

Quadrimestrale di cultura civile
Quarterly of civil culture

18

Direttore scientifico
Giorgio Vittadini

NUOVA ATLANTIDE



FONDAZIONE
sussidiarietà

**USA to
insicuro**

**La democrazia
americana
250 anni dopo**

Periodico
della
Fondazione
per la
Sussidiarietà

Anno 6, luglio 2026, numero 18



**Direttore
scientifico** Giorgio Vittadini

**Comitato
scientifico**

Andrea Baccarelli
Giancarlo Blangiardo
Stefano Boeri
Paolo Carozza
Fulvio Coltorti
Luigi Campiglio
Claudio De Vincenti
Wael Farouk
Anna Finocchiaro
Ugo Finetti
Manlio Frigo
Chiara Giaccardi
Enrico Giovannini

Giovanna Iannantuoni
Enrico Letta
Mauro Magatti
Stelio Mangiameli
Francesco Occhetta
Carlo Pelanda
Lucrezia Reichlin
Walter Ricciardi
Luis Rubalcaba
Paolo Savona
Nadia Urbinati
Luciano Violante
Stefano Zamagni

Redazione

Silvia Becciu, Evandro Botto, Guido Canavesi, Maurizio Capuzzo, Alberto De Simoni, Gianluigi Da Rold, Carlo Dignola (Condirettore), Luca Farè, Beppe Folloni, Onorato Grassi, Enzo Manes, Monica Poletto, Marco Rotili, Martina Saltamacchia, Lanfranco Senn, Caterina Sturaro, Vincenzo Tondi della Mura, Paolo Vites, Giorgio Vittadini (Presidente Fondazione per la Sussidiarietà)

Contatti

via Gavirate 15, 20148 Milano
t. 0238236508, NuovaAtlantide_RivistaFpS@sussidiarieta.net
www.sussidiarieta.net
Reg. Tribunale di Milano n. 603, 6 settembre 2004
ISSN 2724-4105

Editore

Fondazione per la Sussidiarietà, via Gavirate 15, 20148 Milano

**Direttore
responsabile**

Enzo Manes

**Coordinamento
redazionale**

Paolo Vites

**Progetto grafico
e copertina**

milanidesign.it

Impaginazione

Renata Rocca

Questo numero è stato chiuso il 20 luglio 2026

USAto insicuro

sommario

Editoriale

Cosa sono oggi gli USA

6

A 250 anni dalla Dichiarazione d'Indipendenza, gli Stati Uniti attraversano una fase storica assai complicata. Particolarmente intensa nell'ultimo decennio dove i segnali di declino sono aumentati

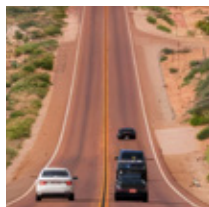
Anteprima

Come si vedono gli Stati Uniti

10

Enzo Manes

Nei loro tornanti hanno vissuto passaggi esaltanti come traumatiche cadute



Scenari

Rampini: "Un paese che soffre ma da riscoprire"

17

Conversazione a cura di Gianluigi Da Rold

L'America reale è molto diversa da quella immaginaria costruita da un diffuso antiamericanismo europeo

Felicità è la libertà di essere se stessi

23

Andrew Taylor

L'idea, al centro della "Dichiarazione d'Indipendenza", è attribuita al filosofo inglese John Locke, padre del liberalismo classico

Terra di libertà e di schiavitù. Ha cambiato il mondo

29

Carlo Dignola

Jill Lepore, giornalista e storica, Premio Pulitzer 2026, racconta in modo magistrale quel 1787 in cui i primi 13 Stati americani sottoscrissero una Costituzione comune

Tocqueville. Democrazia processo inarrestabile

36

Conversazione con Carson Holloway

a cura di Martina Saltamacchia e Carlo Dignola

Lo scienziato politico spiega l'opera dello storico e filosofo francese che all'inizio dell'Ottocento mise piede nello Stato federale nato da poco e ne individuò in breve i punti di forza e di debolezza, con acume quasi profetico

Matthew S. Brogdon

Dietro la forza propulsiva degli inizi c'è l'incontro tra legge naturale, repubblicanesimo classico e liberalismo, un connubio tra libertà politica e tradizione religiosa cristiana che si è rivelato decisivo per il successo dell'esperimento costituzionale americano



Lo stato delle cose

La società neutrale sta fallendo. Senza ideali la democrazia muore

51

Dialogo tra Michael Sandel e Paolo Carozza

Professore all'Università di Harvard, "rockstar" della filosofia politica, Sandel già quarant'anni fa ci aveva avvertito che un liberalismo troppo generico e formale, fondato su individui sciolti da ogni vincolo morale e comunitario, avrebbe covato "nel sottosuolo" fondamentalismo, populismo, nazionalismo

I tortuosi percorsi del welfare

60

Elisabetta Vezzosi

Nella loro storia gli Stati Uniti, pur in presenza di qualche coraggioso tentativo, non hanno mai praticato per intero politiche sociali a carattere universalistico

Comitati di pressione senza freni sfidano il sistema democratico

66

Alberto De Simoni

I super PAC che permettono finanziamenti illimitati da parte dei privati, negli ultimi anni hanno assunto un'importanza decisiva sugli esiti elettorali

La rigenerazione del capitalismo di massa nelle democrazie

72

Carlo Pelanda

In questo periodo storico segnato da sovrabbondanza di incertezza, non è una via facile da perseguire quella che prevede di sostituire con una Nova Pax la tradizionale Pax Americana

Democrazie in crisi, riemerge la teologia politica

76

Vincenzo Tondi Della Mura

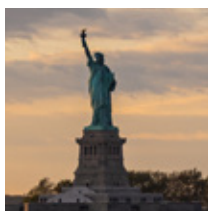
Allarma il prepotente ritorno della categoria della teologia politica. Un dato che sta mettendo in crisi i tradizionali presupposti giustificativi della convivenza sociale e dell'autorità statuale

Peter Thiel: la tecnocrazia come avanguardia apocalittica

80

Marco Dotti

Nel marzo scorso, a porte chiuse, in uno storico palazzo romano, l'uomo che Alex Karp ha definito «il più importante venture capitalist mai esistito» ha portato a compimento un ciclo di lezioni sull'Anticristo, nel tentativo di rendere di nuovo teologica la politica



Focus

Stranieri. Libertà e restrizioni a corrente alterna 87

Brendan Shanahan

L'accoglienza, in una repubblica rivoluzionaria, si è evoluta nel tempo, subendo spesso accelerazioni e brusche frenate a seconda della situazione politica ed economica

Cinema e tv raccontano la nascita dello Stato Federale 92

Conversazione con Susan Brynne Long a cura di Martina Saltamacchia

L'anniversario ha riaperto il dibattito anche sul modo in cui la storia viene raccontata dai mass media.

John Steinbeck, dal sogno americano alla "terra scontenta" 96

Fernanda Rossini

Il racconto appassionato della vita negli Stati Uniti attraverso le opere di uno dei massimi narratori del Novecento

Springsteen. Una Terra promessa imbrattata di sangue 101

Luca Miele

Le canzoni del Boss, influenzate dalla grande letteratura di Steinbeck e da Flannery O'Connor, si tuffano con misericordia in quel patrimonio arborente che sono le visioni d'America



Dopo tutto

Ogni uomo ha bisogno di qualcuno 107

John Steinbeck

America: il coraggio di osare 108



Dentro l'America

Cosa sono oggi gli Usa

A 250 anni dalla Dichiarazione d'Indipendenza, gli Stati Uniti attraversano una fase storica assai complicata. Particolarmente intensa nell'ultimo decennio dove i segnali di declino sono aumentati. Tale instabilità invita a una riflessione sullo stato di salute della democrazia americana. Passaggio fondamentale per il peso che Washington ha su scala globale. La domanda, allora, è dirimente: gli Stati Uniti conservano gli antidoti necessari per salvaguardare la propria natura e così rafforzare le nostre democrazie? La partita è aperta. Il percorso di comprensione di quel che sta accadendo è decisivo. Ma non semplice. Perché parliamo di un Paese che viene da una storia di conquiste e contraddizioni.

Il 250° anniversario della Dichiarazione d'Indipendenza del 4 luglio 1776, atto fondativo degli Stati Uniti d'America, cade in un momento particolarmente delicato della storia del Paese e delle sue relazioni con il resto del mondo.

Riflettere sulla democrazia americana oggi, come cerchiamo di fare in questo numero di "Nuova Atlantide", dando voce a studiosi, analisti e giornalisti anche americani, significa interrogarci su uno dei modelli politici e culturali che più hanno influenzato l'Europa e gli equilibri del mondo contemporaneo. Comprenderne conquiste e contraddizioni, fino ai segnali di declino dell'ultimo decennio, può aiutare a immaginare gli antidoti necessari per rafforzare anche le nostre democrazie.

La Dichiarazione d'Indipendenza contiene affermazioni potenti presentate come «verità evidenti»: «Tutti gli uomini sono creati uguali» e possiedono diritti inalienabili, tra cui «la vita, la libertà e il perseguimento della felicità». Da quella promessa di felicità, sparita (ma non abrogata) nella più «politica» Costituzione degli Stati Uniti d'America di undici anni dopo, origina anche il mito dell'American Dream, il sogno di un paese in cui chiunque, indipendentemente dalle proprie origini, può costruire una vita migliore attraverso il proprio lavoro e il proprio merito. Decine di milioni di persone da tutto il mondo, in questi due secoli e mezzo, hanno attraversato oceani, deserti e frontiere inseguendo questa speranza. Ancora oggi l'America attrae da ogni dove gente comune, e non solo, in cerca di una «terra promessa».

Alta qualità democratica e profonde contraddizioni

Eppure, gli Stati Uniti sono nati all'interno di contraddizioni enormi. Alla proclamazione dell'uguaglianza dei suoi cittadini si affiancavano il genocidio dei nativi americani e le condizioni degli schiavi (persino il «padre della patria» George Washington ne aveva 300). Da allora la storia americana è stata un continuo conflitto tra gli ideali proclamati e la loro difficile applicazione.

Ci sono stati momenti straordinari. Abraham Lincoln salvò l'Unione e pose fine alla schiavitù pagando con la vita la propria scelta. Franklin Delano Roosevelt ricostruì il Paese dopo la Grande depressione del 1929, rafforzò il ruolo dello Stato e contribuì alla sconfitta del nazifascismo, sostenendo poi la rinascita dell'Europa. Lyndon Johnson promosse la Great society e le grandi

riforme sui diritti civili. John F. Kennedy negli anni Sessanta fu la bandiera di un'America progressista, industrialmente all'avanguardia, promotrice dei diritti civili e, in economia, di un nucleo di welfare state e di investimenti pubblici.



Accanto a queste pagine di alta qualità democratica, si sono però susseguite profonde contraddizioni: dalle guerre in Corea e in Vietnam ai colpi di Stato sostenuti in America Latina, dallo scandalo Watergate agli interventi in Iraq, Afghanistan e Libia, fino al recente attacco all'Iran. A queste vicende si è accompagnato il progressivo predominio della finanza sull'economia reale, culminato nel 1999 con l'abrogazione, da parte di Bill Clinton, del Glass-Steagall Act, la legge con cui Roosevelt aveva separato, nel 1933, le banche commerciali da quelle d'affari.

Negli ultimi decenni quelle contraddizioni si sono acuite fino ad assumere un carattere strutturale. Secondo il Democracy Index dell'"Economist Intelligence Unit", gli Stati Uniti sono al posto numero 28 su 167 Paesi, classificati come una "democrazia imperfetta".

L'assalto al Campidoglio del 6 gennaio 2021, dopo il rifiuto di Donald Trump di riconoscere il risultato elettorale, ha rappresentato il punto più alto di una crescente polarizzazione politica. Le istituzioni costituzionali hanno resistito, ma la fiducia reciproca tra cittadini, partiti e istituzioni è uscita profondamente indebolita. Con il ritorno di Trump alla Casa Bianca nel 2025, l'amministrazione americana ha privilegiato una politica di potenza ricorrendo all'uso della forza contro altri Stati, mettendo apertamente in discussione il diritto internazionale e marginalizzando in particolare l'Onu.

Si allargano le disuguaglianze

Ma il declino non è soltanto politico. Gli indicatori sociali raccontano un Paese sempre più diseguale. L'aspettativa di vita (76/78 anni) è inferiore a quella della maggior parte dei paesi europei (81); la mortalità infantile resta elevata (5,4 decessi per mille nati vivi contro i 2,3 dell'Italia); il sistema sanitario continua a lasciare milioni di persone prive di tutela. L'uso di oppioidi sintetici come il Fentanyl è la prima causa di mortalità giovanile. La mobilità sociale, che costituiva il cuore del sogno americano, ha registrato un calo significativo: quella intergenerazionale (figli che arrivano a guadagnare più dei loro genitori) è passata da percentuali molto elevate (92% per i nati nel 1940) a circa il 50% (per i nati negli anni Ottanta): il reddito e il patrimonio familiare pesano sempre più sui destini personali. Gli Stati Uniti mantengono inoltre il più alto tasso di incarcerazione (650 circa ogni 100 mila abitanti) tra le grandi democrazie (l'Italia è a 100/150), mentre la diffusione delle armi da fuoco (Secondo emendamento della Costituzione) continua a produrre livelli di violenza sconosciuti in Europa.



E attorno a un Presidente absolutus si sono raccolti i protagonisti della rivoluzione tecnologica, tycoon che hanno in mano strumenti di controllo mai conosciuti in altri momenti della storia umana, convinti che l'efficienza delle proprie piattaforme possa presto sostituire i processi democratici tradizionali. Quella descritta nel saggio di Nicholas W. Zamiska e Alexander C. Karp, cofondatore con Peter Thiel e amministratore delegato di Palantir Technologies, è una sorta di "Repubblica tecnologica" in cui l'Intelligenza artificiale viene integrata nelle strategie di sicurezza e di difesa nazionale. Lo Stato, la forma di organizzazione collettiva più efficace che l'umanità abbia mai conosciuto per raggiungere degli obiettivi comuni, viene liquidato come un ostacolo al progresso: i Parlamenti sono considerati istituzioni superate e il potere si concentra nelle mani di élite non elette.

È l'effetto più tragico delle contraddizioni Usa e il futuro più cupo che ci viene riservato.

Controbilanciare i poteri e rinnovarsi

Ma il sogno americano non è stato una menzogna. Ha cambiato il mondo e ha aperto possibilità straordinarie, anche se oggi appare profondamente in crisi. Solo studiando le ragioni del suo successo e quelle del suo declino possiamo difendere la democrazia e impedire che si ripetano gli stessi errori nel resto del mondo.

Bisogna capire come distinguersi da un modello che ha esasperato il primato del mercato, ridotto il ruolo dello Stato sociale, trasformato la finanza in fine anziché in strumento, accettato disuguaglianze crescenti e alimentato una polarizzazione che oggi mette in discussione la

stessa democrazia. Infatti, la libertà senza coesione sociale diventa privilegio; il successo senza solidarietà produce esclusione; la tecnologia senza politica rischia di sostituire i cittadini con gli algoritmi.

Dell'America dobbiamo conservare la forza dell'iniziativa individuale, la capacità di innovare, anche grazie a un sistema accademico e scientifico particolarmente avanzato. Come intuì Alexis de Tocqueville visitandola all'inizio dell'Ottocento, «la grandezza dell'America non sta nell'essere più illuminata di qualsiasi altra nazione, ma nella sua capacità di correggere i propri errori», di controbilanciare i poteri e rinnovarsi.

I tempi nuovi richiedono strumenti nuovi e una rinnovata iniziativa politica e sociale, perché l'antica e storicamente fragile idea della democrazia resti capace di custodire la libertà che promette, frenare le proprie derive e continuare a offrire un punto di speranza politica per tutti.





Sogno e realtà

Come si vedono gli Stati Uniti

Nei loro tornanti hanno vissuto passaggi esaltanti come traumatiche cadute. Comunque ancorati a un preciso e drammatico preambolo ideale. E oggi? Il quadro della situazione si presenta assai complesso da decifrare. E questa incomprensione desta inquietudine. Ecco una nuova sfida per la democrazia americana. Che, per la sua natura, ha sempre accettato l'impegnativa e ambiziosa prova degli stress test. Spunti da questo numero di Nuova Atlantide.

Oggi di cosa si parla quando si parla di Stati Uniti? E cosa pensano gli americani del loro Paese, della propria vita negli Usa? Domandarselo al tempo dei 250 anni dalla Dichiarazione d'indipendenza e, soprattutto, in una fase storica piuttosto delicata per quella che resta, pur tra numerose criticità, una grande democrazia e una società aperta, plurale, è stata la ragione che ci ha portato alla costruzione di questo monografico di "Nuova Atlantide". Che vuole essere, per l'appunto, un contributo costruttivo.

Un cammino audace

Quella degli Usa, da 1776 a oggi, è stata una parabola affascinante, complessa, densa di slanci e desideri, come di cadute e contraddizioni. Un Paese che si è sempre misurato con la propria identità, con radici ambiziose proprio perché esito del distacco dall'impero britannico e per i richiami scintillanti alla domanda di libertà, di uguaglianza fra tutti gli uomini, di esercizio del governo basato sul consenso dei governati.

Insomma, una Dichiarazione innovativa, sorprendente, di sicuro impatto, di certo "pericolosa" per come andavano allora le cose. Ma, nei contenuti, assai provocante anche venendo in qua negli anni. Al punto che la sua idea di democrazia contiene per intero la caratteristica dell'esperimento, del laboratorio. Nella sua incompiutezza vi è il senso di un cammino audace. Perciò, un test sempre probante chiamato di continuo alla verifica, alla prova dei fatti. In nessuna fase della sua parabola storica si è avuta mai la certezza che quanto esplicitato nella Dichiarazione e in seguito plasmato nella Costituzione trovasse il conforto della conquista, della soddisfazione raggiunta una volta per tutte. Il dato indiscutibile è il contributo che gli Usa hanno fornito sul terreno della democrazia. Un patrimonio soggetto a una continua messa alla prova. D'altronde, in partenza, l'asticella era davvero alta e il grado di difficoltà già prevedeva la concreta possibilità di inciampi, soluzioni irrisolte, realistiche fragilità.

Grazie ai contributi che ospitiamo, si è provato a porre l'attenzione su alcuni snodi che hanno caratterizzato e caratterizzano la traiettoria di quella fondamentale parabola. Tenuto conto che il cammino umano, storico, politico, culturale e sociale degli Stati Uniti è un fatto che riguarda il mondo intero. È sempre stato così, lo è a maggior ragione oggi, con il mondo in fibrillazione per via di scomposizioni e ricomposizioni di alleanze che dovrebbero anticipare quel che sarà il nuovo ordine mondiale, la sua faccia, i criteri per nulla chiari che potrebbero animarlo.

L'intervista a cura di Gianluigi Da Rold che apre il numero è al giornalista e scrittore Federico Rampini. Profondo conoscitore degli Usa nonché cittadino americano, nella conversazione si è soffermato su questioni che scottano scansando l'insidia di cadere nei luoghi comuni, appiglio piuttosto in voga. L'autorevole commentatore e studioso ha infatti privilegiato la riflessione alle letture parziali, alle visioni pregiudiziali. Certo non lesinando critiche all'amministrazione Trump e allo stesso tempo invitando a provare a guardare gli Usa non con la lente, spesso deformata, con cui l'Europa osserva Washington. Le cose sono assai più complicate di quel che si è portati a credere.

Rampini è ovviamente preoccupato dello stato in cui versa oggi la democrazia negli Stati Uniti e ha fatto esempi concreti a supporto del suo pensiero. Come si è soffermato sullo spinoso tema di una nuova "guerra fredda" all'orizzonte, dovuta all'inevitabile confronto-scontro tra Usa e Cina. In generale, le sue pacate risposte hanno avuto il pregio della chiarezza e del rinvio a nuove domande. D'altronde, questo è il tempo delle domande...

Il viaggio del monografico prosegue con alcuni articoli di carattere più squisitamente storico. Per comprendere qualcosa degli Usa di oggi è necessario tornare alle idealità messe nero su bianco nella Dichiarazione, e poi nella Costituzione. Analisi autorevoli ci hanno aiutato. Andrew Taylor, professore di scienze della politica, ha posto in rilievo quanto e come ha pesato la parola felicità nella stesura programmatica della Dichiarazione. Delle ragioni per cui nella Costituzione non compaia più esplicitamente pur rimanendo un punto non secondario, ma esplicativo di un'aspirazione connaturata all'individuo ed elemento positivo di coesione sociale. E, a proposito di Costituzione, Taylor, ha spiegato perché quella americana è intrinsecamente politica e pragmatica. Due caratteristiche virtuose.



La profezia di Tocqueville

Non poteva mancare il richiamo agli studi di Jill Lepore, brillante giornalista e storica di vaglia, per andare in profondità in merito alla discussione che ha portato alla stesura della Costituzione Usa. È stato un percorso non lineare perché idealmente intenso. In quelle feconde e provocanti idee vi è la natura dello Stato federale come forma politica dinamica. Dunque, come materia viva, anche contraddittoria, eppure terreno fertile di un modello sempre in divenire che, per certi versi, ha interagito e cambiato il mondo. Il pensiero di Lepore (su cui si è soffermato Carlo Dignola) rappresenta una bella scossa. Afferma che sono sempre i grandi ideali a cambiare il corso della storia. E il popolo rimane un fattore decisivo di questo cambiamento. Invece, allo scienziato politico Carson Holloway abbiamo chiesto di farci entrare nell'opera fondamentale di Alexis de Tocqueville "La democrazia in America". Lo storico e filosofo francese arrivò nello Stato federale ai primi dell'Ottocento e nello scritto evidenziò i punti positivi e gli elementi di criticità di quel modello. Si può dire che il suo studio continua a mantenere grande freschezza. Anzi, in più passaggi dell'intervista si è evidenziato come le sue osservazioni hanno avuto quasi il carattere della profezia. Per esempio, quando rileva che una democrazia non è, per definizione, esente dal pericolo della "tirannia della maggioranza", quale forma di conformismo sociale e culturale che soffoca il dissenso e i diritti fondamentali del singolo individuo.

Nel suo contributo, il professore di Scienze politiche Matthew S. Brogdon, nell'analizzare l'esperimento costituzionale americano, si è soffermato in modo particolare sul fatto che «il repubblicanesimo dei diritti naturali incarnato nella Dichiarazione non rappresenta una rottura con le tradizioni cristiana e classica, bensì una loro elaborazione. L'affermazione fondamentale della Dichiarazione è che la libertà è indispensabile per gli esseri umani perché essi sono predisposti a perseguire una felicità che il potere politico non è in grado di conferire loro, ma la cui ricerca resta insicura senza un governo ben fondato, sorretto da un popolo capace di autogovernarsi».

Anche qui ci troviamo a registrare un concetto assai provocante per il presente, e dunque sarebbe limitativo circoscriverlo agli Stati Uniti.



La centralità nella Dichiarazione d'indipendenza del tema della libertà, vero e proprio elemento spartiacque per promuovere una convivenza autentica nella società in un rapporto fruttuoso tra governati e governanti, è stato lo spunto indiretto del fitto dialogo tra Michael Sandel, professore all'Università di Harvard e Paolo Carozza, docente di Diritto e Scienze politiche (l'incontro si è svolto all'ultimo New York Encounter). Per Sandel, la crisi della democrazia ha avuto un immediato e drammatico riscontro nella crisi della globalizzazione. Si è ritenuto di annacquare la cultura liberale in generici e vuoti richiami con il risultato che il soggetto – persona si è pensato slegato da qualsiasi legame morale e comunitario. Un affrancamento, nella sostanza illiberale, che ha permesso il sorgere di fenomeni quali fondamentalismo, populismo e nazionalismo. L'Occidente ha accusato il colpo. Usa in testa. Occorrerebbe una svolta profonda e razionale. A partire da un recupero del significato illuminante e illuminato della libertà, che non può essere ridotto alla mera pratica del consumo di opportunità.

La società occidentale deve accettare questa sfida. Una sfida sul terreno degli ideali, non semplicemente intesi come principi, ma in quanto motore propulsore di sviluppo creativo e ordinato. La "vita buona" non è utopia. Non si tratta di essere ottimisti, si tratta di avere speranza che qualcosa in tal senso possa accadere.

L'insidia della teologia politica

L'argomento America non è facile da approcciare. Tanto più quando è necessario occuparsi di consolidate criticità. La professoressa Elisabetta Vezzosi ci ha portato dentro alle periodiche turbolenze in materia di politiche di welfare. Una vicenda parecchio controversa, segnata per lo più da risultati deboli. Un excursus storico, il suo, che ha fatto emergere i notevoli contrasti tra i diversi orientamenti politici. Tra timidi avanzamenti e decisi arretramenti, la vicenda del welfare – in particolare sul fronte della sanità – rimane una crepa profonda nella società americana. Che, alla luce dei presupposti della Dichiarazione e della Costituzione, non può non far riflettere. Un'altra crepa, di cui si parla poco, specie fuori dagli Usa, è quella dei Super Pac. Ovvero, i finanziamenti illimitati dei privati alla politica. Ne ha dato conto Alberto De Simoni per evidenziarne la pericolosità. Si tratta di una forma di pressione e d'influenza che indebolisce la struttura della democrazia. Ne incrina le peculiarità. La adombra. De Simoni ha affrontato il problema presentandoci un congruo numero di esempi. Dai quali emerge il pericolo, se non si interviene, di un progressivo sfarinamento del sistema democratico in quanto tale. Urge, insomma, una presa di coscienza e un cambio di passo.

Il professore Carlo Pelanda ha concentrato il suo articolo sulla necessità di una rigenerazione del capitalismo di massa. Come condizione indispensabile per far uscire la democrazia dalle secche in cui si dibatte. A suo avviso, gli Stati Uniti, per quel che rappresentano, non possono che essere il Paese faro di questa operazione di rilancio, nello spirito di un liberismo ritrovato e innovativo. Laddove gli Usa si adoperano in collaborazione con le altre realtà d'occidente, verrebbe a sorgere un mercato libero assai vasto a garanzia di ricchezza e benessere per le democrazie.

L'America è tante cose. Lo abbiamo visto: è nella sua natura. E, specie nelle stagioni più caotiche, vi affiorano tentativi che, in qualche misura, destano preoccupazione. Oggi è il tempo del ritorno sulla scena della teologia politica che, nelle crisi, trova la sua ragion d'essere con indubbi effetti attrattivi. L'amministrazione Trump attinge a un certo messianismo per dare motivazioni alte al suo dirompente procedere, al suo decisionismo sfacciato, alla sua volontà di potenza. Come, per vie diverse, si appoggia alla teologia politica l'autocrate Putin.

Messianismo e fondamentalismi vanno a braccetto. Il professore di Diritto costituzionale Vincenzo Tondi della Mura, nel suo articolo, ha sostenuto che il potere che attinge a una giustificazione teocratica è destinato a esprimersi solo in termini di conflittualità politica. La promessa messianica in politica è un inganno. Che riduce la democrazia a comparsa. Necessita allora una democrazia «che non presuma di possedere la verità e la giustizia, ma nemmeno ne consideri insensata la ricerca».

E la tecnologia, nella variante che può essere aggressiva dell'intelligenza artificiale, per così dire sta provando a mettersi culturalmente e fattivamente alla testa, negli Usa in primis, dei progetti ideologici di teologia politica. Essa intende infondere certezze basate sulla contrapposizione amico – nemico. Il professor Marco Dotti, studioso dell'insidiosa materia in quanto esperto di nuove tecnologie, ha raccontato di una figura controversa, Peter Thiel, imprenditore, fondatore di Palantir, il fautore principe della tecnocrazia (significa che la democrazia è un modello superato). Una sua frase dice molte cose: «In privato sono un piccolo, vecchio cristiano ortodosso e un umile liberale classico, con una sola deviazione dall'ortodossia: sono preoccupato per l'Anticristo».

L'America che oscilla

Altra criticità: il fenomeno migratorio. La questione attiene in tutto e per tutto con lo spirito della Dichiarazione d'indipendenza. E perciò dirompente con la storia degli Stati Uniti. Lo ha ricordato a più riprese anche papa Leone XIV. Ne ha scritto su "Nuova Atlantide" il professore Brendan A. Shanahan che insegna Storia degli Stati Uniti e del Canada alla Yale University. Si è alle prese con una storia segnata da conflitti e tensioni, che mette in evidenza l'incerta portata dei poteri nazionali in materia di immigrazione. Oggi gli aspetti controversi appaiono quasi come fattori normali, ha chiarito l'autore nel suo articolo.

Siamo dentro una fase dove vige un conflitto ad alta temperatura tra Governo federali e amministrazioni locali. E dove la Corte suprema è impegnata a dover affermare la propria autorità messa da più parti e per interesse di parte in discussione. L'attuale situazione, per molti aspetti drammatica, potrebbe lasciare ferite profonde nella società statunitense anche nel succedersi delle amministrazioni.

Dunque, questo monografico si è misurato con una certezza: la complessità dell'America. E la sua complessità, molto spesso veicolo di contraddizioni sul piano sociale, ha provocato assai la cultura. Per dire nel linguaggio visivo, nella letteratura, nella musica. Molto cinema e numerose serie tv si sono cimentate con la storia della Rivoluzione americana e affini, non sempre con adeguato apparato storico. Un fenomeno in ogni caso significativo e di supporto per i giovani. Ne ha discusso con Martina Saltamacchia Susan Brynne Long, che insegna storia alla University of Nebraska at Omaha.

A chiudere il numero di "Nuova Atlantide" ci sono voci dell'altra America. Nella Letteratura la grandezza lucida e dolente di John Steinbeck nel guardare alla realtà degli invisibili, degli scartati (con un approfondimento offerto dalla critica letteraria Fernanda Rossini). Nella musica, l'affondo poetico e tambureggiante di Bruce Springsteen (il contributo appartiene al giornalista Luca Miele, esperto come pochi del vissuto e del percorso artistico del Boss). John e Bruce, pietre d'inciampo per cogliere in profondità squarci di umanità e bellezza. Per accostarci agli Stati Uniti da un versante impossibile da trascurare. Per prendere atto che il sogno americano continua a oscillare tra desiderio di giustizia per tutti e fastidiosa retorica.

Buona lettura.



Scenari



Conversazione
a cura
di Gianluigi
Da Rold



Visti da (molto) vicino

Federico Rampini “Un paese che soffre ma da riscoprire”

L'America reale è molto diversa da quella immaginaria costruita da un diffuso antiamericanismo europeo. È un Paese complesso, dalle forti contraddizioni, dove il presidente Trump è riuscito a tradurre in forza politica il risentimento dovuto soprattutto a errori della sinistra. Non è vero che l'America è entrata in una post-democrazia; resta una società pluralista dove poteri diversi si bilanciano. E dove è notevole l'influenza del mondo evangelico, pur essendo Trump un pragmatico. Gli Usa sono un impero che coltiva una logica di supremazia globale, seppur con caratteristiche diverse rispetto al passato. E nell'ordine mondiale in costruzione si vedrà sempre più una convivenza obbligata e una nuova “guerra fredda” fra America e Cina. Dialogo a tutto campo con il giornalista e scrittore “americano”.

Che cosa rappresentano oggi gli Stati Uniti d'America? Il 4 luglio 1776, tredici colonie dichiararono la loro indipendenza dal Regno Unito e dieci anni dopo scrissero la prima costituzione democratica del mondo. L'ispirazione principale era contenuta nella dichiarazione d'indipendenza: “la ricerca della felicità”. Probabilmente a partire da questo principio, la grande emigrazione verso l'America divenne il “sogno americano”.

Eppure l'America ha sempre raccolto dei giudizi contraddittori e spesso molto divisi. Da un lato c'è il ringraziamento per l'aiuto dato dagli Usa durante la Seconda guerra mondiale, anche in termini di vite umane, testimoniato dai due cimiteri militari – a Nettuno (RM) e a Firenze – dove riposano i soldati americani che liberarono l'Italia dal nazismo e dal fascismo. Dall'altro, ci sono le critiche per la politica di alcuni presidenti americani, come sta avvenendo in questo periodo e come avvenne durante la “guerra fredda”.

Per meglio comprendere che cosa rappresentano oggi gli Usa, *Nuova Atlantide* ha intervistato Federico Rampini, editorialista del “Corriere della Sera”, giornalista e scrittore, cresciuto a Bruxelles, ma che da 26 anni in America, da 17 anni a New York. Rampini ha una doppia nazionalità, italiana e americana. È stato un giovane comunista ai tempi di Enrico Berlinguer, ha scritto su diversi giornali con incarichi importanti, ma soprattutto ha girato il mondo scrivendo ottimi libri, tra cui “L'ombra di Mao”, “Il secolo cinese”, “Grazie, Occidente!”, “America. Viaggio alla riscoperta di un Paese” e l'ultimo “Pane e cannoni”. Una competenza geopolitica di grande rilievo.

Nelle prime pagine del suo “America. Viaggio alla riscoperta di un Paese”, lei cita «quel tenebroso capolavoro», il romanzo “Viaggio al termine della notte” di Louis-Ferdinand Céline del 1932, a commento del periodo precedente all'insediamento alla Casa Bianca del presidente Franklin Delano Roosevelt. Céline è impietoso verso l'America: secondo lui, che fu filonazista, rappresenta tutti i mali della modernità ricorrendo a temi

dell'antiamericanismo cattolico e comunista. A suo avviso tale visione, in una qualche misura, permane ancora oggi?

Sì, quella visione permane, anche se cambia linguaggio e simboli. Quando Céline pubblica "Viaggio al termine della notte", l'America è già il laboratorio della modernità industriale, della produzione di massa, del fordismo, della standardizzazione dei consumi e perfino dell'immaginario collettivo. Per lui è una civiltà senz'anima. Quell'antiamericanismo aveva radici sia cattoliche sia marxiste: da una parte la condanna del materialismo, dall'altra quella del capitalismo. Ancora oggi, in forme diverse, ritroviamo lo stesso riflesso. Ogni volta che l'America attraversa una crisi o elegge un presidente controverso, una parte dell'Europa vi proietta le proprie paure e i propri fantasmi.

Trump ha riattivato un antiamericanismo antico, ma non lo ha creato lui. Negli anni Sessanta gli slogan erano «Yankees Go Home», negli anni Ottanta Ronald Reagan veniva descritto come un cowboy ignorante, oggi Trump viene dipinto come il volto del fascismo occidentale. In Europa l'America serve spesso come caricatura terapeutica: costruendo un'immagine mostruosa degli Stati Uniti, molti europei rassicurano sé stessi sulla propria superiorità morale. Questo non significa che l'America non abbia responsabilità storiche enormi o problemi reali.

Eppure c'è una contraddizione interessante: mentre gli europei denunciano il capitalismo americano, continuano a investire negli Stati Uniti, a mandare i figli nelle università americane, a cercare lavoro nella Silicon Valley. È un rapporto di attrazione e repulsione che dura da un secolo. L'America reale è molto più complessa dell'America immaginaria costruita dagli antiamericani europei, ma anche dagli americani radical-chic che descrivono il loro Paese come l'inferno in terra.

L'elezione di Donald Trump sembra aver scombussolato l'America e il mondo. Ma Trump non è in fondo il frutto degli errori della sinistra americana?

Trump è certamente anche il prodotto degli errori dei democratici e della sinistra americana. Non si capisce il trumpismo se lo si riduce alla personalità di Trump. Una parte importante della società americana si è sentita abbandonata da élite che apparivano sempre più concentrate sui temi identitari, culturali, simbolici, ma sempre meno attente al lavoro, alla sicurezza, alla coesione sociale. La sinistra americana storicamente era una forza popolare, patriottica, vicina ai lavoratori. Roosevelt, Kennedy, perfino Clinton e Obama nei loro primi anni parlavano soprattutto di salari, industria, mobilità sociale. Poi c'è stata una mutazione. La cultura woke, il linguaggio della colpa permanente dell'Occidente, la radicalizzazione universitaria, l'idea che ogni problema dovesse essere interpretato attraverso razza, genere, identità, hanno allontanato molti elettori moderati e popolari.

