

L'anima kantiana dell'America Una conversazione con Ermanno Bencivenga*

*Credo che non esista nel mondo civile un paese
in cui ci si occupi meno di filosofia che negli Stati Uniti.
Gli americani non hanno una scuola filosofica loro propria,
e non si danno soverchio pensiero di tutte quelle che pullulano
l'Europa (...). E' facile accorgersi però che quasi tutti gli abitanti
degli Stati Uniti seguono uno stesso indirizzo di pensiero che tiene
conto delle stesse norme: il che significa che essi posseggono (...)
un certo metodo filosofico.*

[A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, II, 1]

1. Un senso filosofico per l'America

L'ultimo volume di Ermanno Bencivenga, *Le due Americhe*, è un libro che vale la pena leggere per due buone ragioni. La prima è data dal fatto che può contribuire a migliorare la conoscenza del pubblico italiano di una realtà complessa come quella americana. In questo senso, l'autore offre uno spaccato intelligente, proveniente da chi, come egli stesso racconta, ha "passato metà della vita negli Stati Uniti", e ha avuto in quel luogo le proprie esperienze umane maggiormente significative, come il lavoro e l'esperienza familiare (p. 7). Questa testimonianza personale risulta ancora più importante se consideriamo le difficoltà di un periodo come quello presente, in cui, dopo aver raggiunto il suo culmine tra gli anni ottanta e gli anni novanta, in Europa e in Italia l'immagine degli Stati Uniti sembra offuscarsi, messa nuovamente in discussione dai recenti eventi internazionali e dalle scelte di politica estera dell'amministrazione americana (p. 24). In questo senso, *Le due Americhe* è un lavoro pensato per un pubblico più vasto degli studiosi di filosofia o di storia delle idee politiche.

La seconda ragione per la quale vale la pena leggere questo libro è data dal suo essere filosoficamente 'impegnato'. Si tratta di un impegno teorico che si mantiene costantemente sullo sfondo di una discussione che, a un primo sguardo, parrebbe semplicemente "politica". In questo senso, *Le due Americhe* si pone in continuità con gli altri scritti di Ermanno Bencivenga, e in modo particolare con le ricerche dedicate alla filosofia kantiana, delle quali la proposta teorica che sta alla base di quest'ultimo lavoro mette in rilievo soprattutto la teoria morale, e segnatamente l'etica.

Possiamo fin d'ora introdurre i concetti fondamentali con i quali si confronta una tale illustrazione filosofica dell'America, una parola, quest'ultima, che per l'autore non denota tanto uno stato quanto un continente (in modo particolare l'America del nord), e

* Questo lavoro ripropone, in versione rivista, la presentazione al volume di Ermanno Bencivenga, *Le due Americhe* (Milano, Mondadori, 2005), svoltasi a Firenze il 15 marzo 2005.

soprattutto l'idea che si ha di quel continente. Ma su questo argomento si vedrà più avanti. Ritorniamo invece ai tre concetti fondamentali, che, come abbiamo anticipato, sono attinti dalla filosofia morale kantiana: essi sono la *libertà*, l'*uguaglianza* e la sua trasposizione in uno specifico ideale politico, che Kant chiamava "repubblica", mentre l'autore chiama "democrazia"; infine, il terzo concetto è quello di *ideale*, nel senso kantiano di "idea della ragione" (p. 64, p. 91).

Per quanto riguarda la libertà, bisogna tenere sempre a mente che per Kant si tratta di un concetto complesso, il quale è posto in relazione a due fenomeni distinti, che il filosofo mantiene in una configurazione unitaria: la razionalità e la discrezionalità. La libertà è il carattere peculiare dell'uomo, in quanto essere razionale finito, e per questa ragione ha a che fare con la razionalità, vale a dire con la natura "noumenica" degli individui. Com'è noto, per Kant un tale carattere noumenico può essere attribuito all'*autonomia* della ragione nella sua dimensione pratica, e di conseguenza porta sempre con sé una precisa vocazione all'azione. Essere autonomi vuol dire in primo luogo dare leggi a se stessi, e di conseguenza non essere sottoposti ad alcun condizionamento esterno; in ultima istanza, autonomia significa essere causa di se stessi (*causa sui*). A differenza dell'*eteronomia* delle leggi della natura (la cui relazione tra cause ed effetti è soggetta a un determinismo di tipo meccanico e naturalistico), l'*autonomia* della legge morale ci fa essere davvero liberi.

D'altro lato, libertà vuol dire anche *potenzialità* discrezionale, cioè capacità di scelta sotto condizioni determinate. Per comprendere la libertà, allora, è necessario considerare anche la natura fenomenica dell'essere umano e, di conseguenza, il suo essere limitata da precise condizioni spaziali e temporali. Pertanto, l'impiego della libertà umana non è mai infinito ma è sempre finito. Questa condizione è quella dell'essere umano, soggetto insieme razionale e irrazionale. Un tale dualismo della natura umana si rende manifesto nell'etica, davanti all'esercizio concreto della libertà, che può risolversi in capacità di fare il bene o il male.

Analizzando il secondo concetto, l'*uguaglianza*, si giunge invece al problema della *democrazia*, col quale si individua la specificità del sistema politico americano. Nella ricostruzione di Bencivenga, la democrazia americana rappresenta un *ideale* della ragione, nel senso già indicato da Kant: vale a dire, è quel modello puro (dovuto al fatto di essere una *idea*), che non è mai perfettamente realizzabile nel mondo a causa delle condizioni di esistenza di quest'ultimo, finite e determinate, ma che è capace di proporsi come una meta verso la quale tendere, come un *focus imaginarius*.

