

ENZO SCIACCA
Professore ordinario di Storia delle dottrine politiche
Preside della Facoltà di Scienze Politiche
dell'Università di Catania

DEL PENSIERO POLITICO DEL VENTESIMO SECOLO Crisi o dissoluzione del concetto di Stato-sovrano? (*)

1.- Se c'è una trama che percorre il pensiero politico del ventesimo secolo, lungo tutto il suo svolgimento, è quella della dissacrazione a cui viene sottoposta l'idea di Stato-sovrano. Si tratta di una serrata ed impietosa discussione che viene condotta partendo da differenti e a volte contrastanti punti di osservazione, e che finisce, in tutte le sue fasi, per mettere in crisi quel concetto, sino a condurlo alla soglia della dissoluzione. Eppure, l'idea di Stato-sovrano aveva rappresentato e rappresentava ancora il punto fermo (potremmo dire il dato a *priori*) dal quale e attorno al quale si era snodata la filosofia politica della modernità, da Machiavelli e Bodin, e che aveva sostituito le ormai logore e inservibili categorie ermeneutiche ereditate dal medioevo: prima fra tutte quella dell'universalità e della perpetuità dell'*auctoritas* politica suprema, che si voleva estendesse la propria *iurisdictio in mundo*, e riconoscesse il solo limite della legge di Dio. L'idea dello Stato-sovrano, peraltro, aveva agevolmente superato la frattura epistemologica del diciassettesimo secolo, che aveva condotto la filosofia politica a ribaltare le concezioni organiciste della comunità politica ed accogliere le premesse metodologiche del giusnaturalismo individualista sulle quali poggiavano le interpretazioni contrattualiste dell'origine dello Stato e della società.

(*) Il presente testo riproduce, con qualche modifica, la lezione inaugurale all'Anno Accademico 1999-2000 dell'Università di Catania, letta il 9 ottobre 1999.

Anzi, da quella rivoluzione nell'epistemologia filosofico-politica, il principio di uno Stato nazionale sovrano era uscito rafforzato, tanto che la crisi dell'aristotelismo, che segna l'inizio della modernità, finisce per renderlo più stabile e coerente, ponendolo sulla forza ascendente del consenso, invece che sulla più incerta e labile base della tradizione o della volontà divina. Senza dubbio, Hobbes, Spinoza, Grozio e Locke (ma specialmente i primi due) sono le fonti più immediate della teoria dello Stato-sovrano.

Possiamo dunque dire che la filosofia politica moderna, attraverso un percorso segnato da Rousseau, Kant e Hegel, ha consegnato al pensiero del Novecento un'idea, quella dello Stato-sovrano, che ha costituito, in ogni caso, un costante punto di riferimento per la riflessione filosofico-politica. Il terminale di questo itinerario teoretico è certamente rappresentato da Hegel e dalla sua concezione dello Stato come forma eminente del razionale, in cui l'individuo trae la sua autentica libertà e vive la sua vita etica. Lo Stato hegeliano, perciò, totalità organica, è "sovrano", e al di sopra di sé c'è solo il *Weltgeist*, lo "spirito del mondo". Sotto questo aspetto, lo Stato di Hegel non è lo Stato "ideale" nel senso kantiano del termine di ideale razionale e normativo della realtà, ma sostanza concreta, suprema incarnazione della razionalità del mondo rispetto alla vita degli uomini, espressione storica del *Volksgeist*, dello spirito del popolo.

La definizione hegeliana avrebbe costituito un imprescindibile supporto filosofico per la costruzione, mezzo secolo più tardi e in presenza di differenti presupposti epistemologici, della teoria dello Stato "persona giuridica" e dei diritti soggettivi, elaborata dalla dogmatica tedesca, tra la fine dell'Ottocento e i primi anni del Novecento. La dottrina dello Stato della scuola tedesca, la *Allgemeine Staatslehre*, era pervenuta alla definizione dello Stato come una "persona" giuridica, capace cioè di essere titolare di diritti e di obblighi alla pari di qualsiasi altro soggetto ricono-

