Università degli Studi Suor Orsola Benincasa

ANNALI

2023



ANNALI

2023

SUOR ORSOLA
BENINCASA
UNIVERSITÀ EDITRICE

Direttori
Piero Craveri
Vincenzo Omaggio

Direttore responsabile
Arturo Lando

Comitato scientifico
Lucio d'Alessandro
Francesco M. De Sanctis
Enricomaria Corbi
Tommaso Edoardo Frosini
Emma Giammattei
Aldo Sandulli
Paola Villani

Redazione
Luciana Trama (responsabile)
Emanuele Garzia
Flavia Soprani

Gli articoli negli «Annali» dell'Università Suor Orsola Benincasa sono preliminarmente sottoposti a un giudizio di referaggio nel rispetto dell'anonimato sia dell'autore che dei revisori (a doppio cieco). La valutazione è affidata a uno o più specialisti del tema trattato, designati dal Direttore degli «Annali» anche fra i componenti del Comitato Scientifico, che rivestano, o abbiano rivestito, la posizione di professore universitario nelle Università italiane o straniere ovvero si distinguano come esperti di chiara fama.

I revisori giudicano, entro 30 giorni dal ricevimento dell'elaborato, sull'opportunità di accogliere il lavoro scientifico tenendo conto dei parametri valutativi di cui alla vigente legislazione e formulando un giudizio motivato – senza modifiche o previo apporto di modifiche – di accoglimento o di rigetto. Il Direttore, infine, su propria responsabilità, può decidere di non assoggettare a revisione i lavori di particolare pregio o di autori di particolare prestigio.

—

Progetto grafico
Flavia Soprani

Realizzazione e stampa
Carmine Marra

Impaginazione
Federica d'Anna

© Università degli Studi Suor Orsola Benincasa, Napoli 2022
Tutti i diritti sono riservati

ISSN *online* 2281-3241 ISSN *press* 2037-5867

SOMMARIO

7 LUCIO D'ALESSANDRO
Un ricordo di Piero Craveri

13 DANIELA CARDONE
Dal segno alla funzione. Sulla rivoluzione semiologica nel linguaggio visivo di Wassily Kandinsky

49 CLELIA CASTELLANO
Victor Hugo. Romanticismo e Poesia per forgiare un diritto sublime

73 STEFANO CAUSA ROBERTO NICOLUCCI
Quella musica siamo noi. Scenari per Pino Daniele (1955 – 2015)

91 SIMONA COLLINA FLAVIA DE SIMONE FRANCESCO FEBBRAIO CRISTINA TAIANI
The locus of interference in Picture-World Interference and Stroop effects: an eye-tracking study

115 MARIALAURA CUNZIO GIORGIA VOLPE
La donna deviante e delinquente in criminologia. Un'ipotesi interpretativa nell'ambito di un excursus *storico-sociale*

163 FRANCESCO M. DE SANCTIS
Tocqueville: tempo e storia, società e politica, aristocrazia e democrazia, America ed Europa

189 FRANCESCO D'URSO
La semantica del bellum *dalla modernità al tempo presente: una ricerca filosofica*

217 ROSSELLA GALLETTI
La cultura del presepe napoletano: rappresentazioni gastronomiche e pratiche sociali. Verso la candidatura Unesco di un bene culturale immateriale

247 MARCO NIELI
Est aliud mirabile... *nello* ynys prydein*: a proposito del bestiario arturiano pre-galfridiano*

303 FABRIZIO MANUEL SIRIGNANO GABRIELE BORGHESE
Dal Mediterraneo all'Europa: educazione e democrazia in Francesco Saverio Nitti

319 MARIA ROSARIA VIGORITO IMMACOLATA BERGAMASCO
Un contributo alla conoscenza degli ambienti del convento di Santa Caterina da Siena a Napoli

349 NATASCIA VILLANI
Dalla giustizia alla carità

FRANCESCO M. DE SANCTIS

Tocqueville: tempo e storia, società e politica, aristocrazia e democrazia, America ed Europa *

La storia si pensa come necessità
e si fa come libertà.
BENEDETTO CROCE

Il saggio è dedicato al pensiero politico di Alexis de Tocqueville tra Europa e America. Attraverso la lente della sua opera si analizzano le grandi categorie del pensiero moderno: l'etica e la politica; la libertà e il potere; la ragione e la storia; l'eguaglianza e la diseguaglianza; l'aristocrazia e la democrazia; la tradizione e la rivoluzione; la società civile e lo Stato.

Parole chiave: storia, politica, aristocrazia, democrazia, rivoluzione

The essay is dedicated to the political thought of Alexis de Tocqueville between Europa and America. Through the lens of his work, the great categories of modern thought are analysed: ethics and politics; freedom and power; reason and history; equality and inequality ; aristocracy and democracy; tradition and revolution; civil society and the state.

Keywords: *History, Politics, Aristocracy, Democracy, Revolution*

* Dedicato a Gerardo Marotta (che nel 1986 volle, nell'Istituto per gli Studi Filosofici, la presentazione del mio *Tempo di democrazia. Alexis de Tocqueville*, affidandola a due cari Amici e Maestri, oggi scomparsi, Anna Maria Battista e Remo Bodei).

1.

Hegel pensa la "società civile" gravida di statualità, ma ancora calata nella "tragedia dell'etico" che la modernità ha frapposto tra la famiglia e lo Stato. "Tragedia" determinata dal sistema dei bisogni e dalla divisione del lavoro, nella loro ingannevole *Befreiung* legata alla visione individualistica e concorrenziale, che induce il *Bürger* a credere di lavorare e soddisfare i suoi propri bisogni servendosi del sistema in cui è inserito che invece, in realtà, lo domina e lo determina. La statualità, invece, già si manifesta in un'oggettivazione dello spirito non ancora riassorbita nell'eticità compiuta, sia nell'amministrazione della giustizia che rende efficace il diritto astratto dandogli esistenza nei tribunali civili e penali, sia nell'attività di polizia (intesa nel senso della *Polizeiwissenschaft* frutto della cameralistica e stazione di passaggio verso il moderno diritto amministrativo, la cui finalità principale è la rassicurazione dalla disdetta sociale dei più deboli, equiparata nel plesso interessantissimo di §§ dal 238 al 241 ad una traslazione della famiglia in una dimensione sociale e pubblica). Nonché nel terzo elemento, quello associativo, legato al lavoro e alla posizione sociale, ossia l'elemento corporativo e cetuale che tende a riunire ciò che il moderno "sistema della divisione" separa e atomizza nelle individualità bisognose, desideranti e concorrenti in vista di un benessere che reclama dallo Stato solo la sicurezza necessaria allo sviluppo della ricchezza materiale, dal cui eccesso pleonettico è prodotta la plebe. Tali formazioni sociali sono il fulcro della *Verfassung* che lo Stato, nel compiersi come realtà dell'idea etica, dovrà riassorbire nelle sue strutture di governo tenendone il massimo conto (spc. § 527 dell'Enciclopedia). A partire da tale visione Hegel afferma che nell'America del Nord è sbarcata solo la "società civile" e non lo Stato eticamente compiuto, proprio perché la società civile per lui rappresenta

