

1. INTRODUZIONE

Questo contributo muove da alcune classificazioni molto note – soprattutto nell’ambito degli studi italiani di filosofia politica – messe a punto da Norberto Bobbio in una serie di testi redatti a partire dagli anni Settanta (2009a, 2009b, 2009c). Il mio obiettivo è proporre una possibile riformulazione dell’opposizione ormai consolidata tra realismo e normativismo nell’analisi del potere politico. Utilizzando le classificazioni di Bobbio come una sorta di “filo di Arianna”, proverò a identificare come “razionaliste” le teorie che si rifanno, in maniera diretta o indiretta, al concetto di *giustificazione*, mentre identificherò come “storiche” le teorie che riconducono il potere politico alle sue principali forme di continuità/discontinuità storica. Ridefiniti in tal modo i termini dell’opposizione, tenterò di mettere in luce quella che a mio parere è la differenza sostanziale: *giustificare* il potere politico significa assumere implicitamente i criteri di riferimento e le determinazioni simboliche che rendono “pensabile” il potere in una data situazione storica; viceversa, *storificare* il potere politico significa ricercarne la genesi, porre la questione della sua contingenza e del (possibile) superamento delle sue forme attuali.

2. CLASSIFICANDO LA FILOSOFIA POLITICA

Tentando di districarsi in una storia delle idee quanto mai complessa, Bobbio (2009a, 5-7) suggerisce di classificare gli scopi della filosofia politica in quattro direttrici principali: 1) definire l’ottima repubblica; 2) risolvere la questione dell’obbligo politico (“perché ubbidire?”); 3) identificare un criterio autonomo del poli-

tico; 4) analizzare le condizioni di possibilità e di validità della scienza politica. Se sospendiamo obiezioni e riserve circa la loro effettiva rappresentatività, le quattro questioni individuate da Bobbio possono rivelarsi ancora molto utili a orientare l'indagine su «quell'attività intellettuale alla Sisifo che usiamo chiamare *filosofia politica*» (Veca 1995, 315). Inoltre, come sosteneva Foucault (1998, 10-14), la classificazione non è mai un'operazione passiva o un semplice vezzo del pensiero: piuttosto, essa svela l'ordine del sapere possibile in una determinata epoca e, per reazione, anche la possibilità di pensare un ordine diverso.

Bobbio dichiara subito che l'ultima delle quattro definizioni, quella che procede in “seconda battuta” ad analizzare le condizioni di validità della scienza politica, è decisamente la più recente. Anzi, per usare le sue parole, «essa è stata sinora più annunciata, promessa e proposta che praticata» (Bobbio 2009a, 9). Si tratta della riproposizione del ruolo classico della filosofia intesa come *metascienza*, che riflette appunto sulle pretese epistemologiche di un sapere particolare, già esistente in quanto scienza applicata alla politica. Ed è soprattutto la filosofia degli ultimi decenni, metabolizzato il cosiddetto *linguistic turn* di cui parlava Richard Rorty, a concepirsi come indagine sul linguaggio (scientifico) della politica.

La riflessione di Bobbio si concentra perciò sulle prime tre direttrici, e le identifica con altrettante opere cardine del pensiero filosofico moderno: l'*Utopia* di Thomas More, che prosegue il discorso di stampo platonico sulla ricerca della migliore forma di governo; il *Leviatano* di Hobbes, che introduce il tema dell'artificialità dello stato e della ricerca del suo fondamento; il *Principe* di Machiavelli, che definisce la politica come un ambito autonomo rispetto alla morale, con un suo specifico “criterio” di effettività. Bobbio aggiunge che queste classificazioni non vanno intese come compartimenti stagni; anzi, spesso avviene che nello stesso autore le questioni sfumino una nell'altra. Il caso più evidente, anche se collocato in uno spazio molto lontano da quello della modernità, è rappresentato dall'opera di Platone, che nella *Repubblica* risponde chiaramente alla domanda sullo “stato ideale” ma poi, nel *Politico* e nel *Critone*, prova ad articolare un ragionamento diverso, di stampo più “realista”, sul fondamento e sulla natura della politica. Allo stesso modo, le classiche domande kantiane (“che cosa posso sperare?”, “come debbo comportarmi?”, “che cosa posso sapere?”) potrebbero sovrapporsi agevolmente, in ambito politico, alle classificazioni proposte da Bobbio – e sappiamo che nell'opera di Kant esse si ritrovano e si ricorrono di continuo.