sciuto dall'ordinamento. Si trattava della costruzione di un concetto tecnico, non metafisico, che sulla base delle forme dello Stato costituzionale voleva dimostrarne l'unità e la continuità e dare un fondamento alla teoria dei rapporti giuridici, specialmente nel campo del diritto pubblico. In altre parole, la dottrina giuspubblicistica tedesca, ben presto accolta dal pensiero giuridico di quasi tutto il continente, portava a termine il processo di ipostatizzazione della struttura organizzativa dello Stato costituzionale, che era stato avviato agli inizi del secolo diciannovesimo, col sorgere delle prime teorie costituzionalistiche. Non è un caso, quindi, se l'attacco più serio, dal punto di vista metodologico ed epistemologico, rivolto a questa prospettiva, sia stato quello proveniente dalla scuola positivista, agli inizi di questo secolo.

2.- Il positivismo si fondava sul presupposto che la ricerca scientifica dovesse avere per oggetto la determinazione delle leggi che governano i fenomeni. I problemi che non consentono soluzioni verificabili, ma solo fittizie e astratte, non sono "scientifici". La scienza, secondo Auguste Comte, nell'impossibilità di ottenere concetti o definizioni "assolute", deve limitarsi all'osservazione dei fenomeni e alla identificazione delle leggi che li regolano. E nei vent'anni a cavallo tra i due secoli, un giurista francese, Léon Duguit, muove da un'ipotesi dichiaratamente positivista e dal suo maestro Comte trae gli strumenti per demolire l'impalcatura teorica del "dogma metafisico" dello Stato-persona-sovrano. A suo avviso, la concezione dell'uomo e dello Stato, come "persona", già autentica e preesistente al sistema di relazioni sociali o politiche o giuridiche, poggia su presupposti metafisici e ideologici, incapaci di reggere alla critica della ragione sperimentale. Le "persone" sono soltanto quelle fisiche e le volontà sono soltanto individuali. Quindi, la volontà collettiva e la "sovranità" sono ambedue delle finzioni, e la volontà dello Stato altro non è

se non la volontà di chi governa. Insomma, lo Stato è un corpo di individui che dà ordini ad altri individui, nell'obiettivo di realizzare o di incrementare la regola della solidarietà sociale, che significa, per Duguit, rispettare l'uguaglianza degli uomini, che hanno diritti uguali anche dinanzi a bisogni diversi e differenti attitudini ed interessi; riconoscere la necessità per l'uomo di vivere, e di conseguenza, il suo diritto ai mezzi di sussistenza. Pertanto in Duguit, il problema della legittimità si risolve nella prassi della socialità. Infatti, uno dei presupposti del suo ragionamento è la considerazione della socialità dell'uomo, nel senso che l'uomo realizza il proprio essere in quanto membro dell'ambiente sociale al quale appartiene: considerarlo diversamente, significa ricondurre l'analisi della società, del diritto e dello Stato nella metafisica. Sotto questo aspetto, la sostanza e la procedura del diritto e dello Stato non potrebbero che consistere nell'attuazione della socialità. Ogni azione umana è legittima, e pertanto giuridicamente rilevante, quando la volontà individuale, tanto di chi governa che di chi obbedisce, vuole secondo la regola della solidarietà, che non è posta dallo Stato, ma dalla stessa "natura" degli uomini.

Il risultato più significativo della critica positivista fu quello di riportare lo Stato nell'ambito della "politicalità". Se lo Stato, infatti, non è una "persona" che ingloba e rappresenta (nel senso hobbesiano) le altre, esso sarà ricondotto al livello del semplice cittadino, e le regole procedurali alle quali esso dovrà attenersi per conseguire i suoi fini saranno delle regole "politiche", stavolta nel senso che Carl Schmitt ha dato a questa espressione. Perduto il carattere dell'a-politicalità, che gli derivava dal suo essere-persona, posta al di sopra delle parti perché inglobante le parti, lo Stato può riappropriarsi del carattere di "politicalità" e quindi avvertire la distinzione tra sé e l'altro (che potrebbe divenire un concorrente o un nemico), e assumersi la responsabilità "politica"

della decisione, che è anche quella della sovranità.

