

*Republicanesimo e democrazia liberale:
un binomio inconciliabile?**

ALESSANDRO PINZANI

The essay deals with the debate between neo-republicans and liberals. It discusses particularly the positions of Quentin Skinner, Philip Pettit and Maurizio Viroli. While not operating an exhaustive critical examination of the positions of these three thinkers, it focusses an aspect they have in common: the idea that the republican tradition stays in an irreducible conflict with the liberal tradition and with a certain conception of democracy. The essay analyzes briefly the three main concepts of republicanism (i.e. republic, civic virtue and republican liberty) also in order to point out to some historical and theoretical problems. It further compares the position of republican thinkers (classical and modern ones) with the position of the liberal-democratic tradition which is their main target of their critics. In this context the essay introduces a further position which the neo-republicans quite curiously leave aside: constitutionalism.

Key Words: *republicanism, liberalism, radical democracy, constitutionalism.*

1. *La riscoperta di una tradizione «dimenticata»*

Il celebre giurista tedesco Ernst-Wolfgang Böckenförde ha formulato alcuni anni fa una diagnosi assai drastica sulla sopravvivenza delle nostre democrazie contemporanee. A suo parere lo Stato liberale risultato dal processo di secolarizzazione vive di presupposti che esso stesso non è in grado di garantire (Böckenförde 1991, p. 112), e quindi se vuole sopravvivere deve cercare nuove energie vitali *altrove*, al di fuori delle sue istituzioni, ad es. in un certo atteggiamento da parte dei cittadini. In Germania questa diagnosi è divenuta un luogo comune del dibattito politico e filosofico-politico, ma Böckenförde non è il solo a insistere sulla necessità che lo Stato liberale si preoccupi della presenza di un certo

* Questo saggio si basa sul testo di una conferenza tenuta presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze il 3 marzo 2004.

ethos pubblico, di una coscienza civica, tra i suoi cittadini. Quello della moralità civica o delle virtù civiche non è certo un tema particolarmente nuovo nella storia del pensiero politico – anzi. Ma è indubbio che esso sta conoscendo una vera e propria rinascita negli ultimi anni. Oltre a costituire un importante elemento di confronto nell’annoso (e apparentemente ormai superato) dibattito tra liberali e comunitaristi, esso sta ritornando prepotentemente alla ribalta nel contesto del nuovo grande scontro «ideologico» che domina le scene della filosofia politica contemporanea: quello tra repubblicanesimo e liberalismo, o meglio: tra teorici neo-repubblicani e liberali.

I neo-repubblicani si rifanno a una tradizione che avrebbe perso di visibilità negli ultimi due secoli senza per questo scomparire del tutto. Simile a un fiume carsico, tale tradizione avrebbe continuato a scorrere sotto la superficie, dominata dalle grandi ideologie liberale, socialista e – nel secolo ventesimo – fascista, fino a riemergere per proporsi come terza via. Terza via tra liberalismo e comunitarismo, come sosteneva Skinner nel 1984, ossia nel pieno del dibattito tra questi due «ismi», o terza via tra pensiero liberale e pensiero radical-democratico, come sostiene oggi Viroli.

A dire il vero il richiamo al repubblicanesimo non costituisce una novità assoluta nel pensiero del xx secolo. Già la Arendt aveva «riscoperto» una tradizione alternativa non solo a quella liberale, ma a tutta la filosofia politica da Platone in poi: la tradizione della polis (Arendt 1958). Alla metà degli anni Settanta risalgono poi il libro di Pocock sull’influenza di Machiavelli nel pensiero politico anglo-sassone, libro che per ammissione degli stessi neo-repubblicani segna un punto di svolta nel rinascimento della tradizione repubblicana (Pocock 1975), e le prime ricerche di Bellah sul ruolo della religione nella vita politica americana (Bellah 1975) – un tema caro ai pensatori repubblicani classici. Infine potremmo citare anche il libro di Baron sull’umanesimo civile del 1955 (ediz. riveduta: Baron 1966), che però sembra avere un effetto marginale sul dibattito attuale, pur costituendo una tappa fondamentale nell’odierna definizione della tradizione repubblicana e dei suoi concetti.

In questo contesto mi limiterò comunque a discutere le posizioni dei pensatori neo-repubblicani di impronta anglosassone, visto che da loro sembrano provenire i contributi più importanti al dibattito con la tradizione liberale. In particolare mi concentrerò su tre autori: Quentin Skinner, Philipp Pettit e Maurizio Viroli, che potremmo definire quasi «la scuola di Princeton» (si veda principalmente Pettit 1997, Skinner 1998, Viroli 1999).

Non è mia intenzione procedere a una critica esaustiva della posizione di questi tre pensatori. Mi limiterò piuttosto a un aspetto di tale posizione: l’idea che la tradizione repubblicana si contrapponga in ma-

niera inconciliabile a quella liberale e a una certa concezione della democrazia. Anche questa riduzione dell'oggetto della mia analisi presenta una difficoltà di non poco conto: quella di dare una definizione accettabile dei concetti di liberalismo e di democrazia, oltre che naturalmente di repubblicanesimo. Ma a questo proposito ci vengono in aiuto i nostri tre autori.