A questo si è aggiunto un altro fenomeno. La tolleranza verso degrado urbano, criminalità, disordine sociale. In alcune città governate dai democratici, la sinistra ha dato l'impressione di giustificare qualsiasi illegalità purché compiuta da categorie cosiddette "vittime". La campagna "Defund the police" dopo il caso George Floyd fu vissuta da molti cittadini come una resa dello Stato. E questo spiega perché Trump abbia guadagnato consensi tra latinos, asiatici, afroamericani: categorie che vivono spesso nei quartieri più esposti all'insicurezza. Trump ha saputo intercettare una domanda di protezione e di identità nazionale. Lo ha fatto in modo spesso brutale, divisivo, eccessivo. Ma il terreno era stato preparato anche dagli errori dei suoi avversari. Quando metà del Paese si sente guardata con disprezzo dalle élite culturali, universitarie e mediatiche, prima o poi arriva qualcuno che trasforma quel risentimento in forza politica.

Il nuovo ordine mondiale, quando si uscirà da questo momento di "pane e cannoni", sarà una condanna alla convivenza tra Usa e Cina (si veda anche il viaggio di Trump a Pechino), con i reciproci problemi e difetti interni, o piuttosto una nuova "guerra fredda"?

Il rapporto tra Stati Uniti e Cina sarà probabilmente una combinazione di convivenza obbligata e nuova guerra fredda. Non possono separarsi completamente perché le loro economie rimangono profondamente intrecciate. Ma non possono neppure fidarsi. La globalizzazione non ha prodotto l'effetto previsto dagli occidentali: invece di democratizzare la Cina, l'ha resa più forte, più nazionalista, più tecnologicamente competitiva.

Oggi Washington considera Pechino il suo unico vero rivale strategico globale. E la Cina, dal canto suo, ritiene conclusa l'epoca dell'egemonia occidentale. Questa competizione non sarà uguale alla "guerra fredda" contro l'Urss. L'Unione Sovietica era debole e isolata. La Cina è integrata nei mercati mondiali, domina filiere industriali essenziali, controlla terre rare, investe in Africa, America Latina, Medio Oriente. La nuova guerra fredda sarà soprattutto geo-economica e tecnologica. Microchip, intelligenza artificiale, energia, dati, monete digitali, spazio, infrastrutture: qui si gioca il confronto decisivo. Ed è anche per questo che in "Pane e cannoni" sostengo che l'economia è tornata a essere una forma di guerra. Naturalmente esiste anche la possibilità di una lunga coabitazione competitiva. Trump stesso, con il viaggio a Pechino, mostra l'ambiguità americana: da una parte il confronto strategico, dall'altra la consapevolezza che nessuno può davvero "disaccoppiare" le due economie senza provocare giganteschi choc.

Gli Usa che superpotenza sono oggi? Mantengono ancora le caratteristiche dell'"impero"? E quale tipo di supremazia stanno tentando di costruire?

Gli Stati Uniti restano l'unica superpotenza globale completa. Nessun altro Paese possiede contemporaneamente la stessa rete di alleanze, il predominio del dollaro, le università di punta, la capacità militare, le Big Tech, il controllo dei mari, l'autosufficienza energetica e la forza culturale. La Cina è una superpotenza emergente straordinaria, ma non ha ancora una proiezione planetaria equivalente. La Russia è una potenza militare e nucleare, ma economicamente limitata. L'Europa ha ricchezza ma non potenza strategica. L'America conserva ancora caratteristiche imperiali, anche se gli americani odiano definirsi un impero. Hanno centinaia di basi militari nel mondo, una moneta usata come arma geopolitica, un sistema finanziario centrale per il commercio globale.

Ma è un impero diverso dagli imperi classici europei. Non conquista territori per annetterli. Costruisce reti di dipendenza tecnologica, finanziaria, militare. Oggi la nuova supremazia americana si fonda soprattutto su quattro pilastri: energia, tecnologia, finanza e sicurezza. La competizione con la Cina passa attraverso i data center, i chip, l'elettricità, la capacità di trasformare ricerca scientifica in applicazioni industriali. E in questi ambiti gli Stati Uniti conservano un vantaggio enorme.





Quali settori della società civile Usa sono in sofferenza?

Soffrono soprattutto le classi medio-basse colpite da deindustrializzazione, crisi degli oppioidi, disgregazione familiare, perdita di status sociale. In molte aree del Midwest e delle province profonde esiste un senso di declino culturale, prima ancora che economico. Ma soffrono anche le grandi metropoli progressiste, dove l'aumento del costo della vita, l'insicurezza, il degrado urbano e l'emergenza droga hanno prodotto una fuga verso Stati più competitivi come Florida e Texas.

Chi oggi comanda davvero negli Usa? È un azzardo o una lettura semplicistica dire che a reggere i fili sono le Big tech?

Le Big tech hanno un potere immenso, ma dire che "comandino loro" sarebbe una semplificazione. La Silicon Valley influenza politica, informazione, sicurezza nazionale, intelligenza artificiale. Tuttavia non è un blocco compatto. Le stesse aziende tecnologiche sono divise tra loro: alcune sono più libertarie, altre più patriottiche; alcune vicine al Pentagono, altre ostili all'uso militare delle proprie tecnologie. Il vero nodo è che il confine tra potere pubblico e privato si è fatto più ambiguo. Quando una piattaforma controlla dati, comunicazione, infrastrutture digitali e AI, il suo peso diventa inevitabilmente politico. Ma gli Stati Uniti restano una società pluralista e conflittuale, dove poteri diversi si bilanciano a vicenda.

Che peso ha effettivamente la religione, nella versione evangelica, nel guidare le scelte dell'amministrazione?

La religione evangelica pesa molto nella cultura politica conservatrice americana. Gli evangelici influenzano il partito Repubblicano su temi come aborto, scuola, famiglia, Israele, libertà religiosa. Ma sarebbe sbagliato immaginare Trump come un leader teocratico: Trump è piuttosto un pragmatico che ha costruito un'alleanza politica con il mondo evangelico. Gli evangelici vedono in lui un difensore culturale contro il progressismo radicale. In cambio, gli offrono consenso elettorale.

Più in generale, gli europei sottovalutano quanto l'America resti una società profondamente religiosa. Non solo cristiana: religiosa in senso ampio. La fede, il volontariato, le comunità religiose continuano ad avere un peso sociale enorme, molto superiore all'Europa secolarizzata.

Quanto corrisponde al vero che agli Usa non interessi più nulla dell'Europa e che questo già si avvertiva nelle amministrazioni precedenti?

È vero che l'Europa pesa meno nella strategia americana, ma questa linea politica precede Trump. Obama parlava già di «pivot to Asia». Biden ha sostenuto l'Ucraina ma considerava la Cina la sfida fondamentale del ventunesimo secolo. Trump esprime in forma aggressiva qualcosa che attraversa ormai tutte le amministrazioni americane: la convinzione che gli europei abbiano vissuto troppo a lungo sotto la protezione militare americana senza assumersi sufficienti responsabilità. Molti americani, non solo trumpiani, guardano all'Europa come a un continente demograficamente stagnante, militarmente fragile, spesso moralista verso Washington ma incapace di difendersi da solo. Per questo, il tema del riarmo europeo non nasce solo da Trump: nasce dalla percezione americana che il vecchio rapporto sia diventato squilibrato. L'Europa comunque continua a essere importante per gli Stati Uniti, soprattutto come alleato tecnologico, finanziario e geopolitico. Ma non è più il centro del mondo occidentale come durante la “guerra fredda”. Lo spostamento verso l'Indo-pacifico è strutturale.

Perché, periodicamente, gli Usa ricascano nella pratica della guerra anche quando dicono di volersi isolare?

Gli Stati Uniti ricadono periodicamente nella guerra perché la loro posizione lo rende quasi inevitabile. Anche quando prevalgono pulsioni isolazioniste, il sistema internazionale continua a richiamarli. Rotte energetiche, commercio marittimo, terrorismo, alleanze, equilibrio asiatico: ogni crisi importante finisce per coinvolgere Washington.

C'è anche una ragione culturale. L'America alterna ciclicamente idealismo e realismo. Vuole “salvare il mondo” ma allo stesso tempo vorrebbe ritirarsi da esso. Dopo ogni guerra nasce una corrente isolazionista che promette di non ripetere gli errori del passato. Poi arriva una nuova minaccia che riporta gli Stati Uniti al centro. Infine esiste un elemento tecnico: gli Usa possiedono una superiorità militare senza precedenti storici. Quando hai in mano il martello più potente del mondo, rischi di vedere ovunque dei chiodi. Questo porta talvolta a sopravvalutare l'efficacia della forza militare.



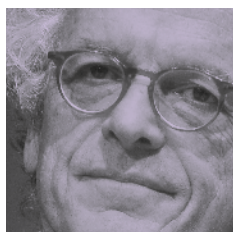
Condivide o rifugge dal pensiero piuttosto diffuso, anche nelle accademie, che vede negli Usa una democrazia in regressione, quasi un anticipo della post democrazia?

Esistono segnali preoccupanti: polarizzazione estrema, uso politico della giustizia, sfiducia nelle istituzioni, violenza verbale, radicalizzazione mediatica. Ma definire gli Stati Uniti una post-democrazia mi sembra eccessivo. Le istituzioni americane continuano a funzionare. Le Corti bloccano il presidente. Gli Stati federali esercitano forti autonomie. I media restano liberi. Le elezioni producono alternanza. Perfino Trump, che molti descrivono come un aspirante autocrate, ha dovuto obbedire alla Corte suprema. La democrazia americana attraversa una crisi seria, ma la sua storia è fatta di crisi cicliche seguite da rigenerazioni. Negli anni Settanta molti pensavano che il Paese fosse finito: Vietnam, Watergate, inflazione, terrorismo, crisi urbana... Eppure l'America seppe reinventarsi.

Ultima domanda. In cosa noi europei difettiamo quando parliamo degli Stati Uniti?

Noi europei difettiamo soprattutto di curiosità e di umiltà. Parliamo dell'America come se fosse un blocco unico, mentre è un continente politico e culturale. New York non è Nashville, la California non è il Texas, Harvard non è la Florida. Soprattutto, tendiamo a giudicare gli Stati Uniti con categorie ideologiche anziché cercare di capirli. Gli europei spesso confondono la propria debolezza con superiorità morale. Criticano l'America ma continuano a dipendere dalla sua protezione militare, dalla sua tecnologia, dai suoi mercati, dalle sue università.

Infine sottovalutiamo la capacità americana di correggere gli errori. Gli Stati Uniti hanno attraversato guerre civili, rivolte, terrorismo interno, crisi economiche devastanti. Ogni volta sono stati dati per spacciati. E ogni volta hanno trovato energie per reinventarsi. È questo, più di tutto, che gli europei faticano a comprendere.



Federico Rampini è giornalista e scrittore, editorialista geopolitico del "Corriere della Sera" su temi globali. È membro del Council on Foreign Relations, uno dei più autorevoli think tank americani di geopolitica. Tra i suoi libri: "La speranza africana" (2023), "Grazie, Occidente!" (2024), "La lezione del Giappone" (2025), "Pane e cannoni" (2026), tutti editi da Mondadori.

Gianluigi Da Rold è giornalista e scrittore. È stato inviato speciale del "Corriere della Sera" e condirettore della rete regionale della Rai a Milano. Nel 1978 con Walter Tobagi promuove la fondazione di Stampa Democratica, nuova corrente sindacale del giornalismo italiano.

Andrew Taylor



Il paradosso delle origini

Felicità è la libertà di essere se stessi

L'idea, al centro della "Dichiarazione d'Indipendenza", è attribuita al filosofo inglese John Locke, padre del liberalismo classico. Indica la capacità di agire senza interferenze da parte di altri individui o dello Stato: le persone dovrebbero essere messe in grado di perseguire e godere della propria vita come desiderano. Quando però, in vista della Costituzione, ai Padri fondatori fu chiesto di riflettere sui diritti naturali di cui godevano i concittadini americani, evitarono qualsiasi riferimento alla felicità.

La Dichiarazione d'Indipendenza degli Stati Uniti, redatta da Thomas Jefferson e approvata 250 anni fa, il 4 luglio 1776, dal Congresso continentale (l'assemblea dei delegati delle Tredici Colonie che ha guidato la Rivoluzione Americana, *ndr*), è anzitutto una dichiarazione di valori liberali universali. Per esempio afferma che «tutti gli uomini sono creati uguali». Una celebre espressione fornisce un esempio dei «diritti inalienabili» di cui gli uomini sono «dotati dal loro Creatore»: «la Vita, la Libertà e la ricerca della Felicità».

L'ultimo elemento di questo elenco è in qualche modo enigmatico. Jefferson fu chiaramente influenzato dalla Dichiarazione dei Diritti della Virginia, redatta appena un mese prima. Il suo collega George Mason aveva osservato che «perseguire e ottenere felicità e sicurezza» rientrava tra i «diritti fondamentali dell'umanità».

Tuttavia, l'origine della frase è controversa. La ricerca della felicità viene talvolta attribuita a John Locke, filosofo inglese del XVII secolo e considerato il padre del liberalismo. Locke identificava la felicità con il raggiungimento del proprio potenziale per vivere la migliore vita possibile. Ciò comprendeva presumibilmente la ricchezza e il piacere fisico ed emotivo, ma andava oltre: includeva la libertà di sviluppare e realizzare le proprie capacità latenti.

Come il pensatore Epicuro, però, Locke distingueva gli interessi duraturi dell'individuo dai piaceri che non servono, come l'alcol, che procura un'euforia immediata ma produce anche effetti dannosi sul corpo e sulla mente. Lungi dall'essere un edonista, Locke riconosceva che la ricerca virtuosa dei propri obiettivi personali era una caratteristica essenziale della ricerca della felicità.

Il pensiero di Aristotele

Un'interpretazione alternativa fa risalire il concetto al XVIII secolo e alle idee del giurista William Blackstone. Blackstone lo equiparava all'*eudaimonia*, termine greco che esprime uno stato di benessere derivante da una vita onorevole. Aristotele descrive qualcosa di simile nell'*"Etica Nicomachea"* quando scrive che «il bene dell'uomo consiste nell'esercizio delle sue facoltà in conformità con l'eccellenza o la virtù». Anche i collaboratori di Jefferson nella stesura della Dichiarazione, John Adams e Benjamin Franklin, condividevano questa visione. Franklin elencò nella sua opera tredici virtù necessarie per la «perfezione morale», tra cui determinazione, par-

simonia, operosità e umiltà. Questa concezione della ricerca della felicità non è poi così diversa da quella di Locke, ma quest'ultima viene considerata più pratica e materialistica, data l'importanza centrale attribuita alla proprietà tra i diritti che il grande pensatore liberale riteneva appartenessero agli individui.

Entrambe le interpretazioni sull'origine della concezione americana della ricerca della felicità implicano un'attenzione alla pratica concreta di tale esperienza, piuttosto che alla sua semplice aspirazione. Nessuna delle due, tuttavia, fornisce una definizione definitiva del significato dell'espressione.

In quanto fonte del liberalismo classico, la concezione lockiana del comportamento corretto dell'uomo si limita alla sua capacità di agire liberamente, senza interferenze da parte di altri individui o dello Stato. Le persone dovrebbero essere sostanzialmente libere di definire, perseguire e godere della felicità come desiderano. Questo, però, non aiuta molto a chiarire il concetto e, poiché la felicità è intrinsecamente personale, è difficile individuare eventuali violazioni di tale diritto da parte dello Stato o di altri soggetti.

L'alternativa blackstoniana impone maggiori responsabilità all'individuo e prescrive in modo più preciso il percorso attraverso cui la felicità può essere raggiunta. Tuttavia, essa considera la felicità tanto un obbligo collettivo quanto un diritto individuale all'interno della tradizione liberale americana.

Che cosa accadde nel decennio compreso tra la Dichiarazione d'Indipendenza e la Costituzione? Quando, nel 1787, alla generazione dei Padri fondatori fu nuovamente chiesto di riflettere sui diritti naturali di cui godevano i loro concittadini, essi omisero qualsiasi riferimento alla felicità nella Costituzione. Quattro anni dopo, mentre elaboravano il "Bill of Rights", che i sostenitori della Costituzione avevano accettato di allegare al documento in cambio del sostegno alla sua ratifica, mostrarono che quella decisione non era stata casuale.

Il nuovo Quinto emendamento elencava tre diritti dei quali il Congresso non poteva privare i cittadini senza un «giusto processo di legge» (*due process of law*). Vita e libertà rimasero, ma la ricerca della felicità fu sostituita, alla fine della celebre triade, dalla proprietà.

La proprietà diventa valore centrale

Questa sostituzione è probabilmente attribuibile all'ambiguità della nozione di ricerca della felicità e ai disaccordi sul suo significato. Tuttavia, molto si comprende osservando il modo in cui i Padri fondatori concepivano la proprietà. Locke l'aveva considerata un diritto essenziale e, dopo la Ribellione di Shays e il temporaneo rovesciamento del governo del Massachusetts all'inizio del 1787, la classe dirigente americana divenne pienamente consapevole delle difficoltà dei piccoli agricoltori, schiacciati da credito limitato, scarsità di moneta e tassazione elevata. Essi ritenevano, come avrebbe scritto più tardi James Madison nel celebre «Federalist n. 10» – uno degli articoli destinati a convincere lo Stato di New York a ratificare la Costituzione nella primavera del 1788 – che la «varia e diseguale distribuzione della proprietà» stesse emergendo come la principale causa dei conflitti politici.

L'inserimento di una tutela della proprietà nel Quinto emendamento, invece della ricerca della felicità, rappresentò quindi un tentativo di promuovere, o almeno preservare, la posizione economica della classe dirigente fondatrice all'interno della nuova nazione.

Diritti per tutti tranne che per gli schiavi

Anche la schiavitù proiettò una lunga ombra sulla Convenzione costituzionale. Sebbene la parola "schiavitù" sia significativamente assente dal documento prodotto a Filadelfia, l'istituzione era di fatto protetta da tre sue disposizioni. Una clausola dell'Articolo I, Sezione 2, contava «tutte le altre persone» – cioè gli schiavi, poiché non erano né «persone libere», né individui «vincolati

al servizio per un determinato numero di anni», né indigeni – come «tre quinti» di una persona ai fini della distribuzione dei seggi alla Camera dei Rappresentanti degli Stati Uniti e della ripartizione delle imposte tra gli Stati. Inoltre, al Congresso fu impedito di vietare il commercio degli schiavi fino al 1808 e gli schiavi fuggitivi, secondo quanto stabilito dall'Articolo IV, Sezione 2, dovevano essere restituiti «su richiesta della parte alla quale tale servizio o lavoro fosse dovuto».

Il nuovo linguaggio dei diritti sembrava dunque escludere gli uomini e le donne schiavizzati dal loro godimento. Non si può possedere una proprietà se si è a propria volta proprietà di qualcun altro. Tuttavia, la logica universalistica dei diritti suggerisce che, pur essendo già chiaramente privati della libertà, gli schiavi americani potessero rivendicare una sorta di diritto implicito e sovversivo alla ricerca della propria felicità, anche se soltanto nel foro interiore della mente e attraverso azioni clandestine, nei pochi momenti privati di cui potevano disporre.

Una nuova visione della società

La Dichiarazione d'Indipendenza costruiva un'argomentazione a favore della separazione delle tredici colonie dalla Gran Bretagna e offriva una visione della società nella quale gli americani ritenevano di dover vivere. Richiedeva l'approvazione del ristretto gruppo di rivoluzionari riuniti nel Congresso continentale. I suoi valori liberali fondamentali erano condivisi e il suo obiettivo – la fine del dominio britannico – poteva essere perseguito a partire dalla semplice proclamazione del documento.



La Costituzione è più politica e pragmatica

La Costituzione, invece, è profondamente diversa. È intrinsecamente politica e pragmatica. In questo caso l'obiettivo era l'unione – o, come recita il testo, un'unione «più perfetta» di quella creata dagli Articoli della Confederazione ratificati nel 1781 – e la creazione di un nuovo governo nazionale capace di emanare la «legge suprema del Paese» e, presumibilmente meglio dei singoli Stati, «garantire la tranquillità interna», «provvedere alla difesa comune» e «promuovere il benessere generale».

Perché il progetto entrasse in vigore, era necessario il consenso di nove dei tredici Stati, profondamente diversi tra loro: mercanti, piccoli proprietari agricoli e piantatori; inglesi, scozzesi-irlandesi e tedeschi; cosmopoliti e provinciali; ostili agli inglesi o ai francesi.

Anche il nuovo governo creato dalla Costituzione era complesso e innovativo. Esso era composto da tre articolati poteri, ciascuno con membri selezionati mediante procedure differenti, incaricati di rappresentare gruppi diversi di cittadini, con mandati di durata differente e dotati, nel loro insieme, di ampie competenze esercitate al di sopra di Stati che fino ad allora avevano goduto di una sostanziale sovranità.



I delegati che redassero la Costituzione a Filadelfia e le migliaia di americani chiamati a valutarne la ratifica nei dodici mesi successivi – sia come delegati alle convenzioni statali sia come elettori incaricati di sceglierli – discussero, dibatterono, negoziarono, modificarono il testo e arrivarono molto vicini a non raggiungere il livello di accordo necessario per la sua approvazione.

Concessioni agli Anti-federalisti

I sostenitori della Costituzione furono, prevedibilmente, costretti a fare delle concessioni. La più importante fu l'impegno a promuovere un Bill of Rights attraverso il primo Congresso federale, concepito per limitare il potere che il nuovo governo federale avrebbe esercitato sui cittadini. Questi primi dieci emendamenti alla Costituzione rappresentavano una sorta di garanzia rivolta agli scettici della nuova nazione, comunemente noti come Anti-federalisti, che gli americani avrebbero potuto continuare a vivere e svolgere le proprie attività con la stessa libertà di cui avevano goduto quando erano governati esclusivamente dallo Stato in cui risiedevano.

Per questo motivo, tali critici desideravano garanzie concrete, non una retorica elevata o aspirazioni vaghe e indefinite. Il diritto alla proprietà – così come altri diritti sanciti nei primi dieci emendamenti, quali la libertà di parola, il diritto al processo con giuria e la protezione contro l'autoincriminatione – era qualcosa di tangibile. La ricerca della felicità, al contrario, poteva apparire sfuggente e difficile da tutelare sul piano giuridico.

Per estendere effettivamente la portata dei diritti sanciti dalla Costituzione ai neri liberati dalla schiavitù, i leader del Paese, nel redigere il Quattordicesimo emendamento nel 1868, si limitarono a riprodurre l'espressione «vita, libertà e proprietà» in una seconda clausola sul «giusto processo» (*due process*). Dopo la Guerra Civile, non sarebbe stato più soltanto il governo federale a essere limitato da tale formulazione, ma anche i governi statali. A quel punto, tuttavia, qualsiasi riferimento al diritto di perseguire la felicità era ormai scomparso dalla riflessione giuridica e politica.

Secondo la professoressa di diritto Carli Conklin, l'espressione «ricerca della felicità» è stata menzionata in circa cento decisioni della Corte suprema degli Stati Uniti, ma per lo più come sinonimo della libertà di godere della propria proprietà o di intraprendere scelte riguardanti la carriera, la vita privata o l'impiego del tempo libero.

La Corte suprema citò per la prima volta la formula nel 1823, in una controversia relativa ai diritti di proprietà di cittadini della Virginia che vantavano pretese territoriali nel Kentucky. In quel caso, la ricerca della felicità fu interpretata semplicemente come una sostituzione retorica del concetto di proprietà.

Oggi quasi nessuno parla della felicità come di un diritto

Oggi molti americani aspirano presumibilmente alla felicità, ma quasi nessuno parla seriamente della sua ricerca come di un diritto. È semplicemente qualcosa che le persone perseguono per migliorare la propria vita.

Eppure gli americani sembrano essere infelici, almeno se confrontati con i cittadini di altre democrazie ricche. Secondo il "World Happiness Report 2026", elaborato sulla base del Gallup World Poll, gli abitanti dei Paesi scandinavi sono i più soddisfatti al mondo.

Il cosiddetto indice di felicità viene calcolato chiedendo agli intervistati di valutare la propria vita su una scala da 1 a 10, dove 1 rappresenta la «peggiore vita possibile» e 10 la «migliore vita possibile».

Anche altri Paesi europei ottengono risultati elevati, mentre gli Stati Uniti si collocano dietro ad altre nazioni anglofone come Australia, Canada, Nuova Zelanda e Regno Unito, nonché dietro ad altri Paesi dell'emisfero occidentale come Costa Rica e Messico.

In Messico c'è più felicità

Naturalmente, se la mobilità delle persone è considerata una conseguenza della ricerca di condizioni di vita migliori, allora gli Stati Uniti potrebbero essere visti come un luogo felice: il loro saldo migratorio netto, in termini assoluti, è costantemente superiore a quello di qualsiasi altro Paese. Tuttavia, molti osservatori ritengono che gli americani siano sempre più cupi e insoddisfatti. Questo malessere viene attribuito a diversi fattori: l'influenza dei social media, la crescente disuguaglianza economica e l'aumento del costo della vita, il peggioramento degli indicatori di salute, la crescente polarizzazione politica e la sfiducia nelle istituzioni, nonché l'erosione del capitale sociale dovuta al fatto che le persone trascorrono sempre meno tempo insieme.

Pertanto, nel riflettere sui 250 anni di storia degli Stati Uniti, il progressivo arretramento della «ricerca della felicità» dalla coscienza pubblica appare particolarmente significativo. Nel 1776, in un contesto di crescente unità e fiducia in sé stessi gli americani consideravano la felicità – qualunque fosse il suo significato preciso – un ideale a cui aspirare, una componente essenziale di una vita sana e di una società prospera. Pur non essendo sempre raggiungibile, essa era considerata accessibile a tutti.

Un lusso economicamente inaccessibile

Nel 2026, invece, la felicità sembra quasi un pensiero secondario oppure, per chi ancora vi riflette, qualcosa di sfuggente, un lusso economicamente inaccessibile e una questione prevalentemente privata, quasi sempre interpretata in termini materiali. Alcuni politici e studiosi guardano con grande preoccupazione alla progressiva scomparsa della felicità dalla vita americana.

Molti cittadini vorrebbero essere felici, ma sembrano essersi rassegnati a un'esistenza caratterizzata da soddisfazioni moderate e sporadiche.

Come cittadini di un Paese ricco, gli americani possiedono certamente i mezzi per perseguire – e raggiungere – la felicità; ciò che sembra mancare, in questa epoca tecnologica segnata da conflittualità, eccessiva sicurezza di sé e crescente individualismo, è sempre più la disposizione culturale e morale necessaria per farlo.



Andrew Taylor insegna Scienza della politica alla School of Public and International Affairs della North Carolina State University. La sua ricerca si concentra sulle istituzioni governative americane. È il direttore del Free and Open Societies Project e di un nuovo corso di studi in Filosofia, Politica ed Economia (Ppe). Di recente ha pubblicato "A Tolerance for Inequality: American Public Opinion and Economic Policy" (Tolleranza per la disuguaglianza: l'opinione pubblica americana e la politica economica) con University of Chicago Press.

Carlo Dignola



Le idee di fondo

Terra di libertà e di schiavitù Ha cambiato il mondo

Jill Lepore, giornalista e storica, Premio Pulitzer 2026, racconta in modo magistrale quel 1787 in cui, riunendosi a Philadelphia, i primi 13 Stati americani sottoscrissero una Costituzione comune per dare forma a una nuova entità politica indipendente, sovrana e solidamente democratica, che nel giro di 150 anni avrebbe cambiato la faccia del Nuovo Continente ma anche quella dell'Europa.

È il 16 maggio 1787, siamo a casa di Benjamin Franklin in Virginia: «Quella notte – scrive Jill Lepore –, alla luce delle candele nella sala da pranzo, i primi sei delegati arrivati per l'assemblea concordarono che, invece di limitarsi a revisionare gli Articoli, che non erano molto più di un trattato di alleanza tra Stati sovrani, l'assemblea avrebbe dovuto ideare un governo nazionale. Il giorno dopo James Madison si mise al lavoro».

In quel momento decisivo, forse per scaricare la tensione, Franklin prese in mano la sua corrispondenza, un po' come oggi si scrolla sul telefonino: gli aveva scritto sua sorella Jane, che aveva un suggerimento da dargli. «“Spero che, unito in assemblea insieme a un tale numero di uomini saggi quanto te, tu ottenga un glorioso successo, e ponga fine alla necessità della coscrizione e del capestro, che sono strumenti odiosi”, scrisse, esortando il fratello a supportare l'eliminazione della leva obbligatoria e della pena capitale. “Piuttosto, mi piacerebbe sentire di spade trasformate in vomeri di aratri, e di capestri usati per le coperture dei carri, se in questo modo potessimo vivere in pace l'uno con l'altro”. Jane Franklin, come tanti americani, aveva sofferto molto durante la guerra. Aveva perso la propria casa. Uno dei suoi figli era morto per le ferite riportate nella battaglia di Bunker Hill; un altro era impazzito. Ne aveva abbastanza di armi e violenza».

Per aiutarci in questo percorso esplorativo attraverso l'America e le contraddizioni in cui si dibatte oggi, ci siamo fatti aiutare da Jill Lepore, una guida di alto livello: docente di Storia americana all'Università di Harvard, collaboratrice fissa del “New Yorker”, ha lavorato per diversi anni a un saggio monumentale: la versione italiana di “Queste verità. Una storia degli Stati Uniti”, pubblicata da Rizzoli (28 euro), conta un migliaio di pagine.

È un progetto che ha l'imprinting del grande giornalismo anglosassone: solide basi di ricerca e di conoscenza storica, lingua ricca e pulita, stile sobrio e mai partigiano, «inclusive and fair» [inclusivo e leale, ndr] come ha scritto il quotidiano inglese “The Guardian”. Non a caso Lepore, proprio mentre avevamo in lavorazione questo numero di “Nuova Atlantide” e andavamo sfogliando le sue pagine, ha vinto il Premio Pulitzer 2026 nella categoria Storia, con un altro libro però, “We the People: A History of the U.S. Constitution”, saggio che uscirà a breve in italiano sempre da Rizzoli.

«La storia non è solo una materia scientifica», scrive Lepore. «È anche un metodo. Il mio metodo consiste, in genere, nel lasciare che i morti parlino da sé».

Nella città dell'amore fraterno

Il cuore del racconto è ciò che accadde da maggio a settembre di quel 1787 a Philadelphia, città dell'amore fraterno, nella quale si erano riuniti i rappresentanti di 12 dei 13 Stati allora esistenti (il Rhode Island non partecipò) per provare a stendere sotto traccia, senza dichiararlo apertamente, una Costituzione federale che riunisse in un'unica entità politica gli Stati Uniti. E in politica "costituire" qualcosa – nota Lepore – significa creare, a volte anche dal nulla: «Un corpo è costituito dalle sue parti, una nazione dalle sue leggi».

"Queste verità" in realtà racchiude oltre cinquecento anni di storia americana: dagli insediamenti europei iniziali e dalle culture dei nativi fino alla presidenza Trump. Mettendo spesso in luce le debolezze del sistema politico americano, ma al tempo stesso facendo percepire la grandezza di questo "esperimento sociale" che in 250 anni non solo ha imposto gli Stati Uniti alla guida dello sviluppo mondiale, ma ha anche fatto da apripista a novità politiche, geografiche, militari che hanno cambiato profondamente il volto della stessa "Vecchia Europa".

Lepore intreccia storia politica e sociale, passando in rassegna le figure dei "grandi uomini" della storia americana, raccontati anche nelle loro debolezze di persone reali, senza cercare di ridimensionarli a tutti i costi né di metterli su un piedistallo. Ma ci descrive anche le storie di persone poco note che la aiutano a illuminare realisticamente i dettagli del quadro. La sua America è un'entità complessa sin dalla sua nascita, attraversata da contraddizioni e conflitti, una nazione che cerca incessantemente di reinventarsi e di definire la propria identità. E riesce a farci entrare in questo "romanzo" politico e umano coniugando il respiro ampio della narrazione storica con toni più intimi, quasi familiari. Come ha scritto Bharat Chugh, «il suo modo di scrivere è stupefacente: sa essere, al tempo stesso, storico, filosofico e anche poetico».

Ma il punto di forza del lavoro è aver saputo indirizzare tutto il libro verso la grande domanda di fondo, che è quella che tocca un po' tutti noi nel presente: perché gli Stati Uniti d'America, nati da un esperimento illuminista di democrazia, alimentato da diverse tradizioni politiche, filosofiche e religiose, ancora oggi sono dilaniati da forze interne opposte? Perché ci appaiono, in questo inizio del XXI secolo, al tempo stesso potentissimi e fragili, paladini della democrazia e aggressori militari, difensori dei diritti civili e incubatori di sistemi potenzialmente repressivi guidati dalle nuove tecnologie digitali?

Lepore la prende alla lontana, parte dal viaggio di Cristoforo Colombo, anno 1492, ci hanno insegnato a scuola, una data che divide il Medioevo dal mondo moderno. Passando per la Guerra civile americana, i primi crolli dei mercati azionari, le due Guerre mondiali, la lotta epocale contro il comunismo sovietico, lo sviluppo del programma nucleare e il crollo delle Torri gemelle l'11 settembre 2001, il viaggio si conclude nell'America del XXI secolo, quella che vede nello Studio ovale Donald J. Trump presidente pacifista e guerrafondaio, isolazionista e imperialista, liberista e protezionista: quasi che tutte le ambiguità dell'America, che conosciamo da tempo, dovessero ora venire improvvisamente al pettine della Storia.

Nel primo documento fondativo degli Stati Uniti, la Dichiarazione d'Indipendenza del 1776, di cui si stanno festeggiando in questi mesi i 250 anni, Thomas Jefferson aveva scritto: «Riteniamo che queste verità siano di per sé evidenti: che tutti gli uomini sono creati uguali, che sono dotati dal loro Creatore di certi diritti inalienabili, che tra questi vi siano la vita, la libertà e il perseguimento della felicità».

Jill Lepore all'inizio del suo saggio guarda più alla Costituzione adottata nel 1787 che all'idealista Dichiarazione d'Indipendenza. Un documento, quello sottoscritto a Philadelphia, che mirava a stabilire anzitutto se il governo del «Nuovo mondo» potesse reggersi «non sul caso e

QUESTE VERITÀ

UNA STORIA
DEGLI STATI UNITI
D'AMERICA

JILL

La bellezza e la tragedia
della storia americana
raccontate da un'autrice
di straordinario talento

LA GRANDE STORIA Rizzoli

LEPORE

sulla forza, ma sulla ragione e sulla scelta», cercando di ereditare in un colpo solo la tradizione di Pericle e di Aristotele, miscelati con le riflessioni teoriche e pratiche di Pascal e di Montesquieu, di Rousseau, Hume e di John Locke.

È possibile che gli Stati Uniti, o qualsiasi altra nazione – si chiede Lepore – siano governati da «queste verità» che, appunto, negli ultimi cinquanta lustri hanno dato una direzione precisa, progressista, alla storia umana? Oppure si tratta solo di illusioni, di verniciature ideologiche di un sistema di potere nuovo negli assetti ma vecchio, come qualsiasi ancien régime, nel suo essere una macchina di sfruttamento dell'uomo sull'uomo? L'America è ancora il paese sognato da tanti popoli del mondo perché tiene in massimo conto la libertà di ogni uomo?

Quella di Lepore è anche una storia dei tentativi, sempre imperfetti, di realizzare quegli ideali scritti nero su bianco nei documenti dei Padri fondatori, e delle lotte sanguinose intraprese dagli oppressi per affacciarsi sul palco della storia. Come diceva Martin Luther King, «la grande gloria della democrazia americana è il diritto di protestare in vista di ciò che è giusto».