Torneremo su questo punto, che ritengo importante per comprendere le profonde trasformazioni che nel corso del secolo si sono prodotte nel tessuto concettuale dell'idea di Stato-sovrano. Per il momento, mi sembra opportuno affrontare l'analisi di alcuni aspetti consequenziali a tale processo di riduzione dello Stato-persona-sovrano, anti-politico, nel significato appena ricordato. Adesso, lo Stato tende a divenire "parte", e parte politica, rappresentativa non dell'Uno ma della Parte, che per affermarsi come sovrana deve affrontare il confronto con le altre "parti" e le loro differenti e talvolta divergenti richieste. In definitiva, sempre nel significato schmittiano, lo Stato sembra volere abbandonare la sua pretesa di superiorità, per rientrare pienamente nella categoria del politico.

3.- Negli anni in cui, nel continente europeo e specialmente in Francia, si afferma la critica positivista alla dottrina dello Stato-persona, al di là della Manica, assume i contorni sempre più nitidi un'altra corrente di pensiero, che per molti aspetti sembra convergere con le conclusioni di Duguit.

Nel 1917, in pieno conflitto mondiale, appare in Inghilterra un libro, dal titolo significativo di *Studies on Problem of Sovereignty*. L'autore, Harold J. Laski, proveniva da un'importante esperienza intellettuale vissuta oltre oceano, tra Harvard e la Columbia University, e in quel libro intendeva dimostrare la "realtà" del conflitto tra la concezione monistica dello Stato, hegelianamente intesa, e una più propriamente "pluralistica", chiaramente esemplata sul *pragmatic pluralism* del suo maestro americano William James.

Il libro di Laski di cui s'è fatto cenno potrebbe essere assunto come punto di riferimento per l'inizio dell'offensiva che la filosofia politica del nuovo secolo muove nei confronti di quella che

era stata l'ultima affermazione del vecchio: la "teoria filosofica dello Stato". Il terreno dello scontro per molti aspetti maggiormente significativo è l'Inghilterra, dove nella seconda metà dell'Ottocento, Thomas Hill Green, Francis Herbert Bradley e Bernard Bosanquet si erano adoperati con un certo vigore speculativo a costruire, utilizzando gli strumenti teoretici dell'idealismo, da Platone a Hegel, una concezione dello Stato che, *hege-
lianwise*, avrebbe potuto far superare la frammentarietà concettuale e metodologica che sembrava aver sino a quel momento caratterizzato la cultura filosofico-politica d'Oltre Manica. Quel tentativo di introdurre nella terra di Hume e di Mill i principi dell'idealismo tedesco fu vivacemente contestato. Agli idealisti di Oxford fu rimproverato, da Henry Sidgwick e in genere dai neoulitaristi, di esagerare nell'insistere sul dover-essere (*ought to be*) rispetto all'essere. Da parte dei liberali, John Aktinson Hobson (*The Crisis of Liberalism*, 1909) metteva in evidenza come un'interpretazione ideale delle esistenti strutture sociali finiva per rendere eticamente abili cose che la coscienza avrebbe dovuto rifiutare. Green, diceva Hobson, idealizzava il capitalismo così come Aristotele aveva idealizzato la schiavitù.

L'attacco di Laski all'idea di sovranità parte dalla convinzione che lo Stato non sia altro che uno dei gruppi ai quali l'individuo appartiene, e che pertanto la sovranità non consiste in un potere coercitivo "assoluto", inerente alla nozione stessa di "Stato", ma nella capacità da parte di quest'ultimo di farsi obbedire. Insomma, se lo Stato agisce e se la sovranità prevale, si deve al consenso degli uomini. La legge, in questa prospettiva, non potrebbe essere un comando, quanto una "regola di convivenza" la cui bontà sta nelle sue conseguenze, e pertanto deve essere provata. In breve, per Laski, la volontà dello Stato riesce a prevalere su quella degli altri gruppi ai quali l'individuo contemporaneamente appartiene, nella misura in cui essa è posta ed interpretata

con tanta prudenza da essere accettata. Essa è una volontà che concorre con tutte le altre e, *darwinianamente*, sopravvive grazie alla sua capacità di adattarsi all'ambiente. Se dovesse avventurarsi in luoghi pericolosi pagherebbe il prezzo della sua audacia. La sua conclusione è che la sovranità nasce dal consenso, ma si trasforma in impotenza col disaccordo. Lo Stato è legittimato a chiedere ai suoi membri comportamenti coerenti ai suoi fini, non perché ha la forza di imporli, ma perché le sue richieste in quel momento sono riconosciute idonee al raggiungimento degli obiettivi. Oltre questo limite - afferma perentoriamente Laski - non è lecito andare.