2. *L'albero genealogico repubblicano*

Il loro punto di partenza, e particolarmente quello di Skinner nel suo libro dal titolo programmatico: *Liberty Before Liberalism* (1998), consiste nel mostrare l'esistenza di una tradizione politica alternativa al liberalismo, come già detto. Skinner crede di rintracciarla nell'Italia del Rinascimento e soprattutto nell'Inghilterra degli anni tra il 1630 e il 1688, quindi prima che Hobbes e Locke fornissero le prime formulazioni del liberalismo classico (rispettivamente nel *De Cive*, del 1642, e nel *Secondo trattato sul governo*, del 1689).¹ Skinner preferisce comunque usare per i pensatori anglosassoni del secolo diciassettesimo la dizione «*new Roman theorists*» (Skinner 1998, pp. 10 sgg.), in quanto non tutti loro erano favorevoli all'abolizione della monarchia e quindi repubblicani in senso stretto. Viroli ritiene invece di dover rintracciare le radici dell'albero genealogico repubblicano, come lo definisce lui, in un'età ben più remota, partendo da Cicerone, Livio e Sallustio, dei quali tra l'altro solo il primo può essere considerato un filosofo, oltre che un retore e un uomo politico. In questo albero genealogico incontriamo quindi alcuni teorici medioevali, per lo più autori di trattati e manuali per podestà e governanti vari, e persino un pittore come Ambrogio Lorenzetti, a causa dei suoi affreschi allegorici nel Palazzo Pubblico di Siena (su Lorenzetti vedi Riklin 1999). Troviamo poi gli umanisti fiorentini: Salutati, Bruni, Palmieri, Rinuccini, Machiavelli e Giannotti, che ricoprirono tutti cariche pubbliche, oltre a scrivere di politica. Quindi si passa ai «*new Roman theorists*» inglesi: Francis Bacon e Ben Johnson, James Harrington e John Milton, Algernon Sidney e Lord Bolingbroke, fino ad arrivare a Jonathan Price, contemporaneo di Kant. Si chiude con gli esiti sommi di Rousseau e dei Padri Fondatori americani, in particolare Hamilton, Madison e Jay con i *Federalist Papers* e il loro avversario George Clinton. A partire da questo momento sembra aprirsi una vera e propria voragine in cui il pensiero repubblicano scompare come in una dolina, appunto, per continuare a scorrere sottoterra e poi riapparire ai giorni nostri. Uniche ec-

¹ Resterebbe da affrontare la questione del senso in cui si può definire Hobbes un pensatore liberale – ma preferisco lasciarla da parte, in questo contesto.

cezioni ottocentesche i nostri Mazzini e Cattaneo, il cui pensiero comunque non ricevette mai una grande attenzione oltre i confini italiani (Viroli 1998, XIII sgg.; per la storia della tradizione repubblicana v. Honohan 2002 e Skinner & van Gelderen 2002).

È interessante notare come né Skinner, né gli altri neo-repubblicani offrano una definizione storica e teorica altrettanto precisa della tradizione liberale da loro criticata. Per lo più citano Locke, Constant o John Stuart Mill, ma molti pensatori moderni normalmente considerati liberali non vengono neanche menzionati. Nel suo *Republicanism* Pettit cita Kant solo una volta definendolo addirittura un «continental romantic» (!) alla stregua di Herder, Rousseau, Fichte, Hegel e Marx (Pettit 1997, p. 18); nello stesso libro Pettit cerca persino di reclutare Locke tra i repubblicani. In generale, autori liberali contemporanei come Rawls, Dworkin o Nozick non vengono mai presi in considerazione, come se gli obiettivi polemici dei neo-repubblicani si trovassero tutti nel passato.

Lasciando da parte questa peculiarità, possiamo ridurre gli elementi costitutivi della tradizione repubblicana ai tre seguenti: (1) alla definizione del concetto di repubblica stesso, (2) al ruolo centrale delle virtù civiche e (3) a una concezione «repubblicana» di libertà.

È mia intenzione dedicarmi innanzi tutto a una breve analisi di questi tre elementi, accompagnandola con una altrettanto breve disamina critica, nel corso della quale evidenzierò alcuni problemi storici e teorici. Quindi metterò a confronto la posizione dei teorici repubblicani (classici e moderni) con la posizione di quella tradizione liberal-democratica che costituisce il loro principale obiettivo polemico. Introdurrò a questo proposito un'ulteriore linea di pensiero curiosamente tralasciata dai neo-repubblicani: il costituzionalismo. Per questo motivo mi concentrerò maggiormente sulla definizione del concetto di libertà avanzata dai neo-repubblicani che sugli altri due punti: repubblica e virtù civiche, che pure meriterebbero un ulteriore approfondimento, magari in altra sede.

3. *Il concetto di repubblica e le virtù civiche*

(1) Nella concezione repubblicana, una repubblica è una comunità fondata sul diritto e sul bene comune. Cicerone scrive nel *De re publica* che *res publica* significa, appunto, cosa del popolo, definendo quest'ultimo come una riunione di individui che si sono associati per mezzo di un accordo concernente determinati obblighi di giustizia e la persecuzione dell'interesse comune (I, 25). Nessuno dei successivi pensatori repubblicani troverà necessario aggiungere alcunché a questa definizione. Rousseau, ad es., scrive nel *Contratto sociale* (l. II, cap. 6): «Chiamo dunque repubblica ogni Stato retto dalle leggi, sotto qualunque forma di amministrazione possa essere: infatti solo allora l'interesse pubblico go-

verna e la cosa pubblica [*la chose publique*, ossia la *res publica* latina – A. P.] è qualcosa» (Rousseau 1994, p. 113).

La richiesta tassativa che le leggi mirino al bene comune è un *topos* della tradizione repubblicana, ma resta spesso generica, mancando una definizione univoca del bene comune stesso, che mi sembra non essere riuscita in maniera convincente a nessuno dei rappresentanti classici del repubblicanesimo. Per lo più essi si limitano a una definizione minima, come quella secondo cui il sommo bene di una repubblica consiste nella salvaguardia della propria indipendenza politica, ma anche in questo caso i problemi continuano a persistere, come vedremo più avanti.