Uno dei pregi di Lepore è quello di usare un linguaggio e un approccio tipicamente liberal sul tema dei diritti delle minoranze, ma al tempo stesso saper cogliere e capire a fondo il retroterra del repubblicanesimo classico, l'altra forza che ha fondato e che tutt'oggi regge il paese. Il libro è anche una prima bozza di una storia del XXI secolo che è evidentemente ancora tutta da scrivere.

Il fattore ideale

Leggendolo, ci si rende conto della forza degli ideali necessaria per cambiare la Storia, qualcosa che, soprattutto in Europa, abbiamo un po' dimenticato, avvolti dalla nebbia di una cultura spesso semplicemente cinica e reattiva. Avere degli ideali, anche di fronte all'impossibilità di realizzarli, fa parte da sempre della storia degli Stati Uniti. Ed è il fattore che permette l'evoluzione di un sistema, anche in momenti di crisi radicali.

Soprattutto, si comprende che l'esperimento americano non è un progetto concluso, ma una forma politica dinamica, se volete magmatica, che cerca ancora incessantemente di reinventare sé stessa e i propri fini: «L'America – come ha scritto Joseph Chuman – è sempre stata un

Jill Lepore



processo continuo di contestazione, contraddizione e conflitto, di scontri e di lotta per l'auto-definizione».

Lo conferma Lepore stessa. L'esperimento americano non è giunto al termine: «Una nazione nata dalla rivoluzione sarà per sempre alle prese con il caos. Una nazione fondata sui diritti universali lotterà contro le forze del particolarismo. Una nazione che ha abbattuto una gerarchia basata sulla nascita, solo per erigerne una basata sulla ricchezza, non conoscerà mai la tranquillità. Una nazione di immigrati non potrà mai chiudere le proprie frontiere. E una nazione nata nella contraddizione – libertà in una terra di schiavitù, sovranità in una terra di conquista – combatterà per sempre sul significato della propria storia».

Ma come spesso accade nelle svolte più "idealiste", la libertà e l'autodeterminazione, già alla fine del Settecento, valevano solo per qualcuno: non per i nativi, non per le donne, e soprattutto non per gli schiavi.

La divisione riguardo allo schiavismo, che rischiò di impedire la formazione dell'Unione, avrebbe spezzato a lungo la nazione in due. Dei primi cinque presidenti degli Stati Uniti, quattro possedevano schiavi. Thomas Jefferson, principale autore della Dichiarazione d'indipendenza del 1776 e terzo presidente degli Stati Uniti (1801-1809), grande difensore dei principi di libertà, uguaglianza e autodeterminazione, aveva 600 schiavi. Il padre della patria George Washington, all'inizio della Rivoluzione insieme a sua moglie Martha possedeva circa 200 schiavi, saliti poi a 317 alla fine della sua vita, mentre si continuava a discutere se abolire l'istituto della dominazione bianca.

Uno degli schiavi della tenuta di Mount Vernon avrebbe preso addirittura il suo nome: Henry Washington, che alla sua seconda fuga (inseguito dagli sgherri di George) si sarebbe liberato per sempre dalle catene. In pubblico, l'adorato primo presidente americano non poteva dirlo, ma in privato ammetteva che l'ondata di defezioni tra gli schiavi sarebbe cresciuta «come una palla di neve che rotola».

Il razzismo irrisolto

Il razzismo non è un incidente di percorso in questa «terra di libertà e di schiavitù», ma una radice politica precisa: «La schiavitù – scrive con grande lucidità Lepore – non esiste al di fuori della politica. La schiavitù è una forma di politica, e la rivolta degli schiavi una forma di violento dissenso politico. Nella storia americana, il rapporto tra libertà e schiavitù è al contempo profondo e oscuro».

E in un tempo in cui nuove forme, più soft ma non meno disumane di schiavitù, realizzate attraverso catene immateriali, balenano all'orizzonte, questi sono contrasti tutt'altro che relegati nel passato degli arretrati Stati del Sud, né possono essere superati dal ben pensare di intellettuali progressisti che, alzando il vessillo dei popoli nativi e del "Black Lives Matter" amano dar sfoggio della propria magnanimità in favor di telecamera, mentre continuano a consolidare i propri privilegi. E Lepore lo sa bene.

Per capire l'irrompere, a partire dal 1776, dell'elemento politico "America" sulla scena internazionale, è interessantissimo il capitolo "La Costituzione di una nazione", che racconta per filo e per segno come si è arrivati alla Carta fondamentale americana del 1786, conflitti interni compresi (e ben dettagliati).

L'assemblea iniziò i lavori con undici giorni di ritardo, il 25 maggio, «quando finalmente – scrive Lepore – si arrivò a un quorum di ventuno delegati. Washington, che a 55 anni era attrante quasi come da giovane, fu eletto presidente all'unanimità (la sua bellezza era guastata solo dai denti terribili, che erano marciti ed erano stati sostituiti da protesi in avorio e da nove denti estratti dalle bocche dei suoi schiavi). Profondamente e quasi universalmente ammira-

to, Washington rappresentava per molti americani tutto quello che c'era di più nobile in una repubblica. Niente testimoniava delle sue virtù civili quanto le sue dimissioni dal comando alla fine della guerra: invece di prendere il potere, l'aveva dato via».

La Guerra civile americana non era stata uno scherzo: «In campagne di ferocia inaudita, 2,1 milioni di nordisti affrontarono 880 mila sudisti in oltre duecento battaglie. Morirono più di 750 mila americani; il numero di coloro che persero la vita a causa delle malattie fu doppio rispetto a quello dei caduti per ferite. Morivano a mucchi; venivano sepolti in fosse comuni».

Sono dati che non vengono quasi mai studiati a fondo nelle nostre scuole, ma la stretta connessione del mondo che stiamo vivendo domanda una nostra comprensione della storia molto più attenta rispetto a cinquant'anni fa.

La Costituzione degli Stati Uniti d'America – spiega Lepore – non è stata “la prima nella storia del mondo”, perché l'avevano preceduta proprio quelle degli Stati Americani (New Hampshire, Massachusetts, Virginia, Pennsylvania) già sorti negli anni immediatamente precedenti, ai quali il corpo ufficiale delle Leggi democratiche appariva come un'opera creativa, che si innalzava sullo “stato di natura” di società giovanissime e caotiche.

In questo contesto di dopoguerra, i Padri fondatori capivano benissimo che stavano uscendo dal livello accademico del grande pensiero politico europeo e stavano invece costruendo, con le loro nude mani, la Storia. Gli Stati Uniti nascenti muovevano i loro primi passi in mezzo agli spettri della Rivoluzione francese del 1789 che stava squassando l'Europa, ma ancor più preoccupava i Padri fondatori quella di Haiti (colonia francese, allora chiamata Saint Domingue) del 1791, durante la quale centinaia di migliaia di schiavi si erano liberati da soli.

La Costituzione redatta a Philadelphia – spiega Lepore – fu anche un modo per fermare il radicalismo della Rivoluzione americana: «Se la Rivoluzione aveva spostato l'equilibrio tra governo e libertà verso la libertà, la Costituzione lo riportò verso il governo. Sotto molti aspetti, tuttavia, la Costituzione realizzò anche le promesse della Rivoluzione».



Un sistema democratico nasceva in un momento storico in cui l'Europa era ancora governata dalle teste coronate e dalle loro solide aristocrazie: «Chi devono essere – si chiedeva James Madison, padre della Costituzione, poi quarto presidente degli Stati Uniti (1809-1817) – gli elettori dei rappresentanti federali? I ricchi non più dei poveri; gli istruiti non più degli ignoranti; i nobili eredi di famiglie eminenti non più degli umili figli di oscure e infauste fortune. Gli elettori devono essere l'intero corpo del popolo degli Stati Uniti».

«Noi, il popolo....»

Lunedì 17 settembre 1787, dopo quattro mesi di ardui dibattiti, una copia revisionata della nuova Costituzione era finalmente pronta nella Independence Hall: «Erano le quattro del pomeriggio quando i delegati iniziarono a firmare l'ultimo foglio di pergamena dei quattro che componevano il documento».

Il giorno dopo la chiusura dei lavori, ciò che era stato tenuto segreto a lungo venne copiato e reso pubblico, stampato su giornali e volantini, spesso con l'attacco del testo, «We the People» («Noi il popolo») scritto in caratteri giganti. «La Costituzione – ebbe a dire Madison – non ha più valore della carta su cui è scritta – una pagina vuota –, a meno che non venga marchiata dall'approvazione di colui a cui è rivolta. IL POPOLO STESSO».

Una stampa molto in voga al tempo mostrava «Washington che dà le leggi all'America» aiutato dall'arcangelo Gabriele – spiega Jill Lepore: «Vestito con una toga romana e seduto tra gli dèi, egli tiene uno stilo in una mano e nell'altra una tavola di pietra in cui sono incise le parole: "The American Constitution". Era come se la Costituzione fosse discesa dai cieli, scolpita su una tavola di pietra, sacra e infallibile», consegnata al primo dei presidenti americani da Dio stesso, come se questi lo avesse chiamato a essere il Mosè di un nuovo popolo eletto.

Una grande spinta ideale era incisa in quella pietra. Con tutti i rischi connessi di un messianismo politico che vediamo ancora oggi sinistramente in campo.



Jill Lepore è una storica, saggista e giornalista statunitense, considerata una delle voci più autorevoli e originali nel racconto della storia e della politica americana. Docente a Harvard, tiene la cattedra "David Woods Kemper '41" di Storia americana e insegna Diritto alla Harvard Law School. Firma del «New Yorker», collabora regolarmente dal 2005, scrivendo di politica, legge, letteratura e società.

Carlo Dignola, giornalista, condirettore di «Nuova Atlantide»

Conversazione
con Carson
Holloway a
cura di M.
Saltamacchia
e C. Dignola



Politica, leggi, religione

Tocqueville. Democrazia processo inarrestabile

Lo scienziato politico spiega l'opera dello storico e filosofo francese che all'inizio dell'Ottocento mise piede nello Stato federale nato da poco e ne individuò in breve i punti di forza e di debolezza, con acume quasi profetico: la democrazia dà forma a una società più solidale e sussidiaria, più giusta rispetto all'aristocrazia europea, ma rischia di diventare materialista, individualista, edonista e di tradursi in una pericolosa «tirannia della maggioranza». È un sistema che non può essere esportato facilmente, richiede un terreno molto particolare

Alexis de Tocqueville (1805-1859) è stato un filosofo, storico e politico francese, uno dei padri del pensiero liberale e precursore della sociologia. È famoso per aver analizzato i punti di forza e i pericoli delle società democratiche, soprattutto nella sua opera "La democrazia in America", scritta fra il 1835 e il 1840, che è stata a lungo la base, per le classi colte europee, per comprendere gli Stati Uniti d'America. Nell'aprile 1831 Tocqueville, che era un magistrato, venne inviato dalla Francia negli Stati Uniti d'America, nati solo una cinquantina d'anni prima, e vi rimase un anno. Rimase colpito soprattutto dall'assenza di privilegi di nascita e di ceti chiusi, e dalla possibilità per tutti di partire dallo stesso livello nella competizione sociale.

Professor Holloway, perché la democrazia è riuscita a radicarsi con successo e così precocemente proprio negli Stati Uniti, che in fondo 250 anni fa erano un «esperimento sociale» visionario ma anche precario? Quali sono stati i fattori storici, sociali e culturali che hanno reso l'esperienza americana unica?

Su questo tema il mio pensiero è stato molto influenzato da Alexis de Tocqueville, quindi partirei subito da lui. Tocqueville, quando parla delle origini, insiste su ciò che chiama il «punto di partenza», la natura dei primi insediamenti: la stabilità della democrazia americana, dice, è che la maggior parte dei primi coloni apparteneva al ceto medio, erano dunque già relativamente eguali tra loro.

Ci furono tentativi di fondare, o in qualche modo di trapiantare un'aristocrazia – come quella che governava gli Stati europei – negli Stati Uniti?

Sì, ma Tocqueville ci racconta che non funzionarono molto bene, perché c'era così tanta terra disponibile che le persone potevano semplicemente spostarsi e in questo modo sottrarsi al dominio di qualsiasi proprietario terriero. Naturalmente questo comportò anche aspetti profondamente deprecabili, come lo spostamento forzoso dei nativi americani, con i quali i coloni entravano in conflitto. Tuttavia, il progetto di stabilire un'aristocrazia negli Stati Uniti, anche se alcuni ci provarono, non attecchì. Se pensiamo, per esempio, alla colonia di Plymouth, dove sbarcarono i Puritani, vediamo che erano persone del ceto medio. Dunque esisteva già tra loro una certa eguaglianza, che divenne la base della loro democrazia.

L'America partiva avvantaggiata?

Tocqueville considera importante il fatto che l'America ebbe la democrazia fin dall'inizio, e senza bisogno di una rivoluzione democratica. La rivoluzione crea molte animosità, ostilità, turbolenze e dislocazioni sociali; crea anche una classe di aristocratici spodestati o privati dei loro beni, spesso persone di notevole capacità, che conservano risentimenti duraturi e pensano di avere il dovere di attaccare la democrazia. In America non si è verificato nulla di simile. Tocqueville ritorna più volte su questo tema: il progresso della democrazia americana è più stabile e più tranquillo perché non è il prodotto di una rivoluzione. Noi pensiamo subito alla democrazia politica, cioè l'autogoverno attraverso elezioni e cose simili. Ma il minimo essenziale che Tocqueville ha in mente è ciò che chiama «condizione sociale democratica»: una società, appunto, senza aristocrazia. Nella quale tutti devono lavorare, non esistono grandi concentrazioni di ricchezza fondiaria protette da privilegi legali. Quel modello, tipicamente europeo, non fu mai davvero trapiantato in America: le leggi di primogenitura furono abolite piuttosto presto e, dice Tocqueville, ciò ha creato le condizioni della democrazia, perché tende a produrre uguaglianza. C'è un bel passo in cui afferma che, con la legge di primogenitura, l'aristocrazia sembra «germogliare dal suolo». Questo in America non è mai successo. Una legge sull'eredità egualitaria tende a ridurre in polvere ogni grande concentrazione della proprietà.

Come giudicava la religione?

Tocqueville guarda ai primi coloni puritani del New England (la situazione del Sud era un caso diverso, la schiavitù è un'istituzione aristocratica che lui considera un'anomalia deplorabile), e ritiene che il carattere dominante del paese derivi proprio da ciò che portarono loro. Non erano cattolici; non avevano un modello monarchico e aristocratico di governo ecclesiale. Tutto passava attraverso la congregazione: si votava per scegliere il pastore e a scegliere la direzione era la comunità. Il fatto di credere che gli affari più alti di una comunità umana, ovvero la gestione di una Chiesa, potessero essere condotti democraticamente, li portò a pensare che anche gli affari più ordinari e secolari potessero essere amministrati in quel modo, e diede loro anche le abitudini e la pratica necessarie per farlo. Aggiungerei una cosa, di cui Tocqueville non parla: per lungo tempo le colonie vissero in una condizione di cosiddetta benign neglect, di trascuratezza benevola da parte britannica. Solo oltre la metà del Settecento, quando cominciarono davvero i problemi, il ministero britannico cercò di interferire con il governo delle colonie. Per i primi cento anni o più, in sostanza, le lasciò fare. Credo che anche questo spieghi perché la democrazia mise radici in America: i coloni si consideravano parte dell'Impero britannico ed erano leali alla Corona e al re, ma per più di un secolo poterono amministrare in proprio e secondo la pratica democratica le nuove terre.

Quali intuizioni dell'analisi di Tocqueville restano oggi più rilevanti?

Lui sviluppa gran parte della sua analisi attraverso il confronto tra aristocrazia e democrazia. È piuttosto distaccato e sta attento a non prendere posizione nel modo in cui ci aspetteremmo oggi, dicendo semplicemente che la democrazia è migliore dell'aristocrazia. A un certo punto afferma che la democrazia è più giusta dell'aristocrazia; ma, chiaramente, pensa anche che l'aristocrazia sia più elevata, che alzi il tono della società quando esiste una classe dirigente che non deve lavorare e può dedicarsi alla cultura e alla vita della mente. C'è qualcosa di «volgare» nella democrazia, non necessariamente in senso negativo, ma in senso descrittivo: tutti devono lavorare per vivere e le loro preoccupazioni sono dunque molto pragmatiche. Diverse condizioni sociali producono tipi umani altrettanto differenti. Tocqueville è interessato a mettere in luce i punti di forza e di debolezza di entrambe. La sua grande preoccupazione è preservare le condizioni della libertà e della dignità umana all'interno della democrazia, perché ritiene che vi siano tendenze capaci di minarle. La democrazia, se non viene guidata correttamente, ha realmente una propensione a diventare dispotica e disumanizzante. Tendenze che lui vuole correggere.

Ci sono però anche dei punti di forza del nuovo sistema.

Ne ho già menzionato uno: la democrazia – dice Tocqueville – è più giusta. Per quanto si possa ritenere elevata e raffinata l'aristocrazia, è difficile superare il fatto che intere classi di persone rimangono bloccate in condizioni di estrema povertà e analfabetismo, senza possibilità di avanzare. Nella democrazia, invece, esiste mobilità sociale: le persone possono farsi strada e cambiare la propria condizione, se si impegnano. Un altro vantaggio della democrazia, da lui menzionato, è che essa tende a produrre una società molto energica. Nelle aristocrazie, tra i contadini, Tocqueville vede molto fatalismo: sanno di non poter migliorare la propria condizione e quindi sono spinti a rivolgere la loro immaginazione verso l'Altro mondo. Sono molto pii perché hanno poco da sperare da questa vita. In democrazia, invece, tutti sono inquieti e in movimento, perché credono di poter migliorare la propria situazione con i propri sforzi. Da questo derivano anche follia, imprudenza e cattiva condotta; ma nel complesso è un bene, perché molte persone lavorano duramente per migliorare la propria condizione e la realtà che le circonda. In condizioni democratiche si ottiene così molta prosperità e un progresso materiale accelerato. Un terzo pregio per Tocqueville è la simpatia o compassione diffusa: i popoli democratici, in un certo senso, sono più gentili. Questo aspetto mi ha sempre personalmente affascinato: Tocqueville sostiene, in sostanza, che in un'aristocrazia i legami di fedeltà e lealtà sono estremamente potenti. La moralità è più disinteressata, più altruistica e più orientata al gruppo. Ma è anche ristretta, perché non pensa molto ai doveri verso l'umanità nel suo complesso. Tocqueville cita una nobildonna francese di qualche secolo addietro che nelle sue lettere parla di una rivolta contadina. Scrivendo alla figlia, dice più o meno: «Il tempo qui è bello, la stagione è buona... Ah sì, abbiamo impiccato un paio di centinaia di contadini nella piazza pubblica per dare loro una lezione». Si potrebbe pensare – osserva – che questa donna sia un mostro, ma non lo è: tiene alla sua famiglia e ai propri servitori. Semplicemente, non ha una chiara concezione di che cosa significhi soffrire se non si appartiene alla condizione dei gentiluomini.



Nella democrazia, invece?

I vincoli di simpatia e compassione si estendono in larga misura a tutto il genere umano. Il rovescio della medaglia è che sono più deboli.

Immagina qualche correttivo?

Questo è un aspetto importante del suo progetto. Una grande debolezza della democrazia è il rischio di pervenire alla «tirannia della maggioranza». Può sembrare strano a noi contemporanei, ma per Tocqueville la democrazia non coincide necessariamente con una società libera. Una società libera è una società in cui esistono freni al potere realmente efficaci. Una delle cose che egli ammira dell'aristocrazia è che vi sono limiti al potere incorporati nella struttura sociale. Il re è, in sostanza, l'aristocratico più potente, ma duchi e conti, presi insieme, sono più potenti di lui e quindi gli impediscono di governare dispoticamente. Il suo potere è frenato da quelli che chiamiamo poteri intermedi.

Anche la Chiesa, naturalmente, era molto potente nelle società feudali e anche questo è stato storicamente un freno al potere assoluto: il re deve tenerne conto. Nel Medioevo abbiamo esempi di sovrani sottoposti a pubblica penitenza perché avevano fatto qualcosa di sbagliato. Pensiamo a Enrico II d'Inghilterra dopo l'uccisione di Thomas Becket, arcivescovo di Canterbury, il 29 dicembre 1170: dovette sottoporsi a una pubblica flagellazione. Questo mostra la forza di un'istituzione intermedia capace di controllare il potere. La preoccupazione di Tocqueville è che nella democrazia non sorga spontaneamente nulla di simile. Ci sono soltanto molti individui uguali e relativamente deboli, che non hanno molto potere rispetto allo Stato. Da qui nasce la sua inquietudine per la «tirannia della maggioranza».

Quasi profetica, verrebbe da dire.

Che cos'è la maggioranza se non una sorta di individuo collettivo, con interessi distinti da quelli della minoranza e capace, come qualunque individuo, di abusare della propria superiorità? È dunque importante che la maggioranza sia in qualche modo contenuta.

Tra gli elementi che Tocqueville ritiene importanti a questo scopo c'è lo spirito religioso diffuso in America. Scrivendo e osservando negli anni Trenta dell'Ottocento, egli nota che gli americani sono diversi sul piano teologico: ci sono già cattolici, molte sette protestanti, e dissentono sul modo di adorare il Creatore. Tuttavia concordano sui rudimenti della morale. Questa mi pare una sua osservazione fondamentale ed eccellente. Tocqueville dice che nessuno in America è stato così audace da sostenere che tutto sia lecito nell'interesse della maggioranza. Cosa che legittimerebbe ogni futuro tiranno. È molto salutare che la maggioranza in America creda nell'esistenza di un potere superiore, Dio, e che pensi di dover rendere conto a Lui del proprio operato. Per questo, preservare la religione all'interno della democrazia è una parte molto importante del progetto di Tocqueville. In un passo egli dice persino che il cristianesimo dovrebbe essere preservato a ogni costo nelle società democratiche moderne, per ciò che offre loro sul piano politico.

Un altro elemento di moderazione del potere è il decentramento politico.

Gli Stati Uniti sono uno Stato federale: la Costituzione non riunisce tutto il potere nelle mani del Governo federale, ma lo distribuisce anche agli Stati. In un certo senso è qualcosa di analogo al rapporto tra re e signori: gli Stati, insieme, possono limitare il Governo federale; o viceversa, se gli Stati si comportano in modo tirannico, il Governo federale può intervenire per correggerli. Lo abbiamo visto nella storia americana, per esempio con il movimento per i diritti civili, che venivano negati agli afroamericani, soprattutto negli Stati del Sud, e fu il Governo federale a intervenire per proteggerli. In altri casi, invece, è stato il Governo federale a comportarsi in modo abusivo, e gli Stati hanno reagito. Tocqueville è interessato a questo equilibrio.

Lui ammira anche lo «spirito di associazione» americano. Qualcosa che oggi chiameremmo forse sussidiarietà.

Gli americani erano molto capaci, almeno al tempo di Tocqueville ma probabilmente ancora oggi, di creare organizzazioni volontarie che svolgono molto del lavoro della società. Unendo gli individui, queste associazioni rendono il gruppo più forte dei singoli presi isolatamente. C'è un passo interessante in cui Tocqueville confronta la natura centralizzata dello Stato francese con ciò che vede in America: dice che un francese, di fronte a una tempesta o a un disastro che abbatte degli edifici, tende a stare con le braccia conserte in attesa che lo Stato venga a ricostruire. Gli americani, invece, si mettono all'opera: creano un'associazione e agiscono.

Mi viene in mente quando nel 2019 è esondato il fiume Missouri e, invece di discutere di chi fosse la responsabilità, come si farebbe in Italia, le persone si sono riunite immediatamente per organizzarsi e riempire sacchi di sabbia.

È questo che Tocqueville ammirava. Egli dice che in un'aristocrazia questo genere di iniziativa nasce quasi naturalmente: se un membro della classe aristocratica si accorge di un problema sociale e decide di intervenire, dispone già di una rete di persone al suo seguito, pronte ad agire per lui. Gli americani non hanno questo; devono costruirlo dal basso, e Tocqueville pensa che siano molto bravi a farlo.

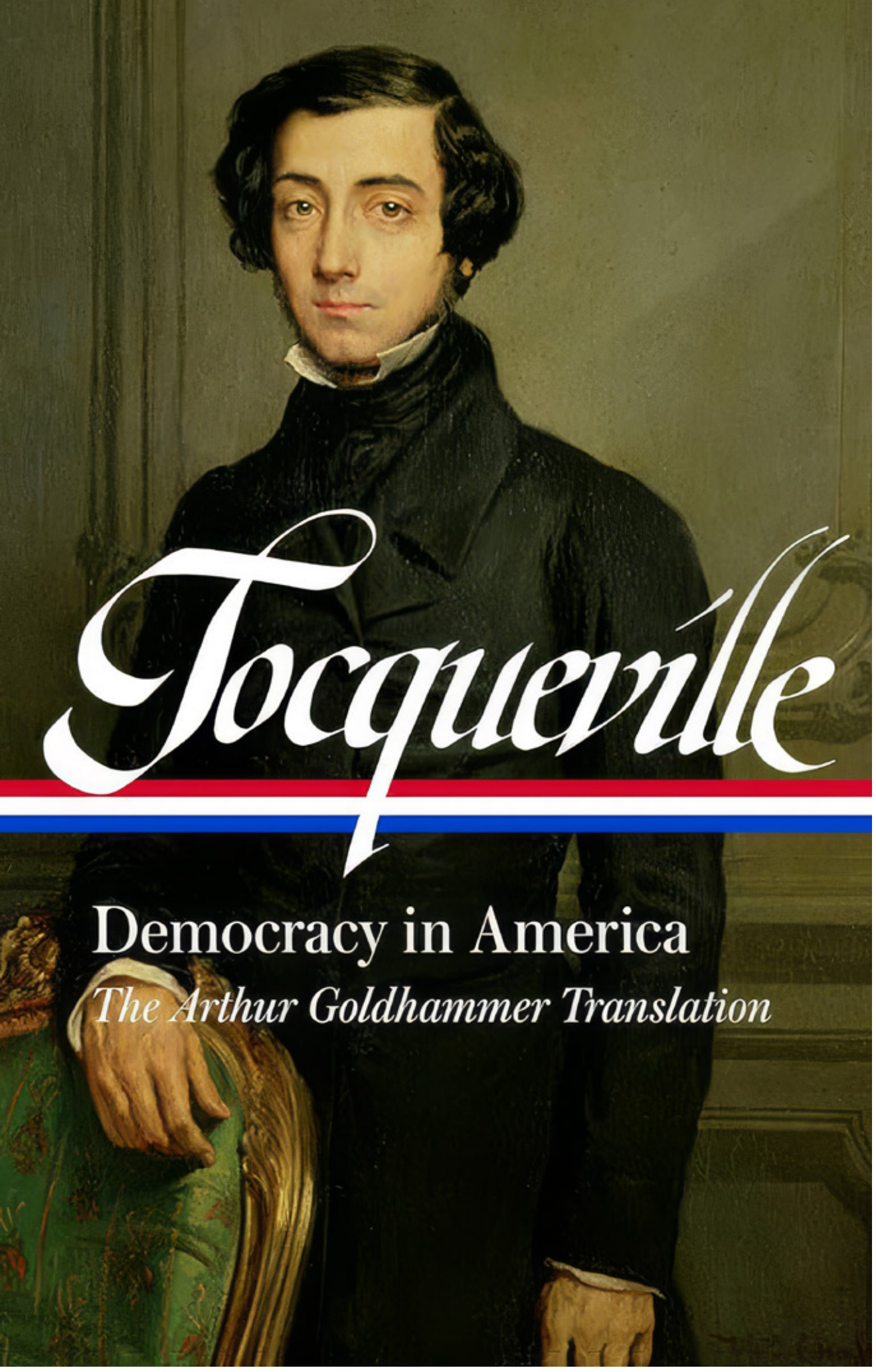
Sottolinea altri elementi di debolezza?

Due pericoli gli sembrano particolarmente gravi, l'individualismo e quello che chiama «materialismo democratico». Le aristocrazie non hanno uno spirito individualistico, ciascuno è collegato a qualcun altro da una catena di obblighi, verso l'alto e verso il basso. Anche la famiglia ha un'importanza diversa da quella che ha in democrazia, perché spesso possiede una dimora stabile. E resiste nel tempo, nell'immaginazione dei suoi membri, molto più facilmente che in una democrazia, dove il patrimonio familiare viene venduto e disperso. In democrazia quei legami si spezzano. C'è una battuta molto acuta ne "La democrazia in America", quando Tocqueville dice che in America «la mente di ogni uomo ruota continuamente attorno a un oggetto molto meschino: sé stesso». Questo è l'individualismo. L'altro problema è il materialismo, o quello che Tocqueville chiama «edonismo democratico».

Oggi questo effetto della democrazia è molto evidente, e tende a indebolirla.

Gli americani sono molto interessati ai comfort e ai piaceri fisici. Tocqueville offre una sorta di psicologia di questo fenomeno. Dice che ciò che rende le persone molto interessate ai comfort non è il fatto di possederli senza problemi, né esserne totalmente privati; è averne abbastanza da prenderci gusto ma non abbastanza da esserne soddisfatti.

Per questo osserva, in modo molto interessante, che gli aristocratici non sono poi così edonisti: una bella casa, i servitori e i privilegi fanno semplicemente parte della trama della loro vita. Quanto ai contadini, non hanno abbastanza esperienza di queste cose per provarne invidia o per pensare continuamente a come ottenere una casa più grande o un'auto nuova. In una cultura del ceto medio invece, come quella americana, accade proprio ciò che ho descritto: si ha abbastanza per desiderare di più, ma non abbastanza per sentirsi appagati, perciò si pensa continuamente a come ottenere vantaggi. Tocqueville è attento a precisare che non considera depravato questo edonismo. La maggior parte degli americani, dice, non è dedita a forme estreme di vizio: devono lavorare per vivere e non possono abbandonarsi interamente ai piaceri. Quelli che cercano sono per lo più innocenti. Ma Tocqueville pensa che occupino troppo spazio nella loro immaginazione. Egli considera in qualche modo disumanizzante pensare così tanto ai comfort materiali. C'è il rischio che questi piaceri si frappongano tra l'anima e Dio e abbassino il livello a cui l'essere umano dovrebbe aspirare.

A portrait of Alexis de Tocqueville, a French political thinker and historian. He is shown from the waist up, wearing a dark, high-collared coat over a white shirt. He has dark, wavy hair and a serious expression. The background is a muted, olive-green color. The title 'Tocqueville' is written in a large, white, cursive script across the middle of the image, with a red and blue horizontal band passing behind it. A white arrow points from the end of the 'Tocqueville' script down to the subtitle.

Tocqueville

Democracy in America

The Arthur Goldhammer Translation

Anche qui, torna alla religione come «grande correttivo».

Osserva con soddisfazione che, in mezzo a tutta l'attività e alla ricerca del guadagno che vede in America, la domenica tutto si ferma. Oggi probabilmente non sarebbe più così, ma duecento anni fa la domenica si andava in chiesa e si ascoltavano sermoni elevati sul destino dell'anima umana, sulla bellezza della virtù e sui doveri verso Dio e verso il prossimo. Per Tocqueville questo è un correttivo essenziale. Altrimenti il materialismo sfuggirebbe al controllo: ha in sé qualcosa di degradante, e induce le persone a trascurare la politica, perché sono troppo assorbite dalla ricerca della ricchezza. Per partecipare alla vita politica bisogna sottrarre tempo al lavoro; se non si è disposti a farlo, la politica rischia di essere dominata dalla minoranza più spietata e più determinata a perseguire i propri interessi.

Il principio dello Stato laico è ancora ampiamente accettato negli Stati Uniti? Di solito vengono descritti come una società più religiosa dell'Europa.

photo © Benito Sanity_Unsplash



È una domanda molto interessante, e ho alcune riflessioni in proposito; anche Tocqueville ne ha. Lui insiste molto sul fatto che la separazione tra Chiesa e Stato in America renda la religione più forte. Secondo lui è un errore, specialmente in una democrazia, che i capi religiosi pensino di poter rafforzare la religione e renderla più influente nella società legandola al potere dello Stato. Quanto alle sue convinzioni personali, è piuttosto prudente; si identifica come cattolico, ma dalla sua biografia sembra che abbia attraversato una crisi di fede.

Era consapevole dell'esistenza di secolaristi aggressivi che volevano screditare il Cristianesimo e distruggerlo, ma lui non apparteneva a quel campo. Ne "La democrazia in America" chiarisce che guarda al Cristianesimo da un punto di vista sociologico e di teoria politica. Non lo difende su basi teologiche, ma perché lo ritiene necessario per mantenere la democrazia sana e decente. Tocqueville pensa che gli esseri umani siano religiosi per natura: il cuore umano ha desideri che questa vita non può soddisfare. Disse una volta: «Passo ogni giorno un po' di tempo con tre uomini, Rousseau, Pascal e Montesquieu». In questa frase c'è Pascal: il cuore umano ha desideri che non saranno soddisfatti in questa vita; ha un desiderio d'infinito, di immortalità. Perciò, dice Tocqueville, se la religione vuole essere potente deve semplicemente

rivolgersi a questo desiderio. Le persone risponderanno spontaneamente. Non è necessario avere il potere dello Stato dalla propria parte.

Egli pensa che in Europa molto dell'odio verso il Cristianesimo derivi dall'alleanza politica della Chiesa con le monarchie. Se si spezzasse questa alleanza le persone tornerebbero alla loro religiosità naturale. In questo senso l'America è un buon modello di Stato laico. Tocqueville non crede in alcuna forma di teocrazia. La religione offre un'influenza morale utile, e questa è più potente quando è indiretta: quando informa l'opinione pubblica e fornisce principi morali al dibattito. Ma se qualcuno cercasse di prendere il controllo dello Stato americano e imporre un'istituzione religiosa ufficiale, per Tocqueville sarebbe un enorme errore.

Credo che questo sia vero ancora oggi. So che alcuni pensano che l'America stia tendendo verso una sorta di teocrazia cristiana, e ho sentito accuse di nazionalismo cristiano. Ma, nella mia esperienza, avendo seguito da vicino la politica americana per molto tempo, anche gli attivisti cristiani più conservatori non hanno interesse a creare uno Stato teocratico o a fondare una religione nazionale ufficiale, come è accaduto in Inghilterra con la Chiesa anglicana. Ciò che li interessa è che i principi morali cristiani tradizionali influenzino le politiche e il dibattito pubblico; come cittadini, hanno il diritto di farlo quanto chiunque altro. In questo senso mi sembrano molto "tocquevilliani". Il Primo emendamento alla costituzione, che vieta al Congresso di approvare leggi che istituiscano una religione di Stato, è così profondamente radicato nella società americana che è difficile anche solo concepire un progetto del genere. Le accuse nascono, a mio avviso, perché in America esiste una corrente di opinione molto più secolare, che guarda con profondo sospetto a qualsiasi attività politica motivata religiosamente, e tende a definirla teocratica. Ci sono persone che vedono la religione e la morale tradizionale soprattutto come fonti di oppressione da cui liberarsi, e persone – tra cui includo me stesso – che le considerano fonti preziose di significato, da non abbandonare. Questo non significa necessariamente volerle imporre con la forza agli altri. Credo però che molte delle "guerre culturali" nelle società moderne derivino proprio da questa divaricazione.

Guardando oltre gli Stati Uniti, la democrazia non sembra oggi espandersi a livello globale come accadeva un tempo. Perché, secondo lei, è così difficile vederla fiorire in molte parti del mondo? O, detto altrimenti, quali condizioni sono necessarie perché le istituzioni democratiche possano stabilirsi?

Rispondo anzitutto a titolo personale, e poi aggiungo qualcosa su Tocqueville. Non sono uno studioso specializzato dei movimenti democratici globali, né uno studioso di politica comparata. Però credo sia di buon senso dire che le democrazie moderne sono emerse da un contesto culturale particolare, sviluppatosi nel corso di molto tempo, e che questo contesto non esiste ovunque nel mondo.