2. Le due Americhe e le regole del gioco

Bencivenga ritrova il carattere filosofico della teoria morale kantiana nell'ideale americano. Secondo l'autore, un tale ideale non appartiene esclusivamente a coloro che sono nati in America, e sono perciò cittadini statunitensi, ma è un patrimonio più ampio, che "può appartenere ad ogni uomo in ogni parte del mondo". Dunque, "l'America appartiene al mondo intero" (p. 95). Come si arriva a questa ricostruzione? L'autore spiega di essersi accinto alla redazione del libro con lo scopo di chiarire a se stesso le ragioni di un sentimento di "amore/odio". Per comprendere questo punto è necessario addentrarsi nel testo, che si compone di quattro capitoli, il primo dei quali, intitolato: *Ambiguità*, prende in esame la natura "complessa" della democrazia americana. In questa sede si trovano anche le ragioni del titolo, perché secondo Bencivenga di Americhe ce ne sono due, a ognuna delle quali va attribuito un tratto specifico della opposizione tra valore morale positivo e negativo che vive nella teoria etica.

Il primo segno dell'opposizione che definisce questa ambiguità è dato dall'America degli "immigrati", cioè da coloro che lasciano tutto e fanno un "salto nell'ignoto". A motivare la rischiosa avventura nell'inesplorato è soltanto la volontà di perseguire un ideale: ciascun rappresentante di questa schiera variegata di individui, di cui si compone la categoria degli immigrati (che l'autore tiene fermamente distinta dai "turisti"), porta con sé l'unicità della propria esperienza personale. Costoro, siano essi professionisti illustri o poveri "disperati", sono accomunati dalla ferma risoluzione a intraprendere una "nuova vita". La prima America, quella ideale, ha come propria essenza il riferimento a una libera scelta, a un progetto fatto in nome di una *idea*. Secondo Bencivenga, tutto ciò permette all'America di essere l'autentica culla della libertà e della democrazia (p. 14). Opposta a questa America come "nazione di immigrati" c'è invece l'America dei "nativi", di coloro che sono nati e vissuti in quel paese, ma che non hanno mai attinto a quella "vocazione". Si tratta di un'America "egoistica" e "prevaricatrice", che non è volta al perseguimento di alcun ideale ma alla conservazione di interessi, alla difesa di una posizione sociale dominante raggiunta in precedenza dai padri e dai figli ereditata a vario titolo. È quella che viene definita la *old money* (in America considerata *the best kind*): sotto questo versante la seconda America è l'esatto contrario dell'ideale. Quest'ultima è chiusa alla diversità, è potenzialmente arrogante e discriminatoria, tende ad affermare arbitrariamente il proprio volere a dispetto di tutto e di tutti. È l'America imperialista seguita dalla formula "l'America agli americani" del presidente James Monroe, quella dell'*apartheid*, e dei "campi di concentramento degli indiani". Tuttavia, per Bencivenga le due Americhe sono "intimamente e antagonisticamente collegate. Perché l'una non può fare a meno dell'altra, dipende dall'altra per la sua esistenza; ma è in costante concorrenza con l'altra per l'appropriazione di un medesimo destino, di una medesima anima" (p. 11). Oltre l'ambiguità, dunque, viene alla luce una profonda *complicità*.

La complicità è il tema del secondo capitolo. L'America dei nativi si struttura come un sistema politico oligarchico. Secondo l'autore, questa oligarchia regge le sorti della politica americana fin dal sorgere degli Stati Uniti, dopo la dichiarazione di indipendenza del 1776 e la costituzione 1784. Nella ricostruzione della storia americana Bencivenga è assolutamente impietoso, a partire dalla costituzione dell'Unione fino agli esiti recenti della rielezione del presidente Bush. Dal punto di vista della teoria politica, la seconda America ha fatto tesoro dei suggerimenti degli autori antichi e moderni che, come ricorda Machiavelli, hanno messo in luce i pregi della "costituzione mista", in grado di essere la più stabile e la più sicura (p. 36). Opposta a quella *ideale*, la democrazia *reale* degli Stati Uniti "è sempre stata un espediente nelle mani dell'oligarchia al potere; le due hanno proceduto di pari passo, in un equilibrio precario ed incerto" (*ibidem*). Ma l'elemento originale della ricostruzione è proprio il tema della complicità: Bencivenga aggiunge che "i due gruppi contendenti non sono solo avversari, sono anche complici" (p. 45).

L'autore descrive così una singolare relazione tra le due Americhe, ognuna delle quali ha bisogno dell'altra. L'oligarchia istituisce un rapporto di sfruttamento dell'ideale e dei valori della seconda: come un "parassita", assorbe energia vitale dall'America democratica, perché "la democrazia è il più efficace strumento di controllo che l'oligarchia abbia saputo escogitare" (p. 46). Affinché si possa "sfruttare" con successo la moltitudine, gli oligarchi hanno bisogno che gli altri soggetti, siano cittadini o immigrati, sviluppino un forte sentimento di fedeltà al modello americano, e nulla più dell'ideale della democrazia riesce a questo scopo. Pertanto, tutte le concessioni che l'oligarchia fa alla democrazia sono dettate dalla logica strumentale della conservazione del potere. D'altro lato, anche l'America democratica vive in uno stretto rapporto con