(2) Per ciò che concerne il secondo punto, i teorici repubblicani ritengono che nessuna repubblica sia in grado di mantenersi a lungo se i suoi cittadini non sviluppano determinate virtù civiche. Anche sulla definizione di queste ultime le opinioni si dividono, ma almeno su una vi è una certa concordia: la capacità dei cittadini a sacrificare il proprio interesse per il bene comune. Siamo quindi rinviati di nuovo alla questione della definizione di questo bene, sulla quale, come detto, tornerò più avanti.

Per quanto riguarda le altre virtù, l'elenco è spesso molto diverso a seconda del pensatore e include atteggiamenti o qualità caratteriali non sempre facilmente definibili, come ad es. l'amor di patria. In generale comunque vi è una prevalenza di virtù «bellicose» come il patriottismo, il coraggio, il valore militare, l'abnegazione, la disciplina. Una conseguenza di queste virtù e dell'idea che il bene comune costituisca il sommo bene cui si deve ispirare l'azione del singolo cittadino, è la radicalizzazione del dissenso politico. Un patriota convinto di perseguire il bene del paese tenderà inevitabilmente a vedere nei suoi avversari politici o individui accecati incapaci di cogliere la verità, o dei nemici della patria (o entrambi le cose, come narrato con efficacia nell'ultimo romanzo di Saramago, *Ensaio sobre a lucidez*). Da semplici conflitti di interessi e di opinione si passerebbe a contrasti ideologici sulla «vera» natura della comunità e del suo interesse, come riconosciuto anche da un sostenitore dell'ideale delle virtù civiche: Michael Walzer (Walzer 1996, p. 189). In tal modo posizioni diverse dalla propria verrebbero considerate non più semplicemente come posizioni, appunto, *diverse*, ma come posizioni *false e perniciose*. Da un atteggiamento del genere all'aperta discriminazione dell'avversario politico il passo è breve, e ancor più breve quello dalla sua discriminazione all'uso della forza contro di lui. Del resto i terroristi politici e i golpisti di tutti i tempi si sono sempre presentati come i proverbiali «salvatori della Patria» (cfr. Pinzani 2004).

Per quanto riguarda poi altre virtù civiche meno militanti, come ad es.: la solidarietà tra concittadini, il rispetto per le leggi anche quando la sanzione della loro violazione appare improbabile, il rispetto per stili e modi di vita diversi dal proprio, la tolleranza religiosa, la disponibilità al

dialogo ecc., non mi sembra che il repubblicanesimo si distingua molto dal liberalismo. Vorrei anzi ricordare che la maggior parte dei teorici liberali è convinta che una società liberale possa sopravvivere solo se i suoi membri dimostrano di possedere determinate qualità, che alcuni arrivano a chiamare «virtù liberali». Penso ad autori contemporanei come Stephen Macedo, William Galston, Richard Dagger, David Strauss, Stephen Holmes (Macedo 1990 e 1992, Galston 1991, Strauss 1992, Holmes 1993, Dagger 1997), ma anche allo stesso Rawls (sia in *A Theory of Justice* che in *Political Liberalism*; vedi Rawls 1971 e 1993) – senza considerare autori classici come il Locke dei *Pensieri sull'educazione*, John Stuart Mill o lo stesso Kant (e senza considerare che persino Hobbes afferma che per la sopravvivenza dello Stato è necessario che i cittadini sviluppino virtù come la moderazione, la giustizia, la disponibilità al perdono, ecc.).²

4. Libertà repubblicana versus libertà liberale e libertà democratica

(3) E veniamo al terzo e decisivo punto, quello concernente la definizione di libertà. Secondo i repubblicani, la vera libertà consisterebbe nell'indipendenza dall'arbitrio altrui e presupporrebbe l'uguaglianza dei cittadini di fronte alla legge. Tale indipendenza vale *in primis* per lo Stato stesso. Secondo la celebre formula di Bartolo da Sassoferrato, che costituisce forse la più longeva formulazione del concetto di sovranità politica, libera è quella città che non riconosce alcun potere superiore ad essa («potestas superiorem non recognoscens»). Libera è quindi quella città in grado di autogovernarsi. In questo senso i comuni e le repubbliche cittadine dell'Italia medievale e rinascimentale costituiscono, secondo i neo-repubblicani, un ottimo esempio di libertà repubblicana. Infatti esse, nonostante le ineguaglianze e gli squilibri sociali presenti al loro interno, nonostante le tendenze oligarchiche sempre latenti in certi settori della loro popolazione, e nonostante la loro sconfitta finale di fronte allo strapotere di potenze straniere organizzate in Stati-nazione retti in maniera assolutista,³ hanno incarnato per lungo tempo il principio dell'autogoverno cittadino e hanno tradotto nella prassi politica il principio classico di un governo delle leggi e delle istituzioni contrapposto a quello personale dei principi e monarchi assoluti regnanti altrove.

Inoltre, a livello individuale la libertà repubblicana viene contrapposta a quella liberale e a quella democratica. Basandosi sulla tradizio-

² Su questo tema si veda, tra gli altri, Dietz 1990; ma esiste un'ampia letteratura al riguardo.

³ Con l'eccezione dell'impero asburgico, retto in maniera assolutistica, ma di stampo plurinazionale.

nale distinzione tra libertà degli antichi e libertà dei moderni di Constant da un lato (Constant 1819) e dall'altro su quella, ormai altrettanto tradizionale, di Isaiah Berlin tra libertà negativa e libertà positiva (Berlin 1969), Pettit distingue: la libertà negativa come non interferenza dei liberali, la libertà positiva come autogoverno democratico, e la libertà come indipendenza dei repubblicani (Pettit 1997).