Il terreno è diverso.

Esatto. Ed è stato preparato a lungo da molti sviluppi rilevanti che non si sono verificati altrove. Quanto a Tocqueville, penso che vada compreso correttamente: ne "La democrazia in America" è guidato da una sorta di filosofia della storia: considera la democrazia come l'onda del futuro. La democrazia è ciò che sta arrivando, nulla può fermarla. Se si guarda indietro di settecento anni, dice Tocqueville, si vede che tutto ciò che è accaduto ha favorito l'avanzata della democrazia, che gli uomini lo volessero o no. Persino i suoi nemici l'hanno fatta avanzare. Credo che Tocqueville sia sincero, ma dice questo anche per cercare di moderare gli oppositori aristocratici in Europa, coloro che pensavano fosse loro dovere restaurare la monarchia o qualcosa di simile. In sostanza dice loro: «La vostra non è un'impresa costruttiva, non avrà successo; voi siete il tipo di persone che potrebbero dare un contributo positivo alla democrazia assumendo un ruolo guida e nobilitandola, non arriverete da nessuna parte cercando di disfarla».

Arriva persino ad affermare che la democrazia sia un fatto provvidenziale e che Dio stesso vuole che accada. Chi tenta di disfare la democrazia, quindi, si oppone a Dio. È un appello importante presso gli aristocratici europei, affinché comprendano che non potranno restaurare il mondo dei loro antenati. Quello futuro sarà in ogni caso un mondo diverso.

Tocqueville afferma anche di pensare che la democrazia e la diffusione dell'uguaglianza siano destinate a verificarsi nel mondo cristiano, o nelle nazioni cristiane. C'è un passo, nella parte finale del libro, in cui parla del mondo antico, e osserva che anche le comunità politiche che chiamiamo democratiche non erano davvero tali, perché si basavano su una vasta classe di schiavi. Pensiamo ad Atene: anche i pensatori più illuminati dell'antichità davano la schiavitù per scontata. E lascia cadere una frase potentissima: «Gesù Cristo è dovuto scendere sulla Terra per insegnare agli uomini la semplice idea che tutti sono uguali nella loro dignità e nel loro valore». Credo quindi che, a un certo livello, Tocqueville pensi che la rivelazione cristiana, o l'emergere del cristianesimo abbia posto le basi per la nascita della democrazia moderna.



Le società nate dal contesto cristiano, però, in questi ultimi due secoli hanno sviluppato uno spirito secolare che entra spesso in tensione con la religione.

Credo che anche Giovanni Paolo II lo avesse capito; e credo che una Chiesa moderna colta e acuta, come quella rappresentata da lui e da Benedetto XVI, comprenda che la modernità è in qualche modo un prodotto del Cristianesimo, ma finisce anche per diventargli ostile sotto certi aspetti.

Tocqueville ha una preoccupazione simile. Il terreno in cui è sorta era cristiano, eppure c'è spesso molta ostilità verso la religione nella democrazia moderna, guidata da materialismo, individualismo e da uno spirito rigidamente razionalista.



Carson Holloway è professore di Scienze Politiche presso la University of Nebraska Omaha (Uno), dove insegna dal 2002. Ha pubblicato diversi libri di filosofia e pensiero politico; tra questi "The Way of Life: John Paul II and the Challenge of Liberal Modernity" (Baylor University Press, 2008); "The Right Darwin: Evolution, Religion, and the Future of Democracy" (Spence Publishing, 2006); "All Shook Up: Music, Passion, and Politics" (Spence Publishing, 2001).

Carlo Dignola, giornalista, condirettore di «Nuova Atlantide».

Martina Saltamacchia è Professore di Storia Medievale all'Università del Nebraska-Omaha, dove dirige Medievale/Renaissance Studies e il programma Master in Storia.

Matthew S.
Brogdon



La ricerca della felicità

Il successo di una sintesi anti-relativista

Dietro la forza propulsiva degli inizi c'è l'incontro tra legge naturale, repubblicanesimo classico e liberalismo, un connubio tra libertà politica e tradizione religiosa cristiana che si è rivelato decisiva per il successo dell'esperimento costituzionale americano. Poi la biforcazione: da un lato il progressismo democratico di Dewey, dall'altro il razionalismo morale di matrice tomista di Martin Luther King.

La Dichiarazione d'Indipendenza degli Stati Uniti d'America viene spesso letta come un modello di democrazia procedurale. Gli esseri umani sono uguali e non possono essere governati senza il loro consenso. Richiamandosi a questo «sacro diritto dell'autogoverno», Stephen A. Douglas sostenne notoriamente il diritto dei cittadini di ogni Stato e territorio di scegliere autonomamente se mantenere o abolire la schiavitù. Abraham Lincoln, che affrontò Douglas nella campagna per il Senato dell'Illinois del 1858, respinse nettamente questa posizione. Il consenso non può essere il fondamento della schiavitù. «Così come non vorrei essere uno schiavo, allo stesso modo non vorrei essere un padrone. Questo esprime la mia idea di democrazia. Tutto ciò che se ne discosta, nella misura in cui se ne discosta, non è democrazia».

Contro la democrazia maggioritaria e amorale di Douglas, Lincoln insistette sul fatto che la Dichiarazione annunciava «una verità astratta, applicabile a tutti gli uomini e a tutti i tempi» e che l'indifferenza sulla questione della schiavitù stava «penetrando nell'anima umana e sradicando nel popolo americano la luce della ragione e l'amore per la libertà».

Lo spirito della libertà e lo spirito della religione

La difesa dei diritti naturali da parte di Lincoln ci conduce al significato pieno della Dichiarazione d'Indipendenza quale parte della tradizione intellettuale e politica occidentale. La Dichiarazione orienta il consenso e le istituzioni politiche in direzione della libertà e della felicità; quest'ultima implica un ordine morale, la virtù e una concezione della vita buona.

Nonostante i costanti tentativi di fare della Dichiarazione un emblema del liberalismo illuminista, lo spirito del repubblicanesimo classico e della legge naturale cristiana pervadono questo testo.

La sintesi tra legge naturale e diritti naturali elaborata dalla generazione dei Padri fondatori è racchiusa nell'insistenza con cui la Dichiarazione presenta la felicità come fine. Tra i diritti inalienabili per tutelare i quali «i governi sono istituiti tra gli uomini», figura il diritto di «perseguire la felicità». Il passaggio meno ricordato, che attiene al diritto di modificare o abolire le forme di governo esistenti, riassume il fine dell'arte politica responsabile: coloro che si impegnano a modificare o abolire un governo hanno l'obbligo di «istituire un nuovo governo, fondandolo su tali principi e organizzandone i poteri nella forma che sembri loro più idonea a garantire la loro sicurezza e felicità».

Il fine del governo, come il fine dell'azione umana, è la felicità. Impiegata da una generazione di

statisti formatasi su Aristotele, Plutarco, Tacito e Cicerone, la felicità evocava l'ideale classico dell'eudaimonia o della felicitas, se non l'ideale cristiano della beatitudo. Per quella generazione, la felicità era questione di fioritura umana – beata vita –, non di gratificazione degli appetiti o di mera sicurezza. La libertà, dunque, è un fine troppo semplice.

Sicurezza e felicità suggeriscono qualcosa di più ampio: la libertà all'interno di un sistema di leggi che consenta, e forse incoraggi, una piena realizzazione umana. La pervasività del repubblicanesimo classico nella Dichiarazione è rafforzata dal suo ricorrente richiamo alle virtù: prudenza, pazienza, franchezza, coraggio o "virile fermezza", spirito civico, giustizia, rettitudine, fedeltà e onore.

Inoltre, la Dichiarazione fonda i diritti e i doveri che vincolano il governo a criteri esterni, radicati nella legge naturale, e non semplicemente nella tradizione o nel consenso. Il testo sottolinea che i popoli sono governati dalle «leggi della Natura e del Dio della Natura»; che l'uguaglianza e i diritti inalienabili degli esseri umani sono loro conferiti dal Creatore; che esiste un «Giudice supremo del mondo» al quale gli uomini possono appellarsi per attestare la «rettitudine delle loro intenzioni» e una «Provvidenza divina» sulla quale possono confidare per la propria protezione.

Tocqueville descrisse in seguito questa peculiare sintesi tra cristianesimo e liberalismo come un connubio tra lo spirito della religione e lo spirito della libertà. La prima repubblica americana che egli osservò era al tempo stesso la patria del fervore religioso e la patria della libertà religiosa. La fondazione degli Stati Uniti è racchiusa tra revival religiosi nella forma del Primo e del Secondo grande risveglio, a loro volta accompagnati dalla perdita dello status ufficiale delle Chiese negli Stati americani tra gli anni Settanta del Settecento e gli anni Trenta dell'Ottocento.

Il presupposto dell'alleanza tra libertà e religione non era lo scetticismo religioso, bensì la fiducia che la virtù morale e la vera religione abbiano maggiori probabilità di fiorire in un sistema di libertà piuttosto che in uno di coercizione.

Nell'età della Fondazione e della Prima repubblica americani diversi tra loro abbracciarono l'idea che la fede salvifica non può essere l'esito di una coercizione; che le Chiese possono essere piene di vita senza essere religioni stabilite; e che le associazioni volontarie possono coltivare adeguatamente la virtù necessaria all'autogoverno repubblicano.



Relatività storica e attacco ai diritti naturali

La sintesi della Dichiarazione tra legge naturale, repubblicanesimo e liberalismo – l'alleanza tra libertà e religione – è stata costantemente terreno di contestazione. Abbiamo già ricordato la riduzione dei suoi principi alla sovranità popolare operata da Stephen Douglas e la decisa difesa dei diritti naturali da parte di Lincoln. Il Ventesimo secolo assistette a un tentativo più sottile di separare la Dichiarazione dalle sue fondamenta giusnaturalistiche. Probabilmente il suo portavoce più autorevole è stato il filosofo e pedagogista John Dewey, la cui figura esercita tuttora una profonda influenza sull'istruzione e sulla politica americane.

Dewey riteneva di voler recuperare, non eliminare una base morale per la democrazia. A suo giudizio, il liberalismo doveva essere salvato da una combinazione ormai logora di diritti naturali lockiani, economia del laissez-faire e ingiustificata venerazione per le forme costituzionali ereditate.

Contro il liberalismo dei diritti naturali, percepito come dottrinario, egli cercò di richiamarsi alla visione morale democratica di Thomas Jefferson. Dewey trovava in Jefferson una fede democratica nella capacità e nel diritto di ogni generazione di plasmare le proprie leggi e istituzioni: un antidoto alla venerazione acritica delle forme costituzionali ricevute.

Lesse inoltre l'insistenza della Dichiarazione sulla ricerca della felicità come un rifiuto della centralità della proprietà all'interno del liberalismo lockiano. Come scrisse in "Libertà e cultura", «Il diritto alla ricerca della felicità rappresentava per Jefferson niente meno che la pretesa di ogni essere umano di scegliere la propria vocazione e di agire secondo la propria scelta e il proprio giudizio, libero dai vincoli e dalle costrizioni imposti dalla volontà arbitraria di altri esseri umani».

Tuttavia, la visione di Dewey di un nuovo fondamento morale per la democrazia differiva radicalmente dalla sintesi della Dichiarazione tra legge naturale cristiana, repubblicanesimo classico e liberalismo moderno. Come scrisse in "Liberalismo e azione sociale", citando con approvazione Jeremy Bentham e David Hume, «i diritti naturali e le libertà naturali esistono soltanto nel regno della mitologica zoologia sociale». Se i Padri fondatori e i loro eredi intellettuali avessero compreso che la portata e il contenuto della libertà sono storicamente relativi, «non l'avrebbero cristallizzata in una dottrina da applicare in ogni tempo e in ogni circostanza sociale». I diritti non sono vincoli alla legge positiva derivanti dalla Natura o dal Dio della Natura. Essi, come gli altri criteri del buon governo, derivano dalle condizioni sociologiche e storiche. «La libertà effettiva è funzione delle condizioni sociali esistenti in un dato momento».

Consapevole della fragilità di un criterio del giusto fondato su una base meramente sociologica, Dewey ravvisava un'«urgente necessità di una fede fondata su idee che siano oggi intellettualmente credibili». Propose una fede elevata nella capacità di un popolo di operare sperimentalmente attraverso istituzioni democratiche e di scegliere leggi giuste senza ricorrere a criteri fissi di giustizia o a una tradizione religiosa e intellettuale.

Il recupero della legge naturale

Lo sforzo di Dewey di sostituire le fondamenta giusnaturalistiche della Dichiarazione non rimase incontrastato già ai suoi tempi. Una delle risposte contemporanee più articolate si trova nel discorso pronunciato da Calvin Coolidge nel 1926 per il 150° anniversario della Dichiarazione. Ma la sua confutazione più autorevole e duratura sarebbe giunta da Martin Luther King Jr. nel pieno della lotta per i diritti civili negli anni Sessanta del Ventesimo secolo.

Di fronte alla segregazione razziale, King risuscitò la sintesi americana richiamandosi, nella sua lettera dal carcere di Birmingham, a Platone, Agostino e Tommaso d'Aquino. La sua argomentazione univa la ferma insistenza di Socrate, davanti alla giuria ateniese, sull'imperativo di una ricerca della verità libera da impedimenti, con la fiduciosa affermazione di Tommaso d'Aquino secondo cui la ragione umana è imperfetta ma adeguata a scoprire la verità.

King radicò il liberalismo nella legge naturale. «Una legge giusta è un codice creato dall'uomo che si accorda con la legge morale o con la legge di Dio. Una legge ingiusta è un codice che non è in armonia con la legge morale. Per dirla nei termini di san Tommaso d'Aquino: «una legge ingiusta è una legge umana che non è radicata nella legge eterna e nella legge naturale».

Secondo King, la capacità degli esseri umani di argomentare correttamente sulla compatibilità tra legge umana e legge naturale è fondamentale nel caso della disobbedienza civile. «È in questo modo che posso esortare gli uomini a obbedire alla decisione della Corte suprema del 1954, perché è moralmente giusta; e posso esortarli a disobbedire alle ordinanze segregazioniste, perché sono moralmente sbagliate». La validità delle leggi positive è determinata dalla loro conformità a un ordine creato, al quale gli esseri umani possono accedere mediante la ragione.

Ciò è nettamente distinto da un liberalismo fondato sullo scetticismo morale o su una moralità democratica socialmente costruita. Il liberalismo della Dichiarazione, come King (correttamente) lo intende, si fonda positivamente sulla capacità della ragione di cogliere ciò che è giusto per natura: vale a dire, ciò che rende buona una vita e il modo migliore di perseguire la felicità.

E affida ai cittadini il compito di agire secondo ragione: di essere, tanto in senso individuale quanto in senso collettivo, un popolo capace di autogovernarsi.

La Dichiarazione riserva invece il proprio scetticismo alla capacità delle istituzioni politiche di fungere da principale mezzo per la ricerca della felicità. Dal governo ci si attende che garantisca le condizioni per il perseguimento della felicità, condizioni che consistono principalmente nella sicurezza e nella libertà. Ma il perseguimento dei fini umani più elevati, in particolar modo la salvezza, è mediato dalle associazioni volontarie piuttosto che dalla regolamentazione coercitiva.

In questa luce, il repubblicanesimo dei diritti naturali incarnato nella Dichiarazione non rappresenta una rottura con le tradizioni cristiana e classica, bensì una loro elaborazione. L'affermazione fondamentale della Dichiarazione è che la libertà è indispensabile per gli esseri umani perché essi sono predisposti a perseguire una felicità che il potere politico non è in grado di conferire loro, ma la cui ricerca resta insicura senza un governo ben fondato, sorretto da un popolo capace di autogovernarsi.



Matthew S. Brogdon è titolare della cattedra "Larry H. and Gail Miller Family", dirige il Centro per gli Studi costituzionali, e insegna Scienze politiche alla Utah Valley University di Orem.



7.8.7▲

40.49

13.13

1.4.53

10.23

Lo stato delle cose



La questione occidentale

La società neutrale sta fallendo Senza ideali la democrazia muore

Professore all'Università di Harvard, "rockstar" della filosofia politica, Sandel già quarant'anni fa ci aveva avvertito che un liberalismo troppo generico e formale, fondato su individui sciolti da ogni vincolo morale e comunitario, avrebbe covato "nel sottosuolo" fondamentalismo, populismo, nazionalismo. Ora, in dialogo con Paolo Carozza, docente di Diritto e Scienze politiche negli Stati Uniti, chiede una svolta morale alla società occidentale: «Una concezione civica più robusta della libertà», che non è solo consumo di opportunità. La globalizzazione, dice, «va guidata, non subita come una forza della natura».

Per New York Encounter, tre giorni annuali di eventi culturali nel cuore della City, lo scorso febbraio il Padiglione Metropolitano ha ospitato l'incontro "La fine di un'Era?", conversazione sulla crisi della globalizzazione tra Paolo Carozza, docente di Diritto e di Scienze politiche all'Università di Notre Dame, Indiana, e Michael Sandel, che insegna Filosofia politica a Harvard. Per gentile concessione, ne pubblichiamo i passaggi principali.

Carozza: Michael, sono passati più di quarant'anni da quando ero studente in una delle primissime edizioni del tuo celebre corso sulla Giustizia all'Università di Harvard. Da allora, hai avuto un'influenza profonda sulla mia formazione intellettuale, che dura ancora oggi. La cosa principale che mi hai spinto a considerare, la domanda su cui ho cercato di riflettere è proprio il rapporto tra i grandi principi universali, i valori e le norme che guidano la nostra vita comune e il modo in cui essi si collegano alle profonde fonti comunitarie e di relazione della nostra identità. Temi al centro del tuo lavoro fin dall'inizio. Perché è importante occuparsi di filosofia politica? – ti chiedevi già allora. A cosa serve? E discutemmo a lungo se la teoria politica sia pericolosa. Mi ha sempre colpito il fatto che la tua disciplina non sia semplicemente una questione di interesse accademico o di coerenza speculativa, ma sia profondamente coinvolta e rilevante nella pratica del mondo. Ti sei sempre impegnato in un dialogo tra la ragione teorica e il modo in cui le idee si concretizzano nella nostra vita comune.

Vorrei riproporti oggi la domanda: la teoria politica è pericolosa? E perché?

Sandel: La risposta breve è sì, è pericolosa. Alcuni pensano che la filosofia risieda nei cieli, molto al di sopra del mondo in cui viviamo. Io non sono d'accordo. Penso che la filosofia appartenga alla città, dove i cittadini si riuniscono, discutono, deliberano e ragionano insieme sulle grandi questioni che contano. Che cosa significa cercare una società giusta? Quale dovrebbe essere il ruolo del denaro e dei mercati in una buona società? Che cosa dobbiamo gli uni agli altri come concittadini? Oggi questo tipo di dibattito pubblico c'è ben poco. Ma il motivo per cui la filosofia – intesa come qualcosa che orienta la vita che viviamo e le convinzioni che sosteniamo – è pericolosa, è che essa mette in discussione, destabilizza le nostre convinzioni

consolidate. Socrate non ha mai pubblicato un libro. Oggi probabilmente non otterrebbe un incarico in Università. Non teneva lezioni dietro una cattedra: vagava per le strade di Atene, dialogando con i cittadini, alcuni famosi, altri umili, ponendo domande sui presupposti del loro ragionare, non solo sulle leggi della città. Questo è uno dei modi in cui la filosofia destabilizza: ci porta a mettere in discussione le leggi e gli assetti grazie ai quali viviamo insieme. E anche le nostre stesse convinzioni morali. Ci spinge a capire cosa crediamo e perché. E questo, a volte, può renderci persino estranei a noi stessi. Ma quando la filosofia funziona bene, può spingerci anche a orientarci verso una comprensione più profonda dei nostri scopi e dei nostri impegni.

Carozza: Tu non solo hai insegnato questo, ma lo hai anche vissuto, affrontando alcune delle questioni più difficili del nostro tempo. Il tema che ci è stato proposto oggi come punto di partenza è la crisi della globalizzazione. Intesa non semplicemente come un cambiamento nelle politiche riguardanti i confini, i flussi commerciali o le informazioni, ma come un fenomeno molto più profondamente radicato, di natura culturale, sociale, politica e storica. E che potrebbe essere descritto come la crisi di un'intera visione del mondo, informata da istituzioni liberali come la democrazia, i mercati, lo stato di diritto e le costituzioni.

Uno dei tuoi primi lavori, quello che ti ha reso più noto, è stato una critica incisiva di una certa versione del liberalismo, che tendeva ad astrarre gli esseri umani dai loro contesti, dai loro impegni, dalle loro convinzioni morali e dalle loro comunità, trattandoli semplicemente come una sorta di – per usare le tue parole – «unencumbered selves», individualità libere da vincoli. A distanza di oltre quarant'anni, credo sia una critica che tutti possiamo riconoscere come profetica. In che modo la crisi della globalizzazione che stiamo vivendo oggi affonda le sue radici in quella particolare versione del liberalismo che tu hai criticato ben prima di quasi tutti gli altri?

Non è possibile evitare la questione del Bene

Sandel: Io ho criticato una forma di liberalismo inteso come neutralità: l'idea che sia possibile affrontare, nel discorso pubblico, questioni di giustizia e di diritti senza impegnarsi in un dibattito e in una deliberazione sulla vita buona, sulla virtù, sulle diverse concezioni del bene. Io sostenevo che questo non fosse possibile e che, anche se lo fosse, non sarebbe desiderabile separare le questioni della vita buona dal discorso pubblico democratico.

All'epoca, come hai ricordato, questa posizione andava controcorrente, soprattutto nel mondo accademico e filosofico. Collegata a questa critica del "liberalismo della neutralità" c'era, come hai detto, anche una critica alla concezione della persona su cui esso si fondava: l'idea cioè che siamo individui liberi e indipendenti, non vincolati da legami morali e da relazioni che vengono prima delle nostre scelte. Io ho chiamato, appunto, questa immagine della persona l'"io non vincolato". E ho sostenuto che questa visione non riesce a rendere conto – né a dare senso – a quei fini, a quegli scopi, a quei legami e a quelle forme di comunità che danno significato alla nostra vita e che, peraltro, rendono possibile il funzionamento di una democrazia pluralista. Temevo che svuotare il discorso pubblico di un confronto sostanziale sulle concezioni della vita buona e della virtù, e insistere nel considerare l'agire umano dal punto di vista di individui non vincolati, separati dalla tradizione, dalla comunità e dai legami morali che li precedono, avrebbe creato una sorta di vuoto morale nella vita pubblica.

Un'assenza di significato che, prima o poi, sarebbe stata riempita da moralismi ristretti e intolleranti di due tipi: il fondamentalismo oppure un nazionalismo esasperato. E, purtroppo, quattro o cinque decenni dopo è proprio quello che è accaduto.

Carozza: Il bisogno di significato e di appartenenza è qualcosa che non possiamo sopprimere: è strutturale. Tutti ne abbiamo, e ne avremo sempre bisogno. E se non troviamo un modo per viverlo in maniera tale da favorire la fioritura sia nostra sia delle comunità che ci circondano, inevitabilmente si esprimerà in altri modi.

Per timore di disaccordi, si evita il confronto

Sandel: Molto probabilmente in modi oscuri, pericolosi. L'impulso alla base del "liberalismo della neutralità" era, paradossalmente, proprio quello di affrontare la sfida del disaccordo morale in una società pluralista. Il timore era che, se permettiamo ai cittadini di portare le loro convinzioni morali e spirituali nella vita pubblica, nel discorso democratico, allora – dato che su queste cose divergiamo – ciò porterà nel migliore dei casi a un disaccordo, nel peggiore a conflitto, disordine e forse coercizione.

Perciò, meglio accontentarsi di una forma che io chiamo "tolleranza per evitamento": convivere con persone che hanno convinzioni morali e spirituali diverse, ma mettere queste tra parentesi quando si tratta di politica. Io penso che questo sia un errore, anzi, una sorta di ingenuità, proprio per la ragione che hai indicato: l'aspirazione al significato e allo scopo, non solo nella nostra vita privata ma anche nella vita pubblica, non scompare se viene repressa o esclusa perché ritenuta incompatibile con le strutture della "ragione pubblica liberale", come la chiamavano i filosofi: viene spinta nel sottosuolo. Alimenta rabbia per quella che appare come una cattiva fede, quando un modo apparentemente neutrale di fare politica in realtà prende decisioni che incidono sulle convinzioni morali delle persone.

E, una volta spinta nel sottosuolo, genera risentimento, la sensazione di essere disprezzati dalla cultura dominante. Ciò rende il discorso pubblico vuoto, superficiale, tecnocratico e manageriale.

Persa la capacità di ascoltare

Vediamo, e sentiamo, che la risposta a questo è un altro estremo indesiderabile: scontri partigiani rabbiosi, in cui le persone si urlano addosso senza ascoltarsi davvero. Così il nostro discorso pubblico, svuotato di contenuto, è stato consegnato a uno scambio iroso di insulti: abbiamo perso la capacità di ascoltare. E non intendo solo ascoltare le parole, ma anche le convinzioni morali che stanno dietro alle posizioni di chi non è d'accordo con noi. Rianimare l'arte del discorso pubblico democratico richiede, in parte, di recuperare anche questo tipo di ascolto.



Il populismo è una reazione alla vuota tecnocrazia

Carozza: Nel tuo libro “Democracy’s Discontent” (1996) sottolineavi come questo svuotamento morale della vita civica dall’interno avrebbe inevitabilmente portato a un regime tecnocratico, che sembra privilegiare le procedure rispetto alla sostanza. E avevi già previsto allora che ciò avrebbe causato una reazione populista. Molti oggi osservano l’ascesa del populismo negli Stati Uniti e altrove e tendono a semplificare le dinamiche che l’hanno generata, dicendo che si tratta semplicemente di cattivi attori comparsi sulla scena. Ma credo che tu abbia una lettura più profonda delle cause del populismo e delle sue tendenze autoritarie. In che modo esso affonda le sue radici in quella versione della democrazia contro la quale ci mettevi in guardia?

Sandel: Il populismo è radicato nella filosofia pubblica di quella che, in “Democracy’s Discontent” ho definito «repubblica procedurale», che cerca appunto di tenere fuori dal discorso pubblico le questioni morali sostanziali, le domande sulla formazione del carattere e sulla virtù. In quel libro ho cercato di mostrare, nella storia della repubblica americana, come sia stata progressivamente messa da parte una concezione civica più robusta della libertà.

Abbiamo finito per adottare, quasi senza rendercene conto, trasversalmente agli schieramenti politici, quella che io chiamo una «concezione consumistica della libertà». L’idea è: sono libero se posso perseguire i miei interessi, i miei fini, i miei desideri e le mie preferenze, quali che siano, purché compatibili con una libertà simile per gli altri. È una libertà modellata sul “principio di scelta” del consumatore.

Una libertà fatta coincidere con il consumo

A questa visione contrappongo una concezione civica della libertà, secondo la quale essa dipende dall’aver voce, una voce significativa, nel determinare le forze che governano la nostra vita collettiva. Questa concezione richiede che formiamo cittadini democratici capaci di deliberare da pari sul bene comune, su come vogliamo vivere insieme, sui fini e gli scopi degni di noi come comunità politica, alla luce delle nostre tradizioni e della nostra storia condivisa, pur nelle diverse interpretazioni. Questa “dimensione civica” della libertà è stata progressivamente oscurata, soprattutto negli ultimi quattro o cinque decenni, ma in realtà già a partire dalla metà del XX secolo, quando l’idea “consumistica” della libertà ha preso il sopravvento sull’antica idea repubblicana di libertà come partecipazione all’autogoverno.

C’è bisogno di un progetto educativo

Ma se la libertà consiste in questo, allora essa richiede un progetto formativo: una forma di educazione civica, sia nelle scuole sia nella vita pubblica, che coltivi certe virtù, certi modi di relazionarsi agli altri, una certa comprensione del nostro passato e dei nostri progetti comuni. È proprio questo che ci manca oggi. Ed è ciò che una politica tecnocratica e manageriale, come quella in cui siamo caduti nell’ultimo mezzo secolo, rende difficile realizzare.

Carozza: La forte correlazione con il modo consumistico di intendere la libertà di cui parli mi sembra profondamente opposta a una visione più ampia che ci hai aiutato ad affrontare: l’idea che esistano beni umani che non sono – e non dovrebbero essere – suscettibili di monetizzazione e di strumentalizzazione da parte delle forze di mercato.

Sandel: Negli ultimi cinquant’anni siamo scivolati, quasi senza rendercene conto, dall’aver un’“economia di mercato” a diventare una “società di mercato”. La differenza è questa: un’economia di mercato è uno strumento, prezioso ed efficace, per organizzare l’attività produttiva. Una “società di mercato” invece è un luogo in cui quasi tutto è in vendita.

Tutta la vita tende a diventare merce

Il pensiero e i valori di mercato iniziano a infiltrarsi e a colonizzare ogni aspetto della vita, ben oltre il dominio dei beni materiali: l’istruzione, la sanità, la vita civica, il giornalismo e i media, le

relazioni personali... Tutta la vita diventa merce. Questo rafforza l'idea consumistica della libertà, ma al tempo stesso corrompe e soffoca modalità di valutazione che sono intrinsecamente importanti per le pratiche sociali che danno significato alla nostra vita.



Carozza: So che stai riflettendo molto e lavorando sul ruolo delle nuove tecnologie in queste dinamiche. Dove pensi che tutto questo ci stia portando? Perché tutto ciò che hai detto – proceduralizzazione, mercificazione, appiattimento dei beni umani – mi sembra amplificato in modo intenso dal paradigma tecnocratico in cui viviamo oggi.

Sandel: Sono d'accordo. Il modo in cui stiamo pensando alle nuove tecnologie è sorprendentemente simile a come veniva presentata la versione neoliberale della globalizzazione negli anni '80 e '90: non come un insieme discutibile di scelte politiche ed economiche che avrebbero potuto aumentare la prosperità, ma come un fatto naturale.

Margaret Thatcher ripeteva spesso: «Non c'è alternativa». Ma anche Bill Clinton diceva che la globalizzazione è come l'acqua e il vento: non si può fermare, ci si può solo adattare. E Tony Blair diceva: «Discutere della globalizzazione è come discutere se l'autunno debba seguire l'estate». Era vista come qualcosa di inevitabile, come le stagioni. Se fosse davvero così, resterebbe solo una questione tecnocratica: come adattarsi a essa e trarne vantaggio.

Abbiamo consegnato il potere ai tecnocrati

Questo ha contribuito a svuotare il dibattito democratico sulla forma dell'economia e a consegnare il potere a esperti e tecnocrati che, detto con il senno di poi, non hanno governato poi così bene. E temo che stiamo facendo lo stesso errore con la tecnologia: la consideriamo inevitabile, e pensiamo che l'unica domanda sia come sfruttarla al meglio. Ma questo presuppone erroneamente che la direzione dell'innovazione tecnologica e i suoi scopi debbano essere determinati dai capitalisti della Silicon Valley, per i quali lo scopo naturale della tecnologia è l'automazione, cioè sostituire il lavoro umano e ridurre i costi. Questo però non è l'unico scopo possibile.

Dovremmo invece, come cittadini democratici, discutere quali scopi la tecnologia dovrebbe servire. Tra le molte preoccupazioni legate all'Intelligenza artificiale – privacy, perdita di lavoro, disinformazione, deepfake, aumento delle disuguaglianze – direi che la più fondamentale è se questa tecnologia cambierà il significato stesso dell'essere umano.

Decade la distinzione tra autentico e falso

Ci porterà – o ci sta già portando – a confondere la comunità e la connessione virtuale con quelle reali? Stiamo perdendo la capacità di distinguere tra ciò che è autentico e ciò che è falso nelle relazioni umane? E, se è così, che cosa perdiamo? Supponiamo che ci accontentiamo di vivere la vita come un videogioco altamente sofisticato: sarebbe una distopia? Indosseremmo i nostri visori – e forse nemmeno servirebbero più – e che cosa sarebbe in gioco se confondessimo o offuscassimo la distinzione tra il virtuale e il reale, parlando di connessioni e comunicazioni umane?

Carozza: La critica al liberalismo, all'eccessivo individualismo, all'"io astratto", all'indebolimento delle relazioni umane, della comunità e del dibattito morale: se riconosciamo tutto questo come vero, una possibile risposta potrebbe essere affermare che tutto ciò che il liberalismo ci ha dato è marcio alla radice. C'è un problema metafisico fondamentale che contamina anche istituzioni come lo Stato di diritto, le costituzioni, il cosmopolitismo e tutto ciò che ne deriva. Dunque, ciò di cui abbiamo bisogno è un rifiuto radicale dell'intero paradigma liberale e – per citare un mio collega dell'Università di Notre Dame – un "cambio di regime".

La politica dell'auto-esilio

Un'altra risposta, altrettanto radicale ma diversa, è dire che il mondo attorno a noi è così corrotto da essere irrimediabile, e dobbiamo ritirarci da esso. Non una politica della rivoluzione, ma dell'esilio: dobbiamo costruire muri attorno a noi, letterali e simbolici, non nazionali ma comunitari, e creare qualcosa di completamente separato e nuovo. Entrambe queste tentazioni sono molto presenti anche nelle comunità religiose, incluse quelle cattoliche: da un lato gli integralisti, dall'altro chi vorrebbe ricreare una sorta di "ghetto". Il tuo percorso non è mai stato nessuno di questi due. Hai sempre sostenuto che c'è qualcosa di buono da salvare, anche se il sistema ha deviato, e che non dobbiamo buttare via ciò che ha contribuito autenticamente alla libertà e alla fioritura umana. E certamente non hai mai sostenuto una "politica dell'esilio". Che alternativa proponi?

Sandel: Hai ragione, io non sono d'accordo con nessuna delle due risposte. Non penso che la risposta al senso di impotenza, alla perdita di autogoverno e all'erosione del tessuto morale della comunità – alla nostra vita pubblica svuotata moralmente e spiritualmente – sia né l'imposizione autoritaria di una particolare visione della vita buona, né il ritiro in una sorta di esilio. Riconosco la forza di entrambe le tentazioni. Nascono dalla stessa diagnosi che ho proposto anch'io. Così come riconosco il fascino del "liberalismo della neutralità", che tuttavia rifiuto. In quel caso, la tentazione è evitare i conflitti morali e religiosi in una società pluralista, per non ricadere nelle guerre di religione o nella coercizione.

Ci vuole un pluralismo dell'impegno

Ma invece di una "tolleranza per evitamento" io propongo quello che chiamerei "pluralism of engagement", un pluralismo dell'impegno. In cui non chiediamo ai cittadini di lasciare fuori le loro convinzioni morali e religiose quando entrano nello spazio pubblico; al contrario, accogliamo ognuno così com'è, con le proprie tradizioni, la propria fede, le proprie opinioni morali, siano esse religiose o laiche. E iniziamo a ragionare insieme, ad ascoltarci, a cercare un terreno comune. Non sempre riuscendoci, non sempre trovando accordo, ma talvolta imparando gli uni dagli altri.

Impariamo ad ascoltare davvero, a costruire insieme soluzioni provvisorie attraverso una ragione pubblica pluralista. Queste soluzioni avranno vincitori e perdenti, ma non saranno mai definitive. Il dibattito può sempre riaprirsi se la democrazia è viva. L'attività del persuadere e dell'essere persuasi non si ferma mai, anche quando si raggiunge un accordo temporaneo. Questo approccio si distingue dall'alternativa autoritaria perché non impone una visione unica della vita buona. E si distingue anche dall'esilio, perché non rinuncia alla speranza democratica di persuadere e di imparare dagli altri.

Mi sembra non solo politicamente più attraente e più adatto all'autogoverno, ma anche una via migliore per vivere: più ricca e più umana. Perché ciò che manca, sia nell'imposizione autoritaria sia nel ritiro dalla società, è proprio ciò che nasce dall'incontro, dal confronto, dal dialogo vivo tra persone diverse. Senza sapere in anticipo dove questo incontro ci porterà.