l'oligarchica: in quanto la nostra libertà si applica in un mondo finito - questo è un tema molto importante -, il sistema delle scelte umane si basa su condizioni di ristrettezza. Di conseguenza, coloro i quali si adoperano per l'ideale democratico sono costretti ad accettare il fatto che i regimi politici in cui ci è dato vivere non si dividono in quello ideale e quello oligarchico, ma tra un regime oligarchico e un regime dispotico. In questo punto riecheggia la distinzione già formulata da Rawls tra le "società bene ordinate" e le "società decenti". Per questa ragione, l'America/idea della ragione deve accettare il massimo di libertà compatibile con le condizioni empiriche del mondo realmente esistente, nella speranza che il sistema oligarchico nel quale sono comunque presenti alcune condizioni di libertà democratica, possa essere alla fine migliorato. Lo stesso Bencivenga confessa di aver scelto l'America: "perché qui posso lavorare meglio (...) "con maggiore libertà"" (p. 50). Sotto un altro versante, però, una tale libertà "vigilata" si ritorce contro la stessa democrazia: sfruttando la vocazione profondamente privata degli immigrati, l'oligarchia protegge se stessa da un pericolosa critica interna. Una tale complicità è ciò che Bencivenga illustra come le *regole del gioco*, al quale è dedicato il terzo capitolo. Questo rapporto di complicazione, tuttavia, non è un rapporto simbiotico ma antagonistico; per l'autore si tratta di un antagonismo necessario, che non può e non deve essere spezzato.

3. Libertà, potere e democrazia

Avevamo anticipato che *Le due Americhe* vuole essere in primo luogo un saggio di filosofia politica. Il tema filosofico che sta sullo sfondo del libro è quello del rapporto tra *politica e morale*. Si potrebbe anche reinterpretare un tale rapporto mettendo a confronto due pensatori classici come Machiavelli e Kant. Per l'autore l'America è la patria dell'etica, a cui egli oppone l'Italia come patria della 'politica'. In questo caso non si tratta di una buona politica, ma di una politica intesa come cinismo, come mera razionalità strumentale e ricerca di interesse particolaristico. D'altra parte, quest'ultima è precisamente l'interpretazione che Kant dà del politico machiavelliano, definito criticamente come un "moralista politico". Su questa base l'autore replica a quanti stigmatizzano gli Stati Uniti come la *patria del moralismo*. Proprio ciò che si pone all'origine di quel moralismo, in se stesso profondamente negativo, come lo sono l'antiabortismo radicale (allorché diviene fondamentalista e violento) e il proibizionismo (con i suoi effetti perversi come la censura), ci rivela l'importanza del fondamento morale della cultura pubblica americana. Un simile dato era stato già messo in luce da Alexis de Tocqueville, ma sopra questo argomento ci sarà ancora da ritornare nel corso del nostro discorso.

Il secondo tema che nel libro riveste una importanza fondamentale è quello della *democrazia* e delle sue definizioni. La ricostruzione del concetto di democrazia operata da Bencivenga, però, tende a lasciare in secondo piano un elemento di complessità, per via del quale alla democrazia come condizione oggettiva è possibile opporre la democrazia come principio di valore. In verità, l'autore identifica i lati di questa opposizione in una medesima figura, che a sua volta rimanda ad un'altra categoria della politica: l'*uguaglianza*. Infatti, al di là della democrazia come "idea della ragione" sta il concetto di uguaglianza, a cui può essere opposto quello di *disuguaglianza*.

Vorrei rendere più problematico questo concetto, suggerendo di analizzare un'altra precisa definizione dell'*uguaglianza*, e pertanto un'altra precisa definizione della *democrazia*. A questo proposito dobbiamo sempre tenere a mente il fatto che, non a caso, Kant aveva considerato come l'oggetto della filosofia politica l'idea di

repubblica e non la democrazia (da lui ridotta a una mera *forma imperii*). Inoltre, anche quell'idea aveva trovato notevoli problemi allorché era stata impiegata per la formulazione di una teoria politica basata sulla filosofia trascendentale. Su questo punto è necessario soffermarsi brevemente, perché sopra di esso è posta una questione fondamentale: il rapporto tra politica e morale, la quale rimanda a quella tra potere e libertà, che assieme al modo di concepire la democrazia è la questione maggiormente significativa per il dibattito filosofico-politico contemporaneo. Il lettore, quindi, deve comprendere innanzi tutto il motivo per il quale Bencivenga ha trattato democrazia e uguaglianza come sinonimi dell'idea della libertà, che costituisce il carattere essenziale della prima America.

A differenza di quanto accadeva qualche decennio fa, oggi la teoria politica distingue bene tra i due significati dell'uguaglianza, vale a dire: tra l'uguaglianza come valore civile, e pertanto come quello stesso ideale a cui Bencivenga ascrive in modo privilegiato il concetto di democrazia (eredità della Rivoluzione francese e del concetto rousseauiano di libertà politica), da un lato, e l'uguaglianza come precisa condizione sociale, dall'altro. A quest'ultimo concetto si fa spesso riferimento con il termine "egualitarismo", di cui Tocqueville ci ha offerto una plastica rappresentazione in apertura de *La democrazia in America*. Una tale distinzione interna al concetto di uguaglianza è uno dei maggiori contributi di questo autore alla storia del pensiero politico.

Tra le novità che attirarono la mia attenzione durante la mia permanenza negli Stati Uniti, nessuna mi ha maggiormente colpito dell'uguaglianza delle condizioni. Senza fatica constatai la prodigiosa influenza che essa esercita sull'andamento della società: essa dà allo spirito pubblico una determinata direzione, alle leggi un determinato indirizzo, ai governanti dei nuovi principi, ai governati abitudini particolari.