In effetti, è possibile declinare ulteriormente queste quattro direttrici utilizzando alcune parole topiche della politica intesa in senso stretto: *istituzione*, *obbligo*, *criterio* e *discorso*. Col termine *istituzione* intendo l'organizzazione politica di una

società, l'articolazione interna basilare che permette distinguere ciò che è politico da ciò che non lo è, oltre a stabilire la linea di confine tra governanti e governati¹. L'*obbligo* è invece il processo normativo attraverso cui l'istituzione guadagna legittimità nel tempo, attraverso la questione antica dell'obbedienza e delle sue ragioni. A sua volta, il *criterio* della politica corrisponde al tentativo, tipicamente moderno, di autonomizzare l'ambito della politica da quello del sociale, della morale o della religione, così da poter determinare con sicurezza la sua specificità e le differenti possibilità di azione. Bobbio (2009a, 10) sostiene inoltre che il *criterio* (nonostante una funzione prettamente descrittiva) può essere messo in relazione con l'*obbligo* politico, nel senso che «dipende dalla risposta che io dò alla natura della politica (se e in quale misura la consideri dipendente o indipendente dalla morale) la risposta al problema dell'obbligo politico, vale a dire se e in quale misura io sia tenuto a ubbidire all'ordine ingiusto». Il tema del *discorso* interroga infine la natura multiforme del linguaggio politico, che non resta confinato all'interno delle istituzioni specifiche ma tende a riflettersi nelle forme di linguaggio cosiddette "neutrali", in quelle che Heller (2012) chiama le "strutture della vita quotidiana".

3. OBBLIGO POLITICO E GIUSTIFICAZIONE

Questi concetti chiave non vanno intesi come assolutamente distinti l'uno dall'altro. Rimandano piuttosto a uno snodo teoretico più generale, che viene spesso messo in relazione con l'*obbligo* politico (Green 1999) ma che invece, a mio parere, definisce i "confini" stessi entro cui parte della filosofia politica contemporanea si concepisce: mi riferisco al tema della *giustificazione*. Se consideriamo la *giustificazione* dal punto di vista logico-formale, la differenza con la *spiegazione* – intesa in senso empirico – di un fenomeno (in questo caso, il "fatto" della politica) è che quest'ultima analizza le *condizioni di possibilità* del fatto in questione, mentre la giustificazione mira a delineare delle *condizioni di accettabilità* valide per tutti gli agenti

¹ Rawls (2008, 70-71) procede per esempio a una descrizione prettamente empirica dell'*istituzione*: «Con istituzione, intendo un sistema pubblico di regole che definisce cariche e posizioni, con i loro rispettivi diritti e doveri, poteri, immunità e via dicendo. Queste regole definiscono alcune forme di azione come permesse e altre come vietate, fornendo protezione e sanzioni in caso di violazioni»; distingue poi tra istituzione come «forma possibile di condotta espressa da un sistema di regole» e istituzione come «realizzazione di quelle regole delle azioni specificate da quelle regole», affermando che le categorie morali di giusto/ingiusto andranno riferite al livello concreto dell'istituzione realizzata.

coinvolti². Obiettivo di tale modello ideale è ricercare le ragioni della politica intesa come specifico sistema d'autorità riconosciuta, dando per presupposti almeno due elementi: 1) che i soggetti coinvolti siano tali a prescindere dalle condizioni storiche che li hanno determinati e dalle pratiche concrete che li hanno resi ciò che sono – ovvero, che siano essenzialmente dei soggetti razionali; 2) che l'autorità politica coincida con la forma dello stato inteso in senso moderno, e che quindi il tema della sua origine, della sua evoluzione storica, delle sue forme molteplici sia messo inevitabilmente da parte. C'è insomma un'evidenza, una realtà da “scarnificare” nei suoi elementi cardine: a) *soggetti razionali* che agiscono; b) *autorità politica* che va resa “ragionevole” e accettabile per tutti i soggetti coinvolti³.