Carozza: Sei stato quasi profetico nell'analisi della situazione in cui ci troviamo, eppure hai sempre continuato a lavorare per il bene. Qual è la fonte della tua speranza? Cosa ti dà la forza di continuare?



«Io non sono ottimista: la speranza è un'altra cosa»

Sandel: Anzitutto è importante distinguere tra ottimismo e speranza. Io non sono ottimista – è difficile esserlo in questo momento storico –, ma ho speranza. E la fonte della speranza è questa: ovunque io vada, parlando non solo in ambito accademico ma anche con studenti e pubblici di ogni tipo, soprattutto tra i giovani, trovo una grande fame e un desiderio profondo di una vita pubblica ricca di significato. I giovani desiderano avere l'opportunità di ragionare, discutere insieme, ascoltarsi su questioni grandi e importanti, che oggi sono per lo più assenti dal dibattito pubblico. Se si offre loro l'occasione, le persone rispondono. Vogliono che la vita pubblica affronti le grandi domande sulla giustizia, sul bene comune, sul significato dell'essere cittadini. Se riusciamo a coltivare questa energia e questa aspirazione, anche in tempi difficili, allora c'è motivo di sperare.



Paolo Carozza è professore di Diritto e Scienze politiche all'Università di Notre Dame, Indiana, e co-presidente dell'Oversight Board, un organismo indipendente istituito da Meta. I suoi numerosi libri e articoli accademici sul Diritto costituzionale comparato e sui diritti umani sono stati pubblicati in diverse lingue. I suoi attuali interessi di ricerca si concentrano sull'impatto dell'Intelligenza artificiale sulla dignità umana e sullo Stato di diritto. È stato eletto membro della Pontificia Accademia delle Scienze Sociali e dell'Accademia Americana delle Scienze e delle Lettere, ed è stato professore ospite presso diverse università negli Stati Uniti, in Europa e in Sud America.

Michael Sandel insegna Filosofia politica all'Università di Harvard. I suoi libri sono stati tradotti in oltre trenta lingue. È stato descritto come “una rock star delle scienze morali” (“Newsweek”) e “il filosofo vivente più influente al mondo” (“New Statesman”). Recentemente gli è stato conferito il prestigioso Premio Berggruen per la Filosofia e la Cultura. Il suo libro “La tirannia del merito” cerca una via d'uscita dalla politica polarizzata del nostro tempo. Tra gli altri suoi testi “Giustizia. Il nostro bene comune”, e “Quello che i soldi non possono comprare” (Feltrinelli). Il suo famoso corso “Giustizia” è disponibile gratis online ed è stato seguito da decine di milioni di persone, anche in Cina, dove nel 2010 è stato nominato “personaggio straniero più influente dell'anno”. In uno stadio all'aperto a Seul (Corea del Sud) 14 mila persone si sono radunate per ascoltarlo.



Elisabetta
Vezzosi



Programmi e tagli
dei programmi

I tortuosi percorsi del welfare

Nella loro storia gli Stati Uniti, pur in presenza di qualche coraggioso tentativo, non hanno mai praticato per intero politiche sociali a carattere universalistico. La delicata questione ha attraversato, nel tempo, le diverse amministrazioni e sensibilità della politica governativa. E ciò non ha mai permesso che alcuni effettivi e virtuosi passi in avanti divenissero fattori acquisiti una volta per tutti. Su cui continuare a insistere con programmi efficaci per contrastare le più evidenti disuguaglianze. Ancora oggi gli Usa vivono questa profonda contraddizione dettata da opposte visioni politico-culturali. Un grado elevato di tensione che si riflette negativamente in termini di coesione sociale e stabilità democratica.

L'Amministrazione Trump ha segnato un significativo arretramento in tema di politiche sociali a partire dal 4 luglio (data molto evocativa) 2025, quando il Presidente ha firmato la legge "One Big Beautiful Bill Act" che prevede tagli ai programmi Medicaid, a quelli di assistenza alimentare (Supplement Nutrition Assistance Program) e ad altri di supporto alla popolazione a basso reddito, mostrando di privilegiare il taglio delle tasse e la difesa dei confini rispetto alle preoccupazioni per i cittadini più vulnerabili e mettendo a rischio la salute e la condizione alimentare di milioni di persone.

Tuttavia, nel corso della loro storia gli Stati Uniti hanno seguito un percorso irto di ostacoli rispetto alle politiche sociali che, fin dai sussidi garantiti ai veterani della guerra civile, non hanno mai avuto carattere universalistico.

A tutt'oggi, il welfare rimane un argomento oggetto di contese sui temi della spesa sociale a livello governativo, della dipendenza e dell'efficacia dei programmi per favorire il contrasto alla povertà.

Prima le donne e i bambini

Fu la White House Conference on the care of Dependent Children del 1909, organizzata dal Presidente Theodore Roosevelt, ad attribuire al Governo Federale un nuovo ruolo, protagonista, nell'ambito del *social welfare*. Madri e figli poveri non avrebbero dovuto essere separati attraverso l'istituzionalizzazione a causa della loro condizione di povertà – un concetto sostenuto da molte organizzazioni di donne e soprattutto dal National Congress of Mothers – ma supportati dallo Stato.

Nel 1912 sarebbe nato infatti il Children's Bureau, la prima agenzia federale composta interamente da donne – che dimostrava il potere assunto dal movimento legato al "femminismo maternalista" – che pretendeva il riconoscimento della funzione sociale della maternità da parte dello Stato attraverso politiche centrate su sussidi alle madri povere (generalmente chiamate *mother's pensions*) e la tutela della salute materna e infantile, grazie a programmi di medicina preventiva.

Le *mother's pensions* erano rivolte per lo più alle donne bianche, soprattutto vedove con figli, con mariti carcerati o mentalmente o fisicamente invalidi, abbandonate o divorziate, raramente non

sposate, e venivano elargite in cambio di un servizio sociale, mentre i criteri di eleggibilità erano fortemente segnati da valutazioni di carattere morale.

Nati nei primi anni Dieci in Missouri e Illinois, nel 1934 tutti gli Stati, a eccezione di alcuni del Sud – Georgia, South Carolina e Alabama – possedevano programmi di pensioni alle madri. Ne rimanevano per lo più escluse immigrate e afroamericane, che costituivano la percentuale più alta di madri non sposate. Un'inchiesta svolta del Children's Bureau nel 1931 sosteneva che il 96% delle beneficiarie erano bianche anche in distretti in cui quasi la metà della popolazione era nera. Le assistite dovevano essere *whorthy* (degne, meritevoli) e il loro comportamento veniva vagliato meticolosamente da assistenti sociali che organizzavano inchieste lunghe e burocraticamente complicate.

Nel 1921 fu inoltre approvato lo Sheppard-Towner Maternity and Infancy Act, che per la prima volta istituiva negli Stati Uniti un programma federale destinato alla promozione della salute materna e infantile attraverso servizi medico-sanitari a carattere preventivo.

Era stato il Children's Bureau, con le sue preziose statistiche, a denunciare gli altissimi tassi di mortalità tra madri e neonati. L'ente, guidato da Julia Lathrop, elaborò fin dal 1917 un progetto che garantisse servizi per la salute di madri e bambini, mentre circa 11 milioni di donne si mobilitavano per promuovere la legge insieme alle più note riformatrici del tempo.

Il Maternity and Infancy Act prevedeva conferenze sulla salute perinatale e dei bambini in età prescolastica, creazione di centri prenatali, visite domiciliari, istruzioni di gruppo (comunità, gruppi di donne, insegnanti, scuole), corsi per madri anche adolescenti, supervisione e formazione delle ostetriche, vaccinazioni, registrazione sistematica delle nascite. Il programma sarebbe stato gestito dal Children's Bureau avallando la concezione che il welfare dei bambini non era una questione solo medica ma che in essa erano piuttosto coinvolti fattori economici e sociali. Inoltre prevedeva una stretta cooperazione tra governo federale e Stati anche sul piano del co-finanziamento. L'opposizione non mancò: ancora una volta l'accusa principale fu la possibile invadenza dello Stato nella vita personale degli assistiti, secondo metodi definiti "socialisti". Tra gli oppositori c'erano alcune associazioni di donne, come la National Association Opposed to Women suffrage, e la potente associazione dei medici, la American Medical Association.

Tra il 1921 e il 1928, l'anno precedente alla conclusione del programma, la mortalità infantile calò dal 76 al 69 per 1000 nati vivi, ma alla scadenza della legge, nel 1929, l'ampia opposizione non ne permise il rinnovo. Sebbene la disomogeneità tra gli Stati fosse rilevante, così come la mortalità infantile su base razziale, il Maternity and Infancy Act aveva costituito una opportunità senza precedenti di dare corpo e coordinamento a tante iniziative locali e statali nel campo del *social welfare*, aveva medicalizzato gravidanza e parto, fornito a tante donne quei diritti sociali per le quali il "femminismo maternalista" si batteva quotidianamente.

Dal New Deal degli anni Trenta alla "Guerra alla povertà" degli anni Sessanta

Le politiche sociali dell'Età Progressista (così fu definito il periodo tra fine '800 e la Prima guerra mondiale negli Stati Uniti) trovarono alcuni elementi di continuità durante il New Deal.

La Grande Depressione del 1929 portò in pochi anni, nel 1932, a una disoccupazione del 25% e a milioni di persone e famiglie – soprattutto nelle aree rurali – a vivere ben al di sotto della soglia di povertà. Fu l'elezione di Franklin Delano Roosevelt e il suo nuovo programma di governo, il New Deal, ad affrontare con forza (e con alcune contraddizioni) la situazione economico-sociale del paese. Nell'ambito del nuovo programma, fu varata nel 1935 la prima legge federale che creava le basi di un sistema di welfare negli Stati Uniti, il Social Security Act. Esso prevedeva un sistema pensionistico nazionale per la vecchiaia (Old Age Insurance), programmi di assistenza per i bambini bisognosi (Aid to Dependent Children) e gli anziani bisognosi (Old Age Assistance) e un programma di Maternal and Child Welfare.



Fu escluso dal progetto qualsiasi programma di assistenza sanitaria, eccetto quello per i giovani con difficoltà motorie o ipovedenti. Il peso delle donne del Children's Bureau e della sua nuova presidente, Grace Abbott, fu rilevante per l'inserimento del Maternal and Child Welfare anche se al Children Bureau fu affidata soltanto la gestione del Maternal Child Health Services, del Services for Crippled Children (a favore dei bambini disabili) e del Child Welfare Services, mentre l'Aid to Dependent Children rimase sotto il controllo del Bureau of Public Assistance. Se i criteri di eleggibilità all'assistenza furono resi meno restrittivi rispetto al passato, donne e bambini neri continuarono a essere discriminati, una situazione che sarebbe perdurata nel tempo soprattutto in alcuni Stati conservatori. Ancora negli anni Cinquanta, infatti, in Stati del Sud come la Louisiana, molte famiglie vennero escluse dai sussidi per cause "moralì" mentre l'accusa di "unsuitable" (inadatta) veniva attribuita alle donne non sposate, con figli ritenuti illegittimi o in condizione di coppia stabile senza la sanzione del matrimonio.

Fu nel 1961, con la Presidenza Kennedy, che il programma venne rinominato come Aid to Families with Dependent Children, includendo famiglie povere con entrambi i genitori. Grazie a diversi gruppi di donne, come la National Welfare Rights nata nel 1966, il programma fu tutelato e rafforzato tanto che tra il 1965 e il 1975 la percentuale di famiglie americane supportate venne quasi triplicata: dal 2,2 % al 6,4%. Fu la presidenza democratica di Lyndon B. Johnson (1963-1969) a lanciare il programma di Guerra alla povertà che si tradusse in una massiccia produzione legislativa che prevedeva un'espansione delle funzioni, delle responsabilità e delle spese federali nel settore delle politiche sociali, paragonabile solo al New Deal rooseveltiano. Nel 1965 venivano approvati Medicare e Medicaid, due programmi di assistenza sanitaria rivolti rispettivamente alla popolazione anziana e povera, che fecero sperare in un futuro sistema sanitario nazionale a carattere universale.

Il welfare-to-work

I primi anni Ottanta, con la presidenza repubblicana di Ronald Reagan, videro un taglio importante delle politiche sociali considerate «non necessarie» perché l'Amministrazione fosse in grado di mantenere il livello della spesa militare e le promesse di riduzione delle tasse che il Presidente aveva presentato in campagna elettorale. I lavori di pubblica utilità inseriti nell'ambito del Comprehensive Employment and Training Act furono eliminati, il sussidio di disoccupazione fu ridotto, i pazienti che fruivano dei programmi Medicare dovettero pagare cifre maggiori per il trattamento che ricevevano, i sussidi di welfare furono abbassati e la distribuzione di buoni pasto fu limitata.

Reagan disse chiaramente che avrebbe ridimensionato il sistema di welfare attraverso una sua progressiva sostituzione con il welfare-to-work (politiche di attivazione al lavoro), avviando a livello locale il Community Work Experience Program. Partecipare al programma implicava la partecipazione a venti ore di lezione all'interno di una scuola, di una organizzazione di comunità o di un'altra agenzia per un periodo di tempo determinato. Negli anni successivi furono approvate molte altre misure per scoraggiare la partecipazione alle liste di welfare e accrescere invece quelle del lavoro. I programmi Job Search e Job Training Partnership Act (Jtpa) furono attuati nel 1982, il programma Grand Diversions nel 1983. I primi prevedevano un'attività di otto settimane destinata a procurare ai destinatari dell'assistenza informazioni sui modi per ottenere un lavoro e monitorare la ricerca di un'occupazione, il secondo forniva incentivi ai datori di lavoro perché assumessero i destinatari di assistenza pubblica.

Il livello di assistenza divenne in breve talmente inadeguato che nel 1987 il 56% dei bambini afroamericani con capofamiglia donna viveva al di sotto del livello di povertà stabilito dal governo federale. Inoltre, le politiche orientate alla reintroduzione degli assistiti nel mercato del lavoro – che si tradussero nell'implementazione del Family Support Act – non furono supportate da un adeguato finanziamento delle politiche di child care (a partire dall'istituzione di nidi pubblici).



In seguito al potente attacco sferrato dall'amministrazione Reagan ai programmi sociali, molti gruppi locali svilupparono negli anni Ottanta una serie di tattiche creative e militanti per protestare contro i tagli dei programmi, chiedere piani di assistenza più aderenti ai loro bisogni e opporsi ai crescenti orientamenti verso politiche welfare-to-work. Nel giugno 1987 fu creata la National Welfare Rights Union (Nwru), con l'obiettivo di dedicarsi al conseguimento della giustizia sociale per tutti i membri della società. Si trattava di salvare il programma Aid to Families with Dependent Children chiedendo una maggiorazione del sussidio, servizi pubblici dedicati a donne e bambini e l'eliminazione dello stretto controllo morale imposto alle donne che facevano richiesta di sussidio o che già lo ricevevano. Negli stessi anni furono ulteriormente ridotti i fondi dei programmi Maternity and Infancy mentre le proposte di legge sul congedo di maternità subirono più volte il veto del presidente George H. W. Bush.

Sarebbe stato dunque il presidente democratico William Jefferson (Bill) Clinton a varare, nel febbraio 1993, il Family and Medical Leave Act che prevedeva un congedo non retribuito di dodici settimane l'anno per motivi familiari, ivi compresa la nascita di un figlio, per entrambi i genitori, al fine di «promuovere gli interessi nazionali nel preservare l'integrità familiare». In occasione della firma della legge fu il presidente stesso a sottolineare il ritardo statunitense in questo campo: «Adesso, con la firma della legge, i lavoratori americani in tutti i cinquanta Stati godranno degli stessi diritti dei lavoratori di altre nazioni».

Rimanevano tuttavia moltissime lacune nelle politiche di welfare. Alla vigilia del nuovo millennio, gli Stati Uniti erano il più grande paese industrializzato privo di un sistema sanitario nazionale. Economisti e politici repubblicani temevano che, in assenza di un controllo effettivo sui costi, la spesa sulla salute avrebbe inciso negativamente sulla prosperità della nazione.

In questo quadro gli obiettivi da raggiungere negli anni Novanta apparivano chiari, anche se non si può dire altrettanto dei mezzi da impiegare: accesso universale all'assistenza, costi ragionevoli e assistenza di qualità. Il tema fu dunque centrale nella campagna elettorale per la presidenza di Bill Clinton e si trasformò in un impegno reale dopo la sua vittoria.

Nel 1993 fu dunque creata la Task Force on National Health Care Reform, guidata dalla First Lady Hillary Clinton, con l'obiettivo di elaborare un piano globale per garantire l'assistenza sanitaria universale a tutta la popolazione statunitense. La legge che ne derivò fu però bocciata al Congresso nel 1994, quando all'opposizione repubblicana si unì anche una parte dei democratici.

Più in generale, anche negli anni Novanta le politiche assistenziali tendevano a riaffermare una cultura centrata sulla famiglia che, con forti elementi di continuità, risaliva quanto meno all'età Progressista. Nell'agosto del 1996 il presidente Bill Clinton avrebbe inoltre firmato – su pressione dei repubblicani – il Personal Responsibility and Work Opportunity Reconciliation Act (Prwora), che aboliva l'Aid to Families with Dependent Children, sostituendolo con il Temporary Assistance to Needy Families (Tanf) e mettendo fine in tal modo al diritto di ricevere assistenza da parte di famiglie e di genitori soli, per la maggior parte donne. La legge prevedeva una durata massima di cinque anni per l'assistenza ed era condizionata all'inserimento in ambiti lavorativi part-time e alla partecipazione a corsi di formazione. Al tempo stesso, il provvedimento espandeva la discrezionalità degli stati favorendo una "balcanizzazione" geografica, culturale e di classe rispetto ai criteri di eleggibilità. Con la sua enfasi combinata sui matrimoni eterosessuali e sul lavoro fuori casa, il Prwora riassumeva e rendeva operativi gli obiettivi e gli assunti, legati a forme di welfare-to-work, che avevano caratterizzato la riforma del welfare a partire dagli anni Sessanta. La legge, come ebbe a dire lo stesso Clinton, ratificava la conclusione del welfare «as we know it» riformando un programma che dal 1935, per oltre sessant'anni, aveva sostenuto le famiglie a basso reddito con figli.

La visione di Obama e il contrattacco di Donald Trump

A riprendere il tema della riforma sanitaria sarebbe stato il presidente Barack Obama nel suo primo mandato. Nel 2010 infatti veniva approvata la legge Affordable Care Act – conosciuta informalmente come Obamacare – che, sebbene in modo parziale, assicurava l'accesso al sistema sanitario ad oltre 40 milioni di cittadini, espandeva Medicaid a 40 Stati per coprire 21 milioni di adulti a basso reddito e proteggeva circa 133 milioni di cittadini che rischiavano di perdere la loro assicurazione sulla salute.

In quello stesso 2009 veniva varato il Recovery Act che, di fronte alla più dura recessione dagli anni Trenta, rafforzava le reti di sicurezza impedendo che più di 9 milioni di persone precipitassero sotto la soglia di povertà grazie ai buoni pasto, alla durata dei sussidi di disoccupazione e a detrazioni fiscali, come la Child Tax Credit, che sarebbe poi divenuta permanente.

L'agenda attuale del Governo Trump, come indicato in apertura, ha cambiato la visione strutturale dell'assistenza. L'Affordable Act, attaccato e rivisto più volte soprattutto con l'approvazione dell'American Health Care Act nel 2017. Il provvedimento riduce gli effetti della legge obamiana mentre in contemporanea la riduzione dei programmi di sostegno alle famiglie a basso reddito ha messo in discussione non soltanto le relazioni verticali tra cittadini e governo erodendo la fiducia dei cittadini nello Stato, ma anche la coesione sociale e la stabilità democratica.



Elisabetta Vezzosi insegna "Gli Stati Uniti nel contesto globale" all'Università di Trieste dove è stata delegata alla Ricerca dell'Ateneo e Direttrice del Dipartimento di Studi Umanistici. È inoltre stata Presidente della Società Italiana delle Storie e della Società Italiana di Storia Nord-Americana. È attualmente direttrice della rivista Genesis e fa parte della redazione della Rivista Contemporanea.

Alberto
De Simoni



Lobby e democrazia

Comitati di pressione senza freni sfidano il sistema democratico

I super PAC che permettono finanziamenti illimitati da parte dei privati, negli ultimi anni hanno assunto un'importanza decisiva sugli esiti elettorali. La polemica è serrata, ma la lotta tra gli ideali di libertà di parola e la protezione dalla corruzione non è un sintomo di crisi, è la stoffa stessa della democrazia. Se vogliamo mantenerla viva occorre conoscere e partecipare, non limitarsi a sollevare lamentele da bordo campo. Già James Madison, quarto presidente Usa, diceva che le fazioni sono necessarie al funzionamento di un paese governato dal popolo, la loro esistenza è la naturale conseguenza della libertà. Forse nella saggezza dei Padri fondatori ci sono gli antidoti contro i mali di oggi.

A novembre del 2024, sulla scheda elettorale dello Stato del Maine, accanto alla scelta tra Donald Trump e Kamala Harris come presidente c'era una domanda, uno dei quesiti referendari che vengono accorpati per iniziativa popolare alle *general elections*. La domanda era semplice: «Vuoi limitare a 5 mila dollari i contributi agli Action Committees che spendono soldi *indipendentemente* per supportare o sconfiggere un candidato politico?». Il risultato è stato eclatante: tre quarti dei votanti hanno detto sì. Che cosa ha a che vedere un quesito referendario in uno Stato di poco più di un milione di abitanti con l'assetto democratico di un paese che ne conta più di 340? Tanto, tantissimo.

La creazione dei super PAC

I soldi parlano. Non solo perché “seguire i soldi” (follow the money) è il ritornello di chi, disilluso da ideali proclamati, pretende di svelare le vere trame di potere dietro a decisioni politiche e interessi internazionali. Ma anche perché a partire dagli anni '70, la Corte suprema degli Stati Uniti ha di fatto protetto le spese per intenti elettorali dietro lo scudo del primo e più “sacro” degli emendamenti costituzionali, quello sulla libertà di parola. La sentenza che ha avuto le conseguenze più dirette e gravi è del 2010, “Citizen United v. Federal Election Committee”. Nei dettagli legali del caso, che riguardava un documentario – “Hillary: The Movie” – mandato in onda prima delle elezioni del 2008 e che attaccava Hillary Clinton, si mescolano due principi: la libertà di parola legata alle spese per campagne elettorali, che in questo caso viene garantita anche a sindacati e imprese, e il rischio di corruzione, cioè che le spese per campagne elettorali possano diventare un quid pro quo: soldi in cambio di leggi favorevoli. La sentenza riteneva che al tempo questo pericolo non esistesse.

Il cavillo che rese le spese per campagne elettorali praticamente illimitate fu l'avverbio “indipendentemente”, vale a dire che qualunque cittadino, sindacato o impresa privata ha il diritto di spendere i suoi soldi come vuole, purché non lo faccia in accordo con un candidato politico.

I risultati sono sotto gli occhi di tutti quelli che vi sanno guardare. Se nelle due campagne presidenziali di Obama, ogni pubblicità elettorale finiva con la voce del candidato che diceva: «I am Barack Obama and I approve this message» («Sono Barack Obama e ho approvato questo messaggio»), ora la responsabilità dei contenuti di tali pubblicità è relegata a scritte in caratteri minore nell'ultimo fotogramma che rivelano nomi generici di super PAC come America Pac, Win Senate, Preserve America, Restoration, Fairshake, ecc... Oltretutto, se i finanziamenti diretti ai candidati devono essere resi pubblici, le donazioni ai super PAC hanno molte più opportunità di rimanere anonimi. È questa la fondamentale differenza tra i PAC (Political Action Committee) tradizionali, quelli che noi chiameremmo lobby, e i super PAC, un ente intermediario che raccoglie donazioni e conduce campagne indipendenti a favore o contro candidati politici o temi di dibattito politico.

Auto elettriche e voti politici

Nelle vicende più recenti, Elon Musk, a seguito dell'attentato alla vita di Trump del luglio 2024, decise di scendere in campo promettendo di donare 45 milioni di dollari al mese fino alle elezioni per supportare ("indipendentemente", questo è chiaro) l'elezione di Trump. Nella sincerità senza filtro di Trump, allora ancora candidato, traspare la dinamica. All'inizio dell'agosto 2024 dichiarò durante uno dei suoi comizi: «Io sono per le auto elettriche, lo devo essere, perché Elon mi appoggia con forza». Un po' di numeri: nel 2012 i super PAC raccolsero attorno a 600 milioni di dollari. La cifra raggiunse il miliardo nel 2016, 2 miliardi nel 2020 e 2,5 miliardi nel 2024.

Le analisi delle donazioni, che devono avvalersi di veri e propri siti investigativi – come [open-secrets.org](https://www.opensecrets.org) – per individuare l'identità dei donatori, rivelano che il 97% delle donazioni ai super PAC proviene dall'1% dei donatori. Siamo molto lontani da Bernie Sanders, che nel 2016 si vantava di avere una base di supporter che donava in media 20 dollari.

I soldi di Musk per Trump

La misura referendaria passata in Maine è stata scritta per essere contestata nei tribunali, nella speranza che gli appelli arrivino fino alla Corte suprema, dove il comitato promotore del referendum è pronto a presentare il proprio caso sulla base della *ratio* di Citizen United: il rischio di un *quid pro quo* esiste (ci sono stati casi di politici accusati di tangenti) e quindi quel precedente deve essere annullato. Ovviamente, la lunga battaglia legale richiede un certo dispendio economico e l'esito del processo è ancora incerto (la campagna è arrivata a livello federale e aggiornamenti sono disponibili su [freespeechforthepeople.org](https://www.freespeechforthepeople.org)).



Il potere dei super PAC

Il potere dei super PAC appare evidente nel ciclo di elezioni primarie che un po' in tutti gli Stati Uniti hanno avuto luogo in primavera in vista delle elezioni di mezzo termine.

Super PAC legati soprattutto alle grandi compagnie di Intelligenza artificiale rilasciano fondi per supportare (o distruggere) candidati sia di destra che di sinistra per costruire una legislatura che non si cimenti nella regolamentazione della nuova tecnologia. Finora, gli ordini esecutivi di Trump hanno protetto gli interessi delle grandi compagnie tech (soprattutto attraverso l'ordine esecutivo dell'11 dicembre 2025 che di fatto inibiva ai singoli Stati di far passare una propria legislazione in merito). Ma un congresso che cambiasse maggioranza potrebbe – finalmente, direbbe qualcuno – almeno tentare di porre degli argini al potere straordinario che Trump si è arrogato.

Elezioni finte?

Del sistema delle primarie americane e dei grandi elettori, si è già parlato in un altro numero di questa rivista (vedi Nuova Atlantide 12/2024 sul Nuovo Disordine Mondiale). Ciò che vale la pena sottolineare ora è la quantità crescente di elezioni (per il Senato, la Camera o i governi locali) che non presentano alcuna forma di competizione.

Un sistema elettorale basato su distretti a singola rappresentanza, dove vince l'unico seggio in palio chi prende un punto in più dei suoi oppositori, ha fatto sì che dagli anni Novanta a oggi il numero di elezioni realmente competitive sia sceso, secondo certe stime, fino al 20%. Per esempio, nel terzo distretto del Maryland vince un democratico da oltre cento anni; nel secondo distretto del Tennessee, un repubblicano dai tempi della Guerra civile.

Il risultato è che la vera selezione avviene non al momento della consultazione popolare, ma al momento delle primarie, con i problemi noti: alle primarie tende a partecipare un numero più ristretto e più estremista di coloro che sono registrati al partito. E siccome il partito di minoranza non ottiene alcuna rappresentanza, i deputati eletti finiscono di fatto a rappresentare solo le frange più estreme dei partiti che hanno la vittoria assicurata in quel distretto.

Distretti elettorali “ritoccati”

A questa illusione di democraticità si aggiunge – come conseguenza naturale del sistema sopra descritto – il cosiddetto *gerrymandering*, che nell'ultimo anno ha raggiunto un'esplicitzza mai vista prima. Ogni Stato, infatti, ha il diritto di organizzare le procedure per disegnare i distretti elettorali (il cosiddetto *redistricting*). La maggioranza degli Stati prevede che sia il governo in carica al tempo del censimento (ogni dieci anni) a produrre le mappe elettorali. Alcuni, pochi, hanno commissioni indipendenti, o apolitiche o bipartisan. Sull'esempio del governatore del Massachusetts Eldbridge Gerry, che nel 1812 per favorire il suo partito disegnò un distretto elettorale dalla forma così assurda da assomigliare a una salamandra (da cui il termine “gerry-mander”), molti Stati ridisegnano i distretti per “garantire” un certo numero di rappresentanti al congresso all'uno o all'altro partito. Lo fanno concentrando i votanti del partito avversario in un distretto, e distribuendo i propri sugli altri.

Così facendo, per esempio, in North Carolina, lo Stato in cui vivo, da anni i repubblicani vincono la maggioranza dei seggi al Congresso sia statale sia federale, ma il governatore (eletto da tutti i votanti dello Stato) è spesso democratico. Nell'ultimo anno, il *gerrymandering* è diventato oggetto di discussione esplicita da parte dei politici, da quando il presidente Trump ha chiesto esplicitamente al governatore del Texas, Greg Abbott, di “garantirgli” tre o quattro rappresentanti in più alle elezioni di metà mandato, ridisegnando i distretti elettorali.

Geografie politiche partigiane

Immediata la risposta di Gavin Newsom, governatore della California, che ha addirittura fatto



un referendum per chiedere alla popolazione di sospendere temporaneamente la Commissione indipendente per stabilire i distretti elettorali (istituita dal governatore repubblicano Arnold Schwarzenegger nel 2008) «in risposta al ridisegno “di parte” dei distretti dello Stato del Texas». La misura è passata con il 64.4% di voti favorevoli. I tempi sono così eccezionali, si dice, e sconfiggere Trump così importante che gli elettori sembrano disposti a privarsi della possibilità di dare valore al proprio voto, pur di ottenere il risultato che altri stabiliscono.

L'eterna lotta per i diritti politici

La legge sui diritti civili (Cra, Civil Rights Act) del 1964 pose fine alla discriminazione razziale. Il suffragio divenne finalmente universale, con l'inclusione delle minoranze afroamericane fino ad allora segregate soprattutto negli Stati del Sud. Con il Cra si introdusse un altro principio costituzionale destinato a riemergere più volte nei decenni successivi: la non discriminazione (Title IV). Infatti, il Cra prevedeva che misure temporanee potessero essere introdotte per riparare le ineguaglianze causate dalle discriminazioni del passato. Una di queste sono i cosiddetti “*majority-minority districts*”, ovvero distretti elettorali dove una minoranza costituisce la maggioranza della popolazione – necessari in un sistema elettorale che non garantisce nessuna rappresentanza a chi perde le elezioni maggioritarie.

Distinzioni razziali legali

Il problema, che ritorna nei casi più disparati, è che la legge fa eccezione a sé stessa (cioè introduce una distinzione razziale) per ovviare al passato. Quando la Corte suprema è interrogata in casi che riguardano questioni razziali (per esempio nei casi delle ammissioni facilitate alle università di membri delle minoranze, la cosiddetta “*affirmative action*”) si deve chiedere se l'eccezione sia ancora valida. Ad aprile di quest'anno, ha considerato incostituzionale un “*majority-minority district*” in Louisiana (in “*Louisiana v. Callais*”) proprio per questo motivo: le distinzioni razziali da un punto di vista costituzionale sono sempre sospette, e la Corte non ha trovato ragioni adeguate (per esempio, un metodo ragionevole per definire una minoranza e un criterio per stabilire un termine temporale all'eccezione) per mantenere il distretto disegnato su basi razziali.

I democratici sono saltati sugli scudi, accusando la Corte a maggioranza repubblicana (con cinque giudici selezionati da presidenti repubblicani) di voler portare indietro l'orologio della storia al razzismo sanzionato dalla legge.

Iniziative popolari e Poteri forti

Che cosa ci possono dire questi fatti brevemente descritti sulla democrazia americana? Innanzitutto, che il potere del popolo, secondo la famosa formulazione di Lincoln nel discorso di Gettysburg («*government of the people, by the people, and for the people*») è un ideale sempre in divenire. Che sia un'iniziativa popolare che sorga a contrastare la ingerente influenza dei poteri forti è la cifra della democrazia americana. Poi, questi fatti ci dicono che le tensioni descritte sono inerenti al processo stesso della democrazia, guidato da principi ideali che chiamano alla responsabilità di attuarla.

Estrazioni democratiche

Non c'è bisogno di citare Aristotele – che i governi eletti conducono all'oligarchia (*Politica*, IV) –, magari in nome di proposte di riforme rivoluzionarie (come suggerisce un interessantissimo libro di recente pubblicazione di Hélène Landemore, “*Politics Without Politicians*”) di sostituire le elezioni con estrazioni in stile ateniese, per notare che le forze del mercato senza freni pongono sfide esistenziali ai sistemi democratici.

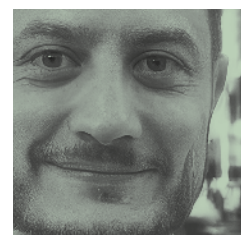
Non è un caso se è nell'ambito dei nuovi gerarchi dell'intelligenza artificiale che si avanzano esplicitamente prospettive, per ora utopiche, che paventano la trasformazione tecnologica del dibattito parlamentare e della consultazione democratica, rendendo la loro versione umana obsoleta.

Non è un baco: è il Sistema stesso

La grandezza della democrazia americana risiede nello sviluppare il discorso ideale contenuto nella Costituzione a tutti i livelli di funzionamento della democrazia, dalle iniziative referendarie alle domande poste alla Corte suprema. La lotta tra gli ideali di libertà di parola, non discriminazione e protezione dalla corruzione, non è un sintomo di crisi o segno premonitore della fine degli ordinamenti liberali. È la stoffa stessa della democrazia. Il problema è che se vogliamo mantenerla, occorre conoscere e partecipare, non limitarsi a lamentarsi da bordo campo.

Era lo stesso James Madison, quarto presidente degli Stati Uniti d'America, in uno dei "Federalist Papers" (una serie di saggi pubblicati nello Stato del New York per convincere i newyorkesi a ratificare la Costituzione federale) a descrivere la necessità delle "fazioni" per il funzionamento della democrazia, perché la loro esistenza è la naturale conseguenza della libertà.

Madison e gli altri padri fondatori avevano la preoccupazione di proteggere le minoranze dallo strapotere di una maggioranza. Forse oggi sta succedendo il contrario. Eppure, il disegno istituzionale inventato dai Padri fondatori contiene in sé gli antidoti ai suoi malanni. Occorre non dimenticarselo.



Alberto De Simoni è Assistant Teaching Professor of Classics presso la North Carolina State University.

La rigenerazione del capitalismo di massa nelle democrazie

Carlo Pelanda



In questo periodo storico segnato da sovrabbondanza di incertezza, non è una via facile da perseguire quella che prevede di sostituire con una Nova Pax la tradizionale Pax Americana. Si tratta di una sostituzione corroborante, per dare una spinta propulsiva ai sistemi democratici. Laddove gli Stati Uniti restano il perno, in qualità di prima potenza, ma secondo una dinamica collaborativa e non unilaterale. Un mercato così grande permetterebbe di sostenere la rigenerazione delle condizioni di ricchezza per le nazioni democratiche. Il presente certo non favorisce questa soluzione. Ma è dentro scenari così caotici che è necessario studiare, con uno sguardo improntato all'ottimismo, novità virtuose.