Lo Stato viene pertanto concepito come un'associazione che differisce dalle altre per l'ampiezza del suo fine, e se i suoi precetti vengono accolti dagli individui a preferenza di quanto prescrivono le altre associazioni, è solo una questione di grado e non di genere. Non bisogna credere però che questa prospettiva sia stata provocata, per reazione, dalla penetrazione in Inghilterra della filosofia idealistica. Il pluralismo pragmatico laskiano affonda le sue radici in una tradizione filosofico-politica che si svolge parallelamente alle proposte metodologiche e teoretiche della scuola di Oxford. Mi riferisco ovviamente alla tradizione storiografica e politica che aveva trovato in J.N.Figgis, F.W.Maitland e in A.V.Dicey i più noti esponenti, e che reagivano non soltanto contro l'idealismo oxoniense, ma anche nei confronti dell'individualismo benthamita che considerava lo Stato come un'aggregazione di singole unità, senza avere molto riguardo per l'esistenza dei gruppi che lo costituiva. Quando Ernest Barker, negli anni Trenta, esplicitamente parlava di *Discredited State*, non voleva soltanto mettere in evidenza i risultati negativi, se non addirittura rilevarne la pericolosità, dell'introduzione della filosofia neo-hegeliana in Inghilterra, quanto enfatizzare una diffusa tradizione britannica secondo la quale "la

saggia diffidenza” nei confronti dello Stato rappresenta la migliore garanzia della libertà. Uno Stato, insomma, che risolve pragmaticamente la questione della sovranità definendola piuttosto come una somma di attribuzioni e di competenze distribuite per gradi a funzionari e organi, ciascuno responsabile secondo le regole dell'ordinamento.

4.- Lo Stato, fatto scendere dal suo piedestallo, ridotto allo stesso rango del cittadino, diverso da questo solo per quantità e non anche per qualità, fatto rientrare nella categoria del politico, nei rimanenti anni del secolo, tende ad assumere sostanzialità concettuali proprie di altre realtà storiche dalle quali, prima, si differenziava nettamente, come il tutto è differente dalle sue parti. Insomma, la storia concettuale dello Stato nel Novecento è caratterizzata da un processo di pseudo-morfismo, per cui lo Stato stesso si sostanzia e si realizza ora nella “classe”, ora nel “partito”, ora nella “razza”, ora nella “società”.

La discussione sullo Stato, sulla sua natura e le sue dimensioni concettuali, nel pensiero politico del Novecento, è stata fortemente suggestionata dagli orientamenti del marxismo, della filosofia politica, cioè, che più di ogni altra ha influito sulle vicende intellettuali di questo secolo. L'interpretazione della filosofia di Marx ha difatti fornito la base teoretica ad ambedue le anime della filosofia politica di questo secolo: la “organicistica”, attraverso quello che si disse “strutturalismo marxista”, e l'individualista, che ha trovato una felice stagione nella scuola di Francoforte e nei suoi eredi.

È la filosofia di Marx a porre specialmente il problema dello Stato-classe, anche se nel suo sistema di pensiero, Marx non sembra porre molta attenzione alla questione dello Stato. Per Marx è certamente più urgente definire i caratteri dello Stato borghese, sovrastruttura del sistema di produzione capitalista, i cui elementi

