria Pia Paternò analizzano in cinque saggi le teorie dei padri costituenti, dei trascendentalisti, dei progressisti, spingendosi fino ai più recenti dibattiti della filosofia politica contemporanea. Un filo sottile lega però tra loro tutte le diverse correnti di pensiero qui esposte: il comune tentativo di trovare una conciliazione tra il pluralismo e la comune appartenenza a un ordine politico, oltre alla fiducia quasi incrollabile nelle possibilità che l'uomo e, in particolare, l'uomo americano, possa realizzarla.

DARIO CARONITI, professore associato di Storia delle dottrine politiche nell'Università di Messina, è autore di numerose pubblicazioni sul pensiero politico americano, sul conservatorismo e sul federalismo. Tra i suoi principali lavori, l'edizione italiana di Orestes A. Brownson, *La repubblica americana* (2001), quella di Eric Voegelin, *Dall'illuminismo alla rivoluzione* (2004), e poi *Persona, società e stato* (2005), *Studi sul pensiero politico americano* (2008) e *Le radici teoriche del nuovo conservatorismo americano. Gli Stati Uniti di Eric Voegelin e Leo Strauss* (2012). *Potere pubblico, tradizione e federalismo nel pensiero di Giocchino Ventura* (2014).