Quest'impalcatura concettuale è stata definita con chiarezza soltanto in tempi recenti, e associata essenzialmente alle prospettive di tipo normativo. Tuttavia, si tratta di un modello che può dirci qualcosa di essenziale sulle modalità attraverso cui, anche in tempi meno recenti, la filosofia politica ha agito nei confronti delle istituzioni concrete che di volta in volta s'è trovata di fronte, cercando di universalizzare le proprie nozioni e di ancorarle alle pratiche degli esseri umani. La *giustificazione* della politica andrebbe intesa, in altri termini, come un prodotto storico, di cui il modello utilizzato correntemente rappresenta la trasposizione in caratteri logico-formali. Solo fornendo un grado di “accettabilità” alla politica e alle sue istituzioni concrete si può infatti circoscrivere la politica stessa come *istituzione, obbligo, criterio e discorso*. C'è però qualcosa di “impensato” in tale modello. La filosofia politica vi ci incespica di continuo anche quando prova a distanziarsene, come se deambulasse lungo i margini di un guado. Alludo, in effetti, al tema del *potere*.

² Non a caso, Rawls individua nel procedimento della giustificazione l'ossatura interna della sua *teoria della giustizia*: “Intendo sostenere che una concezione di giustizia è più ragionevole di un'altra, o meglio giustificabile rispetto a essa se, nella situazione iniziale, persone razionali sceglierebbero i suoi principi piuttosto che quelli dell'altra per gli scopi della giustizia. Le concezioni di giustizia devono essere ordinate secondo la loro accettabilità per persone che si trovano in queste circostanze. Inteso in questo modo, il problema della giustificazione viene determinato risolvendo un problema di deliberazione: occorre chiarire quali principi sarebbe razionale adottare» (Rawls 2008, 38).

³ Come scrive Galeotti (2002, 329) «il problema dell'obbligo politico costituisce da sempre un nodo centrale nella riflessione filosofica sulla politica: che il potere politico ci sia è un fatto, che abbia strumenti per ottenere obbedienza è un altro fatto, come questo o quel regime si sia storicamente affermato è un problema storico. La prima domanda filosofia di fronte al potere politico è invece: perché dobbiamo obbedire? Ovvero, c'è una ragione oltre la prudenza e il timore della sanzione, per l'obbedienza?».

Sono consapevole che definire il potere politico un *impensato*⁴ può apparire quantomeno azzardato. Ogni teoria politica che si rispetti affronta prima o poi la questione del potere. Ma se le risposte date a tale questione rientrano esclusivamente nelle due prospettive topiche del *realismo* e del *normativismo*, si tratterà a mio parere di risposte sempre riconducibili alla macrocategoria della *giustificazione*, in cui al potere viene fatto indossare il “vestito buono” della norma e della legge così da poterlo “pensare” già all’interno di una determinata forma storica, quella dello stato moderno. Se sussistono infatti alcune differenze tra le due prospettive, come suggerisce Bobbio e con lui gran parte della riflessione contemporanea, non vanno intese come differenze sostanziali nel modo di concepire il potere; piuttosto, esse stanno a indicare modalità differenti di intendere il ruolo della riflessione filosofica e il suo rapporto con la realtà politica. Proverò a motivare quest’affermazione tornando alla riflessione di Bobbio.

4. TRA REALISMO E NORMATIVISMO

In uno studio su Max Weber intitolato significativamente *Teoria dello stato e del potere*, Bobbio (2009b) definisce “realistica” la posizione di quei pensatori che fanno della politica «la sfera dove si svolgono i rapporti di potenza (*Macht*) e di potere (*Herrschaft*)», e che non indicano una possibile risoluzione catartica dei conflitti, né sovrappongono le regole dell’agire politico a quelle della morale. Autori come Machiavelli, Spinoza, Hegel e lo stesso Weber sono per Bobbio ottimi esempi di questo procedere realistico, pur muovendo da ottiche differenti. A tale prospettiva, che è insieme storica e filosofica, si oppongono quelle che Bobbio definisce le “teorie idealistiche”, ovvero le concezioni filosofiche che non intendono rispondere alle domande “che cos’è lo stato?”, “che cos’è il potere?”, ma cercano piuttosto di definire razionalmente ciò che *dovrebbero* essere, analizzando le condizioni di “accettabilità” del potere politico e dell’autorità statale.