Per i liberali, libertà sarebbe solo la libertà degli individui da qualsivoglia interferenza nelle loro azioni. Poiché però la convivenza umana abbisogna di regole, come mostra l'esperimento mentale dello stato di natura, e poiché ogni sistema di leggi costituisce un'interferenza nella libertà individuale, non è possibile raggiungere una libertà assoluta – come invece vorrebbero certi libertari estremi o gli anarchici – e la preoccupazione maggiore diviene solamente quella di far sì che tale interferenza sia ridotta al minimo (come vorrebbe Locke), o di renderla invece il più efficace possibile, indipendentemente dalla sua entità, come – nella lettura di Pettit e Viroli – vorrebbe Hobbes.⁴ Secondo questa definizione, pertanto, il liberalismo è compatibile con qualsiasi forma di governo, anche con uno dispotico. Secondo Viroli, nessun repubblicano chiamerebbe invece libertà la presunta libertà concessa graziosamente da un despota «liberale» che permetta ai propri sudditi di fare quello che vogliono ma possa privarli in ogni momento di tale permesso (Viroli 1999, p. 25).

La distinzione tra interferenza e dominio merita di essere brevemente approfondita, visto che si tratta di un punto centrale in relazione alla distinzione tra liberalismo e repubblicanesimo. Secondo Pettit, la prima implica un restringimento intenzionale delle opzioni di scelta di qualcuno; ma a caratterizzarla in senso negativo è solo la sua eventuale arbitrarietà e quindi la possibilità che l'arbitrio di colui che interferisce sia assolutamente svincolato dal rispetto degli interessi di coloro che sono soggetti all'interferenza stessa (Pettit 1997, p. 272). Si ha invece dominio quando una delle parti ha la *capacità* di interferire arbitrariamente sulle scelte altrui. Pertanto si ha dominio anche quando l'interferenza non abbia luogo concretamente, come nel caso del despota liberale che lascia liberi i cittadini solo finché pare a lui. Anche solo il rischio di un'interferenza arbitraria, ossia la semplice presenza di un'interferenza potenziale o virtuale, ci permette di parlare di dominio. Tornerò in seguito su questo punto.

I neo-repubblicani ricusano anche il concetto positivo di libertà come autonomia o autogoverno, che è un'idea tipicamente democratica. Viroli

⁴ Non mi interessa in questo contesto affrontare la questione della correttezza dell'interpretazione che Pettit o Viroli danno del pensiero hobbesiano. Senza dubbio Skinner è un lettore di Hobbes assai più attento.

e gli altri definiscono la democrazia come la forma di governo in cui il potere decisionale è esercitato dalla totalità o dalla maggioranza dei cittadini. In essa si assiste pertanto a un governo degli uomini e non delle leggi (Viroli 1999, p. 32), e perciò ogni legge, anche se creata democraticamente, è arbitraria: «Una legge accettata volontariamente dai membri della più democratica delle assemblee può essere benissimo una legge arbitraria che permette ad alcuni di costringere la volontà di altri e quindi privarli di autonomia» (Viroli 1999, p. 27).

La concezione repubblicana, al contrario, non identifica la libertà con l'autonomia o l'autogoverno, e si basa sul governo delle leggi e non degli uomini. Viroli cita a questo proposito tre testi classici che costituiscono, a suo giudizio, il nucleo centrale del repubblicanesimo moderno. «Il primo è l'affermazione di Livio che la libertà che i romani riconquistarono dopo l'espulsione dei re consisteva in primo luogo nel fatto che le leggi erano più forti degli uomini. Il secondo è il discorso, riportato da Sallustio, in cui Emilio Lepido proclama che il popolo romano è libero perché non obbedisce ad alcuno se non alle leggi. Il terzo è il passo della *Pro Cluentio* di Cicerone, citato infinite volte dagli scrittori politici del Rinascimento e dei secoli successivi: [...] («siamo quindi tutti servi delle leggi per poter essere liberi»)» (Viroli 1999, p. 32). Rifacendosi a Rousseau, Viroli sostiene che la volontà sia autonoma quando venga protetta dalla minaccia persistente di subire un'imposizione dall'esterno, ma non quando la legge o la norma che determinano la mia azione siano il risultato di un atto della mia volontà stessa. L'autonomia, intesa come facoltà di darsi leggi, è solo *uno* strumento per vivere liberi; ma ad essere decisivo secondo Viroli non è il fatto che le leggi siano create dai cittadini stessi, bensì il fatto che esse mirino al bene comune.

Il richiamo a Rousseau può lasciare perplessi, in un primo momento, visto che questi è passato alla storia del pensiero politico come il filosofo della *volonté général* e della democrazia diretta come forma in cui gli individui attingono il massimo di libertà grazie all'autogoverno. In realtà la posizione del Ginevrino è più complessa, e Viroli, che di Rousseau è stato studioso appassionato, ne ha colto acutamente un elemento centrale: la sfiducia verso gli individui che compongono il popolo. Se si pone mente al modo in cui Rousseau concepisce la partecipazione dei cittadini al processo legislativo, non si può non constatare come essa si riduca alla semplice ratifica plebiscitaria di decisioni prese dai membri del governo. I cittadini riuniti in assemblea votano, sì, ma non discutono mai – anzi: Rousseau condanna esplicitamente ogni discussione come elemento disgregante e destabilizzante (cfr. Manin 1987). E ancor meno essi possono metter mano alle leggi e agli ordinamenti del paese, che per Rousseau possiedono un carattere inviolabile e quasi sacro. Per questo egli attribuisce alla figura del legislatore tanta importanza: è que-

sti infatti a stabilire quali siano le leggi che dovranno governare la vita di una comunità politica.