Dalla metà degli anni '90 mi occupo, attraverso un gruppo di ricerca euroamericano, sia della rigenerazione dei modelli economici interni delle democrazie – con lo scopo di rinforzarne il capitalismo di massa – sia di un'alleanza tra democrazie organizzata come moltiplicatore di ricchezza per le nazioni democratiche partecipanti e in prospettiva. L'innescò di questo programma di ricerca continuo e a lungo termine, ancora attivo nel 2026 e ospitato dal *think tank* Stratematica, fu il libro in comune con Giulio Tremonti ed Edward Luttwak: "Il fantasma della povertà" (Mondadori, 1995). Seduti a un tavolo, nell'estate del 1994, in riva al lago di Como io portai dati proiettivi che mostravano una tendenza degenerativa nel più delle democrazie, in particolare quella di poveri più poveri in maggioranza e di ricchi sempre più ricchi, cioè la restrizione della classe media. Luttwak portò dati di stress sociale insostenibile causato – in America – dall'impatto di un capitalismo selettivo. Tremonti, ai tempi Ministro delle finanze in Italia, confermò i rischi di impoverimento e, raccogliendo gli appunti scritti sui tovaglioli di carta, suggerì il titolo del libro per dare un segnale di allarme: bisognava rigenerare il modello economico interno ed esterno delle democrazie.

La crisi delle garanzie economiche

Oggi il problema evidenziato nel 1994 è confermato dai dati correnti, ma le soluzioni restano molto incomplete. Ciò rende più intensa la priorità di riformare il ciclo del capitale interno ed esterno delle democrazie. Qui sintetizzo una possibile soluzione su cui sto facendo ricerca e pubblicazioni fin dalla seconda metà degli anni '90 (bibliografia in www.carlopelanda.com).

Il modello che sto studiando da tempo è la sostituzione del *welfare redistributivo/assistenziale* (modello europeo) e di quello più liberalizzato meno esteso (modello statunitense) con un *welfare di investimento* applicabile ad ambedue le suddette geoaree e, nel tempo, alle altre democrazie del globo. Finora, la ricerca in campo economico e politico ha proposto soluzioni mixate: socialismo corretto dai requisiti di mercato e liberalismo economico corretto da requisiti assistenziali. Ma questa terza via tra liberismo e socialdemocrazie non ha funzionato né

sta funzionando per difendere il capitalismo di massa e la sua speranza. Ciò vale sia nell'Europa più sociale sia nell'America, che carica l'individuo di maggior responsabilità per il proprio destino economico via modello liberista. Un dato può semplificare il punto: in ambedue i continenti, sempre di meno i figli ottengono posizioni di reddito superiori a quelle dei genitori. L'analisi in materia dovrebbe tener conto della crisi demografica, ma anche inserendo questo fattore nello scenario resta l'inadeguatezza sia dei modelli economici con eccessi di garanzie sia di quelli con meno garanzie stesse nel difendere il capitalismo di massa e la sua speranza diffusa. Un'altra prova è l'aumento dei debiti pubblici nelle democrazie: la ricchezza viene sempre più prodotta con debito e non con crescita. Semplificando, c'è una crisi delle garanzie economiche.

Quelle dirette in ambiente europeo deprimono il ciclo del capitale. Quelle indirette di tipo statunitense – cioè “non ti do soldi direttamente, ma garantisco che il sistema ti darà un lavoro” – tendono a produrre un numero crescente di “lavoratori poveri”. Inserendo nello scenario il rischio selettivo della rivoluzione tecnologica (sul piano del potere cognitivo individuale), mi sento di dire che siamo di fronte a un'emergenza che richiede una soluzione di modifica delle garanzie.

Nel presente, è osservabile che sia il modello europeo sia quello statunitense offrono risorse insufficienti per la formazione iniziale e continua degli individui. In Europa un massimo di garanzie economiche è fornito ad adulti nel pieno delle forze e una quantità insufficiente ai pensionati. In America il fenomeno è diverso, ma la sintesi sistemica mostra che giovani e anziani non hanno risorse sufficienti e che gli adulti nel pieno della loro forza fisica e mentale godono di maggiori garanzie. Io ritengo più espansivo un ciclo del capitale dove sui giovani ci sia un massimo di investimento per rendere meno probabile il loro bisogno di assistenza nel corso della vita. E anche maggiori redditi per l'età anziana, trasformabili in sostegno alla domanda di beni, a sua volta produttiva di offerta.

Welfare d'investimento

Semplificando ancor di più, se investo risorse maggiori sulla giovane età aumento la probabilità che, in fase adulta, gli individui abbiano un più alto valore di mercato e un reddito che permetta loro di avere una pensione autofinanziata robusta. Per tale motivo, la proposta di welfare di investimento sposta più spesa pubblica o detassazione e comunque garanzie per la formazione iniziale e continua degli individui, riducendo le garanzie stesse per la vita adulta. Ovviamente una tale riforma delle garanzie ha tempi lunghi, che possono essere accelerati per la necessità di fornire più competenze – mobilità intellettuale e anche geografica – agli individui esposti alla selettività nelle nuove tecnologie. Tale parte del welfare di investimento appare, di necessità, sostituiva per i modelli economici di tutte le democrazie.

Ovviamente, se aumento l'investimento per aumentare il potere cognitivo di massa devo necessariamente creare un'architettura economica di continua espansione. Due considerazioni. La nuova via dovrebbe essere una riforma della prima via, il liberismo, rendendolo più sociale e non una variante della seconda via, cioè la socialdemocrazia o simile. Dove l'aggiunta di “sociale” al liberismo non implica soluzioni socialiste, ma più enfasi sull'investimento di risorse per la formazione degli individui. Tale considerazione è compatibile con il principio di sussidiarietà: individui meglio formati hanno meno bisogno di assistenza con denaro fiscale, rendendolo disponibile per chi ne ha veramente necessità per infermità o incidenti. Per inciso, ricordo con affetto e rispetto lunghe discussioni con Antonio Martino che rifiutava l'idea di mettere “sociale” accanto al termine “liberismo”, sostenendo che il liberismo stesso era di fatto sociale: alla fine accettò, pur guardingo, che il termine “sociale” fosse necessario per l'idea di rendere possibile a tutti ottenere un valore di mercato via potere cognitivo, grazie a un investimento socialmente diffuso. Ma ben più difficile è disegnare oggi un'alleanza tra democrazie senza barriere per il commercio internazionale, allo scopo di aumentare la varietà e produttività via concorrenza regolata delle unità economiche.

Ci vorrebbe un G7+

L'America si è ribellata al mondo da essa stessa creato per impoverimento e insostenibilità del ruolo di poliziotto e locomotiva globale. Assorbendo le esportazioni di tutto il mondo, ha subito una deindustrializzazione che è stata bilanciata sul piano finanziario (ritorno dei dollari mondiali sulle Borse statunitensi), ma non su quello dell'economia reale. La reazione protezionista statunitense non nasce con i dazi imposti da Donald Trump, ma molto prima. Nel disegno dei trattati economici proposti dall'Amministrazione Obama agli alleati del Pacifico (Tpp) ed europei (Ttip) c'era la priorità di ridurre il deficit commerciale statunitense. L'Amministrazione Biden lanciò un progetto di reindustrializzazione protezionista. Già nei primi anni '70 del secolo scorso, Henry Kissinger tentò di ridurre i costi di gestione della centralità planetaria proponendo agli alleati una condivisione, offrendo in cambio una transizione dalla gestione singola del globo a una collettiva. Ma ottenne un rifiuto. In sintesi, sono più di cinquant'anni che l'America non regge lo sforzo della *Pax Americana*. Per tale motivo ci vorrebbe una Nova Pax in forma di alleanza delle democrazie, sempre più strutturata come mercato integrato, con regole eque e di scala così ampia da fare da volano esterno per la crescita economica delle democrazie partecipanti.

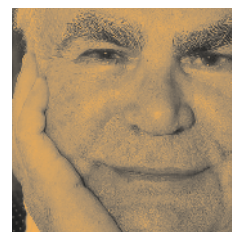
Una sorta di G7+ che includa le democrazie del pianeta e incentivi le nazioni compatibili a diventare tali, allargando l'area del libero commercio regolato contrapposta a quella dominata dalle nazioni autoritarie inclini alla concorrenza sleale. In sintesi, la proposta di *welfare di investimento* va collegata a quella di un G7+ che conquisti il dominio degli standard economici globali basati sui criteri delle democrazie. Al momento non appare soluzione facile, ma suggerisco di mantenerla come progetto (geo)politico perché la sua probabilità, calcolata con il criterio dell'utilità reciproca per tutti i partecipanti, è comunque elevata nel lungo termine (via analisi di destino) pur non piccola quella contraria e negativa.



Le stazioni trasformative del capitale

Nel frattempo? Sto lavorando a un “modello circolare di trasfigurazione del capitale” da applicare a tutte le democrazie. Si faccia un cerchio. Poi su questo si collochino le diverse trasformazioni del capitale: monetario fiscale, cognitivo (competenze diffuse), industriale e di attivismo economico socialmente diffuso, ecc. Tale collocazione implica mettere sul cerchio diverse stazioni trasformative del capitale, per esempio investimento sulle capacità cognitive che genera più produttività, più reddito diffuso e più gettito fiscale, poi utilizzabile per più investimenti di qualificazione sociale con minore ricorso al debito, ecc. Il risultato finale è un modello da cui derivare miglioramenti dei flussi trasfigurativi del capitale e quindi un’efficienza sistemica tale da favorire il capitalismo di massa, questo definito non come uguaglianza del livello di ricchezza, ma come denaro sufficiente per attivare risparmi per tutti. E fare manutenzione della speranza di maggiore ricchezza per sé e per i figli. Possibile? Certamente, ma passando da analisi settoriali a quelle sistemiche.

In conclusione, non posso nascondere che in questo periodo storico ci sia incertezza sulla possibilità di sostituire con una Nova Pax la Pax Americana, in cui l’America mantenga la posizione di prima potenza, ma collaborativa e non unilateralista, come condizione per un mercato internazionale grande a sufficienza per sostenere la rigenerazione delle condizioni di ricchezza per le nazioni democratiche. La storia non è a favore: tutti gli imperi hanno avuto una dinamica nascente, una fase di dominio e una di decadenza che ha lasciato libero uno spazio geopolitico occupato da altre potenze emergenti. Ma per me, e tanti colleghi sia europei sia statunitensi, lo scenario pessimistico è una leva per studiare con più intensità soluzioni ottimistiche. Possibili perché la realtà è immensamente flessibile a essere creata.



Carlo Pelanda è Professore di Economia, Unimarconi, Roma e coordinatore del think tank Stratematica.

Vincenzo
Tondi
della Mura



Nuovi manicheismi

Democrazie in crisi, riemerge la teologia politica

Allarma il prepotente ritorno della categoria della teologia politica. Un dato che sta mettendo in crisi i tradizionali presupposti giustificativi della convivenza sociale e dell'autorità statale. Un processo trasformativo evidente negli Usa di Trump. Come nella Russia di Putin, in Israele con Netanyahu e nella Striscia di Gaza con Hamas. Tutte realtà che poggiano su una giustificazione teocratica che si traduce in conflittualità politica. Tuttavia rimane aperta una possibilità di fuga da queste tendenze disgregatrici. Occorre ricordare l'arte del rimedio della politica alla politicità della Costituzione, dismettendo i miraggi della perfezione giuridica e confidando in una concezione della democrazia che non presuma di possedere la verità e la giustizia, ma nemmeno ne consideri insensata la ricerca.

Quattro autoritarismi minacciano l'Occidente e la democrazia. Si tratta di Trump, Putin, Netanyahu, Hamas, che vantano una legittimazione teocratica. Nel caso di Trump e Netanyahu, essa è esplicitamente biblica, per Hamas è islamica, nel caso di Putin, assolutistica. Come ha evidenziato Luciano Violante: «I retroterra religiosi conferiscono alle decisioni di Trump, Putin, Netanyahu, Hamas, rapidità, esecutività, indiscutibilità e un forte impatto motivazionale, perché legittimate da quelle matrici. Non bisogna dimenticare la straordinaria capacità trascinante dei valori religiosi»¹. Il tutto, a discapito delle regole proprie del diritto internazionale e della diplomazia, tale che l'antico strumento della mediazione è restato spiazzato dall'intervento diretto dei singoli protagonisti e dalla volontà di potenza che è tornata a soffiare sul tavolo della Storia².

Come spiega la *Magnifica Humanitas* di Leone XIV, è riemersa «la tentazione di costruire l'identità collettiva contro un nemico, alimentando narrazioni in cui ciascuno si presenta come vittima legittimata alla rivalsa». Sicché la semplificazione in schemi – “prima io”, “amico-nemico”, “noi-voi” – facilita decisioni spesso irresponsabili, che minano la fiducia reciproca tra le nazioni, sostituendo la forza del diritto internazionale con il “diritto del più forte» (§ 202).

Ovvio che una tale prospettiva incida sulla coesione sociale dei singoli ordinamenti, sino a operare a cascata sulle altre democrazie occidentali. L'ipotesi, rivendicata dall'ex consigliere del Presidente Trump, Steve Bannon, di una nazione identitaria «costruita sui principi dell'Occidente giudaico-cristiano» e proiettata «in una battaglia spirituale contro il Male», è tale da spingere i confini della lotta politica oltre la dialettica costituzionale. Non a caso essa è stata accompagnata dalla assicurazione secondo cui il *nazionalismo cristiano* non sarebbe incompatibile con la libertà religiosa, ferma restando la contraddittoria «conclusione che non si possono fare compromessi con questa società secolare demoniaca e atea»³.

1. L. VIOLANTE, “I pericoli delle teocrazie politiche”, in “Corriere della Sera”, 25 settembre 2025.

2. G. VITTADINI, “La tela della diplomazia. Compromesso e realismo”, in “Nuova Atlantide”, n. 16/2025.

3. S. BANNON, “Il nazionalismo cristiano non è mai stato così forte. Trump, come me, odia i nemici. Musk viene dalla stessa cultura che ha ucciso Kirk”, int. a cura di V. Mazza, in “Corriere della Sera”, 24 settembre 2025.

4. M. BORGHESI, *"Il male necessario. L'etica del superuomo nel manichismo romantico"*, Orthotes, Napoli, 2024.

5. C. SCHMITT, *"Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität"* (1934), tr. it. a cura di P. Schiera, *"Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità"*, in C. SCHMITT, *"Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica"*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna, 1972, 61.

6. M. BORGHESI, *"Critica della teologia politica. Da Agostino a Peterson: la fine dell'era costantiniana"*, Marietti 1820, Milano, 2013; M. LUCIANI, *"Il logos tripolitikos. Oggi"*, in *"Rivista AIC"*, n. 1/2026; sia consentito il rinvio a V. TONDI DELLA MURA, *"Il patto costituzionale fra teologia politica e teologia della politica"*, in *"Quad. cost."*, n. 2/2015, 481 ss.

Ed è altrettanto ovvio che una tale prospettiva avveleni le ragioni del "vivere insieme".

Basti pensare che nel solo 2024 due film ambientati negli Stati Uniti hanno fotografato in modo drammatico e con grande impatto il declino della civiltà occidentale e le possibili reazioni alternative: la guerra civile (*"Civil war"* di Alex Garland) e l'utopia (*"Megalopolis"* di Francis Ford Coppola).

E ciò quasi che il conflitto e l'utopia possano costituire le sole vie d'uscita del nuovo manichismo per così dire dialettico, nel quale gli opposti (bene e male, vita e morte) sono i poli della stessa totalità, che annichilano ogni diversa possibilità nel cammino umano⁴.

Infine, è parimenti ovvio che una tale prospettiva contrasti con la tenuta della legalità costituzionale, sino a sfociare nel conflitto civile. Nel sistema costituzionale le regole positive non possono essere disattese e contrastate bellamente alla stregua dello stato d'eccezione schmittiano, nel quale la decisione del sovrano valeva a «sospenderne» l'efficacia. La violazione delle regole, piuttosto, è destinata a generare un conflitto fra gli oppositori e la forza militare dello Stato, che rischia di consumare la stessa tenuta dello Stato costituzionale. Emblematici sono i casi dei due assalti, non solo simbolici, ai Palazzi del Congresso degli Stati Uniti e del Brasile: quello del 6 gennaio 2021 al Campidoglio di Washington, avvenuto dopo le contestazioni del Presidente uscente, Donald Trump, avverso il risultato della sconfitta delle elezioni presidenziali del 2020; quello dell'8 gennaio 2023 al Congresso nazionale di Brasilia, avvenuto come risposta alla sconfitta del presidente uscente Jair Bolsonaro nelle elezioni generali del 2022.



La recessività dei principi delle democrazie occidentali rispetto alle opposte tendenze disgregatrici, derivanti dalla prepotente riemersione della categoria della teologia politica, è un dato che nell'attuale e cruento sovvertimento dell'ordine geopolitico internazionale non può non sorprendere e allarmare. Una recessività talmente diffusa e pervicace, da porre in crisi i tradizionali presupposti giustificativi della convivenza sociale e dell'autorità statuale, così da provocarne la sostituzione con quelli radicali di una conflittualità politica verso un nemico assunto come "assoluto e totale".

Si tratta di un dato inedito nella storia costituzionale.

Non che nel passato fosse sconosciuto il ricorso alle categorie teologiche per consolidare i meccanismi unificatori delle comunità politiche. Tanto più che la teorizzazione della nozione della teologia politica avvenne nella Germania degli anni '30 del secolo scorso a opera di Carl Schmitt, proprio allo scopo di riconoscere alla decisione politica una giustificazione capace di prevalere sulle regole giuridiche ordinarie; sicché, al pari del miracolo divino che infrange le leggi di natura, anche l'eccezione del sovrano (rectius: del *Führer*) avrebbe avuta riconosciuta la legittimazione a sovrastare le norme positive⁵. Nell'Europa continentale dell'epoca, tuttavia, la separazione dei poteri era protetta da Costituzioni fragili, flessibili e rimesse all'arbitrarietà dei legislatori statali; non era in grado di resistere alle torsioni totalitarie sorte in reazione al tentativo rivoluzionario o anche semplicemente riformista operato dai partiti del movimento operaio⁶.

L'impiego della categoria del "nemico"

Non è così nell'attuale fase storica. In questa il nuovo ricorso politico alle categorie teologiche ha progressivamente stravolto i presupposti della coesione sociale e della legittimità giuridica. L'impiego della categoria del "nemico" per regolare i conflitti politici nazionali e internazionali ha preso il sopravvento nel sistema decisionale, viziando ogni relativa dinamica di piena comprensione e composizione. La presenza di sistemi costituzionali più rigidi e resistenti all'arbitrarietà del potere pubblico non è valsa a scongiurare l'aggravamento sostanziale, legittimando soluzioni contrastanti con il sistema democratico. Del resto, l'introduzione di una tale categoria (im) politica è destinata a mettere in moto una trasformazione qualitativa delle Costituzioni indipendentemente dalle relative modifiche formali, così da minare le fondamenta della democrazia pluralistica⁷. Sicché, a conti fatti, come di recente ha provocatoriamente rilevato Leone XIV: «Se guardiamo a molti paesi del mondo d'oggi, la democrazia non è necessariamente la soluzione perfetta a tutto»⁸.

Per giunta, paradossalmente, la trasformazione rappresentata è avvenuta soprattutto nell'esperienza statunitense, che invece nel pensiero conservatore è stata tradizionalmente intesa come quella dell'«Autogoverno di un popolo virtuoso che delibera sotto lo sguardo di Dio»⁹.

Oggi occorre cercare una via di fuga. Non è più tempo di riporre ogni fiducia di composizione e pacificazione sociale nella ricerca di un sistema politico-costituzionale talmente perfetto da tacitare ogni conflitto. La dimensione di quest'ultimo pertiene alla politica come alla stessa esistenza umana, sicché è inestirpabile dalle relative dinamiche. La stessa Costituzione, come ebbe a rilevare Julien Freund, l'allievo di Carl Schmitt interessato a verificare la sostenibilità della categoria della teologia politica nel diverso contesto delle democrazie pluraliste del secondo dopoguerra, dovrebbe tornare a essere considerata anzitutto come «uno strumento politico [il cui] scopo non consiste nella propria perfezione giuridica»¹⁰. E così, ferma restando l'essenzialità delle Corti supreme, la tenuta del sistema democratico non può essere affidata esclusivamente all'intervento delle stesse, se non con il rischio di neutralizzare per via giudiziaria un conflitto destinato a rimanere latente in via politica, pronto a esplodere al manifestarsi delle prossime contraddizioni sociali. Non per nulla l'irruente riemersione della teologia politica nelle democrazie occidentali è avvenuta proprio in coincidenza temporale con la massima esposizione di una tale forma di neutralizzazione del conflitto.

7. G. PITRUZZELLA, "Il regime politico della Seconda Repubblica: il bipolarismo conflittuale", in V. LIPPOLIS - G. PITRUZZELLA, "Il bipolarismo conflittuale. Il regime politico della Seconda Repubblica", Rubettino, Soveria Mannelli, 2007, 137; sia consentito il rinvio a V. TONDI DELLA MURA, "Political Theology and Constitutionalism: The New Knots of an Unresolved Conflict. Preliminary Notes", G. DEMURO, S. NINATTI, M. PERINI, V. TONDI DELLA MURA (Edited by), "Constitutional Crisis, Security and Democratic Resilience, Naples", Edizioni Scientifiche Italiane, 2026, 265 ss.

8. LEONE XIV, "Nel mondo troppe disparità, guardiamo a Elon Musk. Democrazia non sempre perfetta", in "La Repubblica", 14 settembre 2025.

9. G. W. CAREY, "Preface", in W. KENDALL - G. W. CAREY, "The Basic Symbols of the American Political Tradition", Washington, D.C., "The Catholic Univ. of America Press", 1995, IX, la citazione è tratta da M. LUCIANI, "Il logos tripolitikos", cit., che rinvia anche a B.P. FROHNEN, "Nature, Tradition, and Virtue: Restoring the Conservative Good Life", a disposizione in rete.

10. J. FREUND, *Sociologie du conflit* (1983), tr. it. di A. Campi, "Il conflitto: definizione e significati", in ID., "Il terzo, il nemico, il conflitto. Materiali per una categoria del Politico", a cura di A. Campi, Giuffrè, Milano, 1995, 176-178.

Né tantomeno è il tempo di confidare nel solo rispetto dei valori e dei principi fondamentali. In un contesto secolarizzato, straniato dall'assenza di riferimenti, dalla disillusione sociale e dall'erosione della partecipazione popolare, gravato da una crisi economica permanente, dominato da poteri privati forti economicamente e in grado di possedere la tecnologia più sofisticata per una sorveglianza diffusa e capillare attraverso la rete, percorso da ogni tensione nazionale e internazionale, l'insistenza sui soli valori, ancorché assolutamente basilare, rischia di rinviare nel tempo, se non proprio di sviare, responsabilità politiche invece urgenti.

Una politica che si misura col conflitto

Occorre piuttosto confidare nella politicalità della Costituzione e nel capitale umano necessario a provvedervi. È soprattutto questa la condizione per prendere sul serio, parafrasando Ronald Dworkin, le ragioni del conflitto, accogliendone le sfide e le provocazioni, sempre in ogni caso esponenziali dei disagi propri di ogni fase storica. Prima ancora della razionalità delle scelte giuridiche, deve valere il realismo di una politica capace di misurarsi col conflitto in nome – questa volta sì – dei valori caratterizzanti la legittimità costituzionale. Una politica necessariamente aperta alla categoria della possibilità e, dunque, improntata al realismo, al compromesso e alla negoziazione in quanto strutturata – seguendo la lezione di Machiavelli – quale «arte del rimedio»¹¹. Occorre ricordare l'arte del rimedio della politica alla politicalità della Costituzione, dismettendo i miraggi della perfezione giuridica e confidando in una concezione della democrazia, «che non presuma di possedere la verità e la giustizia, ma nemmeno ne consideri insensata la ricerca»¹².

11. G. FERRONI, "Machiavelli, o dell'incertezza. La politica come arte del rimedio", Donzelli Editore, Roma 2003.

12. G. ZAGREBELSKY, *Il «crucifige» e la democrazia*, Einaudi, Torino, 1995, 6.



Vincenzo Tondi della Mura, laureato in Giurisprudenza presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, ha conseguito la licenza in Diritto canonico alla Pontificia Università Lateranense. È avvocato e professore ordinario di Diritto costituzionale presso l'Università del Salento. È autore di numerosi studi in materia di forma di Stato e forma di governo, regioni, fonti del diritto, principio di sussidiarietà e autonomie private, giustizia costituzionale.

Marco Dotti



Peter Thiel

Detective - teologo

Peter Thiel: la tecnocrazia come avanguardia apocalittica

Nel marzo scorso, a porte chiuse, in uno storico palazzo romano, l'uomo che Alex Karp ha definito «il più importante venture capitalist mai esistito» ha portato a compimento un ciclo di lezioni sull'Anticristo, nel tentativo di rendere di nuovo teologica la politica. Il fondatore di Palantir, l'azienda Usa specializzata nell'analisi dei big data, non è un classico tecnocrate né un nazionalista cristiano, ma qualcosa di più sofisticato e di più inquietante. Perché è ascoltato dalla politica. In Usa ma non solo. Nel suo discorso rovescia il "katechon" di Carl Schmitt, privatizza la decisione sovrana e offre una «terza via, ma stretta» tra l'Armageddon e l'Anticristo. La sua tentazione è la gnosi. E la sua è una teologia che, se a parole combatte il Leviatano, nei fatti lo rafforza. Facendo fuori la democrazia...

«In privato sono un piccolo, vecchio cristiano ortodosso e un umile liberale classico, con una sola deviazione dall'ortodossia: sono preoccupato per l'Anticristo».

Così Peter Thiel – cofondatore di PayPal e di Palantir, primo investitore esterno di Facebook, finanziatore decisivo delle carriere di Donald Trump e J.D. Vance –, davanti a una platea scelta a invito e sotto la regola della Chatham House. Alcune istituzioni cattoliche avevano preso le distanze: l'Angelicum, l'università domenicana dove negli anni Ottanta studiò Robert Prevost, oggi Leone XIV, smentì di doverle ospitare.

Da almeno il 2024 Thiel ha condensato una lunga rielaborazione dei paradigmi teologico-politici in un ciclo di conferenze a porte chiuse sull'Anticristo e l'Apocalisse, modellate sulle quattro prediche di J.H. Newman sul tema, negli anni Trenta dell'Ottocento. Dopo le prime tappe universitarie a Oxford, Harvard e all'Università di Austin, il ciclo è approdato nell'autunno 2025 al Commonwealth Club di San Francisco, dove l'associazione cristiana Acts 17 Collective ha organizzato quattro lezioni tenutesi il 15, 22 e 29 settembre e il 6 ottobre. Sono seguite le sessioni di Parigi, all'Académie des sciences morales et politiques, e di Cambridge, fino agli interventi romani del 15-18 marzo 2026, a Palazzo Orsini Taverna.

Sarebbe comodo liquidare la scena come il passatempo di un visionario apocalittico. Sarebbe un errore: quelle lezioni sono il tentativo più articolato, da una generazione, di restituire alla politica la sua sostanza teologica.

Thiel non è un teocrate, né un integralista sulla scia del costituzionalista di Harvard Adrian Vermeule, né un nazionalista cristiano alla Bannon: li giudica troppo grezzi o troppo deboli. È la punta avanzata di quella galassia neoreazionaria, il "Thielverse", che salda il pensiero reazionario d'anteguerra, da Schmitt a Spengler, a un'eredità postmoderna e transumanista. E ha un programma dichiarato: disfare la pace di Vestfalia, riportare nello spazio pubblico la distinzione tra amico e nemico, tra Cristo e Anticristo. Tra nomos e anomia.



Il buco nella trama

La diagnosi parte dal paradosso di un progresso arrestato. Dall'allunaggio del 1969 saremmo regrediti «dallo spazio esteriore allo spazio interiore»: la tecnologia, un tempo sinonimo di aerei supersonici, si è ristretta al «mondo dei bit», «ci avevano promesso auto volanti, e abbiamo avuto centoquaranta caratteri». I salari reali sono fermi da mezzo secolo, la guerra dichiarata da Nixon al cancro dura da 55 anni. E la stagnazione non è neutra: «è profondamente instabile», rende ogni cosa a somma zero e «non si dà democrazia in una società stagnante», pena l'anomia e il collasso.

Su questa premessa, Thiel innesta una rilettura apocalittica che transita dal Racconto dell'Anticristo di Vladimir Solov'ëv (1900) e dal Padrone del mondo di Robert Hugh Benson (1907) e arriva ai manga giapponesi. Ma quelle letture hanno un «buco nella trama»: non immaginano ciò che segna il presente, la torsione catastrofica dell'immaginario scientifico. In Solov'ëv l'Anticristo non è un mostro ma un benefattore, un ecumenista «più cristiano di Cristo» che conquista il mondo con un libro capace di sedurre «anche gli eletti». È a Los Alamos che il buco si chiude: la tecnologia si rivela capace di distruggere il mondo e rende plausibile un dominio globale in nome della «pace». Non a caso, l'Anticristo «sale al potere parlando incessantemente di Armageddon»: il suo prodigio non è scientifico ma politico, lo slogan paolino «pace e sicurezza» (1 Ts 5,3) depurato da ogni contesto, che nasconde la forza necessaria a imporla.

I suoi «legionari» sono Eliezer Yudkowsky, Nick Bostrom, Greta Thunberg, tutti coloro che invocano un governo mondiale per fermare la scienza. Il «rischio esistenziale» agitato di fronte all'la applicata ai sistemi d'arma sarebbe il nome laico dell'Anticristo, e alla lista delle apocalissi, dall'la al clima alle pandemie, Thiel ne aggiunge una che le riassume: lo Stato globale totalitario. Le profezie, però, richiamando Giona a Ninive, restano condizionali: la storia è libera.

Il *katechon* rovesciato

Thiel gioca la propria teologia politica sul terreno che le è da sempre elettivo: il *katechon*, la «forza che trattiene» l'Anticristo di cui parla oscuramente la seconda lettera ai Tessalonicesi (2, 6-7). Nel 1950 Carl Schmitt aveva distinto tre modi cristiani di leggere la storia: il Grande Paralelo (un'altra caduta di Roma, l'opzione Benedetto), il *katechontico* (sostenere le istituzioni che frenano il male) e una misteriosa terza via (sperare, espandere, innovare). Le visioni più sane le combinano tutte e tre.

È sul *katechon* che Thiel esercita la massima tensione. Per Tertulliano e per Schmitt era l'Impero, lo Stato che trattiene il caos; Thiel ne capovolge i poli: lo Stato universale, l'Onu, i regimi di AI safety sono l'Anticristo, e il freno è il potere tecnologico privato. La posizione è rischiosa: se è troppo debole non ferma l'Anticristo, se è troppo forte si muta nel suo contrario. Da qui, un corollario spiazzante: «Se qualcosa non è abbastanza potente da diventare potenzialmente l'Anticristo, probabilmente non è nemmeno un plausibile *katechon*».

Il vero *katechon*, dal 1945 al 1989, fu l'anticomunismo, transnazionale e non puramente cristiano; poi degenerò in neoliberismo, «l'anticomunismo in un mondo senza comunisti», a un centimetro dallo Stato mondiale.

Ma ogni posizione puramente difensiva, prima o poi, viene travolta. Serve qualcosa che non si limiti a trattenere ma sperare e creare, ed è «ciò che l'industria tecnologica fa quando dà il meglio di sé: superare i limiti, tutti i limiti». La tecnologia diventa l'eccedenza di speranza, la promessa baconiana di vincere la morte e il caso. Nel «Momento straussiano» (2007) e in «Da zero a uno» (2014), Thiel ricorda che il monopolio creatore svolge «la stessa funzione del *katechon*»: arresta la stagnazione, l'Anticristo della globalizzazione. E il fondatore di start-up è il capro espiatorio girardiano da cui nasce una regalità postmoderna. La sovranità schmittiana – «sovrano è chi decide sullo stato d'eccezione» – si sposta dallo Stato al fondatore: non per nulla già nel 2009

Thiel scriveva di non credere più «che libertà e democrazia siano compatibili». Ciò che svuota non è la teologia, di cui ha più codici di chiunque, ma lo spazio della deliberazione collettiva.

La macchina dell'Anticristo

Come può un solo uomo impadronirsi del mondo nell'arco di una vita? Thiel indica due macchine costruite, in un'epoca stagnante, a velocità anomala. La prima è finanziaria: «sotto la copertura di una relativa pace e sicurezza», in venticinque anni è stato eretto un apparato di sorveglianza del denaro, dal Patriot Act alla tassazione mondiale dei cittadini statunitensi, dalla fine dei paradisi fiscali a quella del regime britannico dei non-dom, abolito dopo 225 anni. Apocalisse 13,17: nessuno potrà comprare o vendere senza il marchio della bestia.

La seconda è ideologica: i codici del linguaggio, il Regno Unito che arresta decine di persone al giorno per «discorsi offensivi», la criminalizzazione del dissenso fino al punto che in Germania è punibile dare a qualcuno dell'Anticristo, e al vertice la Corte penale internazionale dello Statuto di Roma. È qui che la teologia diventa per intero analisi: Thiel legge l'ordine liberale del dopo-1945, dalla trasparenza finanziaria ai tribunali alla regolazione dell'Ia, non come garanzie ma come l'apparato che assembla lo Stato mondiale. Non crediamo più che un grande uomo possa afferrare la macchina, e quell'incredulità è la copertura sotto cui l'Anticristo sale al potere: abolito ogni conflitto, nessuno è più autorizzato a confliggere. Nemmeno per detronizzare il male.

La gnosi degli eletti

La seduzione, per un cattolico colto, è forte: Thiel parla la sua lingua. Cita Newman e Solov'ëv, Agostino, il Ratzinger del primo saggio su Ticonio e il Benedetto XVI di Ratisbona. Venera René Girard, che gli fu maestro a Stanford e «delizioso vicino di casa», e alle cui teorie ha convertito J.D. Vance. Nel saggio "Voyages to the End of the World", decripta quattro secoli di letteratura, dalla "Nuova Atlantide" di Bacone ai "Viaggi di Gulliver", da "Watchmen" al manga "One Piece", come un dibattito cifrato sull'Anticristo, e legge il fumetto giapponese come l'ultimo luogo dove sopravviverebbe una vera escatologia cristiana. Il suo metodo è quello del detective-teologo: tutto è cifra, tutto va decodificato.

Incalzato a Roma sul rischio che la sua sia una conoscenza riservata a pochi, Thiel ammette: «Rischio di sbagliare dall'altro lato, quello dello gnosticismo, offrendovi una conoscenza segreta che non avete. È la direzione in cui è probabile che io sbagli». Le porte chiuse e la platea a invito disegnano una teologia per gli eletti.

Poi c'è il programma. Thiel data al Trattato di Vestfalia del 1648 «l'anno in cui si smise di parlare dell'Anticristo», il momento in cui il cristianesimo fu ridotto a fatto «interiore», incapace di dire alcunché su politica e storia. «Abbiamo 378 anni di storia da recuperare». Persino la democrazia è per lui una parola ambigua: «Democrazia è quando il risultato ti piace; populismo è quando non ti piace». È una dichiarazione di guerra alla politicità secolare della Costituzione. Thiel non è soltanto un esempio della riemersione della teologia politica: ne è il teorico e l'apostolo.

Ma la gnosi che conta non è il metodo, è la metafisica. Thiel ammette di rischiare la conoscenza segreta; non vede la posta più antica: il sogno gnostico di liberare la scintilla incorporea dell'io dalla prigione della materia, oggi affidato non all'ascesi ma alla tecnica. È il rovescio dell'incarnazione, lo scandalo per cui l'infinito entra in una carne mortale; qui la salvezza non si riceve, si fabbrica, e ha posto per pochissimi. Anche i maestri sono citati senza essere ereditati: di Girard trattiene la teoria mimetica e scarta lo smascheramento del meccanismo vittimario, di Schmitt prende il katechon e lascia il nomos. E lo stesso immaginario tecnognostico – ha mostrato Erik Davis – fa risorgere il demiurgo e i suoi arconti come congreghe tecnocratiche che governano con la sorveglianza: lo Stato-mondo che Thiel chiama Anticristo è quella figura, ma è della stessa pasta dell'apparato che vorrebbe costruire per contrastarlo.