⁴ Il termine *impensato* viene utilizzato da Foucault ne *Le parole e le cose* a proposito della nascita del sapere antropologico moderno. Si tratta del fondo oscuro, dell’ombra vitale che comincia a tallonare il pensiero razionale dell’uomo e che si sostanzierà poi nell’*inconscio* freudiano e nella *Lebenswelt* husserliana. Non rappresenta quindi ciò che è *altro in senso assoluto* rispetto a una costruzione razionale di sapere, ma piuttosto ciò che viene *escluso* e tuttavia mai eliminato del tutto, quel che c’è sempre ma non viene “detto”, non viene “pensato”. Scrive Foucault (1998, 348): «Come può accadere che l’uomo pensi ciò che non pensa, abiti ciò che gli sfugge nella forma di un’occupazione muta, animi, con una sorta di moto rappreso, quella figura di sé che coglie nella forma di un’esteriorità testarda?».

Anche se tentassimo di esprimere tale distinzione in termini diversi da quelli di Bobbio – la teoria normativa intende fondare la “giustizia” del potere statuale attraverso la ricerca di principi di accettabilità di tipo extrapolitico e quindi sostanzialmente morali, mentre i realisti spiegano l’autorità in termini di autonomia del campo politico, di fini intrinseci e di efficacia – si ripresenterebbero le stesse questioni di fondo: che l’*accettabilità* del potere politico provenga dall’esterno, cioè da regole di funzionamento più o meno morali che “devono orientare” l’autorità, oppure dall’interno, quindi dall’intrinseca necessità del potere e dai fini prefissati per governare, resta il dato di fatto, ineliminabile, della distinzione tra governanti e governati. Definita accettabile in base alla legge interna dell’*utile del più forte*, come fa il Trasimaco «capostipite di tutti i pensatori realisti della politica», secondo una felice definizione di Galeotti (2002, 330), o motivata in base alla distinzione delle tre anime platoniche, la dissimmetria che caratterizza il potere politico non può essere lasciata alla sua brutale evidenza. L’obiettivo della filosofia politica diventa dunque quello di riportarla a un fondamento razionale che la renda, se non preferibile, quanto meno accettabile giocoforza. E, nella maggioranza dei casi, è sempre al principio di *sovranità* dello stato moderno (che una lunga tradizione, da Hobbes fino a Weber, definisce come il “monopolio della forza legittima”) che tale dissimmetria viene ricondotta⁵, attraverso le dinamiche di dominio esterno (il confronto con gli altri stati) e interno (i dispositivi di comando-obbedienza che regolano i rapporti giuridici). Il problema del potere finisce così per coincidere interamente col problema del suo fondamento e della sua legittimità, che rinvia a sua volta all’obbligo dell’obbedienza da parte dei governati (e dei governanti stessi nelle forme più “democratiche” di tali teorie) all’autorità dello stato. In ultima analisi, infatti, anche la posizione realistica ricadrebbe secondo Bobbio (2009b, 226-227) all’interno delle quattro domande fondamentali della filosofia politica, ed esattamente nel problema dell’obbligo politico, che nel caso di Weber può essere espresso mediante il tema classico del fondamento del potere.