Torniamo a Viroli e ai neo-repubblicani. La libertà repubblicana consiste quindi non nella semplice assenza di un'interferenza arbitraria reale, ma nell'assenza di ogni possibile interferenza arbitraria; e non si identifica con l'autonomia legislativa dei cittadini, ma con la salvaguardia del governo delle leggi. Entrambi i punti mi sembrano discutibili. In primo luogo, credo che nessun liberale, a parte Hobbes – e anche lui solo in parte e a causa della sua particolare concezione meccanicista di libertà – si sognerebbe di identificare la libertà da lui propugnata come la semplice assenza di una interferenza concreta da parte dell'autorità o di altri soggetti. Al contrario, il liberalismo nasce dall'esigenza di garantire all'individuo il rispetto incondizionato di uno spazio di azione, e quindi di garantire il rispetto incondizionato delle sue libertà, variamente definite. Nessun liberale considererebbe accettabile la situazione prospettata da Pettit, ossia quella di un despota benevolo disposto a garantire tali libertà riservandosi però il diritto di violarle a suo piacimento. Uno dei punti su cui tutti gli autori liberali – compreso Hobbes – hanno sempre insistito è invece la creazione di una situazione di certezza giuridica: i cittadini devono essere certi che i loro diritti siano inviolabili e sottratti all'arbitrio del sovrano. Liberali e repubblicani sembrano dunque condividere la stessa visione di libertà come indipendenza dal dominio altrui, almeno riguardo a questo punto.

La differenza, semmai, potrebbe sussistere con la posizione radical-democratica. Infatti, secondo la lettura che i neo-repubblicani danno di quest'ultima, la sovranità popolare è illimitata e non si fermerebbe di fronte a niente, neanche di fronte alle libertà individuali. In una democrazia, insomma, accadrebbe proprio ciò che veniva paventato poc'anzi: le libertà individuali dipenderebbero dall'arbitrio del sovrano, anche se in questo caso il sovrano coinciderebbe con il popolo tutto. Non vi è qui contraddizione con la definizione di repubblica come comunità politica autogovernantesi, visto che in una repubblica il governo in questione è quello delle leggi che la comunità stessa si è data (o che un legislatore, in tempi remoti, le ha assegnato, come amano sottolineare i repubblicani classici). L'autonomia repubblicana cui si riferiscono i neo-repubblicani è quella bartoliana della città che non riconosce alcun potere al di sopra di lei e che vive sulla base di leggi, cui la loro stessa antichità garantisce autorità.

5. Governo delle leggi e sfiducia nel popolo

A questo punto sono opportune alcune osservazioni di carattere generale. La prima è che dietro l'idea del governo delle leggi si nasconde sempre una certa sfiducia nei confronti del popolo e delle sue capacità

decisionali: il timore che i cittadini, al momento di decidere, non si lascino guidare dall'orientamento al bene comune e seguano piuttosto il proprio personale tornaconto, con i due rischi alternativi di creare una situazione di anarchia e frammentazione (la guerra delle opinioni tanto paventata da Hobbes) o di dar luogo a una vera e propria tirannia della maggioranza o, nel migliore dei casi, a un egoismo unanime in cui, per dirla con Rousseau, la *volonté général* diverrebbe semplice *volonté de tous*. Per quanto fondata possa essere tale sfiducia, la soluzione offerta dai neo-repubblicani risente però di un grave difetto: un certo paternalismo sfociante nella dittatura degli esperti o, per usare termini più moderni, nella tecnocrazia. Siccome il popolo non è in grado di decidere da solo, occorre che a farlo per lui siano altri, più esperti: ad es. il governo che sottopone le sue scelte alla ratifica muta dell'assemblea in Rousseau, il legislatore sovrumano e onnisciente dello stesso ginevrino o di Machiavelli, ecc. Emerge qui quella che Robert Dahl ha chiamato l'anima «aristocratica» del repubblicanesimo e che egli contrappone a quella più democratica (Dahl 1989, p. 27 sgg.). Mentre l'anima democratica sarebbe preoccupata a contenere le tendenze oligarchiche insite in ogni forma di governo popolare, ossia la formazione di *élites* politiche intenzionate a sfruttare il proprio potere per promuovere interessi particolari – non necessariamente i propri, ma sicuramente non quello comune – l'anima aristocratica si preoccuperebbe, al contrario, di creare una struttura politica in grado di contenere le pressioni della maggioranza. Lo spauracchio che si agita davanti agli occhi dei repubblicani «aristocratici», tra i quali potremmo includere lo stesso Rousseau, ma soprattutto la maggior parte dei Padri Fondatori americani, da Washington a John Adams, è quello di un governo in balia della massa, di un regime populista disinteressato del bene comune. Va da sé che né i repubblicani «democratici» né quelli «aristocratici» sono in grado di accordarsi su una definizione unitaria di «bene comune», così che spesso, specialmente nel caso di alcuni dei succitati Padri Fondatori, esso si identifica con l'interesse di una certa classe sociale – ad es. la borghesia imprenditoriale o quella fondiaria – che viene considerata come una sorta di classe generica in senso marxiano: fare gli interessi degli imprenditori e dei proprietari terrieri significa allora fare gli interessi del paese.⁵

Per i repubblicani «aristocratici» il popolo non può prendere decisioni concrete sul paese in quanto non è in grado di coglierne il *vero* interesse. Non è un caso che nel corso del dibattito che accompagnò la stesura della costituzione americana e quella delle costituzioni dei vari stati del-

⁵ Tra parentesi: questa concezione è tuttora ampiamente diffusa sia tra i sostenitori del liberismo o liberalismo economico, sia tra i rappresentanti di una certa sinistra moderata e centrista (Tony Blair, Gerhard Schröder, ecc.).