quanto il pensiero europeo moderno, resecando il suo legame con l'origine etica della storia occidentale, ha pensato come il plesso istituzionale sufficiente a determinare la statualità che infatti, nel lessico giuspolitico fino a Kant è sinonimo di "società civile" (=lo Stato comunità, non lo Stato apparato). Nell'America del Nord, dunque, non sbarca una società senza Stato, come hanno pensato alcuni fraintentendo Hegel, ma una statualità inautentica perché incompiuta, in cui primeggia la vita economica come fosse frutto della natura e non della storia e dove la statualità si limita ad amministrare la giustizia (basata sul diritto astratto) e a mantenere l'ordine, supportando con l'amministrazione pubblica decentrata l'iniziativa istituzionale dei cittadini-borghesi (Hegel conosceva bene l'Inghilterra e non poteva non cogliere l'eterogeneità dell'anticentralismo dell'amministrazione inglese rispetto a quella continentale, spc. francese). In questo senso l'America è arretrata rispetto all'Europa, ciò che essa importa è già superato dallo spirito oggettivo che si compie in Europa, anche perché solo qui la "furia del dileguare" (ossia la Rivoluzione) ha operato la catarsi necessaria alla riacquisizione oggettiva dello Spirito portando a compimento istituzionale l'eticità che trascende popolo e sovranità con le banalità contrattualistiche che li avevano connessi ignorando il motore ideale della storia.

Tocqueville, invece[1], guarda all'America del Nord come il luogo in cui è sbarcata la cellula più moderna della storia

[1] Differenziandosi anche da Chateaubriand che nel suo viaggio (pubblicato tardi, ma che Tocqueville probabilmente conosceva per i suoi rapporti nella società aristocratica) alla ricerca del passaggio a Nord-Ovest vide l'America come monumento naturale, tempio di una libertà ancora remota alle strettoie della Civilizzazione – nonché da Michel Chevalier (importante esponente del liberalismo economico) che nelle sue *Lettres sur l'Amérique du Nord* (1836) fu attratto soprattutto dagli aspetti economici e produttivi della nuova società.

occidentale. Sbarcata, non soltanto per rapinare la terra e asservire i nativi, come gli Spagnoli e i Portoghesi al Sud, quanto invece con l'aspettativa di una "terra promessa", dove soprattutto, almeno inizialmente, potesse pregare in libertà il Dio patito dell'"ascesi intramondana", garante tuttavia di un rapinoso progresso. Aspettativa che emancipava quella cellula democratica della società inglese, imbarcatasi sul Mayflower, sia dall'aristocrazia connaturata alla madrepatria, sia dall'onere frenante della memoria storica. Spesso Tocqueville parla della democrazia come un soggetto storico quasi personalizzato, capace di agire, di pensare, di fare la propria storia, come era in uso, in Francia, nel lessico politico («la democrazia è violenta, guerrafondaia, bancarottiera» tuona Royer-Collard, il 4 ottobre 1831, dal suo scranno alla Camera), ma, in generale, la democrazia da lui viene intesa non tanto come nozione politica o "forma di governo", quanto come l'epoca appena iniziata dopo una lunga preparazione storica, e ancor più come quella nuova forma di vita capace, a partire dal denudamento dell'uomo, di fare di questa nudità, non più originaria o edenica, ma conseguita con caparbietà e sofferenze, una potenza indomabile, rafforzata dalla contingenza travestita da necessità. Potenza in perenne oscillazione tra le due pulsioni, inseparabili, che la governano dal profondo: individuazione e massificazione – differenziazione e omologazione – libertà e eguaglianza, con relativa perturbazione della memoria collettiva che, liberandosi dalla tradizione come modello da "ripetere", abbraccia la storia non più come *magistra vitae*, ma come il luogo di autocomprensione della dualità costitutiva della nuova epoca. Dualità capace di farsi percepire, senza contraddizione, sia come libertà sia come necessità, e proprio negli stessi luoghi travagliati dal medesimo tempo.

La "provvidenzialità" (DA I, *Introduzione*), non necessariamente esoterica, della venuta della democrazia, ispira "terrore religioso" proprio perché lascia apparire il doppio che con lei si unifica e si afferma sincrono, senza più alcuna possibilità di vera scelta (nessuna posizione è più nel "tra" che rende possibile la dicotomia e la medietà e, perciò, la distinzione che rende facile pensare la libertà senza eguaglianza – che segna la storia europea dalle origini – come pensare l'eguaglianza senza libertà – come propone il *topos*, da Ippocrate a Montesquieu, del dispotismo asiatico), perché la libertà vuole essere uguale e l'eguaglianza vuole essere libera. E tuttavia il tempo, nel suo aspetto storico, spinge soprattutto all'eguaglianza progressiva delle condizioni, e l'eguaglianza fiorisce altrettanto bene nell'orografia accidentata della tirannia, nella fertile distesa della libertà e nel deserto del dispotismo (che, nella forma mite, tutoria, quasi materna dello Stato-provvidenza, è l'esito più probabile nell'orizzonte del futuro democratico). E questa eguaglianza, una volta perso il connotato relazionale a favore della più astratta assolutezza, può addirittura eccellere laddove si fortifichi attraverso le "differenze" con cui può adornarsi la singolarità parodiata dall'individualismo (incapace di vera individualità). Ma a colpire il giovane Alexis – lacerato tra le certezze obsolete della propria genealogia e il dubbio radicale della propria intelligenza, strattonato da Montesquieu che lo tira da dietro e Rousseau che lo spinge in avanti, tra Cartesio che gli ha tolto la fede e Pascal che non riesce a restituirgliela – il giovane magistrato, in fuga dal mondo disegnato da codici e costituzioni che lo vorrebbe «*une machine à droit*», è attento a una nuova percezione esistenziale del tempo che vive l'Americano, anticipandola al mondo in via di espansione: ossia la dilatazione del presente e il suo sganciamento dal