Subito mi accorsi che questo fatto estende la sua influenza assai oltre la vita politica e le leggi, e che domina non meno la società civile che il governo (...).

[A. de Tocqueville, *La democrazia America*, I, 1]

In questa differenziazione tra le due concezioni distinte dell'uguaglianza ritroviamo un'altra opposizione interna alla dimensione del mondo pratico, quella tra *morale* ed *economia*. Ma la distinzione di cui parliamo descrive qualcosa di profondamente diverso dal tradizionale conflitto, enfatizzato da Marx, tra uguaglianza formale e uguaglianza materiale. In quanto categoria giuridica (l'essere sottoposti alle medesime leggi), l'uguaglianza formale si trova invece nel mezzo dell'opposizione tra ambito morale e ambito economico che abbiamo appena rilevato. Non è facile identificare le linee di confine della dimensione "giuridica" dell'uguaglianza, ma il suo valore oggi mi pare possa essere affermato chiaramente, a differenza di quanto accadeva ai tempi di Marx. Possiamo ricordare, per esempio, come con questo stesso problema si sia confrontato anche un importante autore contemporaneo, Ronald Dworkin, la cui teoria del liberalismo costituisce uno dei contributi maggiori alla chiarificazione del concetto di uguaglianza. Dworkin distingue l'uguaglianza, il principio dal quale a suo avviso deve partire una fondazione dei diritti e di una filosofia politica liberale, in diritto a un *uguale trattamento* e in diritto a una *uguale considerazione e rispetto*.

Nel primo senso dell'uguaglianza ritroviamo l'uguaglianza *economica*, sia in merito al suo valore negativo (diritto a una uguale difesa della sfera privata individuale), sia in merito al suo valore positivo (diritto di ognuno a godere di uguali opportunità). Nel secondo senso, si ritrova invece l'uguaglianza *morale* degli individui, da cui consegue il diritto a una uguale dignità delle persone. Per Dworkin da quest'ultimo

concetto deriva anche il senso del liberalismo in quanto dottrina politica. Pertanto, il liberalismo teorizzato da Dworkin ha ben poco a che vedere con il concetto economico di liberalismo presente nella dottrina liberale classica, oggi riproposto dai ‘neoliberali’, a partire da F.C.v. Hayek, fino ad alcuni autori ‘neoconservatori’. Anche in Dworkin, dunque, si presenta una opposizione tra mondo morale – preso in senso ampio – e mondo economico.

Possiamo riassumere nel modo seguente le varie posizioni sull’uguaglianza a cui abbiamo fatto riferimento:

A.		B.		C.
Uguaglianza delle condizioni	⌈	Uguaglianza valore-morale	⌋	Dignità etica della persona
	B.1		B.2	
Uguali condizioni sociali:	Giuridica:		Politica:	
<i>tutti sono uguali come privati</i>	<i>sottomissione alla medesima legge</i>		<i>uguali diritti affermativi (ad es. diritti politici, sociali ecc.)</i>	
Libertà = arbitrio positivo	Libertà = arbitrio negativo		Libertà = autonomia esterna	Libertà = autonomia interna
	<i>libertà politica negativa</i>		<i>libertà politica positiva</i>	

Ai nostri fini, la distinzione fondamentale deriva dal modo di considerare la legge. Se viene intesa come un mero concetto naturalistico, oggetto di diritto positivo, e ad essa viene opposto l’arbitrio soggettivo, allora si ricade nella definizione **A**; siamo così all’interno del liberalismo classico. Se, al contrario, consideriamo la legge come un valore in sé, si ricade nella definizione **B.2** e ci si trova all’interno di un liberalismo che potrebbe anche essere definito *democratico*, in quanto portatore di un intrinseco contenuto morale. Infine, se guardiamo la legge nella prospettiva di un valore ristretto alla sola dimensione dell’indipendenza degli individui, il cui scopo è garantire la loro comune sottomissione a vincoli giuridici di reciprocità, siamo nell’ambito della definizione **B.1**. L’elemento interessante è dato però dalla coesistenza di due distinti concetti di democrazia. Come si è scritto, Bencivenga trascura quella dimensione della democrazia che abbiamo ricondotto al fenomeno della democratizzazione, e che Tocqueville rappresenta nella veste dell’*egualitarismo sociale*, di cui l’America ha offerto il primo grande esempio storico. Secondo l’autore, un tale fenomeno sociale pare non essere meritevole del nome di democrazia: non a caso, esso rientra nella definizione dell’oligarchia, che Bencivenga riprende da Aristotele e dalla teoria classica dei regimi politici. Se la democrazia è un ideale, ad essa deve essere ascritto uno statuto assiologico e non uno statuto fattuale. Di conseguenza, viene evocato quel senso della politica che, richiamandosi a Platone, Kant ritrova nel “repubblicanesimo”. Elemento centrale nella teoria kantiana delle forme di governo, in Bencivenga l’opposizione tra regime dispotico e regime repubblicano potrebbe essere riformulata nel modo seguente:

A.	B.
Oligarchia = <i>concezione economica della vita sociale</i>	Democrazia = <i>concezione etica della vita sociale</i>
Valore morale negativo (in Kant=dispotismo)	Valore morale positivo (in Kant=repubblica)