L'Unione – e non mi riferisco tanto al dibattito teorico che ebbe luogo con la pubblicazione dei *Federalist Papers* e di scritti analoghi, ma a quello concreto nelle varie assemblee costituenti – uno dei temi più controversi fu proprio la questione del diritto di voto e della rappresentanza (cfr. Schudson 1999, p. 48 sgg.). In fondo, se il popolo (inteso in questo caso come la massa dei non proprietari e dei non imprenditori, quindi: artigiani, piccoli commercianti, operai, braccianti e manovali, ecc.) non è in grado di capire dove stia il vero interesse del paese, chi ci garantisce che esso sia in grado di eleggere le persone giuste tra quelle che invece sono dotate – per definizione – della competenza necessaria? Ecco quindi l'introduzione di limiti censuali al diritto di voto. Tale misura riflette meno un tentativo di difesa classista dei propri privilegi, quanto piuttosto la convinzione che solo chi dipenda esclusivamente da se stesso per il proprio sostentamento sia l'unico veramente in grado di decidere con serenità e imparzialità dove stia il vero interesse comune, mentre al contrario i lavoratori dipendenti, i salariati e in genere chi dipende dal favore di altri individui economicamente più potenti, sarebbe facilmente manipolabile da questi ultimi e finirebbe con il costituire un potenziale strumento per il trionfo degli interessi particolari dei cittadini più ricchi. Questa, ad es., è la posizione di Kant, almeno nel *Detto comune* e nella *Dottrina del diritto* – e questo dimostra ancora una volta che la tradizione repubblicana è molto più ampia e complessa di quanto non pensino gli stessi neo-repubblicani, e coinvolge personaggi insospettabili, al punto da risultare alquanto sfuggente nei suoi confini e nel suo differenziarsi da tradizioni alternative come quella liberale, di cui solitamente Kant viene considerato appunto un campione (Pinzani 2003).

Tornando alla posizione repubblicano-aristocratica: la sfiducia nel popolo e nella sovranità popolare illimitata non è dettata quindi necessariamente da un sentimento anti-democratico, ma piuttosto dalla consapevolezza dei rischi di derive populiste e, a volte, da una genuina preoccupazione per il bene comune. Solo il governo delle leggi sarebbe in grado di salvaguardare la repubblica dai pericoli del populismo e della tirannia della maggioranza, nonché di garantire il trionfo del bene comune.

A questo punto, però, sorgono ulteriori problemi: innanzi tutto quello, da noi già incontrato più volte, della corretta definizione del bene comune. In molti casi, come in quello summenzionato dei Padri Fondatori, esso viene identificato con l'interesse generale e questi con l'interesse di una o più classi privilegiate. In realtà l'interesse del paese in un determinato momento non coincide necessariamente con il bene comune, se vogliamo attribuire a quest'ultimo un significato e una portata che vadano al di là del semplice tornaconto presente. I repubblicani classici, da Cicerone a Machiavelli, identificano invece il bene comune con l'indipendenza politica e con l'espansionismo militare (un aspetto que-

st'ultimo che i neo-repubblicani generalmente passano sotto silenzio, ma che appare invece decisivo nel repubblicanesimo classico). In ogni caso il bene comune possiede per loro una dimensione diacronica: non coincide cioè necessariamente con gli interessi dei cittadini che attualmente vivono nella repubblica, anzi: a questi ultimi può essere richiesto di sacrificarsi per il bene dello Stato e delle generazioni future, ossia affinché l'indipendenza politica sia salvaguardata per queste ultime. Rousseau è più ambiguo al riguardo nel *Contratto sociale* (l. II, cap. 3), dove lo stesso concetto di volontà generale viene operazionalizzato al punto da far apparire il bene comune semplicemente come il risultato di un calcolo effettuato eliminando «il più e il meno» dalle volontà particolari (Rousseau 1994, p. 104); nei progetti costituzionali per la Corsica e la Polonia, però, appare evidente che anch'egli sposa l'ideale classico di bene comune come indipendenza politica della repubblica anche a prezzo degli interessi particolari dei singoli cittadini, che vengono sacrificati in maniera spesso radicale (come dimostrano ad es., nel progetto per la costituzione corsa, la proibizione di abbandonare il proprio municipio per trasferirsi in un'altra città o quella di disporre liberamente dei propri beni).

Resterebbe comunque da chiarire per quale motivo l'indipendenza politica della repubblica debba costituire il sommo bene, al raggiungimento del quale tutto deve essere sacrificato. Tale indipendenza sembra costituire un fine in sé, una volta che le istituzioni repubblicane siano svincolate dalla salvaguardia degli interessi particolari e quindi sia venuto meno l'argomento più comune per legittimare l'esistenza di istituzioni in generale. I repubblicani rispondono che l'esistenza delle istituzioni è legittimata dal fatto che esse garantiscono la libertà dei cittadini, sottraendoli all'arbitrio altrui. L'indipendenza dall'arbitrio altrui viene quindi considerata un bene superiore a quello, più generico, della salvaguardia dei propri interessi particolari (più generico anche perché l'indipendenza stessa può costituire un interesse particolare). È qui, nel diverso criterio di legittimazione dell'esistenza delle istituzioni statali, che va ricercato secondo me il vero elemento di differenza tra repubblicanesimo e liberalismo. Mentre il primo fa dell'indipendenza individuale dall'arbitrio altrui il bene la cui salvaguardia costituisce la legittimazione della repubblica, il secondo identifica tale bene con l'interesse particolare dei singoli cittadini.