passato e dal futuro. Il presente non più sentito come l'immediatezza dell'accadere che si pone come il fuggevole "adesso" (*modo*), che l'aristocrazia vive con l'occhio al passato che in esso decade, e il rivoluzionario vive con l'occhio al futuro che ne compie la promessa. La democrazia impone all'uomo che la abita un presente costante, dilatato dalla preoccupazione di far fortuna in una temporalità incalzante ma statica, in cui velocità e cambiamento fattisi troppo consueti si emancipano dalla successione temporale incorporata nello sviluppo della tecnica: il tempo non scorre, allaga lo spazio del presente. La monotona agitazione e la benestante malinconia dell'uomo americano, inadatto all'*otium*, sono connotati temporali di una fretta di vivere indipendente da qualsivoglia scelta o progetto, una temporalità affamata di spazio. Spazio inteso come il potere radiante dei luoghi in cui si declina l'abitare motile di un tipo umano nomade per scelta – i nuovi Unni, sui carri con cui invadono l'Ovest, ripartono dall'avanguardia della civilizzazione da cui nasce la nuova barbarie capovolta, che invade la terra dei nativi spingendoli verso l'invalicabile Oceano. Il pioniere non è un immigrato recente, sottolinea Tocqueville, è già americano, cresciuto e formato nell'Est civilizzato (dove approda e si ferma, invece, l'immigrazione recente dal Vecchio Continente). Egli ha già amputato le vecchie radici che lo legavano al suolo abitato dai padri e non ha altra ragione per fermarsi nel "deserto" su cui si avventa, che non sia di messa in valore per lo scambio e l'autoedificazione di un nuovo mondo. In questo spazio estraneo, fino ad allora disabitato dalla storia, la storia evade dalla città in cui era nata. Questa storia non si elabora più nelle località urbane denaturate che hanno configurato il vecchio mondo. Essa inizia da zero, come rapinosa cancellazione di un'origine ecologica che perdurava in territorî e

popoli ora considerati inessenziali da una folla anonima di "pionieri", in cui ogni tipo umano ha pari diritto, garantito dalla stessa religione che lo ha spinto all'esodo, di occupare la "terra promessa" senza adattarsi e legarsi al suo ritmo di vita; diritto di addomesticarla e di lasciarla stremata quando ne ha esaurito la produttività, volgendosi altrove. Attraversando il "deserto" – come Tocqueville chiama la «*solitude fleurie, délicieuse, embaumée; magnifique demeure, palais vivant, bâti pour l'homme, mais où le maître n'avait pas encore pénétré*» – il giovane aristocratico – che ha lasciato la Francia, dalla cui lontananza sovraccarica di storia, in quella solitudine profonda e carica di ambivalente sublime, spaesante e seducente, gli torna l'eco dell'ultima Rivoluzione, che ha portato al trono il "Re borghese" a cui non ha voluto giurare da magistrato, Rivoluzione «*dont nous venions d'atteindre le premier anniversaire*» – il giovane aristocratico, dicevo, ha, con l'amico Beaumont, la sensazione di essere gli ultimi viaggiatori a cui sia ancora data la possibilità di contemplare quella natura nel suo primitivo, raccapricciante splendore. Egli la sente presaga della propria fine, e scrive:

> *C'est cette idée de destruction, cette arrière-pensée d'un changement prochain et inévitable qui donne suivant nous aux solitudes de l'Amérique un caractère si original et une si touchant beauté. On le voit avec un plaisir mélancolique; on se hâte en quelque sorte de les admirer* [e in qualche modo ci affrettiamo ad ammirarla]. *L'idée de cette grandeur naturelle et sauvage qui va finir se mêle aux superbes images que la marche triomphante de la civilisation fait naître.*

Anche in questa rapidità annichilatoria la democrazia è culmine della modernità: nella sua ipertrofizzazione

dell'adesso divoratore di spazio si perde la memoria della misura degli elementi; nello smisurato dell'artificio si fanno indistinguibili l'effimero e il durevole e, come nella *log-house* del pioniere, «non è raro che manchi il necessario, [ma] spesso si trova il superfluo». La prognosi sembra arrivare lontano, trapassando anche le vicende del XX secolo con tutte le avventure che la democrazia ha saputo concedersi. E tuttavia, sporgendosi su un futuro che appariva destino, ancorché ambivalente nei confronti della libertà, quella prognosi, interessata alla democrazia che trascina dentro di sé la modernità come una sorta di motore supplementare intervenuto ad accelerarne i processi, non separa la prima dalla seconda: esse appaiono fuse e confuse in una temporalità gravida dell'origine che le ha coniugate provenendo dal passato e continuando a chiamare dal futuro; quell'eguaglianza che, prima come talpa, poi come gallo e infine come civetta (i tre "animali" di Hegel: lo "spirito del tempo", quello che ognuno crede di afferrare e comprendere come fosse manifesto, resta sempre la "talpa" che scava inavvertita, anche dalla ragione. E quando il gallo canta il nuovo giorno, i giochi sono già fatti, il reale si è fatto razionale, basta solo aspettare il tramonto, quando s'invola la civetta in grado di "vedere" la conclusione della giornata per raccontarcela), proprio quell'eguaglianza sembra una stazione irreversibile della storia sempre più mondiale, non destinata a finire, certo!, ma nemmeno a progredire onnilateralmente, ma solo selezionando la sua possibile direzione. Democrazia e modernità costringono la storia a specializzarsi, alternando i suoi punti di concentrazione, fino a logorare la stessa eguaglianza mettendone alla prova la compiuta irrealizzabilità, dovuta sia all'insaziabilità delle sue acquisizioni, sia all'indebolimento progressivo del "principio" per