Ma annullando la specificità della dimensione *giuridica* appartenente alla morale, vale a dire il valore peculiare del mondo del diritto, in quanto godimento di una uguale libertà sotto medesime leggi, non si perde un significato fondamentale del discorso politico? Non va perduta, cioè, una specifica dimensione semantica della libertà? Il pericolo connesso al riduzionismo impiegato dall'autore è quello di non cogliere una dimensione che per la teoria della democrazia è altrettanto significativa del riferimento all'etica. Questo rischio ci appare ancor più rilevante quando constatiamo che, dal punto di vista storico, quel significato della libertà ha rappresentato un apporto peculiare dell'America alla cultura europea del novecento. Si potrebbe sintetizzare quanto detto finora facendo riferimento alla tanto discussa *libertà negativa*, in quanto libertà soggettiva. Infatti, in quest'ultima possiamo ritrovare qualcosa di più di una mera manifestazione dell'*egoismo* e del *cinismo*, nei quali al contrario viene tradotta dall'autore, secondo il modello di una volontà volta alla ricerca di soddisfacimento particolare, o se si preferisce, di una libertà fondamento di un cattivo individualismo. In questa stessa formula è possibile ritrovare invece un campo di applicazione del concetto di "uguale considerazione e rispetto", che nella teoria politica liberale si accorda da un lato all'idea dell'essere dotati degli stessi diritti e degli stessi doveri, e dall'altro alla inviolabilità della dimensione personale privata. In breve, nella formula della libertà "liberale" si può ritrovare il riflesso esterno (Kant avrebbe detto "giuridico") di una più profonda libertà morale.

La complessità di questo argomento produce le ben note difficoltà incontrate dallo stesso Kant davanti alla definizione della democrazia, che alla fine lo hanno indotto ad abbandonarne il concetto in favore della più complessa idea di repubblica. In tal modo, la democrazia è stata relegata alla condizione di una mera forma di dominio (*forma imperii*), che viene definita la lettera (*littera*) della forma di stato, a cui è contrapposto lo spirito (*anima*), cioè la *forma regiminis*. Per la stessa ragione, nella identificazione della libertà esterna (giuridica), Kant è costretto a muovere dalla *libertà negativa*, elemento medio e tangente dei due estremi rappresentati dalla libertà positiva individualistica, propria dell'arbitrio privato volto al soddisfacimento dei bisogni¹, da un lato, e dalla libertà positiva etica, espressione della legge morale, dall'altro.

Nell'idea delle uguali condizioni risiede il principio della democrazia americana, intesa nella propria dimensione sociale. Si tratta di un'idea di uguaglianza che non interpreta soltanto un valore ma anche un fatto: il fatto della *democratizzazione*, che non contrasta ma si accorda con la libera ricerca di quella stessa felicità materiale di cui si rende espressione il libero mercato. La società americana testimonia come un tale fatto si presenti in un potenziale antagonismo rispetto al valore dell'uguaglianza civile, nel senso dei diritti politici e sociali, generando il tradizionale confronto tra liberalismo e democrazia.

Al contrario, nel senso della democratizzazione *uguaglianza* significa solamente che gli uomini sono naturalmente uguali tra loro, e che a nessuno è concesso vantare alcun privilegio di nascita nei confronti degli altri. Questo senso è stato impiegato da

¹ Si tratta di un concetto già hobbesiano, ma oggi fatto proprio dai fautori della teoria economica: *Leviathan*, XXI, 196.

Kant nella trattazione del concetto di uguaglianza “giuridica”. Riferendosi ad esso, come accade nel saggio sul *Detto comune*, ma anche altrove, egli muove una critica all’*ancien régime* e al sistema dei privilegi di ceto. Si tratta di una eredità che la Rivoluzione americana ha trasmesso alla filosofia politica kantiana, e potremmo aggiungere, all’intera teoria democratica. Anche se Bencivenga ha lasciato in ombra questo fatto, col contributo del costituzionalismo americano alla storia del liberalismo l’uguaglianza democratica unisce il concetto “morale” dell’*uguaglianza giuridica*, al concetto “politico” dell’*indipendenza liberale*.

È comprensibile che nell’America attuale, quella della “normalizzazione”, come l’ha chiamata l’autore, un tale rapporto di coimplicazione abbia perduto il proprio significato originario, e insieme ad esso il valore morale che Kant aveva inteso rintracciarvi. Tutto ciò è potuto accadere perché quel principio si è “sviluppato”; cioè, si è radicato nella realtà trasformandosi in specifiche figure sociali, a ognuna delle quali corrisponde una peculiare posizione di potere e dunque di privilegio. Di conseguenza, all’originario egualitarismo sociale hanno fatto seguito nuove forme di disuguaglianza. Bisogna allora chiedersi se ciò che l’autore definisce *oligarchia* – in questo contesto il termine sarebbe anche felice, perché era impiegato per descrivere la corruzione di un ordine preesistente – in realtà non sia altro che il carattere peculiare della democratizzazione. Naturalmente, Bencivenga non fa propria la tesi dell’evoluzione della democrazia in oligarchia, ma quella dell’opposizione tra le due tipologie di regimi politici: questo accade perché muove da una teoria etica e non da una teoria giuridica. Ma è davvero lecito negare quel senso del concetto ‘liberale’ di uguaglianza, che comporta il rispetto di una libertà intesa prevalentemente in riferimento alla sfera economica, così come ha affermato il liberalismo classico? E se non è lecito, l’opposizione tra le due Americhe non diviene uno scontro interno a due modelli di democrazia certamente diversi, ma entrambi fisiologiche espressioni di una teoria. Questa ci pare anche la ragione per la quale gli americani unificano i due significati della libertà nella stessa parola, “democrazia”, che spesso viene impiegata come sinonimo della libertà “liberale” attraverso un esercizio di riduzionismo linguistico per noi sorprendente.