L’*impensato* del potere cui accennavo non risiede perciò nella giustificazione razionale dell’obbligo politico, che è stato (e rimane) un argomento costante della filosofia politica occidentale, sia nella sua variante normativa che in quella rea-

⁵ Che il punto di partenza di tutte le riflessioni moderne sul potere sia sempre lo stesso, seppure con motivazioni diverse, lo testimonia per esempio Walzer (2008, 282) quando scrive: «Partirò dalla sovranità, dal comando politico, dall’autorità decisionale – dal fondamento concettuale dello stato moderno. La sovranità non esaurisce assolutamente l’ambito del potere, ma richiama la nostra attenzione sulla forma più significativa e pericolosa che il potere può assumere».

listica – dove assume la forma, altrettanto stringente e vincolante per tutti, del “dato di fatto”. Uno dei compiti tradizionali del sapere politico consiste infatti nel maneggiare il potere come una sorta di *elemento originario*, di cui bisogna stabilire norme e divieti, legittimità o illegittimità. Si attua in questo una sovrapposizione sostanziale del concetto di potere con quello di “forza viva”, che la comunità statale, rivendicandone il monopolio legittimo, rinchioda entro i limiti necessari alla sopravvivenza della società umana. La scienza politica, che ama presentarsi come il prodotto più maturo della secolare riflessione sulla politica, si occupa pertanto di ricostruire le modalità attraverso cui il potere trova la sua legittimità – diventa cioè “potere politico” in senso proprio – fornendo al contempo le prove della sua ragionevolezza a coloro che sono nella posizione ineludibile dell’obbedienza. Il tutto entro un orizzonte circoscritto come quello espresso dai quattro ambiti fondamentali dell’*istituzione*, dell’*obbligo*, del *criterio* e del *discorso*.

5. TEORIE RAZIONALISTE E TEORIE STORICISTICHE

C’è tuttavia una distinzione ulteriore che lo stesso Bobbio affianca a quella tra teorie realistiche e teorie idealistico-normative della politica. La ritroviamo, per esempio, in un saggio molto interessante sulla concezione dello stato in Marx, dove Bobbio (2009c, 54) si propone di «mettere a confronto la teoria politica di Marx con alcune di quelle i cui autori sono concordemente chiamati i *classici* del pensiero politico, da Platone a Hegel, e di indicare [...] quale possa essere il posto della teoria dello stato di Marx nella storia del pensiero politico»⁶.

Dopo aver distinto tra teorie idealistiche e realistiche, e aver posto Marx nell’alveo delle seconde (pur con molti distinguo), Bobbio scrive che le teorie realistiche possono suddividersi al loro volta in “razionalistiche” e “storicistiche”. Le prime rispondono alla domanda: “perché esiste lo stato?”, e le soluzioni non possono che far leva su un determinato modello di giustificazione razionale dello stato inteso come detentore legittimo, ed esecutore unico, del potere in quanto monopolio della forza. Bobbio indica nel giusnaturalismo moderno, in particolare

⁶ Portinaro (2008, 91) riflettendo sul realismo giuridico di Bobbio e sul rapporto che intrattiene con il pensiero di Hans Kelsen, scrive che «le radici del realismo di Bobbio, oltre e prima che nel positivismo giuridico, vanno ravvisate da un lato nelle concezioni hegeliana e marxiana della storia (tenute distinte, ma considerate nella loro complementarietà), dall’altro in quella tradizione nazionale inaugurata da Machiavelli e culminante in Mosca e Pareto, e poi ancora una volta in Croce».

nella riflessione di Hobbes, il modello paradigmatico di ogni idea razionalista della politica. Le teorie storicistiche, al contrario, ragionano sulla questione dell'*origine*, sul "come è nato lo stato?", e mettono in rilievo i fattori di continuità e di evoluzione tra le prime forme di società tribale o familiare e la forma più complessa del potere statale. La *Politica* di Aristotele, secondo Bobbio (2009c, 57), contiene *in nuce* la prima visione propriamente storicistica di una società politica: all'idea dell'uomo come "animale politico" si lega infatti l'idea che lo stato nasca non in modo razionale, ma come «naturale evoluzione del primo nucleo organizzato, la famiglia». Vico, Hegel e lo stesso Marx potrebbero essere collocati, in tempi recenti e ciascuno a suo modo, lungo questa direzione di analisi.