l'inflazione delle sue pretese – indebolimento capace di lasciar riemergere le disuguaglianze più marchiane, legittimandole come frutto della libertà da lei istituita (esemplare a questo proposito, per Tocqueville, il lavoro di fabbrica che caratterizza l'industria moderna, la quale ha restaurato la servitù senza, però, la protezione che il mondo aristocratico imponeva al padrone). Abbagliato dalla potenza del connubio, in preda al "terrore religioso" per la "provvidenzialità" dell'irrefrenabile dilagare del nuovo tempo – tempo di democrazia – Tocqueville non avrebbe potuto prevederne la fine, anche se ne additò i possibili fallimenti a chi confondesse democrazia e libertà, progresso materiale ed emancipazione spirituale, benessere e felicità. E non spettava certo a lui guardare oltre la sua stessa prognosi e vedere la condizione che può scaturire dal normalizzarsi della *pleonexia* della democrazia e della sua modernità bulimica fino all'autofagia. Che avverrà dopo? Che cosa c'è nell'oltre in attesa, che aggredisce tutte le cose umane? Quali sono i "deserti"[2] dove un nuovo Tocqueville potrebbe sentire emanare dal suolo il sentore della nuova distruzione che avanza travolgendo il vecchio principio di quella che fu l'inarrestabile *revolutio* "provvidenziale" (dall'eguaglianza originaria all'eguaglianza storica) della vicenda occidentale, quell'eguaglianza onnivora da cui il nuovo mondo era partito, secoli prima della scoperta geografica del suo "continente in attesa", impossessandosi della storia? (Il secolo XI è il *terminus a quo* del processo di democratizzazione

[2] Il deserto, come ciò che avanza e non indietreggia con il *Geist der Schwere*, lo canta con una sorta di ruggito Zarathustra, dando mano all'arpa e aprendo e chiudendo il canto con questo verso: "*Die Wüste wächst: weh Dem, der Wüsten birgt*!, Il deserto cresce: guai a colui che mette al sicuro deserti!", *Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Hamburg*, Nikol, 2011, p. 302, cfr. trad. it. M. Montinari, Adelphi, Milano 1989[14], p. 371 (diversa).

del mondo europeo). Se la modernità, come motore della democrazia, si è fusa, l'automobile della democrazia è in panne. E forse nel capiente portabagagli stipato come una soffitta mancano proprio le provviste necessarie ad attraversare l'oltre in cui abbiamo la sensazione di stare in attesa che il dopo si compia. Dal ciglio della strada su cui ci siamo fermati guardiamo l'automobile che ora ci sembra vecchia, le ruote consumate, la tappezzeria sdrucita, il carburante finito, i cristalli graffiati e opachi. Quando abbiamo sostituito gli pneumatici? Quando cambiato l'olio la cui usura ci ha fatto fondere? E i filtri? E il liquido di raffreddamento? Quando fatto l'ultimo tagliando? Abbiamo curato insieme la pompa d'iniezione e i freni? O la preoccupazione della velocità, della ripresa, ci ha fatto trascurare l'esigenza di trattenere, di moderare con la misura? Il guasto ci confonde la cronologia della manutenzione. L'automobile ci appare ora in tutte le sue parti doloranti e perciò sconnesse, come avesse dismesso il tutto in cui esse erano più della loro somma. L'automobile sembra come se avesse perso, insieme, sia la mobilità sia l'autonomia, nonché la guida.

2.

Con Tocqueville incontriamo uno di quegli autori che fanno i conti in maniera esplicita con la "ragione storica", ossia non più tanto con una ragione, in sé compiuta, che illumina il corso della storia dall'esterno conferendole un senso razionale, potremmo dire, al di là dell'apparenza, ma di una storia al cui interno si sviluppa e si determina una ragione intrinseca, storica appunto (che Antoni, in *La lotta contro la ragione*, opponeva alla *raison* illuministica) ma latente, non immediatamente comprensibile a chi la vive, e capace

di manifestarsi come una forma di necessità, anche provvidenziale, ma esente dalle leggi naturali e in quanto tale solo umana o troppo umana. In questo senso Tocqueville legge i due processi che a suo avviso determinano la fisionomia complessiva del suo tempo come frutto di una storia che da un lato, quello più generale, ha prodotto la democrazia come il nuovo stato sociale basato sull'eguaglianza e dall'altro, quello più specificamente francese (ma solo francese?), che insieme con la democrazia ha anche prodotto, all'insaputa dei protagonisti, la forma di potere che si adatta a una piega particolare che la democrazia può assumere, al di là dello stato sociale egalitario, a seconda della sua diversa radice storica o per usare un'espressione di Tocqueville, su cui ritorneremo, a seconda del suo "punto di partenza".

E tuttavia, rispetto alla visione complessivamente progressiva della storia che Guizot aveva approfondito nelle sue lezioni sulla "civilizzazione", Tocqueville, che di quelle sulla Francia fu uditore attento, tanto da trarne spunti fondamentali sia per la nozione di "stato sociale" sia per quella di "punto di partenza" (che in Guizot torna spesso sotto la metafora della "culla"), opterà per una visione della storia segnata da profonde discontinuità epocali, nella quale si fronteggiano mondi eterogenei, irriducibili all'interno di una visione linearmente progressiva del passaggio dall'uno all'altro. Anche allorché sembra accettare l'identificazione di civiltà e progresso, egli non considera il progresso come un fenomeno cumulativo e complessivo, capace di permeare e coinvolgere tutti gli ambiti della vita umana elevandoli, insieme, ad un livello più perfetto e compiuto degli stadi anteriori, che rimarrebbero in esso conservati per tutto quanto degno di progresso e di sviluppo vi fosse contenuto. Per Tocqueville la storia procede selezionando ambiti di

sviluppo diversi da epoca a epoca, che progrediscono a detrimento di altri. Il progresso per lui è sempre parziale e, per così dire, specializzato. Più in particolare, lo sviluppo progressivo della vita e dell'attività sociale non gli sembra affatto necessariamente correlato a quello della vita e dell'attività individuale: Per lui la crescita dell'uomo e della società non obbediscono alla stessa logica né marciano con lo stesso passo. Anzi, in uno stadio alto e maturo della "civilizzazione", la società può progredire a scapito dell'individuo, il "governo" può svilupparsi a detrimento dei singoli configurandosi (come scrive già in una lettera del 21 aprile del 1830 a Charles Stoffels) come "seconda provvidenza" o "potere tutelare". Sulla base di questa visione della storia, aristocrazia e democrazia si configurano come due forme di vita diverse, matrici di due diversi tipi umani, dotati di identità distinte al punto da mettere in crisi il concetto metastorico, giusnaturalistico di umanità: il concetto universale di uomo, per Tocqueville, è proprio il prodotto della democrazia, ossia di quello stadio alto della civilizzazione che universalizzando la società – per Tocqueville nelle epoche aristocratiche la nozione di società è "oscura" e "si perde continuamente" nella pluralità di forme di convivenza – tende ad annullare la biodiversità umana.