Sarebbe interessante, inoltre, riflettere sul fatto che la storia delle istituzioni politiche moderne non ha avuto la propria origine con la democratizzazione, ma ha trovato invece soltanto in seguito, al proprio interno, uno sviluppo in due modelli politici alternativi; vale a dire, tra una società politica plasmata a immagine della dimensione economica, ovvero della dimensione morale. Da tali modelli di società politica hanno avuto origine da un lato lo stato liberale, incentrato su valori come l’utilitarismo etico e l’individualismo, e dall’altro lo stato democratico (*strictius dictus*), fondato sul razionalismo etico e sul senso della comunità. In Europa continentale non è sempre immediato comprendere la radice comune delle due fondamentali forme politiche moderne, anche per via del fatto che, nella storia politica del nostro continente, il fatto della democratizzazione si è affermato attraverso il principio della democrazia come valore, figlio della Rivoluzione francese. In Europa la democrazia è stata fondata su una determinata scelta politica, ma in America è avvenuto il contrario. È allora lecito chiedersi fino a che punto Bencivenga non ci abbia dato una rappresentazione dell’America fatta attraverso gli occhi e il cuore di un europeo. Ma se fosse così, l’America/mondo che deve vivere dentro ognuno di noi, come la legge morale kantiana, non diviene piuttosto l’idea di repubblica, lo stato secondo ragione, al quale la filosofia europea ha aspirato da Platone in avanti?

In America, quel vecchio sogno della cultura europea ha trovato per la prima volta la propria realizzazione sotto forma dell’ideale egualitario, sperimentandone

insieme l'altro volto, il suo lato prometeico ma anche egoistico e cinico, per ritornare alle parole di Bencivenga. Una parte integrante della storia della libertà moderna è legata allo sviluppo del capitalismo, il sistema economico basato sull'assolutizzazione della libertà individuale. La storia del capitalismo non è, come pensava Max Weber, una storia edificante; è invece una storia di sperequazioni, di lotte per la ricchezza, vale a dire per il raggiungimento di una nuova forma di potere sociale, che ha visto i suoi protagonisti ingaggiare vere e proprie battaglie "senza esclusione di colpi".

4. Libertà esterna, scelta e agire politico

Siamo ritornati così al tema della interpretazione morale del problema politico, che già avevamo indicato come il nucleo de *Le due Americhe*, e che fa di questo saggio l'espressione di una teoria etica. In tal modo, il tema centrale diviene l'interpretazione della libertà politica. Il terzo capitolo, in cui si discute delle regole del gioco, si apre proprio ritornando alla libertà kantiana, che l'autore esemplifica con la metafora del "gioco di una vite nel suo foro filettato" (p. 63). Come abbiamo visto, per Kant il senso della libertà umana si trova nel suo esser posta in riferimento all'essere finito, e pertanto nel mantenersi costantemente in tensione tra i due segni opposti del valore morale (il bene e il male), e nel non poter essere mai risolta interamente nell'uno o nell'altro. La libertà umana ha sempre a che fare con un carattere fenomenico che la rende anche arbitrio, non solo pura razionalità. Allo stesso modo, Bencivenga scrive che la libertà dell'America non può mai essere assoluta, come credono i "filoamericani ad oltranza", né può essere assolutamente negata, come pensa un "antiamericanismo viscerale" (p. 64).

I problemi relativi a queste due posizioni sono oggetto dell'intero capitolo terzo, che associa a una dura critica della società americana una difesa di quanto quest'ultima può ancora fare in favore della libertà nel mondo. In questa direzione, l'autore invita a riflettere su momenti significativi della storia dell'America contemporanea, come lo scandalo del Watergate, la lezione di Martin Luther King, la riabilitazione di Hugh Thompson (il pilota che denunciò l'eccidio di My Lai), il dibattito, i processi e i risarcimenti contro gli esperimenti eugenetici finanziati dall'inizio del secolo fino al 1960 presso il prestigioso MIT. In conclusione, l'America come patria della libertà è anche il risultato della *pubblicità* di cui è capace quella società.

La conclusione propone un atteggiamento, insieme etico e politico, di critica permanente alla società, il quale dovrebbe essere proprio di ogni cittadino in quanto membro di una opinione pubblica. Pur stando dalla "parte più debole", l'America/idea della ragione può allora "esercitare un ruolo significativo e difendere con un minimo di efficacia le proprie ragioni" (p. 83). Ma per quale ragione abbiamo ancora bisogno dell'America? L'autore risponde perché: "il destino dell'America, oggi, è il destino del pianeta" (p. 84); di conseguenza, la scelta per la libertà che, quotidianamente, è da sempre in gioco nella società americana oggi è anche la scelta per la libertà in tutto il mondo.

Se a prima vista i toni di questa affermazione appaiono direttamente politici, in effetti essa solleva una questione filosofica di importanza fondamentale: il problema dell'esercizio della libertà. Questo tema, sviluppato nel quarto capitolo, permette di aprirci alla dimensione della "speranza" (un altro tema kantiano) e prospettare un "riscatto possibile". Infatti, è la parola *possibilità* a costituire il nostro termine di riferimento. Ancora a Kant si deve la distinzione, che Bencivenga riprende in questo contesto, tra "mera possibilità" e "possibilità *reale*". All'interno della prima tipologia

possono essere ritrovate anche le fantasie, gli oggetti puramente immaginari del pensiero (come il celebre liocorno dell'argomento ontologico); al contrario, la seconda tipologia descrive qualcosa che ha una effettiva possibilità di tradursi in atto. Nel caso del mondo pratico, una tale possibilità è in qualche modo dipendente dall'impiego della libertà.