La terza città

Dell'Anticristo lo attrae, confessa, il fatto che «è un argomento in cui non dobbiamo essere così morali»: contro un nemico assoluto «si ha molta più libertà di agire». È la stessa logica per cui, durante la guerra fredda, «se eri anticomunista, uccidere decine di migliaia di persone era, relativamente, una cosa molto buona». Nominare l'Anticristo riapre lo spazio dell'eccezione: sospende la misura ordinaria e restituisce la licenza. È il punto preciso in cui la teologia politica smette di descrivere il nemico assoluto e comincia a somigliargli.

Resta il giudizio che Thiel pronuncia su sé stesso e non sa applicarsi: «L'Anticristo potrebbe presentarsi credendo di essere un katechon, o dirottare il katechon. L'errore è sempre scegliere "bene" i propri nemici, il rischio che correte è diventare come loro». Palantir, il software che porta il nome della pietra per vedere il futuro, tratto dalla saga di Tolkien, è il Leviatano che Thiel dice di temere. Dove Thiel riarma la tecnica presentata come katechon, Leone XIV chiede di «disarmare» la stessa. Alla domanda «Anticristo o Armageddon?» risponde con le parole che Thiel vorrebbe far proprie, dirottandone il senso: «né l'uno né l'altro», ma addita un altrove che né lo Stato mondiale né la spada possono contemplare: non l'eliminazione dei limiti dell'umano, che «fa regredire il cuore», bensì proprio quel cuore, «il luogo dove Dio desidera abitare».

È la sola città che l'apocalittica della Silicon Valley, prigioniera del suo patchwork teologico-politico, non riesce a vedere. E, quando la intravede, vorrebbe distruggere.

Bibliografia

M. Chafkin, *"The Contrarian. Peter Thiel and Silicon Valley's Pursuit of Power"*, Penguin Press, New York 2021.

L. Ciarrocca, *"L'anima nera della Silicon Valley. La vera storia di Peter Thiel"*, Fuori Scena, Milano 2026.

E. Davis, *"Techgnosis. Mito, magia e misticismo nell'era dell'informazione"*, Nero, Roma 2023; ed. orig. *"TechGnosis. Myth, Magic, and Mysticism in the Age of Information"*, Harmony Books, New York 1998.

P. Perulli, *"Peter Thiel, l'America oggi. Il fondatore di PayPal e Palantir, il grande ispiratore di Trump"*, prefazione di M. Cacciari, Baldini+Castoldi, Milano 2026.

P. Thiel - B. Masters, *"Da zero a uno. I segreti delle start-up, ovvero come si costruisce il futuro"*, Rizzoli, Milano 2015 (ed. BUR, Milano 2023); ed. orig. *"Zero to One. Notes on Startups, or How to Build the Future"*, Crown Business, New York 2014.

P. Thiel, *"Il momento Straussiano"*, a cura di A. Venanzoni, Liberilibri, Macerata 2025; ed. orig. *"The Straussian Moment"*, in R. Hamerton-Kelly (a cura di), *"Politics and Apocalypse"*, Michigan State University Press, East Lansing 2007.



Marco Dotti è giornalista professionista, ricercatore. Insegna Professioni dell'editoria all'Università di Pavia. La sua attività si concentra soprattutto sull'impatto etico e sociale delle nuove tecnologie. Collabora con numerose testate italiane e straniere ed ha curato, tra le altre, l'edizione italiana di testi di Simone Weil, Alexandre Koyré, Jean Cayrol e Jean Cocteau.



Focus

Brendan
Shanahan



Dal 1776 a oggi

Stranieri. Libertà e restrizioni a corrente alterna

L'accoglienza, in una repubblica rivoluzionaria, si è evoluta nel tempo, subendo spesso accelerazioni e brusche frenate a seconda della situazione politica ed economica. I conflitti sulla cittadinanza tra governo federale e amministrazioni locali. Il ruolo della Corte Suprema.

In un contesto segnato dalle politiche migratorie aggressive e spesso unilaterali del presidente Donald Trump – e da una forte opposizione a questo programma –, il 250° anniversario della Repubblica americana offre l'occasione per riflettere su alcune tappe fondamentali e sui principali modelli di sviluppo delle politiche migratorie degli Stati Uniti, del diritto di cittadinanza e del federalismo dei diritti degli immigrati.

Questa storia, segnata da conflitti e tensioni, mette in luce l'incerta portata dei poteri nazionali in materia di immigrazione nel lungo XIX secolo e la persistente importanza delle politiche statali e locali sui diritti degli immigrati nel XX e in questo inizio di XXI secolo, nonostante la crescita continua dell'apparato federale.

Quando fu adottata nel 1787, la Costituzione federale degli Stati Uniti diceva poco sulla cittadinanza nazionale. La legge fondamentale della giovane nazione distingueva tra americani nativi (idonei alla presidenza) e cittadini nati all'estero.

Inoltre, attribuiva al Congresso il potere di definire le leggi sulla naturalizzazione. Il primo Congresso, nel 1790, stabilì a sua volta che solo gli immigrati bianchi liberi potevano diventare cittadini statunitensi.

La Costituzione diceva ancora meno sulla migrazione internazionale volontaria. Nel periodo prima della Guerra civile, i legislatori federali approvarono alcune norme legate all'immigrazione, che andavano dall'imposizione di standard minimi per le navi che trasportavano immigrati attraverso l'Atlantico fino all'innalzamento di barriere contro l'ingresso di stranieri neri liberi. Tuttavia, si trattava di eccezioni prima della Guerra civile. La maggior parte dei legislatori federali – compresi i molti favorevoli a limitare l'ingresso di immigrati poveri (spesso irlandesi) – era restia ad adottare una legislazione nazionale ampia che potesse compromettere la capacità degli Stati di determinare i diritti dei residenti e delle persone che cercavano di entrare o uscire dal proprio territorio (in particolare le persone nere libere).

Per questo motivo, furono soprattutto i singoli Stati e le autorità locali a costruire e applicare i propri sistemi migratori. Negli Stati del Nord-Est, più densamente popolati, i decisori politici adattarono spesso le leggi e le politiche coloniali sui poveri e sulla residenza municipale per limitare i diritti politici dei nuovi arrivati europei, respingere gli immigrati poveri e persino espellere i poveri stranieri. Lo Stato di New York vietò agli immigrati non cittadini di votare, li escluse

dal conteggio della popolazione per la definizione dei distretti legislativi e impose tasse di fatto (e poi anche formali) ai capitani delle navi che trasportavano immigrati nello Stato. Inoltre, istituì un grande centro di gestione dell'immigrazione a Castle Garden, molto prima dell'apertura del più noto centro federale di Ellis Island.

Più a Ovest, Stati e territori adottarono spesso politiche molto più aperte nei confronti dei diritti degli immigrati bianchi, inserendole in una più ampia strategia di colonialismo di insediamento e di espropriazione delle popolazioni native. Nel periodo prima della guerra, per esempio, il Wisconsin promuoveva attivamente l'arrivo di agricoltori immigrati dall'Europa occidentale, concedeva il diritto di voto agli uomini immigrati che avevano avviato il processo di naturalizzazione e includeva tutti i non cittadini nella definizione dei distretti legislativi.

La Guerra civile e il successivo periodo della Ricostruzione trasformarono profondamente il diritto di cittadinanza e la politica federale in tema di immigrazione negli Stati Uniti. Le riforme costituzionali di quell'epoca sancirono l'abolizione della schiavitù e introdussero la cittadinanza per nascita. Nel 1870 il Congresso riconobbe inoltre il diritto alla naturalizzazione degli immigrati neri.

1877-1914: l'Età dell'oro progressista

Le autorità federali acquisirono anche poteri sempre più ampi in materia di immigrazione durante la cosiddetta Età dell'oro ed Era progressista (circa 1877-1914). Nel 1876 la Corte suprema degli Stati Uniti annullò in modo chiaro la possibilità per i governi statali di imporre tasse di ingresso sugli immigrati. Nello stesso periodo, il Congresso iniziò ad approvare una serie di leggi sempre più restrittive che vietavano l'ingresso, espellevano e sottoponevano a sorveglianza un numero crescente di cittadini cinesi. Confermando in larga parte queste misure, la Corte suprema riconobbe al Congresso un ampio potere "assoluto" nella definizione delle politiche migratorie nazionali e concesse all'esecutivo grande libertà nella loro applicazione. Di conseguenza, tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, il Congresso approvò diverse leggi federali che cercavano di escludere, tra gli altri, lavoratori immigrati vincolati da contratto, anarchici, "professioniste del sesso" e persone considerate «probabilmente a carico della collettività».



Ampia discrezionalità agli agenti

La proliferazione delle leggi federali sull'immigrazione portò alla crescita di un apparato amministrativo sempre più strutturato. I suoi agenti avevano ampia discrezionalità nell'interpretare norme talvolta sovrapposte e tendevano ad applicarle in modo particolarmente severo nei confronti delle minoranze identificate per razza e delle donne non sposate. Le autorità federali collaboravano spesso con enti statali e locali per attività che andavano dalla detenzione degli immigrati all'applicazione delle leggi sulla naturalizzazione.

Tuttavia, questa cooperazione non era sempre garantita. La sua applicazione poteva essere fortemente influenzata da dinamiche razziali, soprattutto in Stati e città con grandi comunità di immigrati e figli di immigrati nati negli Stati Uniti, come la California (dove un immigrato irlandese guidò il movimento per l'esclusione dei cinesi).

Leggi votate e abrogate

Allo stesso tempo, gli Stati continuarono a muoversi in direzioni diverse nel determinare i diritti dei non cittadini residenti all'interno delle loro giurisdizioni. Circa due dozzine di Stati e territori (soprattutto del Sud e dell'Ovest) concessero il diritto di voto agli uomini non cittadini alla fine della Ricostruzione nel 1877. Tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, la maggior parte di quelle leggi fu abrogata. Nel frattempo, altri Stati (soprattutto dell'Est e della costa pacifica) adottarono norme che limitavano l'accesso dei non cittadini all'impiego pubblico o finanziato dallo Stato, alle licenze e/o alla proprietà immobiliare. Le prime misure venivano spesso applicate in modo selettivo nei periodi favorevoli, per poi essere ripristinate nei momenti di maggiore disoccupazione.

Tutte queste politiche danneggiavano in modo sproporzionato – e molte colpivano esplicitamente – gli immigrati dell'Asia orientale e meridionale, che venivano esclusi a causa della razza dalla possibilità di una naturalizzazione.

Eugenisti razzisti, attivisti antisemiti e anticattolici

L'epoca della Prima guerra mondiale trasformò profondamente la politica migratoria americana e la politica dell'immigrazione negli Stati Uniti. Una coalizione di sostenitori della restrizione migratoria – tra cui eugenisti razzisti, attivisti antisemiti e anticattolici, e sindacati di lavoratori specializzati (tra gli altri) – aveva a lungo fatto pressione sul Congresso, senza successo, per ridurre in modo significativo l'immigrazione “di massa” negli Stati Uniti.

Il nazionalismo bellico, la xenofobia del dopoguerra e le rinnovate tensioni sindacali resero possibile il loro successo. Nel 1917 il Congresso approvò requisiti di alfabetizzazione per gli immigrati adulti e istituì una “Zona sbarrata per gli asiatici”. Le leggi federali del 1921 e del 1924 crearono quote “nazionali” per i Paesi di origine (non inclusi nella zona vietata) dell'emisfero orientale, riducendo drasticamente l'immigrazione dall'Europa meridionale e orientale.

Sebbene i Paesi delle Americhe fossero esclusi dal nuovo sistema di quote, un apparato federale dell'immigrazione sempre più ampio – compresa una nuova Polizia di frontiera – venne ulteriormente rafforzato da questo insieme di nuove leggi. Così, durante la Grande depressione, la disposizione che escludeva chi era un «probabile futuro peso pubblico» fu utilizzata per limitare in modo significativo l'ingresso di potenziali immigrati nel Paese. Centinaia di migliaia di cittadini messicani, e persino cittadini statunitensi di origine messicana, furono colpiti da campagne di “rimpatrio” forzato.

Campagne di rimpatrio forzato

Mentre le autorità federali assumevano (e talvolta abusavano di) questi crescenti poteri in materia di immigrazione, i governi statali e locali continuarono a modellare i diritti degli immigrati all'interno delle loro giurisdizioni. L'epoca della Prima guerra mondiale vide l'abolizione delle ultime leggi statali che concedevano il diritto di voto ai non cittadini. Nel periodo successivo alla

guerra e durante la Grande depressione, i governi statali e locali introdussero crescenti restrizioni all'accesso dei non cittadini alle licenze professionali e all'impiego pubblico. Alcune autorità locali, come quelle di Los Angeles dell'epoca della depressione, collaborarono con più ampie campagne razziste e a favore dei nativi per negare lavoro e assistenza agli immigrati e anche ai loro familiari nati negli Stati Uniti. Al contrario, altri governi statali e locali – come quelli dell'area di Chicago – tennero le autorità federali dell'immigrazione a distanza quando i residenti non cittadini (soprattutto europei) cercavano di accedere ai servizi sociali.

Le alleanze internazionali e le campagne per i diritti civili durante la Seconda guerra mondiale e i primi anni della Guerra fredda portarono a riforme significative del diritto federale sull'immigrazione e sulla cittadinanza. Tra il 1943 e il 1952 furono aboliti tutti i divieti esplicitamente razzisti all'immigrazione e alla naturalizzazione che colpivano immigrati provenienti dall'Asia orientale e meridionale.

Le pressioni costanti per ulteriori riforme migratorie – da parte, tra gli altri, delle comunità italo-americane – culminarono nel 1965 con l'abolizione del sistema delle quote nazionali, ampliando in modo significativo l'accesso all'immigrazione da Asia, Africa e dall'Europa meridionale e orientale. Tuttavia, l'Immigration Act del 1965 introdusse anche un nuovo sistema di quote emisferiche che includeva i Paesi delle Americhe. Questa disposizione, insieme all'abolizione quasi contemporanea del programma di lavoro stagionale “Bracero”, ridusse drasticamente le vie legali di immigrazione dal Messico, portando a un aumento dell'immigrazione irregolare.

Più irregolari dal Messico

Sebbene il Congresso abbia approvato nel 1986 una legge per regolarizzare lo status di molti immigrati irregolari, i successivi tentativi di riforma complessiva dell'immigrazione – che avrebbero dovuto creare percorsi di regolarizzazione per chi già si trovava nel Paese – non hanno avuto successo.

Nel frattempo, le sentenze della Corte federale emesse tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Ottanta hanno annullato o indebolito la maggior parte delle leggi statali discriminatorie contro i non cittadini in materia di lavoro e licenze. Hanno inoltre confermato il diritto dei figli di immigrati irregolari a ricevere istruzione primaria e secondaria.

La Corte federale contro gli Stati

L'azione esecutiva in materia migratoria è diventata ancora più centrale in un contesto di mancata attività legislativa del Congresso.

La militarizzazione del confine meridionale, il trasferimento (e la continua crescita) dell'apparato federale dell'immigrazione sotto la giurisdizione del Dipartimento della sicurezza interna, e le azioni guidate dall'esecutivo in risposta a crisi sanitarie e ai flussi di rifugiati rappresentano elementi duraturi della politica migratoria statunitense del periodo post-Guerra fredda.

Le protezioni concesse o negate ai migranti – da chi è arrivato da bambino senza documenti a chi beneficia dello status di protezione temporanea – sono variate ampiamente a seconda delle amministrazioni.

Direzioni contrastanti

Come nelle epoche precedenti, anche i governi statali e locali hanno seguito direzioni contrastanti in materia di diritti degli immigrati. Alcuni hanno limitato l'accesso dei migranti ai servizi sociali; altri hanno esteso l'accesso alla patente di guida anche agli immigrati irregolari. Alcuni governi locali e statali hanno scelto di collaborare strettamente con le autorità federali per identificare gli immigrati irregolari, altri invece si sono dichiarati “giurisdizioni rifugio” per loro.

In sintesi, le tensioni insite nel federalismo americano e nella divisione costituzionale dei poteri restano presenti e di grande importanza nelle politiche migratorie.

Come osserva la politologa Anna O. Law nel suo nuovo libro *“Migration and the Origins of American Citizenship”* (*“Migrazioni e origini della cittadinanza americana”*), «l’arco della storia migratoria degli Stati Uniti è caratterizzato da un lunghissimo periodo di continuità e poi da cambiamenti di grande portata». Nel caso di molte delle azioni migratorie della seconda amministrazione Trump – soprattutto l’attacco alla cittadinanza per nascita – attualmente sotto esame della Giustizia (per non parlare delle forti contestazioni politiche), è troppo presto per trarre conclusioni definitive sugli effetti duraturi dell’era Trump 2.0. Tuttavia, il suo impatto immediato è stato certamente «di grande portata», soprattutto per gli immigrati e le loro famiglie coinvolte.

Ugualmente significative sono state le reazioni di chi si è opposto a questa agenda: nei tribunali, nella società civile e nei governi statali e locali che hanno promosso visioni più ampie dei diritti degli immigrati. Anche queste risposte, come mostra la breve rassegna precedente, si inseriscono in una lunga e controversa storia del federalismo migratorio e della cittadinanza americana. Anche le loro azioni lasceranno eredità importanti e durature.



Brendan A. Shanahan insegna Storia degli Stati Uniti e del Canada alla Yale University. È autore di “Disparate Regimes: Nativist Politics, Alienage Law and Citizenship Rights in the United States, 1865-1965” (“Regimi divergenti: politiche a favore dei nativi, leggi sugli stranieri e diritti di cittadinanza negli Stati Uniti, 1865-1965”), Oxford University Press 2025.

Conversazione
con Susan
Brynne Long a
cura di Martina
Saltamacchia



Miti, memoria, battaglie

Cinema e tv raccontano la nascita dello Stato Federale

L'anniversario ha riaperto il dibattito anche sul modo in cui la storia viene raccontata dai mass media. Un anniversario che ha riaperto il dibattito sulla fondazione del Paese, sul ruolo dei Padri fondatori e sul modo in cui quella storia viene raccontata attraverso pellicole, fiction tv, docuserie e celebrazioni pubbliche. Ne parliamo con la storica Susan Brynne Long, docente di Storia alla University of Nebraska di Omaha, esperta di Rivoluzione americana.

Nel 2026 gli Stati Uniti celebrano il 250° anniversario della Dichiarazione d'Indipendenza. Perché, a due secoli e mezzo di distanza, la fondazione americana continua a occupare un posto così centrale nel dibattito pubblico?

Per molti storici è una situazione quasi sorprendente. Di solito passiamo il nostro tempo negli archivi a leggere documenti che nessuno consulta da centinaia di anni. All'improvviso, invece, milioni di persone vogliono parlare della fondazione americana. Credo che questo accada perché gli Stati Uniti stanno attraversando una fase di forte polarizzazione politica e culturale. In momenti come questi, le società tendono a tornare ai propri miti fondativi per cercare risposte alle domande del presente. La Rivoluzione americana continua a rappresentare uno dei momenti più importanti della storia nazionale: il momento in cui colonie molto diverse tra loro riuscirono a unirsi attorno a un progetto politico comune. Il problema è che spesso quella storia viene ricordata in modo semplificato. L'anniversario offre invece un'opportunità preziosa per tornare alle fonti e comprendere che la fondazione degli Stati Uniti fu molto più complessa, conflittuale e incerta di quanto suggeriscano molte narrazioni popolari.

Quali sono i miti più diffusi intorno alla Rivoluzione americana?

Uno dei miti che cerco sempre di far comprendere agli studenti è che i protagonisti di quelle vicende sapessero prima che cosa stavano per realizzare. Noi conosciamo l'esito degli eventi e, per questo, tendiamo a leggere la storia come se fosse inevitabile. Ma le persone che vissero la Rivoluzione dovevano inventare gran parte del percorso mentre lo percorrevano, senza aver chiaro dove li avrebbe portati. Non possedevano un manuale che spiegasse come costruire una nuova repubblica dopo aver sconfitto una delle più grandi potenze del mondo. Avevano pochissimi esempi storici ai quali guardare. Ogni decisione comportava rischi enormi. Inoltre non stavano semplicemente combattendo una guerra contro la Gran Bretagna. Dovevano anche costruire un nuovo ordine politico. Una rivoluzione non può limitarsi a distruggere il vecchio sistema: deve essere in grado di sostituirlo con qualcosa di stabile. Gli americani ne erano consapevoli e, proprio per questo, conservarono molte istituzioni e pratiche britanniche.

Quindi anche l'idea di una rottura totale con la Gran Bretagna è, in parte, un mito?

Assolutamente sì. Quando si parla di rivoluzione si immagina spesso una cesura netta tra

un prima e un dopo. In realtà i rivoluzionari americani conservarono numerosi elementi della tradizione britannica: principi giuridici, procedure politiche, forme amministrative e pratiche di governo. Questo non significa che non vi fosse una volontà di cambiamento radicale. Significa però che i leader della Rivoluzione capirono che una società non può essere ricostruita da zero. Molte delle strutture che permisero alla nuova repubblica di sopravvivere derivavano proprio dall'esperienza britannica.

Nel corso del tempo cinema, televisione e teatro hanno contribuito a costruire l'immagine pubblica della fondazione americana. Come è cambiato questo racconto?

In realtà, la rappresentazione della Rivoluzione americana è quasi contemporanea agli eventi stessi. Già durante la guerra esistevano spettacoli teatrali, satire politiche e forme di intrattenimento destinate ai soldati. Con il Novecento arrivarono le prime grandi rappresentazioni cinematografiche. Uno dei primi progetti a cui ho lavorato è stata la digitalizzazione di America, un film del 1924 che contiene una delle prime apparizioni di George Washington sul grande schermo. Per gran parte del Ventesimo secolo la tendenza dominante fu quella celebrativa. I Padri fondatori venivano presentati come figure quasi leggendarie, mentre gli aspetti più controversi della storia americana restavano sullo sfondo. Negli ultimi decenni, invece, il quadro si è fatto molto più complesso. Oggi vediamo protagonisti più umani, meno idealizzati e più vicini alla realtà storica. Mostrano chiaramente questo cambiamento produzioni come John Adams [una miniserie biografica in sette puntate sulla vita di uno dei padri fondatori degli Stati Uniti, che divenne il secondo presidente e influenzò la nazione nei suoi primi cinquant'anni. Realizzata nel 2008 dalla Hbo, con Paul Giamatti nei panni del protagonista ndr].

Cosa ci dicono queste rappresentazioni sulle società che le producono?

Ci dicono moltissimo sul loro presente. Ogni generazione interpreta la fondazione americana attraverso le proprie preoccupazioni. Durante la guerra del Vietnam, per esempio, molte opere riflettevano il bisogno di recuperare un senso di unità nazionale in un periodo di forti divisioni. Lo stesso avvenne durante gli anni della desegregazione razziale. Anche oggi osserviamo qualcosa di simile. La Rivoluzione americana continua a essere percepita come il momento in cui individui molto diversi riuscirono a unirsi attorno a una causa comune. Per questo molte rappresentazioni tendono a enfatizzare l'unità e a ridurre la complessità. Come storica, però, credo che sia importante ricordare che quella unità non fu né semplice né perfetta. Fu il risultato di negoziazioni, conflitti e compromessi.

Quali altri miti sulla fondazione americana ritiene particolarmente resistenti?

Un mito molto diffuso riguarda George Washington e l'Esercito continentale. Spesso si racconta la guerra come una storia di soldati costantemente affamati, scalzi e vicini al collasso. È vero che le condizioni erano spesso drammatiche e che i problemi logistici furono enormi. Tuttavia bisogna ricordare che Washington era anche un politico molto abile. Quando scriveva al Congresso descrivendo la mancanza di scarpe o di cibo, non stava soltanto raccontando una situazione reale: stava anche cercando di convincere i rappresentanti politici a inviare ulteriori fondi e rifornimenti. In altre parole, era un comandante che sapeva usare la comunicazione in modo strategico. Non avrebbe mai scritto al Congresso che tutto andava bene, perché ciò avrebbe ridotto l'urgenza di sostenerlo.

C'è poi il tema di chi combatté realmente la Rivoluzione.

Esatto. Quando si parla della fondazione americana ci si concentra spesso esclusivamente sui grandi nomi: Washington, Jefferson, Adams, Madison. Sono figure fondamentali e meritano tutta l'attenzione che ricevono. Ma non furono gli unici protagonisti. All'epoca della guerra vivevano nelle colonie circa due milioni e mezzo di persone. Donne, uomini comuni, afroamericani, schiavi, popolazioni indigene e lavoratori: tutti contribuirono a plasmare gli eventi. Se concentriamo la

nostra attenzione solo sui cosiddetti Padri fondatori rischiamo di perdere di vista la dimensione collettiva della Rivoluzione.

Negli ultimi anni, musical e serie televisive hanno avuto un ruolo importante nel rinnovare l'interesse per questo periodo storico.

Sì, e penso che sia un fenomeno molto positivo. Un esempio interessante è 1776 [versione cinematografica dell'omonimo musical, regia di Peter Hunt, Columbia pictures, 1972, ndr], che contribuì a diffondere presso il grande pubblico una maggiore consapevolezza del ruolo svolto dal Nord nell'economia della schiavitù. Per molto tempo gli americani avevano immaginato la schiavitù come una questione esclusivamente meridionale. Gli storici stavano già mettendo in discussione questa interpretazione e il musical contribuì a far arrivare quel dibattito a un pubblico molto più vasto. Più recentemente, Hamilton [film musicale del 2020 diretto da Thomas Kail, basato sull'omonimo musical ispirato alla biografia scritta nel 2004 da Ron Chernow, ndr] ha avuto un effetto analogo. Al di là del suo successo artistico, ha spinto milioni di persone a interrogarsi sulla relazione tra gli ideali rivoluzionari e le profonde contraddizioni della società americana del Diciottesimo secolo.

Un'altra produzione molto discussa è stata la docuserie in sei puntate del 2025 di Ken Burns dedicata alla Rivoluzione americana. Come la valuta?

La considero un'opera molto importante. Apprezzo soprattutto il livello di dettaglio storico e la capacità di restituire la complessità del conflitto. Una delle sue caratteristiche più interessanti è il ruolo svolto dai rievocatori storici. Molti di loro conoscono dettagli incredibilmente specifici sulle uniformi, sugli equipaggiamenti militari, sugli accampamenti e sulla vita quotidiana dei soldati. Quando guardiamo un documentario storico e vediamo soldati che puliscono moschetti, preparano il cibo o ricostruiscono una battaglia, molto spesso stiamo osservando il lavoro di questi appassionati. La qualità visiva e l'accuratezza di molte produzioni dipendono in larga misura dalle loro conoscenze.

In che modo i dibattiti politici contemporanei influenzano il racconto della fondazione americana?

Lo influenzano profondamente. Ho l'impressione che negli ultimi anni vi sia stata una crescente pressione verso una narrazione esclusivamente celebrativa della fondazione nazionale. Comprendo le ragioni di questa scelta: l'idea è che un racconto positivo possa favorire la coesione nazionale. Tuttavia credo che sia un approccio rischioso. Una memoria pubblica costruita soltanto sugli aspetti gloriosi del passato finisce per essere fragile e poco credibile. La storia americana contiene elementi straordinari e aspetti profondamente problematici. Ignorare una delle due dimensioni significa rinunciare a comprendere davvero il passato.

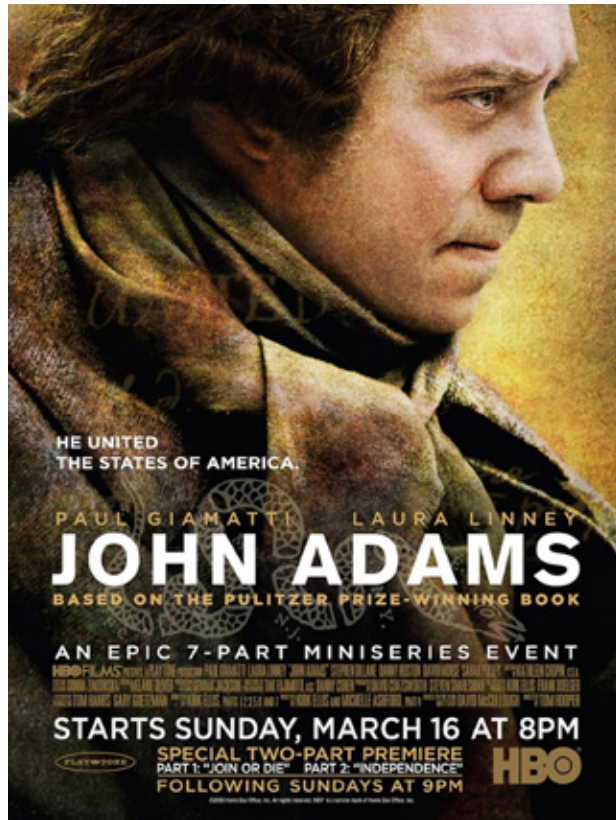
Come aiuta i suoi studenti a sviluppare uno sguardo critico su queste rappresentazioni?

Parto proprio dai film e dalle serie che conoscono. Molti arrivano in aula avendo visto The Patriot, Hamilton, John Adams o altre produzioni ambientate durante la Rivoluzione. Non considero mai questo interesse un problema. Al contrario, è un eccellente punto di partenza. Analizziamo una scena e poi passiamo alle fonti utilizzate dagli sceneggiatori: lettere, diari, documenti ufficiali. Chiedo agli studenti di confrontare le due versioni e di individuare ciò che è stato modificato, omesso o enfatizzato. L'obiettivo non è insegnare loro cosa pensare, ma fornire gli strumenti per verificare autonomamente le informazioni e costruire argomentazioni fondate sulle fonti.

Guardando al futuro, quali aspetti della fondazione americana meritano maggiore attenzione da parte della ricerca?

Credo che una delle direzioni più promettenti riguardi il rapporto tra guerra e società. Per molto

tempo la storia militare è stata studiata separatamente dalla storia politica, economica e sociale. Oggi molti studiosi stanno cercando di superare questa divisione e di comprendere come l'esperienza concreta della guerra abbia influenzato la nascita delle istituzioni americane. La Costituzione e i documenti fondativi non apparvero magicamente sulla carta. Furono il prodotto di persone che avevano vissuto anni di conflitto, privazioni, paure e trasformazioni sociali. Capire come l'esperienza della guerra abbia modellato quelle idee è, a mio avviso, una delle sfide più interessanti per gli studi sulla Rivoluzione americana nei prossimi anni.



Susan Brynne Long è docente di Storia alla University of Nebraska di Omaha. I suoi interessi di ricerca e di insegnamento si concentrano sull'America delle origini e sulla storia militare. Attualmente, la sua attività di ricerca verte sulla gestione e amministrazione dei prigionieri di guerra alleati britannici durante la Rivoluzione Americana, analizzando come le dinamiche di gestione dei prigionieri costituiscano una lente d'ingrandimento sullo sviluppo complesso e contrastato del federalismo nell'America rivoluzionaria.

Martina Saltamacchia è Professore di Storia Medievale all'Università del Nebraska-Omaha, dove dirige Medievale/Renaissance Studies e il programma Master in Storia.

Fernanda
Rossini



John Steinbeck

Voce a chi non ha voce

John Steinbeck, dal sogno americano alla “terra scontenta”

Il racconto appassionato della vita negli Stati Uniti attraverso le opere di uno dei massimi narratori del Novecento. Premio Nobel 1962, l'autore di “Pian della Tortilla”, “Furore”, “La valle dell’Eden”, ha restituito, forse come nessuno, una fotografia realistica della questione sociale, scandagliando l’umano, evidenziando una simpatia per gli emarginati, gli sconfitti, gli scartati. Una letteratura forte, la sua, sempre dalla parte delle persone comuni. Uno sguardo sensibile, immaginativo, penetrante la realtà. Dalla sua penna tre decenni della storia degli Usa. Che vale la pena leggere o rileggere oggi in una stagione americana scalfita da mille complicazioni e contraddizioni.

«Per le sue opere realistiche e immaginative in cui si combinano un umorismo empatico e una appassionata sensibilità sociale» recita la motivazione per il conferimento del premio Nobel per la letteratura nel 1962 a John Steinbeck (1902-1968): un puntuale ritratto dell'eclettico scrittore che, con sguardo disincantato e lucidità narrativa, ha attraversato tre decenni della storia degli Stati Uniti narrandola attraverso le voci delle persone comuni. Faticando con i braccianti, infangandosi con i migranti, sperimentando la vita al fronte, attraversando in solitaria gli Stati Uniti in cerca “del polso della nazione”, ma anche frequentando i salotti letterari e politici di New York, Steinbeck ha maturato convinzioni sull'essere umano che definiscono il suo impegno di scrittore.

Nel discorso di accettazione, il manifesto del suo pensiero, Steinbeck precisa che ogni persona è depositaria «del pericolo, della gloria, e della scelta» del proprio agire, e che in quanto scrittore deve prendere posizione perché suoi sono il dovere e la responsabilità di «proclamare e celebrare la comprovata capacità dell'uomo per la grandezza del cuore e dello spirito – per il coraggio nella sconfitta – per il valore, la compassione e l'amore». Steinbeck crede nella perfettibilità dell'uomo e pertanto si assume l'incarico «di denunciare le mancanze e le colpe, di portare alla luce i sogni oscuri e pericolosi» insiti in ciascun essere umano per mostrare la possibilità di migliorarsi.

Sulla pagina ciò che corrisponde al vero

Il suo impegno a servizio «delle battaglie che si combattono nel cuore dell'uomo», inizia da ragazzino quando capisce che nel suo futuro c'è la scrittura. Insiste caparbio nel suo progetto, lascia l'università e per mantenersi si adatta ai lavori più umili. Fa così esperienze dalle quali la famiglia aveva cercato di proteggerlo: la fatica alienante, lo sfruttamento, la povertà, la fame, ma anche la solidarietà e a volte l'amicizia disinteressata. Incuriosito dalle vite di lavoratori stagionali, braccianti, scioperanti, nullatenenti, chiunque incontri, capita che li paghi per rac-



cogliere le loro storie. Ascolta con empatia e si fa strada in lui l'idea che la libertà di pensiero e l'indipendenza di ciascun individuo, pur soggette alla pressione collettiva e all'evolversi dei tempi e delle situazioni contingenti, trovino fondamento nelle capacità creative di cui ognuno è interiormente dotato.

La Grande Depressione infierisce, ma il padre, indiretto sostenitore del suo sogno, gli consente di vivere nel loro cottage sulla costa californiana. Determinato a usare le parole per trasferire sulla pagina ciò che corrisponde al vero, Steinbeck stabilisce fin da subito il suo modo di lavorare: trascorre ore in lenta elaborazione di ciò che ha sperimentato prima di sedersi alla scrivania a scrivere e riscrivere fino a che la storia – romanzo, racconto o articolo che sia – corrisponda a ciò che vuole davvero raccontare.

Ottiene la notorietà con "Pian della Tortilla" (1935), ritratto comico e malinconico di Danny e dei suoi amici *paisanos*, figure ai margini della società di Monterey, refrattarie al lavoro e alla proprietà. Grazie all'abile intervento dell'amico ed editor Pascal Covic, gli viene offerto di realizzare un servizio giornalistico sulla spinosa questione della forte migrazione interna in atto verso la California. Intrigato, Steinbeck si mette sulla strada con i migranti, in fuga dai dissesti ecologici delle pianure centrali e dalla povertà indotta dalle nuove politiche economiche definite dalle innovazioni tecnologiche. Ha già crudamente denunciato il desiderio di riscatto dalla miseria dei lavoratori stagionali in "La Battaglia" (1936); ha già raccontato del sogno di una vita non soggiogata alle prepotenze dei potenti in "Uomini e Topi" (1937), ma ciò di cui è testimone quando incontra i migranti lo sconvolge. Sente il dovere di denunciare senza reticenze la degenerazione di chi, ridotto in miseria, ha perso la propria dignità. Vuole scrivere una storia potente e travolgente che mostri, partendo dai volti che ha incontrato, dalle voci che ha ascoltato, dalle testimonianze che ha raccolto, le angosce e le speranze di ciascuno di loro. Così in "Furore" (1939) il disperato viaggio della famiglia Joad verso un futuro migliore diventa l'emblema delle sofferenze e del desiderio di riscatto dei migranti di tutti i tempi, metafora del viaggio biblico verso la Terra promessa, espressione concreta dell'American Dream in cui è ancora possibile credere.