Conquista della terra, privilegio, "spirito di famiglia" e diseguaglianza ascrittiva tra chi comanda e chi obbedisce individuano la struttura elementare dell'aristocrazia come una condizione di vita in cui si confondono *état social* e *état politique*. La democrazia, invece, si profila come una forma di vita determinata dal presupposto della eguaglianza "naturale" che determina l'*état social* ma lascia aperto l'esito dell'*état politique*. Qui il rapporto tra governanti e governati deve essere istituito artificialmente: il "potere sociale",

disperdendosi tra singoli individui indipendenti, tende spontaneamente a centralizzarsi come 'potere politico' in grado, almeno virtualmente, di rappresentare come un tutto la società atomizzata. Nell'era della democrazia la condizione dell'uomo presenta un'ambivalenza fondamentale: il singolo, socialmente, è mediamente più forte [dal momento che Tocqueville riconosce che: «Le società aristocratiche contengono sempre, in mezzo ad una massa di individui che non possono pressoché niente presi singolarmente, un ristretto numero di cittadini ricchissimi e strapotenti» (DA II, 598)]; ma rispetto al potere centrale di governo, che necessariamente succede all'aristocrazia, è assolutamente debole. Tale condizione si aggrava in maniera esiziale se tale potere si impadronisce dell'intera amministrazione della vita del popolo. Sovranità del popolo o dispotismo sono i due possibili esiti "politici" dello stato sociale democratico.

La sovranità del popolo è la riaggregazione e la rappresentazione unitaria nella sfera politica del potere polverizzato nella sfera sociale, al cui interno la sovra e subordinazione, il comando e l'obbedienza possono avere solo un significato convenzionale. Nessuna qualità personale è in grado di legittimare, a livello del diritto pubblico, il rapporto di potere tra i singoli individui fatti tutti "simili" dall'eguaglianza che, al posto della passione per la gloria competitiva, universalizza quella dell'invidia, come passione dominante l'animo dell'uomo democratico separando i singoli nella loro vicenda sociale; e al posto dell'onore sostituisce il valore universale della giustizia e dei diritti come fondamento della dignità (che il nuovo dispotismo può consumare). Con la democrazia, infatti, si produce e si universalizza il concetto di uomo che si rende fruibile da tutti come nozione unitaria al di là di ogni appartenenza

(di famiglia di ceto di classe di nazione, ecc.) Al codice paterno, espresso dal mondo aristocratico, si sostituisce un codice fraterno, radicalmente ambivalente tra solidarietà da simpatia dovuta a somiglianza e conflitto dovuto all' invidia che, in democrazia, è la passione dominante connessa all'emulazione. E, con una sorta di anticipazione del *Mutterrecht* di Bachofen, inteso però non come stadio originario ma come cifra di questa nuova società fraterna spicca la madre educatrice e, più in generale, la donna americana. La madre in quanto educatrice è la depositaria dei costumi che, più delle stesse leggi, assicurano la libertà politica, resa possibile dalla morale ancorata alla religione che le madri sanno trasmettere insieme con la libertà che a esse è riconosciuta (pur nella differenza di ruoli nella famiglia e nella società). Talché l'americano cresce nella piena consapevolezza «che tutto è certo e fermo nel mondo morale, mentre il mondo politico sembra abbandonato alla discussione e agli esperimenti degli uomini» (DA I, p. 345). E più avanti leggiamo: «Negli Stati Uniti l'educazione degli uomini è nell'insieme finalizzata alla politica; in Europa, il suo scopo principale è di preparare alla vita privata. L'azione dei cittadini negli affari è un fatto troppo raro per essere previsto anticipatamente» (DA I, p. 360). Dunque è merito delle madri se «Gli Americani fondono così intimamente nel loro spirito il Cristianesimo e la libertà, che è quasi inconcepibile far loro concepire l'uno senza l'altra» (ivi, p. 347). Ma è solo dopo aver osservato anche la determinazione e l'indipendenza della donna americana in generale, della pari dignità riconosciutale, della sua forza spirituale anche negli estremi disagi della vita dei pionieri, che Tocqueville afferma nella P. III, cap. XII (in che modo gli Americani intendono l'uguaglianza dell'uomo e della donna):

> e, se ora che mi avvicino alla fine di questo libro, in cui ho mostrato tante cose degne di nota fatte dagli Americani, mi si domandasse a che cosa penso si debba principalmente attribuire la singolare prosperità e la crescente forza di questo popolo, risponderò che è alla superiorità delle sue donne (p. 707).

Se l'individualità aristocratica rappresentava sempre una comunità ad essa strettamente legata dal vincolo di fedeltà-protezione, e ogni singolo ad essa sottoposto espone un ruolo sociale determinato da una complessa relazione di comando-obbedienza, l'individuo democratico, disperso in una "folla" di uguali, non rappresenta altro che se stesso e i propri interessi, bisogni e desideri che l'eguaglianza sfrena e moltiplica senza poter soddisfare pienamente e che con grande difficoltà riescono ad evadere la sfera strettamente privata della vita. Qui emerge un'ulteriore ambivalenza (di forza/debolezza) dovuta alla concorrenza universale generata dalla somiglianza democratica che stabilisce una sproporzione psichicamente costitutiva tra l'amplificazione della possibilità di desiderare e la effettiva realizzabilità degli stessi desideri: la melanconia democratica si accampa in questa sproporzione, dando luogo ad un nuovo tipo di infelicità da edonismo frustrato.