Questa differenza di prospettiva legittimatoria spiegherebbe anche quello che ho chiamato «paternalismo repubblicano». Se poniamo al centro l'interesse particolare, come nel liberalismo, allora si deve riconoscere che ogni cittadino è il miglior giudice del proprio interesse, sia quest'ultimo un interesse bene inteso o no. Se, come il repubblicanesimo, la questione centrale è quella della salvaguardia dell'indipendenza individuale, e se quest'ultima è connessa indissolubilmente all'indipen-

denza della repubblica, allora diventano decisivi i meccanismi di autodifesa della repubblica stessa, *in primis* i meccanismi che garantiscono la stabilità e continuità delle sue istituzioni: da qui l'idea di un governo delle leggi in cui queste ultime siano sottratte a ogni mutamento, ivi comprese le modifiche che potrebbero costituire l'oggetto di decisioni popolari. In altre parole e con lieve mutamento di prospettiva, potremmo dire che nel liberalismo prevale una visione *puntuale* in cui contano gli interessi di quelli che in un determinato momento sono i cittadini di uno Stato. Da questo punto di vista il corrispondente meccanismo decisionale non può prescindere da tali interessi: devono essere quindi gli individui stessi a decidere, visto che sono i *loro* interessi in gioco. Nel repubblicanesimo (almeno in quello classico) si ha invece una visione diacronica, in cui conta il mantenimento nelle epoche future dell'indipendenza della repubblica: esso deve essere quindi sottratto al giudizio contingente dei cittadini (che potrebbero farsi distrarre dai loro interessi momentanei scordando il superiore interesse dello Stato) e affidato invece a leggi pressoché immutabili e di provata efficacia.

Resta comunque aperta la questione dell'autore di tale leggi. Ho già accennato al paternalismo implicito nella concezione repubblicana classica con i suoi legislatori e uomini eccezionali chiamati a dar vita ai vari ordinamenti giuridici. Più in generale: come può il legislatore prevedere quali saranno i problemi e le esigenze che la repubblica si troverà ad affrontare nel suo futuro? In realtà alcuni teorici repubblicani, *in primis* Machiavelli, credono nella possibilità di riadattare le leggi alla situazione presente, pur ritenendola un'operazione altamente rischiosa. Altri, come Rousseau nei suoi progetti costituzionali, vedono come unica soluzione l'isolamento della repubblica dai suoi vicini, ossia la sua chiusura in un sistema economico autarchico in cui i commerci sono ridotti al minimo, la ricchezza individuale è scarsa e la mobilità sociale nulla. In tale situazione di immobilismo e stagnazione è difficile che le leggi debbano essere modificate, e quindi sarà più facile salvaguardare l'indipendenza repubblicana. D'altro lato un immobilismo di questo tipo risulta – e risultava anche all'epoca di Rousseau – praticamente impossibile.

6. *Quale democrazia?*

Quest'ultima constatazione ci conduce alla questione più generale dell'attualità del modello repubblicano e quindi anche di quello neorepubblicano. A parte l'appena menzionata esigenza di una situazione di immobilismo sociale ed economico, a destare le maggiori perplessità è la caratterizzazione della democrazia offerta dai teorici repubblicani vecchi e nuovi. Essi tendono a dare di essa una definizione riduttivamente formale, quella cioè di una forma di governo in cui la volontà popolare,

ossia quella della maggioranza, costituisca l'unico criterio di scelta. Evidentemente in tal modo quella della tirannia della maggioranza è una possibilità sempre presente – come sottolinea esplicitamente Viroli nel brano succitato (Viroli 1999, p. 27). Ma la nostra democrazia non corrisponde affatto a questa definizione.

Il fatto è che i neo-repubblicani offrono una visione parziale della storia delle tradizioni politiche. Repubblicanesimo, liberalismo e democrazia radicale non sono le sole tradizioni ad avere avuto una qualche influenza sulle società democratiche contemporanee. Lasciando da parte il ruolo che il socialismo attraverso i movimenti operai e le loro conquiste sociali ha avuto sulle democrazie sociali europee, vorrei menzionare qui il ruolo decisivo del costituzionalismo.

Volendo assegnare ad ognuna di queste tradizioni un principio-base, potremmo dire che quello del repubblicanesimo consiste nella duplice convinzione che l'autonomia politica costituisca il sommo bene e che essa sia realizzabile solo nell'ambito di istituzione repubblicane; il principio-base del liberalismo consiste nel credere che gli individui siano nati liberi, che ognuno di loro abbia pari valore agli altri, e che questa libertà ed eguaglianza siano inviolabili; il principio-base radical-democratico afferma che sono legittime solo quelle istituzioni e quelle norme che sono il risultato della volontà popolare concreta; la posizione costituzionalista risulta da una commistione delle altre e quindi il suo principio-base afferma che sono legittimi solo quell'ordinamento giuridico e quelle istituzioni statali organizzate per mezzo di norme costituzionali (scritte o non scritte) che sono sottratte in gran parte alla volontà dello stesso sovrano – a meno che il sovrano non decida di riformare la costituzione vigente o di sostituirla con una nuova.

Combinando tra loro elementi delle altre tre tradizioni, il costituzionalismo perviene a una concezione in cui (1) l'individuo possiede diritti inalienabili che lo proteggono dall'arbitrio altrui e da quello dello Stato (un'idea liberale); in cui (2) tutti gli individui sono al tempo stesso autori e destinatari del diritto (come nella tradizione radical-democratica); e in cui infine (3) sono valide solo quelle norme emanate sulla base di una procedura rigida e precisa, la quale sia difficilmente modificabile (in conformità con l'idea repubblicana di un governo delle leggi da far valere anche contro il principio della sovranità popolare). Pertanto il costituzionalismo condivide con il liberalismo una certa sfiducia verso il potere statale e quindi una grande attenzione verso possibili abusi da parte di quest'ultimo, con la democrazia radicale l'idea di una partecipazione illimitata dei cittadini al processo legislativo senza restrizioni motivate dall'appartenenza a una classe o un ceto determinati, e con il repubblicanesimo una certa sfiducia verso la massa e verso il possibile abuso del potere legislativo da parte di individui isolati, della maggioranza o persi-

no di tutto il popolo. Credo che le nostre democrazie attuali siano precisamente il risultato di questa tradizione, che coglie di ognuna delle altre un solo aspetto (verrebbe da dire: l'aspetto migliore, se non si trattasse di un giudizio forse troppo sbilanciato), lasciando da parte tutti gli altri.