Il nostro discorso ci conduce pertanto in quell'ambito della filosofia che viene definito "teoria dell'azione", della quale la forma più nota e oggi più discussa è la cosiddetta "teoria della scelta razionale"; dal punto di vista filosofico, quest'ultima rappresenta anche la maggiore antagonista della teoria etica kantiana. Uno dei punti di forza della teoria della scelta razionale è basato sul carattere, che potremmo definire *realistico*, proprio della scelta soggettiva, allorché viene pensata come la dimensione esistenziale dell'esercizio della decisione. Sulla teoria della scelta razionale si fonda anche la teoria dell'azione elaborata nell'ambito della scienza economica, la quale mette capo a una ricostruzione peculiare della realtà nell'orizzonte di quel fenomeno che gli economisti definiscono "effetti non intenzionali di azioni intenzionali". Secondo costoro, un tale elemento è in grado di interpretare la natura complessa dei fenomeni sociali, cioè il fatto che la nostra libera scelta non può che essere esercitata nell'ambito di condizioni limitate, sia in senso sincronico – in quanto ognuno di noi dispone soltanto di un patrimonio finito di conoscenza - sia in senso diacronico – perché, in quanto prodotto di una causa libera, ogni nostra azione nella serie molteplice degli eventi umani produce effetti dei quali non si è in grado di prevedere interamente le conseguenze. Ciò avviene proprio in virtù del fatto che il mondo delle azioni – il mondo pratico – non segue leggi deterministiche come fa invece il mondo delle cause naturali.

Ma quel che vale per le azioni esterne e per le scelte "pubbliche" non vale nel caso delle "scelte etiche". Queste ultime fanno riferimento a una dimensione puramente interiore, al foro interno della coscienza morale, e per questa ragione non hanno motivo di preoccuparsi della complessità propria del mondo esteriore. Naturalmente, anche le azioni morali possono produrre effetti che entrano a pieno titolo nel molteplice e infinito gioco delle azioni e delle reazioni del mondo sociale, tuttavia, rispetto ad esse l'agente non si preoccupa affatto dei fini ma confida solamente in ciò che avverte come proprio dovere. Citando una vecchia formula della giurisprudenza, Kant sosteneva che l'azione morale è sempre 'liquida', cioè è sempre chiara (*liquidum*). Per la politica le cose vanno diversamente: la complessità non può essere dimenticata o lasciata da parte; per questa ragione, in politica bisogna sempre prendere in considerazione anche gli effetti possibili delle nostre azioni, agendo – come ricorda Max Weber – con senso di *responsabilità*. A questo scopo, cioè al fine di ridurre la complessità immanente alla realtà sociale, si mostra anche la necessità del potere in quanto forza coercitiva. Pertanto, il potere politico opera come uno strumento di semplificazione, in quanto forza volta a limitare fattivamente l'uso potenzialmente infinito della libertà. Il potere ci aiuta così a compiere una selezione tra le scelte.

Basato su un sistema economico a libero mercato, il capitalismo si è sposato con lo stato di diritto e con il costituzionalismo liberale, una teoria rivelatasi acerrima avversaria del potere politico quando ne ha chiesto la riduzione in nome della libertà individuale. Nella sua lotta contro l'assolutismo, il capitalismo da un lato ha difeso la democrazia, nella misura in cui questa rivendica l'uguaglianza sociale, dall'altro ha difeso lo stato liberale come stato di diritto. Il capitalismo, dunque, ha associato la libertà "politica" alla libertà "economica", la quale, a sua volta, rimanda a quella stessa figura della libertà che abbiamo chiamato arbitrio individuale. Possiamo concepire un tale arbitrio in modo distinto dalla libertà politica?

Se è vero quanto sostiene l'autore, vale a dire che gli uomini sono esseri

“imperfettamente liberi”, questa imperfezione si può vedere anche in un altro senso: nella *libertas phaenomenon* che coinvolge la nostra facoltà di scelta in quanto dimensione della “arbitrarietà”. Riprendendo le parole impiegate dall’autore, la finitezza non è solo la “resistenza dell’aria” che incontra la colomba kantiana; cioè, fuori di metafora, il carattere del *male*, o del “negativo”, come dirà in seguito Hegel. Possiamo leggere tutto ciò come il momento ‘negativo’ della finitezza della libertà (il fatto che per agire abbiamo sempre bisogno del nostro opposto, della non-libertà, dell’egoismo e dell’oppressione che l’autore ritrova nella “seconda America”). Ma accanto al momento *negativo* è presente anche il carattere *positivo* dalla nostra libertà fenomenica; cioè, il fatto che ad essere libero è pur sempre l’arbitrio, il quale conserva “per essenza” una spinta alla realizzazione illimitata di scopi particolari. Una tale forza o *potenza* può essere ricondotta nel giusto ambito unicamente facendo ricorso a una dimensione normativa ad essa superiore, che Kant vedeva nella razionalità degli esseri liberi, della quale si fa portatrice la legge morale. Su questo ogni lettore della filosofia pratica di Kant può facilmente concordare. Ma una volta trasferito il discorso dall’etica alla politica, ci chiediamo quanto spazio Bencivenga è disposto a concedere alla libertà ‘liberale’, e se pensa possa esserle concesso uno statuto di coappartenenza alla medesima idea della libertà che ritroviamo nell’etica. Allo stesso modo della libertà, il nostro discorso potrebbe essere esteso agli altri concetti, come l’uguaglianza e la tipologia liberale di democrazia.