La svalutazione etica e politica della terra come matrice del potere è un connotato essenziale della mobilità e dell'incertezza che caratterizzano il tempo della democrazia: con essa muta radicalmente il concetto di proprietà che, totalmente riassorbito dal diritto civile, diventa solo privata. Alla terra si sostituisce il danaro che rappresenta, in una società egalitaria, la separazione tendenziale del concetto di ricchezza da quello di

potere anch'esso socialmente delocalizzato, tendenzialmente alienato in un centro esclusivamente politico-amministrativo rappresentato dallo Stato "tutore". E, in vista dell'acquisizione di danaro, come simbolo universale di ricchezza, la produzione dei beni materiali e spirituali tende ad obbedire ad una logica commerciale e industriale che coinvolge la stessa produzione agricola omologandola, anche giuridicamente, al nuovo concetto di ricchezza. Questa, perdendo la sua radice nella terra, tende a sradicarsi anche da ogni ulteriore localizzazione, si mobilita e non garantisce più ai suoi possessori né sicurezza né, in via di principio, specifiche prerogative politiche. Il suffragio legato al censo appare a Tocqueville, contro i "*dottrinarii*" e contro il liberalismo cd. aristocratico (delle *élites* degli uomini nuovi), una fase transitoria, incapace di frenare l'espansione dei diritti politici. Lo spazio non è dunque più il luogo del radicamento, bensì quello della mobilità a cui sono sottoposti tutti i singoli. A questa mobilitazione spaziale della vita individuale corrisponde, poi, come ho già detto, una temporalità centrata esclusivamente sul presente. Se la "paternità" aristocratica imponeva distacco dal presente, la "fraternità" democratica si concentra essenzialmente su di esso; e insieme col passato perde di interesse anche il futuro: con gli avi si dimenticano anche i discendenti e la solitudine acquista un connotato deiettivo, sradicando le singole generazioni dal *continuum* temporale: il singolo si percepisce gettato tra due abissi e affidato solo a se stesso.

Queste condizioni di vita, caratteristiche della democrazia, hanno per Tocqueville un effetto peculiare sull'assetto spirituale dell'uomo democratico imponendogli specifiche modalità del sapere, dell'agire e del produrre.

Il sapere, nel tempo della democrazia, è modellato da un lato dalla preminenza del metodo che dissolve la

peculiarità degli oggetti e, dall'altro lato, dalle idee generali che trascurano la "divinità" del particolare. Questo tipo di idee fanno certamente parte del modo umano, imperfetto, di pensare, ma con la democrazia tendono a diventare il solo modo possibile di farlo. E se esse hanno alcuni pregi in determinati ambiti, come le scienze "esatte", le idee religiose e i principi morali, in altri campi, come la politica e la storia, esse sono pericolose e nocive. La democrazia, inoltre, mette a nudo in maniera definitiva l'incapacità costitutiva dell'uomo di pervenire a conoscenze ultime, in grado di dare un fondamento sicuro alla vita e all'azione. Se la conoscenza "metafisica", infatti, non sembra acquisibile, in via generale, all'intelletto dell'uomo, anche aristocratico, essa appare completamente preclusa dallo stile di vita (frettoloso e monotono) e di pensiero (curiosità viva ma mutevole e perciò saziata con poco) della democrazia. Le scienze rappresentano la vocazione più propria della democrazia ma soprattutto quelle che privilegiano la dimensione pratica e applicativa, ossia la tecnica, il progresso tecnico è un valore costitutivo dell'orizzonte conoscitivo della democrazia. Ma l'orfananza democratica, la sua sfiducia nella tradizione, la sua indipendenza spazio-temporale sono anche all'origine del rifiuto del principio di autorità e, quindi, all'origine dello spirito critico che impone il libero esame *erga omnia*. E ciò, lungi dal rafforzare il singolo, lo indebolisce rendendolo preda del dubbio, dell'incertezza e della superficialità che lo consegnano indifeso nelle mani dell'opinione effimera della maggioranza. Da ciò l'esigenza di arrestare tale spirito critico (che l'eguaglianza delle condizioni esalta e frustra come quello di indipendenza) sulla soglia di una religione "rivelata".

> Quando non esiste più autorità in fatto di religione, così come in fatto di politica, gli uomini fanno presto a spaventarsi di fronte a questa indipendenza sconfinata. Il mettere continuamente in discussione tutte le cose li preoccupa e li stanca: siccome tutto si muove nel mondo spirituale, vogliono che almeno tutto sia fermo e stabile nell'ordine materiale e, non potendo più ritrovare le loro antiche credenze, si danno un padrone... Dubito che l'uomo possa mai sopportare contemporaneamente una completa indipendenza religiosa e una totale libertà politica; e sono incline a pensare, che, se non ha fede, bisogna che serva e, se è libero, che creda (DA II, 510).

3.

Queste ultime considerazioni di Tocqueville ci permettono di passare alla sfera dell'agire. La religiosità ha, nella sua funzione rassicuratrice della vita, un doppio ruolo: porre termine alla catena di domande a cui è impossibile rispondere "filosoficamente" e salvare l'azione dell'uomo dall'incertezza dovuta all'incapacità di fornire risposte ultime, adeguate a fondare la vita pratica. In democrazia l'esigenza di mettere la sfera morale al sicuro dal "dubbio", ancorandola alla fede in Dio, appare, a Tocqueville, fondamentale sul piano esistenziale, ma soprattutto essenziale sul piano politico. Ciò perché la fede religiosa, liberando l'uomo dall'esercizio velleitario della critica che ne paralizzerebbe l'azione in generale, gli permette di concentrare tutta la sua forza critico-pratica nell'ambito della vita politica, al cui livello soltanto è possibile affidare il destino della libertà dei moderni. L'agire politico, dunque, diversamente dall'agire morale, assicurato e garantito dalla religione, deve fondarsi