Focalizziamo brevemente l'analisi sull'opzione razionalistica delineata da Bobbio. In primo luogo, il suo armamentario teorico è quello tipico del pensiero moderno: 1) ricorso all'ipotesi di uno "stato di natura" inteso come condizione limite, come ipotesi di ragione o come situazione idealtipica cui rapportare la "necessaria" genesi dello stato civile; 2) descrizione dei rapporti umani come rapporti tra individui isolati, naturalmente antisociali e tesi esclusivamente al calcolo del proprio interesse; 3) teorizzazione dello stato come entità artificiale frutto di un contratto tra individui, che funge da "setaccio" per passare dai diritti cosiddetti naturali (libertà e proprietà soprattutto) ai diritti propri della condizione civile (verrebbe da dire: libertà e proprietà ancora una volta, rese però sociali e messe al riparo delle norme). Inoltre, le teorie razionalistiche rimandano sempre a una concezione "positiva" del potere inteso come autorità legittima e come monopolio della forza, indicandone lo scopo, di volta in volta, nel raggiungimento del "regno della ragione", nel buon vivere di tutti oppure nella giustizia in senso proprio. Scrive Bobbio (2009c, 62): «sta di fatto che non vi sono concezioni negative dello stato tra le teorie razionalistiche, mentre ci posso essere concezioni negative tra le storicistiche». Questo perché il paradigma filosofico di fondo, al di là delle specificità di ogni teoria, è radicalmente differente: le teorie razionalistiche sostengono che lo stato, detentore legittimo dell'autorità effettiva, è una costruzione razionale in qualche modo necessaria; le teorie che Bobbio definisce storicistiche (senza legarle però allo "storicismo" inteso come dottrina filosofica) pongono invece lo stato, inteso nella sua accezione moderna, all'interno del concreto processo storico di organizzazione delle società umane, di cui appare una tappa dirimente ma non necessaria in senso stretto.

La distinzione tra opzione razionalistica e opzione storicistica, se proviamo a seguire il discorso di Bobbio e a trarne qualche conseguenza ulteriore, può risultare quindi molto più utile – rispetto a quella tra prospettiva normativa e prospettiva realistica – per "ripensare" il tema del potere al di là del concetto

di *giustificazione*. Per riuscirvi, tuttavia, non bisognerà rapportarla soltanto alle teorie realistiche, ma ampliarla fino a raggiungere un senso più radicale: da un lato ci sarebbero le teorie che, ricorrendo a un approccio razionalistico al tema del potere, non possono concepirsi che come teorie della *giustificazione* razionale, ovvero dar conto delle condizioni di accettabilità del potere che divide la società in governanti e governati; dall'altro lato, si possono definire provvisoriamente come “storicistiche” le teorie che legano il tema del potere politico a quello della sua genesi, del suo multiforme divenire storico, dei suoi conflitti e delle sue parzialità.

Il primo passo per incrinare l'idea che il potere politico possa essere soltanto *giustificato*, reso cioè razionalmente accettabile per i soggetti che a vario titolo vi sono implicati, consiste infatti nel renderlo “contingente”, nel considerarlo come il prodotto di una serie di processi e di conflitti storici che riguardano le società umane e il loro peculiare modo di organizzarsi. In quest'ottica, l'esigenza della giustificazione non può che nascere insieme alle istituzioni, agli obblighi, ai criteri specifici e ai linguaggi propri di una determinata forma di organizzazione sociale. Anche l'antropologia che accompagna ogni teoria razionalistica del potere – l'uomo prepolitico come individuo più o meno isolato, più o meno egoistico, più o meno disinteressato – deriva in fondo dall'ipotesi che si propone di dimostrare, come in un ragionamento velatamente circolare: il potere politico, assunto come sistema di norme e dei mezzi coercitivi per farle rispettare, è semplicemente ineliminabile, pena la ricaduta nel vecchio “stato di natura” hobbesiano, traslato caso-mai nella forma di un'anarchia “di ritorno”.