Per mezzo della costituzione, le nostre democrazie garantiscono agli individui la loro libertà dall'arbitrio altrui e da quello statale, riconoscendo loro diritti inviolabili ed inalienabili; permettono ai cittadini di partecipare al processo legislativo senza restrizioni di sorta (a parte quelle di età e salute mentale) e senza sottostare al paternalismo di un governo tecnocratico; e garantiscono l'inviolabilità sia dei diritti individuali che delle istituzioni di fronte al potere della volontà popolare sovrana.

Certo, anche le costituzioni non sono garanzie assolute, in questo senso. Esse possono essere disattese, modificate, abolite, sostituite, come già detto. Ma questa obiezione vale per ogni regime politico e per ogni ordinamento giuridico: esiste sempre la possibilità di riforme radicali o persino di una rivoluzione, più o meno pacifica – ed è proprio un grande pensatore repubblicano, Machiavelli, a insegnarci come non esista ordinamento giuridico-politico che non sia destinato a tramontare un giorno. Ma al di là di questa inevitabile caducità, il tipo di costituzione che solitamente sta alla base delle nostre democrazie sembra comunque in grado di conciliare le diverse esigenze emerse nelle tre tradizioni analizzate dai teorici neo-repubblicani. I quali, forse troppo intenti a scavare nel passato alla ricerca di antenati illustri, si sono scordati di prendere in considerazione la realtà costituzionale di una qualunque democrazia contemporanea.

Bibliografia

- Arendt H. (1958) *The Human Condition*, Chicago, Chicago University Press (trad. it.: *Vita activa*, Milano, Bompiani 1964).
- Baron H. (1966) *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, revised edition, Princeton, Princeton University Press (1^a ediz.: 1955) (trad. it.: *La crisi del primo Rinascimento italiano: umanesimo civile e libertà repubblicana in un'età di classicismo e di tirannide*, Firenze, Sansoni 1970).
- Bellah R.N. (1975) *The Broken Covenant. American Civil Religion in a Time of Trial*, New York, Seabury Press.
- Berlin I. (1969) *Four Essays On Liberty*, Oxford, Oxford University Press (trad. it.: *Quattro saggi sulla libertà*, Milano, Feltrinelli 1989).
- Böckenförde E.-W. (1991) *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* In: id., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechts-*

- philosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, pp. 92-114, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Constant B. (1819) *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, Paris (trad. it.: *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, Torino, Einaudi 2001).
- Dagger R. (1997): *Civic Virtues. Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*, Oxford, Oxford University Press.
- Dahl R. (1989) *Democracy and Its Critics*, New Haven / London, Yale University Press (trad. it.: *La democrazia e i suoi critici*, Roma, Editori Riuniti 1990).
- Dietz M. (1990) *Hobbes's Subject as Citizen*, in *Thomas Hobbes and Political Theory* (M. Dietz ed.), pp. 91-119, Lawrence, University Press of Kansas.
- Galston W. (1991): *Liberal Purposes. Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Holmes S. (1993) *The Anatomy of Antiliberalism*, Cambridge (MA) / London, Harvard University Press (trad. it.: *Anatomia dell'antiliberalismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1995).
- Honohan I. (2002) *Civic Republicanism*, London / New York, Routledge.
- Macedo S. (1990) *Liberal Virtues. Citizenship, Virtue and Community in Liberal Constitutionalism*, Oxford, Clarendon Press.
- Macedo S. (1992) *Charting Liberal Virtues*. In: «Nomos» XXXIV: The Virtues (J.W. Chapman e W.A. Galston eds.), pp. 204-232, New York / London, New York University Press.
- Manin B. (1987) *On Legitimacy and Political Deliberation*. «Political Theory», 13 (5), pp. 338-368.
- Pettit P. (1997) *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press (trad. it.: *Repubblicanesimo*, Feltrinelli, Milano 2000).
- Pinzani A. (2003) *Il cittadino in Kant tra liberalismo e repubblicanesimo*, «Filosofia politica», 1/2003, pp. 109-126.
- Pinzani A. (2004) *Patrioti o diavoli? Identità collettiva, sovranità nazionale e libertà individuali tra (neo-)repubblicanesimo e liberalismo*, «Fenomenologia e società», 27 (1), pp. 68-100
- Pocock J.G.A. (1975) *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press (trad. it.: *Il momento machiavelliano*, Il Mulino, Bologna 1980).

- Rawls J. (1971) *A Theory of Justice*, Cambridge (MA), Bellknap (trad. it.: *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982).
- Rawls J. (1993) *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press (trad. it.: *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano 1994).
- Riklin A. (1999) *Ambrogio Lorenzetti's politische Summe*, Stämpfli Bern.
- Rousseau J.-J. (1994) *Scritti politici*, vol. II, a cura di M. Garin, Roma / Bari, Laterza.
- Schudson M. (1999) *The Good Citizen. A History of American Civic Life*, Cambridge (MA) / London, Harvard University Press.
- Skinner Q. (1998) *Liberty Before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press (trad. it.: *La libertà prima del liberalismo*, Einaudi, Torino 2001).
- Skinner Q. e van Gelderen M. (eds) (2002) *Republicanism: A Shared European Heritage*, 2 voll., Cambridge, Cambridge University Press.
- Strauss D.A. (1992) *The Liberal Virtues*. In: «Nomos» XXXIV: The Virtues (J.W. Chapman e W.A. Galston eds.), pp. 197-203, New York / London, New York University Press.
- Viroli M. (1999) *Repubblicanesimo*, Laterza Roma / Bari.
- Walzer M. (1996) *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, Fischer Frankfurt a.M.