sul "dubbio" e non sulla "fede" (la cui perversione estrema è quella nell'opinione pubblica, cioè della maggioranza), deve rifuggire da ogni facile ancoraggio a "idee" o "cause" generali. Il passato (modello per eccellenza dell'agire aristocratico) non può più informare l'azione etico-politica della democrazia – anche da questo punto di vista la democrazia è sola nel presente del mondo nuovo in cui è costretta ad agire nella contingenza sganciata da ogni fondamento, senza "esempi" senza "libri" senza "ricordi" utilizzabili del vecchio mondo. Ma l'agire politico, in democrazia, tende a distinguere due momenti che per l'aristocrazia erano strutturalmente connessi: la resistenza-partecipazione al potere sociale che decide le regole fondamentali della convivenza e il governo effettivo degli uomini. Mentre il secondo, in democrazia, si concentra, la prima tende naturalmente ad estinguersi in una misura strettamente proporzionale alla atomizzazione e al livellamento della società. Inoltre, allorché la vita civile si è separata dalla vita politica l'individuo non può più pretendere una indipendenza onnilaterale: «L'eguaglianza generale delle condizioni, scrive Tocqueville, nel momento stesso in cui fa sentire agli uomini la loro indipendenza, mostra ad essi la loro fragilità» (DA II, 668). E in un altro luogo leggiamo «Nella vita civile ogni uomo può, a rigore, pensare di essere capace di bastare a se stesso. In politica non potrebbe mai pensarlo» (DA II, 606). Da questo duplice ordine di premesse caratteristiche della democrazia (concentrazione del potere di governo – impossibilità per il singolo di agire politicamente in quanto individuo "indipendente") consegue che, affinché non si realizzi l'ipotesi di un popolo di servi che esca rapsodicamente dalla servitù per designare – col diritto politico di suffragio anche universale – i propri padroni (DA II, 802), al di là del voto rapsodico necessario a eleggere i

governanti, la vita politica dovrebbe continuare quotidianamente, e principalmente come "resistenza" al potere centrale che il sovrano (monocratico o democratico) gestirà "rappresentando" il popolo. «Nelle democrazie, scrive Tocqueville, per realizzare una resistenza al potere centrale, non resta ai cittadini che passare attraverso le associazioni» (DA II, 806). Queste associazioni, nel pensiero di Tocqueville, diventano le condizioni necessarie dell'agire politico democratico; ma esse diversamente dalle "associazioni naturali" rappresentate dalle "individualità" aristocratiche, non sono naturali alla democrazia; sono bensì frutto di scienza, artificio, educazione nel senso forte del termine. L'agire politico infatti esige dall'uomo democratico che egli esca fuori di sé, ossia fuori da quella dimensione di individualismo cellulare devoto al benessere e timoroso di ogni grande passione pubblica o privata che possa sovvertire l'ordinata operosità di una vita agiata e melanconica. Secondo Tocqueville, allorché la democrazia si consolida nelle leggi, nei costumi, nei sentimenti e nelle idee dei popoli, si allontana il pericolo di ogni tentazione anarchica o rivoluzionaria. «L'amore della tranquillità pubblica è spesso la sola passione politica che questi popoli conservano, ed essa diventa sempre più attiva e potente, a mano a mano che tutte le altre si spengono e muoiono» (DA II, 788) e questa è l'inclinazione più pericolosa della forma di vita democratica. Il problema della libertà dei moderni, dunque, Tocqueville non lo imposta tanto a partire dal nesso autonomia-indipendenza quanto da quello cooperazione-interdipendenza-corresponsabilità, dove l'agire libero per eccellenza, ossia emancipato da credenze fissate una volta per tutte in maniera dogmatica, tende ad essere prevalentemente l'agire politico quotidiano dei gruppi e nei gruppi che soli possono costituire efficacemente

il necessario (contro) partner del potere centrale di una *res publica*. E ciò sul presupposto che sembra attinto direttamente da Machiavelli:

> […] Non c'è niente di più fecondo di meravigliosi risultati dell'arte di essere liberi: ma non c'è niente di più duro del tirocinio della libertà. Non è la stessa cosa per il dispotismo. Il dispotismo si presenta sovente come il riparatore di tutti i mali sofferti. […] I popoli si addormentano in seno alla prosperità momentanea che esso fa nascere; e quando si risvegliano sono miserabili. La libertà, invece, nasce di solito in mezzo alle tempeste, si stabilisce faticosamente fra le discordie civili e, solo quando è già vecchia, se ne possono conoscere i benefici" (DA I, p. 285).

Questa modalità dell'agire, universalizzato in via di principio dalla democrazia, non solo serve alla libertà politica, ma garantisce anche iniziativa e libertà a livello della produzione economica. L'agire politico e la produzione dei beni materiali e spirituali che fondano la misura democratica dell'*aisance* (la vita buona come vita agiata) come libertà dalla necessità dei bisogni, essendo affidati agli stessi soggetti – per l'eguaglianza che li definisce come soci – finiscono per confondersi perdendo l'autonomia reciproca che presentavano nella vita aristocratica. Ciò è dovuto ad un altro elemento caratteristico della democrazia, l'universalizzazione del lavoro. Questa impone che ogni attività, compreso il governo degli uomini, venga guardata sotto questo profilo. In più il lavoro viene considerato in democrazia tendenzialmente l'unica fonte di guadagno e di autorealizzazione del singolo. Solo con la democrazia infatti non solo si lavora per vivere, ma l'idea del lavoro non si distingue più da quella del guadagno: il salario diventa il metro di ogni prestazione

intellettuale o manuale, dal cui ammontare in danaro se ne inferisce tendenzialmente il valore. E ciò rende difficile una differenziazione così netta come per il passato tra libertà e necessità, tra l'agire e il produrre, tra *vita activa* e *homo laborans*. Il mondo della necessità, cui naturalmente inerisce la produzione attraverso il lavoro, in democrazia coinvolge tutti e penetra della sua logica la sfera pratica della vita, imponendo il suo stile (ossia il calcolo dei benefici...) all'agire complessivo dell'uomo.

Questi sono essenzialmente i connotati dell'uomo democratico al di là, ripeto, di ogni appartenenza – connotati dovuti alla semplice azione dello 'stato sociale'. E, per certi versi, lo sporgersi verso il futuro della condizione umana, che Tocqueville tenta in DA II, ci consente questa sorta di "idealtipizzazione". Ciò perché in DAII Tocqueville si lascia trasportare a pensare la democrazia non più dal "punto di partenza", come aveva fatto in DA I in relazione agli Americani in contrapposizione agli Europei, ma soprattutto in vista del suo "punto d'arrivo", al di là del tempo di transizione che caratterizza il presente. Il punto di partenza, anche se poco considerato nella letteratura, è uno dei dispositivi teorici più importanti messi in opera da Tocqueville – guardando alla sua produzione complessiva, anzi, è quello che più caratterizza la sua preoccupazione per l'*état politique* della democrazia europea, i cui pericoli, per lui, non sono tanto la sovranità del popolo, la rivoluzione, l'anarchia, la stessa miseria [qui c'è un'eccezione forte alla logica pluralistica e decentrata del potere in democrazia: qui Tocqueville affida al potere dello Stato, proprio in quanto potere centrale, provvedere alla miseria artificiale prodotta dall'economia industriale], ma mali più insidiosi, più difficili da decifrare nel complesso processo di transizione, dove è complicato