Per questo, oltre la rabbiosa constatazione del potere degli sfruttatori e l'empatica narrazione della sconfitta degli oppressi, il romanzo si conclude con una nota di speranza: dopo aver dato alla luce un bambino nato morto, Rose of Sharon Joad scandalosamente allatta uno sconosciuto per evitare che muoia di inedia. Se il tradimento delle promesse giustifica il livore e la disperazione che pervadono il romanzo, la speranza che i sogni possano ancora essere perseguiti oltre l'egoistico benessere individuale lo apre a un inaspettato, velato ottimismo. È questo il sogno americano che Steinbeck crede ancora vivo: l'idea che, attraverso il duro lavoro, la determinazione e il talento, nel rispetto dei valori morali di onestà, lealtà, coraggio e onore e nella consapevolezza di essere membri attivi di una comunità, si possano raggiungere prosperità, libertà e una vita migliore.

Nonostante lo straordinario successo, "Furore" è oggetto di graffianti critiche letterarie e di feroci attacchi da parte di chi ne contesta la veridicità. Deluso, Steinbeck si dedica alla scrittura per il cinema e il teatro, narra storie leggere ed esilaranti e chiede di poter contribuire come giornalista allo sforzo bellico americano.

Seppur certo che la guerra sia «un sintomo del fallimento dell'individuo in quanto animale pensante», è deciso a scendere sul campo di battaglia per comprendere prima di raccontare. Entra in contatto con i profughi che fuggono dall'Europa devastata dai totalitarismi e travasa le loro vicende in "La luna è tramontata" (1942), romanzo in cui l'opposizione silenziosa e tenace della popolazione civile di un piccolo villaggio contro gli occupanti diventa allegoria di chi non si arrende all'invasore.

Steinbeck riesce ad andare oltre le divise e i ruoli dei personaggi per mostrare che, se la libertà è un bisogno umano irriducibile, anche i nemici sono esseri umani, perché in fondo la guerra non

è altro che «una cosa sporca, dove tutti, in un modo o nell'altro, si fanno veramente male». In patria il romanzo è biasimato per la sensibilità verso i soldati dell'esercito tedesco, chiaramente identificabili, ma in Europa diventa il simbolo della resistenza ed è spesso riprodotto a mano per eludere il divieto alla pubblicazione. Quello che traspare qui, ma anche nei dispacci che invierà dal fronte europeo e nei reportage che scriverà dalla prima linea della guerra in Vietnam, è l'immutata comprensione di Steinbeck per l'individuo costretto a decidere come reagire alle vicende che lo travolgono: «Quello che celebro non è la guerra – annota – , ma gli uomini coraggiosi».

L'esercizio del libero arbitrio

La vita privata si complica con un divorzio, un secondo matrimonio e la nascita dei due figli, ma Steinbeck si ostina a scrivere. Si sposta tra New York, Salinas e il Messico, che ha sempre rappresentato per lui una sorta di rifugio dove poter ritrovare l'integrità che ai suoi occhi gli Stati Uniti stanno lentamente dissolvendo. È sua abitudine dedicarsi contemporaneamente a più opere: mentre lavora alla produzione del film "Viva Zapata!" (1952), affascinato dall'eroica lotta del rivoluzionario Emiliano Zapata in difesa degli ideali di giustizia, rivede il romanzo "Vicolo Cannery" (1945), un omaggio all'amico biologo e filosofo Edward Ricketts e al suo laboratorio, ma soprattutto un modo per dar voce ai bizzarri abitanti della via ritratti nella loro scanzonata accettazione di una vita ai margini. Scrive "La Perla" (1947), una parabola in cui, spiega, risuonano solo tre note: «l'amore, la fame e la libertà dall'avidità». "La corriera stravagante" (1947), il racconto di un viaggio attraverso la California rurale compiuto da insoliti passeggeri su un autobus malmeso, diventa allegoria delle contraddizioni del mondo contemporaneo. Soprattutto, si predispone a scrivere "La Valle dell'Eden" (1952). Vuole che sia un romanzo potente, «una delle più grandi storie, forse la più grande di tutte: la storia del bene e del male, della forza e della debolezza, dell'amore e dell'odio, della bellezza e della bruttezza», opposti costitutivi di ogni essere umano. Steinbeck chiarisce che i membri delle due famiglie Trask e Hamilton rappresentano l'unica storia narrabile al mondo: la storia di tutti gli uomini che «sono intrappolati, nelle loro vite, nei loro pensieri, nelle loro ambizioni, nella loro avarizia e crudeltà, ma anche nella loro gentilezza e generosità». Pur nell'atmosfera dominante di cupa tensione, dal romanzo traspare la convinzione di Steinbeck che il riscatto individuale sia una possibilità concretamente realizzabile attraverso l'esercizio del libero arbitrio, atto di resistenza tanto ai limiti intrinseci della condizione umana quanto alle coercizioni imposte dalle tradizioni e dal contesto socioculturale.



I regimi totalitari? Distruggono la capacità di pensare

Accanto alla terza moglie, Steinbeck viaggia molto e risiede per periodi sempre più lunghi all'estero, partecipa alla vivace vita culturale di New York e ne denuncia il decadimento e l'asservimento all'ideologia manichea imperante durante la Guerra Fredda. Inviato speciale nella Russia degli anni '60, ritorna sui suoi ricordi del viaggio compiuto con il fotografo Robert Capa nel dopoguerra e ha la conferma che i regimi totalitari riescono a «distruggere ogni capacità di pensare» riducendo «gli scrittori a servi obbligati del regime», perciò esorta a «tener vivi l'integrità dell'individuo e le sue abilità di giudicare, confrontare, creare». Con questo viaggio e più direttamente con un fattivo impegno politico si avvede dei profondi cambiamenti in atto nel sostrato socio-economico e culturale della nazione. Immaginandosi come un novello Don Chisciotte, adatta un camper, che chiama Ronzinante, per un viaggio in solitaria lungo percorsi secondari attraverso tutti gli Stati Uniti. Il diario che tiene diventerà il piacevole "Viaggio con Charlie" (1962): ciò che ha rilevato in modo costante in tutti gli Stati «è la mancanza di quelle pressioni che rendono l'uomo forte e di quelle angosce che rendono l'uomo grande» perché ormai «le pressioni sono solo i debiti, i desideri sono solo per i giocattoli e la noia è la sola angoscia».

Si lamenta di come nel tempo la sua nazione sia diventata una "terra scontenta" perché "ha ceduto alle autostrade, alla corrente elettrica e alla televisione". Riflessioni amare sul decadimento del sogno americano ridotto a ricerca di benessere materiale che reggono la trama anche del suo ultimo romanzo, "L'inverno del nostro scontento" (1961). Il protagonista, uomo onesto ma in declino economico, cede alla tentazione della corruzione e del tradimento morale per inseguire i fittizi ideali del consumismo degli anni '60. Come già in "Furore", però, il personaggio della figlia Ellen si incarna l'ideale ancora possibile di un ritorno agli autentici valori tradizionali. In quest'opera Steinbeck ha ritrovato la voce, seppur disincantata, «degli oppressi, dei diseredati, degli ultimi» che resistono alle seduzioni del capitalismo, ai dettami della società ipocrita, alle visioni distopiche di un complesso dibattito socio-culturale.

Steinbeck ha esplorato stili e forme narrative diverse e conosce la potenza delle parole mentre pone la propria arte al servizio di ogni essere umano, che lui osserva perennemente in bilico tra l'aspirazione verso valori universali e la tentazione di ripiegarsi su meri interessi individuali. Nel richiamare il lettore alla necessità di una presa di posizione personale, le pagine di Steinbeck brillano per l'empatica attenzione per quanti, senza colpa, vengono annientati, allora come oggi, dalle dinamiche storiche.



Fernanda Rossini è insegnante, saggista e traduttrice. Ha concluso una ricerca dottorale sulla scrittrice Flannery O'Connor presso l'Università di Dortmund, pubblicata dall'Editrice Queriniana nel 2026. Oltre ad articoli e saggi su autori della letteratura statunitense, con le Edizioni Ares ha pubblicato "Flannery O'Connor. Vita, opere, incontri", prima biografia della scrittrice in italiano (2020), e l'invito alla lettura "John Steinbeck. Voce inquieta del sogno americano" (2023).

Luca Miele



L'altra America

Springsteen Una Terra promessa imbrattata di sangue

Le canzoni del Boss, influenzate dalla grande letteratura di Steinbeck e Flannery O'Connor, si tuffano con misericordia in quel patrimonio arborente che sono le visioni d'America. Da sempre questo paese vive, si accredita, si espande e fiorisce in una sorta di raddoppiamento fantastico che chiamiamo "sogno americano", una immane costruzione retorica che, fondendo aspirazione individuale, promozione sociale, liturgia del successo, etica del lavoro protestante, non hai mai smesso di ossessionare l'immaginario di una nazione destinata a stare "sulla collina", sotto gli occhi del mondo.

Durante una tappa del tour di "The River" (1980), e dopo un'esecuzione furiosa di "Who'll Stop The Rain", Bruce Springsteen si ferma e confida a un pubblico un po' sorpreso: «Sto leggendo un grande libro, lo ha scritto un certo Joe Klein». Si tratta – racconta – della biografia di Woody Guthrie ("Woody Guthrie: A Life"). Poi, intona quello che è considerato il capolavoro indiscusso di Guthrie, "This Land Is Your Land". «In quei giorni ero completamente immerso nella lettura del testo di Klein», racconterà, anni dopo, un'intervista rilasciata a Mark T. Kissilene della Penn State University.

Altri libri sarebbero arrivati nella vita di Springsteen, decisivi nella sua maturazione, personale, artistica e politica. Da "Nato il 4 luglio" di Ron Kovic a "Furore" di Steinbeck: tutti, puntualmente, si riverseranno e lasceranno traccia nelle canzoni del Boss, dalla celeberrima "Born In The U.S.A." (1984) a "The Ghost Of Tom Joad" (1995). Per il rocker americano, praticamente a digiuno di libri, per il quale l'accesso alla cultura di massa era avvenuto attraverso la radio e la tv, fu non solo una rivelazione ma l'inizio di una lunga presa di coscienza.

Springsteen inizia a tuffarsi, con una consapevolezza tutta nuova, in quel patrimonio arborente che sono le visioni d'America. Da sempre, questa creatura mitopoietica che è l'America vive, si accredita, si espande e fiorisce in una sorta di raddoppiamento fantastico che è la sua rappresentazione. Incastonato in questo brulichio di immagini, c'è il "sogno americano", immane costruzione retorica che, fondendo aspirazione individuale, promozione sociale, liturgia del successo, etica del lavoro protestante, non hai mai smesso di ossessionare l'immaginario a stelle e strisce. Instillando in ogni americano qualcosa, al tempo stesso, di ineffabile e di potente: la "promessa". «Essere americano – ha scritto il critico Greil Marcus – vuol dire sentire la promessa come un dono di nascita, e sentirsi solo e perseguitato quando la promessa svanisce».

Nel cuore di questa macchina mitopoietica, campeggia una figura che sarà continuamente riscritta nella cultura a stelle e strisce. A coniarla nel 1630, ignaro del successo che avrebbe avuto nella storia americana, fu John Winthrop, a bordo della nave Arbella diretta in Massachusetts: in quello che Paolo Naso (docente di scienze politiche) ha definito «un vero e proprio

manifesto della spiritualità e della teologia politica dei primi coloni americani», troneggiava la convinzione che il piccolo insediamento puritano di Boston sarebbe diventato «una città posta sopra una collina», una comunità – ha scritto Dennis Berthold (docente di inglese all'Università del Texas) – «esposta al giudizio del mondo». L'immagine della "città sulla collina" si è poi ingigantita, dilatandosi fino a diventare figura dell'America stessa e della sua "eccezionalità", quell'impianto concettuale che attribuisce alla nazione un primato e una missione a-storici, che sporgono e si plasmano nel mito.

Lo stesso modello irradia significati anche nella produzione di Springsteen. La grandezza autoriale del rocker del New Jersey è raccolta nel modo in cui ha reinterpretato questa figura, indulgiando più sulle ombre che sulle luci che fasciano il sogno americano, indagando nelle tasche, nei margini bui, nelle zone oscure nelle quali resta imprigionato chi quel sogno lo vive solo nella distanza, nella negazione. E nella sconfitta.

I margini oscuri della città

La luce, l'esempio, il faro che irraggia dal sogno americano, nella rilettura springsteeniana, si ottenebra, si sfrangia, declina nel buio. Nell'«oscurità ai margini della città» affonda la vita del protagonista di "Darkness On The Edge Of Town" (1978) che sceglie di vivere «dove nessuno fa troppe domande/ o guarda troppo a lungo nei tuoi occhi». Viaggia nella notte l'uomo di "State Trooper", che non ha documenti, non ha famiglia, non ha legami ma è braccato dalla oscura consapevolezza del male che ha commesso. Si smarrisce «nella notte nera come la pece» il protagonista di "Stolen Car", a bordo di un'auto rubata. La vita di molti personaggi è confiscata dalla notte ("Night", "Something In The Night", "Racing In The Street", "Prove It All Night", "Because The Night").

La cifra segreta della "città sulla collina", nella trascrizione che ne fa Springsteen, è l'irraggiungibilità. La mansion on the hill, che lumeggia nella memoria del cantante, è circondata da cancelli d'acciaio. Il suo accesso è sbarrato. La si può solo ammirare da lontano, come un sogno, appunto, irrealizzabile. A dividere il protagonista di "My Father's House" – traccia contenuta nell'album "Nebraska" – dalla casa paterna, che si staglia come «un faro che lo chiama nella notte», è l'autostrada dove «i nostri peccati giacciono inespiati».

La stesura di "Nebraska" fu accompagnata dalla lettura dei libri della scrittrice Flannery O'Connor. Anni dopo, nello spettacolo "Springsteen on Broadway" – nel quale con sorprendente vena teatrale il rocker metteva in scena (e a nudo) sé stesso –, il Boss si rituffa in un passato mai passato del tutto: «Vivevamo a pochi passi dalla chiesa cattolica, dal convento di suore e dalla scuola elementare Santa Rosa da Lima. Sono cresciuto letteralmente circondato da Dio». Un ritorno alle origini – «l'immaginario cattolico è un modo straordinario di esprimere il viaggio dell'uomo. Io torno a quelle immagini d'istinto, continuamente» – mediato proprio dalla lettura di Flannery O'Connor, dalla quale Springsteen eredita una spiritualità aspra, spaesante, dove la Grazia si manifesta come una forza rapinosa e violenta.

La clausura, la prigionia fisica e metaforica domina l'album più celebre (e solo apparentemente "leggero") del Boss, quello che lo ha consegnato alla fama planetaria: "Born In The Usa. Ebbene, nelle liriche dell'album pubblicato nel 1984 la strada, la mobilità, l'irrequietezza, la spinta ad andare – uno dei miti più resistenti dell'immaginario americano – si infrangono: la corsa termina dietro le sbarre di un penitenziario ("Born In The U.S.A.") o ai lavori forzati ("Working On The Highway").

Canta tutta la sua disperazione

L'uomo di "Cover Me" canta tutta la sua disperazione: «Fuori la pioggia/ nevicata in abbondanza/ Riesco a sentire il soffio del vento selvaggio/ Accendi la luce, spranga la porta/ Non voglio uscire là fuori mai più». La stessa oscurità invade la stanza da letto dove si ritrovano i «cuori affamati», quando Springsteen, a partire dal 1987, inizia a cantare ed esplorare il "tunnel of love":

«Sono perso nell'oscurità del nostro amore», confessa il protagonista di "Brilliant Disguise".

Disillusione, violenza, omicidio: "The Ghost of Tom Joad" (1995) è una sorta di galleria degli orrori, un livido, cruento e chirurgico rovesciamento del sogno americano. L'illusione si disfa «nel nuovo ordine mondiale»: al pieno della promessa si sostituisce il suo deserto («niente casa, niente lavoro, niente pace, niente riposo»). Al protagonista di "Straight Time" l'unica evasione possibile è quella concessa dai sogni quando l'uomo abbandona «la testa sul cuscino/ e va alla deriva in terre straniere». Si solidifica, qui, un altro filone del canzoniere springsteeniano: le canzoni della frontiera, le storie di chi quel sogno di pienezza e libertà incarnato dall'America lo intravede, in tutto la sua pienezza, da lontano, oltre il confine, confuso dalla luce della speranza. Come nella bellissima "Across The Border", dove, in un delicato tessuto di immagini bibliche, Springsteen canta quel processo di trasfigurazione che fa dell'America la terra promessa, la terra della rinascita, la terra della seconda possibilità: «Lasciamo indietro, mia cara/ la sofferenza e la tristezza che abbiamo trovato qui/ E berremo le acque fangose del Rio Bravo// Perché cosa siamo noi/ Senza la speranza nel cuore che un giorno/ Potremo bere le acque benedette da Dio?/ E mangiare i frutti delle viti/ So che amore e buona sorte saranno con me/ Da qualche parte oltre il confine».

In "Land Of Hope And Dreams", la canzone che dà al titolo all'ultimo tour di Springsteen, partito da Minneapolis lo scorso 31 marzo, la speranza e la visione escatologica si saldano nell'approdo a una terra intramata «di sogni». Se la speranza dice che «domani splenderà il sole/ e il buio passerà», la realtà testimonia ben altro. Quella terra è imbrattata di sangue, il sogno è ucciso dalla violenza, la promessa è forata dai colpi di pistola. Il percorso dei personaggi di Springsteen si arrende dinanzi alla negazione più crudele del sogno americano: la certezza amara e angosciante che «puoi essere ucciso solo per la tua pelle americana».

Amadou Diallo era uno studente guineano di 22 anni, viveva a New York. In una notte di febbraio del 1999, incappò in un controllo della polizia. Un gesto improvvido – tentare di aprire il portafoglio ed esibire i documenti – gli costò la vita. Fu crivellato da 41 colpi, gli stessi che risuonano come un mantra nella canzone che Springsteen dedicò alla sua uccisione: «È una pistola? È un coltello? È un portafoglio? Questa è la tua vita / Non è un segreto / Nessun segreto, amico mio / Puoi essere ucciso solo perché vivi nella tua pelle americana».



Il battesimo invocato nella canzone – «siamo stati battezzati in queste acque/ e nel sangue l'uno dell'altro», immagine che attraversa l'intera produzione del rocker – addita il fondo oscuro sul quale sembra fondata la comunità americana: il delitto.

Il sangue è tornato a imbrattare le strade americane. «Sagome di sangue/ là dove avrebbe dovuto esserci la misericordia», canta il Boss in “Streets Of Minneapolis” – scritta dopo la morte di Alex Pretti e Renee Good, uccisi da “sicari federali” –, confermandosi la voce, come ha scritto Paolo Vites, «più autorevole, indipendente, empatica di quel Paese. L'unica in grado di riportare alle coscienze che la società è fatta di individui che hanno bisogno uno dell'altro, che facciano comunità, che vadano oltre ogni barriera di propri interessi meschini».

L'efficacia storica di un canto

“Streets of Minneapolis” evoca «gli stivali di un occupante», descrive «i vetri rotti» e «le lacrime di sangue», convoca alla resistenza (come accadeva in “The Rising”, l'album dedicato all'Undici settembre), chiama all'unità, alla solidarietà, attraverso la forma che è il portato più alto della cultura a stelle e strisce: il canto, quel canto che rotola dal dolore degli afroamericani fino a rimbombare nel più fragoroso rock'n roll. «Nostra Minneapolis, sento la tua voce/ Cantare attraverso la nebbia di sangue/ Prenderemo posizione per questa terra/ E per lo straniero tra noi».

Blues, gospel, folk, rock, rap. La protesta attraversa tutti i generi musicali statunitensi: è un impasto di cronaca, denuncia, capacità di abbracciare fatti tragici, riscattandoli dentro una dimensione corale. Una dimensione di senso. Tradurre la violenza in resilienza, la paura in slancio, l'isolamento in unione, le vite disperse in memoria collettiva: è questo il lavoro che fa la canzone di protesta, non importa se bella o brutta, ispirata o no.

Il 28 gennaio 1948, un aereo che trasportava lavoratori stagionali messicani, forzatamente rimpatriati, si schiantò nel canyon di Los Gatos, in California. Non ci furono sopravvissuti. La tragedia fu liquidata in fretta, in fondo si trattava “solo” di braccianti. Woody Guthrie ne trasse il brano “Deportee (Plane Wreck At Los Gatos Canyon)”. La voce per eccellenza del folk americano restituì un nome a quelle vittime, riparò le loro biografie. Omaggiò le loro vite. Ieri come oggi «sagome di sangue/ là dove avrebbe dovuto esserci misericordia».



Misericordia è oggi parola desueta. Ovunque trionfa l'esibizione di forza, l'arroganza, la tracotanza. Il linguaggio politico, in particolare, trabocca di questa eruzione di violenza, fino a esserne saturo. Possiamo definire misericordioso il modo in cui Springsteen canta le "vite americane". Nessuno come lui riesce a essere empatico, a dar vita a personaggi e vicende biografiche così diverse, disperate, violate, calandosi – di volta in volta – nel personaggio di cui vuole raccontare la storia.

«Per essere veramente vivo – ha raccontato – ti devi costantemente muovere verso l'ignoto, verso il buio, verso le cose senza risposta, i buchi, i misteri». Che canti il pompiere che sale nelle Torri Gemelle per salvare altre vite perdendo la sua, che dia voce all'uomo con un fucile in mano avvolto dalla polvere del deserto iracheno e inseguito dai demoni della perdizione ("Devils And Dust"), che diventi l'omicida seriale di "Nebraska", il condannato a morte di "Johnny 99" o l'immigrato che tenta di varcare il confine in cerca di una vita migliore, Springsteen lo fa con una immedesimazione totale, quasi spettrale che restituisce tutte queste vite alla comunità. Una comunità che non esclude, non espelle, non rigetta, non marchia ma riconosce quelle voci – nel carico di dolore che le disfa e nella speranza che le fa resistere – come parte integrante del suo tessuto. In questo riconoscimento c'è tutta l'umanità di Springsteen.

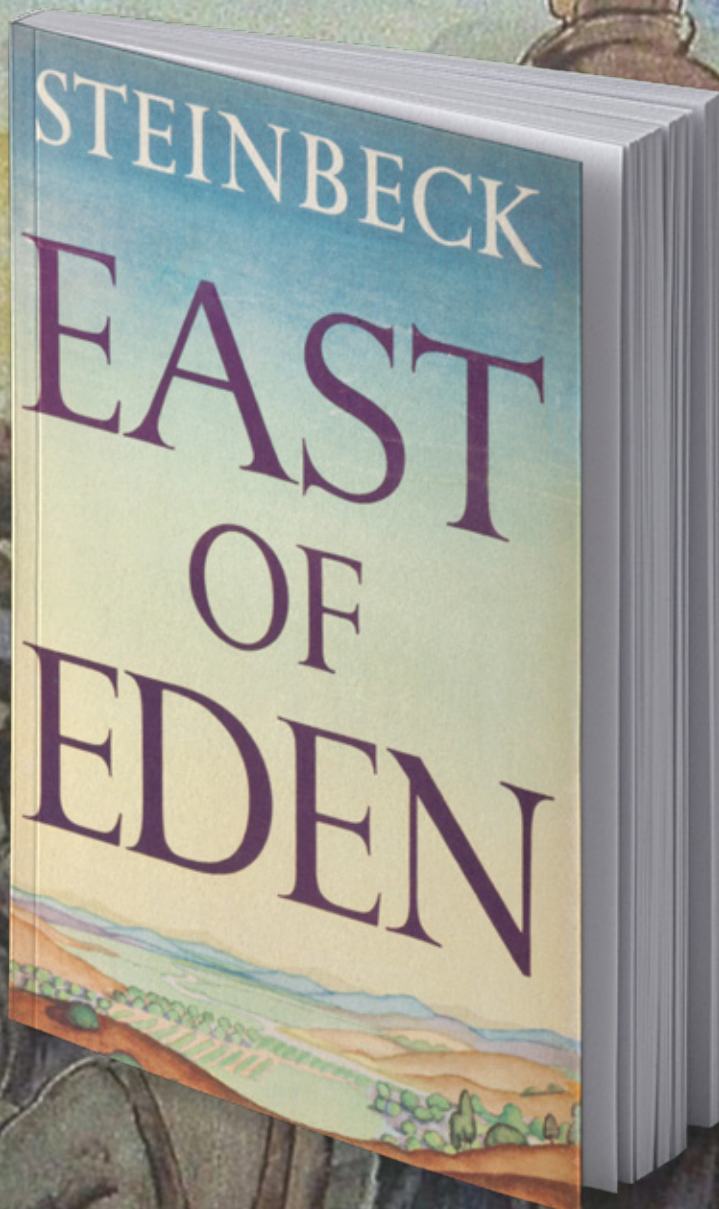


Luca Miele lavora nella redazione Esteri del quotidiano "Avvenire", dove si occupa prevalentemente di Asia. Ha pubblicato i libri "Oltre il confine. Miti e visioni d'America nelle canzoni di Bruce Springsteen" (Pardes), "Il vangelo secondo Bruce Springsteen" (Claudiana), "Il vangelo secondo il rock" (con Massimo Granieri, Claudiana), "Mio padre odiava il rock'n'roll" (Arcana), "Il vangelo secondo Jack Kerouac" e "Il figlio della promessa. Storia di Isacco" (Claudiana).

THE
GRAPES of WRATH

John Steinbeck

Dopo tutto



John Steinbeck

Ogni uomo ha bisogno di qualcuno

«Un uomo ha bisogno di qualcuno - che gli sia vicino. Uno va fuori di testa se non ha nessuno. Non fa nessuna differenza chi sia, purché sia con te. Te lo dico io, te lo dico io un uomo diventa troppo solo e si ammala».

da: *“Uomini e topi”*, 1937.

«Qui abbiamo tutti la stessa eredità, non importa quale vecchia terra i nostri padri abbiano lasciato. Gli americani di ogni colore e mescolanza hanno più o meno le stesse tendenze. È una stirpe uscita fuori per caso. E quindi siamo impavidi e paurosi più del necessario, siamo gentili e crudeli come bambini. Siamo più che cordiali e al tempo stesso abbiamo paura degli stranieri. Ci vantiamo e ci facciamo impressionare. Siamo esageratamente sentimentali e realisti. Mondani e materialisti. Conosci forse un'altra nazione che agisca per degli ideali? Mangiamo troppo, non abbiamo né gusto né senso delle proporzioni. Sprechiamo un'enorme quantità di energia. Nel Vecchio mondo si dice di noi che siamo passati direttamente dalla barbarie alla decadenza senza esserci mai soffermati nell'intervallo della civiltà. Può darsi che i nostri critici non possiedano né la chiave né la lingua della nostra civiltà? Siamo fatti così, tutti quanti».

«In mezzo a tutta questa incertezza, di una cosa io sono certo: che gli uomini, sotto lo strato superficiale della loro fragilità, vogliono essere buoni ed essere amati. In effetti, molti dei loro vizi non sono che tentativi di infilare scorciatoie per arrivare all'amore. Non importa quali fossero i suoi meriti, l'influenza e l'ingegno, se uno muore non amato la vita sarà per lui un fallimento e la morte un gelido orrore».

«Questo è ciò in cui credo: che la mente libera e indagatrice dell'individuo sia la cosa che più vale al mondo. E per questo vorrei combattere: per la libertà della mente di seguire qualsiasi direzione desideri, senza essere guidata. E contro questo devo combattere: qualsiasi idea, religione o governo che limiti o distrugga l'individuo. Ecco chi sono io e ciò che mi riguarda».

da: *“La valle dell'Eden”*, 1952.

America: il coraggio di osare

«Strisciai cautamente fuori dalla pelle di bisonte, mi posi in ginocchio e scrutai dall'orlo del carro. Pareva non vi fosse nulla da vedere: nessuno steccato, nessun torrente o albero, nessuna collina né campo. Se c'era una strada, non mi riusciva scorgerla alla luce tenue delle stelle. Mai avevo guardato un cielo su cui non si stagliasse una catena di monti familiare. Ma questa, invece, era l'intera volta del cielo, tutta quanta. Avevo la sensazione di aver lasciato il mondo dietro di me, di averne raggiunto il limite e di essere al di là del dominio umano. Null'altro che terra; non c'era un paese, ma la materia di cui i paesi sono fatti».

Willa Cather

“La mia Antonia”, 1918

«Abbiamo deciso di andare sulla Luna non perché è facile, ma perché è difficile, perché è una sfida che siamo disposti ad accettare, una sfida che non siamo disposti a rimandare, e una sfida che intendiamo vincere».

«Questo paese degli Stati Uniti non fu costruito da coloro che si sono fermati per attendere e riposare, desiderosi di guardarsi indietro. Questo paese è stato conquistato da coloro che procedettero in avanti».

John F. Kennedy

Discorso allo Stadio Rice, Houston, Texas, 12 settembre 1962.

«Pazienza ed ancora pazienza, alla fine vinceremo. Dobbiamo diffidare degli inganni del tempo. Ci vuole molto tempo per mangiare o dormire, o per guadagnare cento dollari, e molto poco tempo per nutrire una speranza e una intuizione che diventa la luce nella nostra vita. Decoriamo il nostro giardino, mangiamo le nostre cene, discutiamo affari domestici con le nostre mogli, e tali cose non lasciano traccia, si scordano la settimana successiva; ma nella solitudine cui ogni uomo sempre ritorna, egli ha un buonsenso e delle rivelazioni, che nel suo passaggio a nuovi mondi egli recherà con sé.

Non curarti del ridicolo, non curarti della sconfitta. “Rialzati, vecchio cuore!”, sembra dire: “C’è ancora vittoria per ogni giustizia”».

Ralph Waldo Emerson

“Esperienza”, 1844.

«Con la violenza puoi uccidere un assassino, ma non uccidi l’omicidio.
Con la violenza puoi uccidere un bugiardo, ma non stabilisci la verità.
Con la violenza puoi uccidere colui che odia, ma non uccidi l’odio.
Le tenebre non possono scacciare le tenebre; solo la luce può farlo»

Martin Luther King

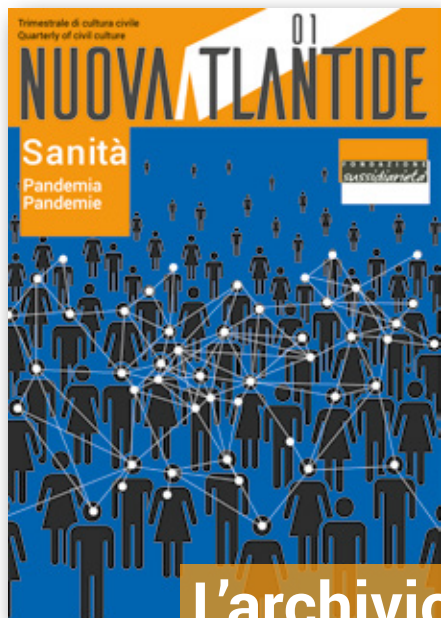
“Dove andiamo da qui? Caos o comunità?”, 1967

*Dalla mostra “Bolle, pionieri e la ragazza di Hong Kong”,
Meeting di Rimini 2019*

La rivista è scaricabile gratuitamente
www.sussidiarieta.net/nuova-atlantide/

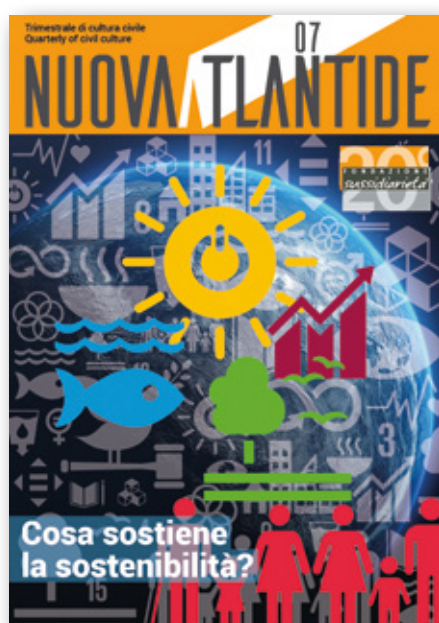
**Disponibile
in formato Pdf**

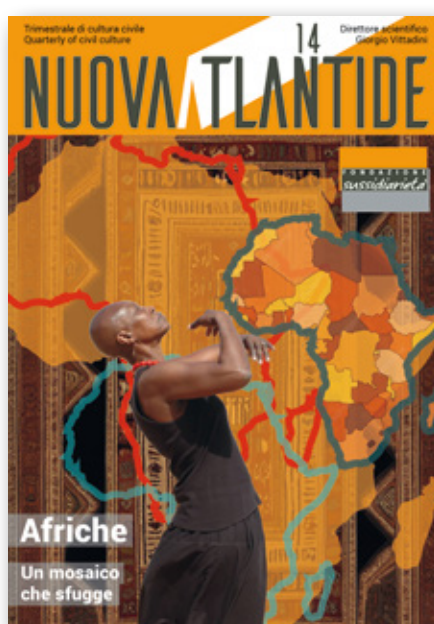
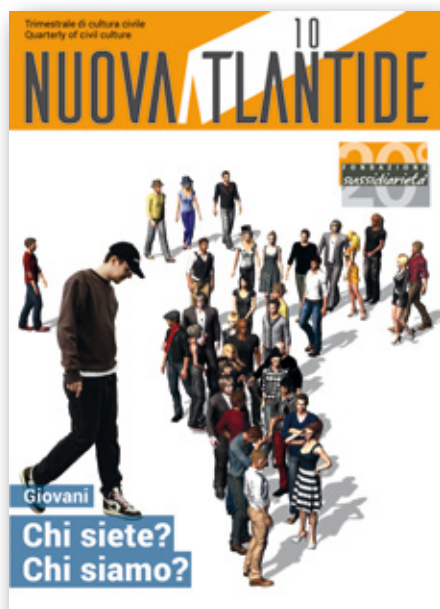




L'archivio digitale di tutti i numeri
è disponibile su

www.sussidiarieta.net/nuova-atlantide/





Nuova Atlantide

è la rivista quadrimestrale della **Fondazione per la Sussidiarietà**, nata per promuovere un pensiero vivo e aperto sui grandi temi della società: economia, lavoro, welfare, educazione, sanità, pubblica amministrazione.

Un laboratorio di cultura civile che intreccia sguardi diversi, dialoga con studiosi, professionisti, giovani e cittadini, e mette al centro la sussidiarietà come chiave per comprendere e cambiare il presente.

Nuova Atlantide non si limita all'ambito accademico, ma si rivolge a chiunque voglia interrogarsi sul futuro con rigore e passione.

Gratuita e disponibile online, è uno spazio di confronto internazionale e plurale, dove le idee si mettono alla prova.

Nuova Atlantide:
una rivista che pensa.

Dati, analisi e riflessioni
per garantire una sanità per tutti

Il nuovo Rapporto della Fondazione per la Sussidiarietà “Sussidiarietà e... salute”



A cura di Paolo Berta,
Michele Castelli,
Giorgio Vittadini,
Antonello Zangrandi,
Carlo Zocchetti

410 pagine

Scaricabile da
www.sussidiarieta.net

Per informazioni:
tel. +39.351.3610661
fondazione@sussidiarieta.net