Una critica possibile a questo tipo di antropologia politica, sottesa a ogni teoria razionalistica del potere, ce la fornisce – ed è Bobbio stesso a ricordarlo – il Marx dei *Grundrisse*, che nell'Introduzione scrive:

Più torniamo indietro nella storia e più l'individuo, e quindi anche l'individuo che produce, ci appare non autonomo, parte di una totalità più vasta: dapprima ancora in modo del tutto naturale nella famiglia e nella famiglia allargata a tribù; più tardi nella comunità, sorta dal contrasto e dalla fusione delle tribù, nelle sue diverse forme. Solo nel XVIII secolo, nella “società civile”, le diverse forme dei nessi sociali si presentano al singolo come un puro mezzo per i suoi scopi privati, come una necessità esteriore. Ma l'epoca che crea questo modo di vedere, il modo di vedere del singolo isolato, è proprio quella dei rapporti sociali (generali per questo punto di vista) finora più sviluppati. L'uomo è nel senso letterale del termine uno *ζῷον πολιτικόν*, non solo un animale sociale, bensì un animale che può isolarsi solo nella società. La produzione dell'individuo

isolato all'esterno della società – una rarità, un fatto che può effettivamente accadere a un uomo civilizzato che il caso ha condotto in un luogo selvaggio, a un individuo che in sé possiede già dinamicamente le forze sociali – è una tale assurdità pari al formarsi di una lingua senza che esistano individui che vivano e parlino *assieme* (Marx 1976, 6).

Anche se in questo passo Marx riferisce le sue critiche alle astrazioni dell'economia politica, in realtà è proprio il giusnaturalismo razionalistico ad aver introdotto l'idea che ogni teoria del potere debba far riferimento all'individuo isolato, proprietario di sé e dei propri mezzi (i diritti naturali), cui seguirà “necessariamente” l'opzione dello stato sotto forma di contratto tra individui. Per Marx tutto ciò rappresenta una “finzione”, sia dal punto di vista storico sia dal punto di vista politico, poiché non è altro che l'anticipazione della società civile dei moderni, in cui l'individuo viene concepito come privo di quei «vincoli naturali che nelle epoche storiche precedenti facevano di lui un elemento accessorio di un determinato e circoscritto conglomerato umano» (Marx 1976, 5). Il presupposto basilare di ogni teoria razionalistica – e cioè che lo stato nasca per fuggire l'incertezza dello “stato di natura” e sia frutto di una scelta compiuta da individui razionali – viene criticato aspramente da Marx, che in questo senso può essere considerato l'architrave moderno per ogni idea “storicistica” del potere politico. Scrive infatti Bobbio (2009c, 58): «Marx vede infatti nelle teorie individualistiche e contrattualistiche una ricostruzione artificiale della realtà storica giunta a una determinata fase del suo svolgimento, una ricostruzione che pone all'inizio della storia (lo stato di natura) ciò che è invece il prodotto di una determinata epoca storica».

6. CONCLUSIONI

Provo a trarre, da questa rapida disamina delle classificazioni bobbiane della filosofia politica, qualche indicazione conclusiva. La distinzione tra teorie razionalistiche e teorie storicistiche, lungi dall'apparire secondaria, mi sembra che restituisca la vera differenza di fondo, molto più della distinzione tra teorie realiste e normative. Infatti, se riassumiamo le teorie razionalistiche del potere nei loro punti comuni e basilari, ci accorgiamo che le teorie normative contemporanee possono rientrarvi in larga parte: a) definizione di uno “stato” originario di tipo prepolitico o antipolitico, che vale come deterrente e caso limite per ogni giustificazione dello stato; b) individui isolati capaci di scegliere razionalmente secondo il proprio interesse, oppure sospendendo artificialmen-

te il proprio interesse in nome della “posizione originaria” di cui parla Rawls⁷, indipendentemente dal contesto storico che li determina e dalle reali condizioni di inclusione/esclusione⁸; c) lo stato concepito come una forma “necessaria” della società, in cui il monopolio legittimo della forza va reso “accettabile” per i governati; d) riduzione conseguente della filosofia politica a filosofia dello stato e della sua *giustificazione*.