In ultima analisi, l’argomento dell’autore su libertà e possibilità di riscatto presuppone la continuità e la trasparenza dell’applicazione alla politica della teoria etica kantiana. A differenza di Kant, egli ha ridotto però la libertà positiva - nella sua funzione di mero arbitrio - a essenza negativa, ovvero, a una figura del male in sé, mentre Kant la vedeva semplicemente come una condizione inaccessibile, definendola talvolta un “mistero”. Ma perché una tale libertà è necessariamente negativa (appunto, è “male”), se l’autore rileva una tendenza del principio della libertà positiva a tradursi, in modo “complice”, nel suo opposto²? D’altra parte, questa stessa contiguità è necessaria anche per il cammino nell’altra direzione, che va dal negativo al positivo. Si deve allora concludere che, nella politica, la razionalità fugge dal contesto teorico che la vede interamente risolta nella morale. Davanti a questi problemi, infatti, non dovrebbe essere mai sottovalutato il fatto che Kant incontrò enormi difficoltà teoriche nel tradurre quella filosofia morale in una teoria giuridica e politica.

Nell’orizzonte più ampio di una logica della complessità, l’origine delle nostre difficoltà può essere reperita nel carattere della struttura esteriore dell’azione. In ultima istanza, la teoria economica della scelta razionale ha uno scarso interesse alla valutazione degli effetti particolari dell’azione, perché le asimmetrie delle scelte soggettive tendono ad essere ‘internalizzati’ nelle condizioni generali del sistema-mercato, all’interno del quale anche gli effetti considerati “irrazionali” sono in grado di produrre “razionalità”. Naturalmente, in questo caso razionalità equivale ad *efficienza* del sistema, cioè alla capacità di raggiungere le posizioni di ottimo. Si potrebbe chiamare l’insieme di queste condizioni il “carattere naturalistico” delle azioni. Non a caso, dopo Kant c’è stato chi, come ha fatto Hegel, ha posto al centro della propria attenzione una tale ‘eccedenza’ della realtà nei confronti della pura razionalità etica, che, a differenza della prima, è fondata sulla natura interiore della scelta e sulla soggettività particolare della coscienza morale (cfr. lo stesso Bencivenga, *op. cit.*, p. 74). Se, come ha fatto Hegel, il gioco delle scelte è una “apparenza” prodotta dal mettersi in azione di una libertà il cui fondamento, in termini kantiani, resta avvolto nel

2 Nella metafora dell’America non rimandano forse a questo concetto gli “immigrati”, che da portatori dell’idea della libertà si fanno difensori del privilegio?

mistero, la politica diviene in modo coerente la complessità stessa, cioè l'imponderabilità degli effetti rispetto alle *cause libere* e ancora una volta "eccedenza naturalistica"³. Oggi sappiamo che la filosofia politica di Hegel solleva problemi non meno stringenti di quelli coi quali si confrontava Kant, ma la rivoluzione hegeliana nel modo di concepire il mondo etico resta assolutamente significativa per la riflessione del nostro tempo, perché ci mette di fronte alla discrasia tra dimensione dell'esteriorità intersoggettiva e dimensione dell'interiorità morale.

Seguendo il filo di queste considerazioni, si ritorna ad alcuni problemi weberiani. Leggere il Kant 'politico' nell'ottica dell'*etica dell'intenzione*, come in ultima istanza mi pare abbia fatto l'autore, crea problemi soprattutto per ragioni legate all'inadeguatezza dell'applicazione all'etica di quelle stesse categorie dell'agire politico che Max Weber aveva individuato così bene. Con la sua lettura politica della filosofia morale di Kant, il saggio *Le due Americhe* aspira indubbiamente a un forma di *Gesinnungsethik*. Inoltre, con il "gioco" della libertà, che vorrebbe "non finisse mai", Bencivenga non ripercorre la strada di quell'idealismo che vede nell'urto dialettico e nello *Streben* la ragioni ultime dell'essenza morale? Ma tutto ciò in che senso va d'accordo con la rappresentazione che, assieme a Kant, egli ci offre del carattere dualistico della soggettività?

Quest'ultimo tema rivela l'autentico impegno teoretico di un libro per altri versi fortemente polemico. In questo caso non si può non essere d'accordo con l'autore, e ricordare come la filosofia contemporanea, probabilmente, non abbia mai preso congedo da quella teoria della soggettività che ha caratterizzato la costellazione a cui è stato dato il nome di "metafisica moderna". Vista con gli occhi del filosofo, l'America è una metafora dell'io; allo stesso tempo, è anche la metafora del noi, cioè di quella soggettività collettiva che attraverso la politica, ma senza risolversi in essa, tende a farsi io comune. A una tale tipologia della soggettività, che descrive uno spazio ulteriore rispetto a quello dell'identità personale, ciascuno accede in primo luogo come singolo individuo, perché – per dirla ancora una volta con Kant – a questa ci rende partecipi la nostra natura di soggetti appartenenti a un "unico genere" di esseri ragionevoli, destinati a una vita degna di chi è "ben più di macchine".

3 *Rph.*, § 118 *Anm.*; § 124; § 139 *Anm.*