distinguere ciò che la democrazia deve a se stessa e ciò che invece essa deve al tipo di rivoluzione che la impone, ai diversi soggetti storici di tale rivoluzione e alle lotte che ereditano o generano. L'entrare in gioco del punto di partenza impone una considerazione diversa: non più la comparazione aristocrazia democrazia ma l'individuazione degli effetti duraturi determinati dalle differenti forze storico-sociali che hanno dato avvio al processo di democratizzazione: l'assolutismo in Francia, la "classe media colta e repubblicana" in America e la stessa aristocrazia in Inghilterra. Tale processo Tocqueville lo definisce "rivoluzione democratica", intendendo con tale termine la *revolutio* che progressivamente porta da una condizione umana ad un'altra portando a compimento il ciclo dall'eguaglianza naturale a quella sociale e politica, e che porta dentro di sé anche la Rivoluzione che, come quella francese, pone fine con la violenza ad un assetto socio-politico. Mentre l'Inghilterra gli appare in una *revolutio* senza fine proprio perché gestita dall'aristocrazia e la Francia come una *revolutio* complicata dalla Rivoluzione (che credendo di liberarsi dell'assolutismo ne conferma la logica egalitaria e dispotica), l'America gli appare come una democrazia senza revolutio e senza Rivoluzione: una democrazia per dislocazione e trapianto in un terreno di coltura di tipo laboratoriale dell'unica cellula democratica del complesso organismo europeo, ossia di una classe omogenea di individui titolari "non della libertà aristocratica della loro patria (=Inghilterra), ma della libertà borghese e democratica di cui la storia non presentava ancora un modello compiuto" (DA I, 46). L'America, con ciò, sembra assicurarsi il suo destino di libertà democratica nello stesso punto di partenza del suo stato sociale, mentre l'Inghilterra e la Francia devono esonerare il proprio futuro

dal punto di partenza della loro transizione per realizzare un *état politique* libero e democratico.

Il punto di partenza, inoltre, è determinante per un altro dato differenziante della condizione umana annidata nell'*état d'esprit*; ossia il carattere dei diversi popoli che per Tocqueville è un altro fattore determinante l'esito politico della democrazia. Il punto di partenza degli angloamericani fornisce loro un'attrezzatura psichica e mentale che li rende capaci di perseguire la libertà a partire dall'eguaglianza (fiducia in se stessi, fiducia nell'interesse comune traducibile in politica, sfiducia in tutti i poteri centrali, spirito di innovazione senza paura della rivoluzione, gusto del rischio e dell'intrapresa che esula dalla mera dimensione economica, la capacità di tradurre tutti i bisogni sociali in domanda politica accompagnata da una conflittualità costruttiva, la capacità di mantenere una vita politica fuori dagli apparati statali, il senso di giustizia come cosa comune che – in relazione diretta con la costituzione – ha più il sapore dell'equità che della astratta legalità, la netta separazione tra dogma religioso e critica politica, da cui deriva sia la massima tolleranza per ogni credo religioso, sia l'assoluta separazione tra il potere morale della religione e il potere di governo della politica ecc.). Ma soprattutto, quel "punto di partenza" li rende più immuni dai pericoli tendenziali della democrazia. La stessa tirannia della maggioranza appare più tirannia dell'opinione che effettiva tirannia politica (essendo la maggioranza volubile per l'egemonia incostante degli interessi mutevoli in relazione alla estrema mobilità sociale americana). Tale tirannia è più fonte di conformismo che di servitù. Il punto di partenza della democrazia francese al contrario genera un *état d'esprit* sfavorevole alla costruttiva partecipazione politica – i francesi pencolano tra rivoluzionarismo e

apatia politica – un *état d'esprit* perciò pronto a cedere ogni libertà per ampliare la sfera dell'eguaglianza, così come a delegare al potere centrale ogni decisione che riguardi i fini di vita comune. Lo stesso individuo da un lato dell'Atlantico si sente forte e sicuro di sé, padrone della sua vicenda sociale e partecipe di quella politica, perciò indipendente ma soprattutto libero: dice Tocqueville «egualmente forte». Dall'altro lato il singolo invece si sente «egualmente debole» rispetto al potere centrale e abita la propria terra da colono o addirittura da straniero. Il punto di partenza – immunizzante o aggravante dei "mali naturali" dello stesso stato sociale – è fondamentale, perciò, anche per l'immagine che l'individuo riesce a concepire della propria forza o della propria debolezza.

In questo senso, rispetto allo "stato sociale" che, incurante del "punto di partenza" dei diversi popoli, omogeneizza i connotati dell'uomo democratico, il "punto di partenza" – all'opera soprattutto nella comparazione America-Francia-Inghilterra in DA e nelle opere sull'antico regime – è invece rivelativo delle diverse latenze dei processi di democratizzazione, in quanto sovrintende alla complessa determinazione sia dell'*état politique* (regime) sia dell'*état d'esprit* (carattere o meglio attrezzatura psichica e mentale) del singolo popolo. Mentre lo stato sociale stempera le identità nella rassomiglianza universale, il punto di partenza ci fa capire perché, ad es., gli inglesi, per Tocqueville, sono incapaci di liberarsi completamente del loro tradizionalismo aristocratico, perché gli americani sono innovatori senza essere rivoluzionari, perché i francesi sono rivoluzionari senza essere innovatori. Ma l'opera di Tocqueville è un complessissimo intreccio tra questi diversi strumenti di lavoro analitico, ermeneutico e prognostico; tra "punto di partenza", "stato

sociale", "stato politico", "stato spirituale" c'è una circolazione continua di ruoli esplicativi, in cui la prevalenza ora dell'uno ora dell'altro su tutti, o, invece, le diverse possibili retroazioni dell'uno sull'altro, relativamente ai diversi aspetti della vita moderna e alle diverse scelte prospettiche dell'Autore, resta indeterminata e comunque estranea ad ogni monocausalismo di tipo storicistico o positivistico.