Di converso, le teorie storicistiche non sono necessariamente sovrapponibili alla versione realista più accettata, e cioè che la politica sia un ambito a sé, autonomo rispetto alla morale e all’etica, e che quindi l’analisi filosofica possa essere soltanto di tipo descrittivo. Considerate di per sé, queste teorie contengono un’ipotesi più generale, declinata via via secondo accezioni diverse ma che potremmo riassumere così: il potere politico coincide con la sua stessa storia, con le vicissitudini molteplici da cui è percorso e, soprattutto, con i conflitti che lo compongono; prima di essere “legittimato” giuridicamente o “giustificato” razionalmente, il potere politico va perciò *pensato* nella sua “contingenza”, prendendo in considerazione la possibilità che possa divenire altro da come “effettivamente” appare.

⁷ Quello di Rawls in *Teoria della giustizia* è notoriamente un esperimento filosofico volto a sondare la possibilità di una scelta di tipo neocontrattualista a favore della “giustizia come equità”, condivisa dalla maggioranza degli esseri razionali in base alla loro capacità di seguire il principio del *maximin*, ovvero di optare per una scelta che, nella posizione del *velo d'ignoranza*, possa salvaguardarli in caso gli toccasse poi la posizione peggiore. Come spiega Galeotti (2002, 341): «in posizione originaria gli individui sanno solo di essere persone con interessi, capacità, valori e appartenenze diverse, ma non sanno quali interessi, capacità, valori e appartenenze li caratterizzino, non sanno *chi sono* né *da dove vengono*, non sanno se nella realtà sono uomini o donne, ricchi o poveri, belli o brutti, intelligenti o meno, istruiti o meno, di buon carattere o no. Tutta l’informazione relativa al sé è coperta dal *velo d'ignoranza*, che lascia passare solo l’informazione generale relativa alla società, alle relazioni sociali, alle necessità della vita e così via. La riduzione dell’informazione garantisce l’imparzialità e l’impersonalità della scelta: ecco così che individui autointeressati vengono trasformati dalle condizioni di scelta in agenti morali kantiani. Poste in tali condizioni, le parti sceglieranno dei principi che corrisponderanno a una serie di requisiti a garanzia dell’equità».

⁸ È questa in fondo anche la critica che Walzer muove al concetto di giustizia distributiva di Rawls, che non terrebbe in debito conto il problema dell’appartenenza ineguale che caratterizza le società moderne, oltre a semplificare i termini della definizione di «un ideale processo sociale distributivo – Le persone concepiscono e creano beni che poi distribuiscono fra di loro – nell’affermazione: Le persone distribuiscono beni alle (altre) persone» (Walzer 2008, 18-22).

BIBLIOGRAFIA

- Bobbio N. (2009a), “Dei possibili rapporti tra filosofia politica e scienza politica” [1971], in M. Bovero (a cura di), *Teoria generale della politica*, Torino, Einaudi, pp. 5-16
- Bobbio N. (2009b), “La teoria dello stato e del potere” [1981], in M. Bovero (a cura di), *Teoria generale della politica*, Torino, Einaudi, pp. 70-97
- Bobbio N. (2009c), “Marx, lo stato e i classici” [1983], in M. Bovero (a cura di), *Teoria generale della politica*, Torino, Einaudi pp. 53-70
- Foucault M. (1998), *Le parole e le cose: un'archeologia delle scienze umane* [1966], BUR, Milano
- Galeotti A.E. (2002), “Filosofia politica”, in F. D'Agostini e N. Vassallo N. (a cura di), *Storia Della Filosofia Analitica*, Torino, Einaudi, pp. 321-354
- Green T.H. (1999) *Lectures on the Principles of Political Obligation*, Kitchener, Batoche Books
- Heller Á. (2012), *Sociologia della vita quotidiana* [1970], Milano, Pgreco
- Marx K. (1976), *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Torino, Einaudi
- Portinaro P.P. (2008), *Introduzione a Bobbio*, Roma-Bari, Laterza
- Rawls J. (2008), *Una teoria della giustizia* [1971], Milano, Feltrinelli
- Veca S. (1995), “Filosofia della politica”, in P. Rossi (a cura di), *La Filosofia*, Torino, Utet
- Walzer M. (2008), *Sfere di giustizia* [1983], Roma-Bari, Laterza