gli vengono forniti dal “capovolgimento” dei paragrafi della *Filosofia del diritto* hegeliana dedicati alla “società civile”. L’attenzione di Marx è tutta rivolta alla *Aufhebung*, al “superamento” del concetto medesimo di Stato (e non semplicemente dello Stato borghese) nella società senza classi. Attenzione appena distratta da qualche problema contingente e relativo alla Comune parigina (1871) o al Programma di Gotha (1875). In queste occasioni, Marx non esita a rifiutare la concezione, che affiorava in taluni settori del socialismo post-quarantottesco, per cui lo Stato avrebbe avuto la funzione di regolatore e di garante dei conflitti sociali. Marx invece evita di affrontare il problema dello Stato comunista; una discussione del genere, egli sostiene, non avrebbe fatto avvicinare la soluzione del problema di una sola spanna. E’ certo, però, che tra la società capitalista e la comunista è necessario un momento di trasformazione rivoluzionaria dell’una nell’altra, che definisce con la terminologia adoperata da tutta la cultura democratica e socialista d’opposizione della metà dell’Ottocento: la “dittatura rivoluzionaria del proletariato”. E lo “Stato” non potrebbe essere altro che questo.

Lenin riprende questo schema interpretativo e, in forte polemica con Karl Kautsky, definisce lo Stato il prodotto e la manifestazione degli antagonismi inconciliabili tra le classi; l’organo del dominio e dell’oppressione di una classe sull’altra, la creazione di un ordine che legalizza tale oppressione. Lenin tuttavia introduce nel dibattito un altro elemento, che si sarebbe rivelato di fondamentale importanza negli sviluppi successivi del processo di trasformazione del concetto di Stato nel corso del secolo. Col Lenin del *Che fare?* (1902) e di *Stato e Rivoluzione* (1917), il “partito” si sostituisce alla “classe” come soggetto dell’organizzazione della società. Se la coscienza di classe potrà essere infusa al proletario solo dall’esterno della lotta economica, il primo e fondamentale compito del partito comunista è la formazione del proletariato in

classe. Il partito è quindi il protagonista del momento rivoluzionario della dittatura del proletariato, è il soggetto che dovrà guidare la transizione verso la società senza classi e attuare il “superamento” dello Stato. Nel caso di Lenin, il “superamento” della dittatura del proletariato e dello stesso partito-Stato.

Se con Lenin, il primato del politico si riafferma con lo Stato-partito, che Gramsci definisce lucidamente il “moderno Principe”, la medesima categoria ermeneutica del “partito” serve a giustificare modelli storici di Stato assai distanti da quello che Lenin, Gramsci e gli altri teorici del socialismo marxista traggono dalla filosofia del loro maestro di Treviri. Alcune concezioni dello Stato riconducibili tuttavia allo stesso albero genealogico dello storicismo hegeliano, attraverso mediazioni a volte diverse, ma tra le quali spicca, per un maggiore spessore teoretico l’attualismo di Giovanni Gentile, ritrovano nel “partito” il soggetto politico che sorregge l’azione dello Stato, rendendola forte e coerente, e capace di resistere vittoriosamente alle avverse “parti” con le quali la sua ritrovata “politicità” lo costringe a misurarsi. Lo Stato (vorrei ricordarlo per inciso), secondo la nota definizione di Gentile, è il volere come volere comune e universale, pertanto volontà della “nazione”: la nazione “vuole” lo Stato, ma è lo Stato che crea, che fa essere, la nazione.

Ma al di là delle possibili suggestioni della filosofia attualistica gentiliana, la dottrina dello Stato del fascismo e del nazismo, si esprime certamente attraverso la mediazione del partito, portatore dei “valori” della storia e soprattutto della tradizione, contro le astrazioni e gli intellettualismi della ragione: l’eguaglianza, il diritto e lo Stato-persona. Il singolo è parte di una totalità naturale, che non è lo Stato, ma la nazione o la razza, che si incarna nella volontà del capo, del duce o del *Führer*. Nella dottrina fascista, tuttavia, c’è una ambiguità, una irrisolta contraddizione nella definizione del rapporto tra Stato, partito e nazione. Siamo

in presenza certamente di una rivalutazione del concetto di Stato, conseguenza della convinzione che il principio di organizzazione sta a quello dell'individualismo come il progresso sta alla decadenza, tuttavia, si tratta di uno Stato che non è lo Stato-persona astratto e neutrale, ma uno Stato "etico", portatore di valori assoluti e quindi "veri". Ma il soggetto storico che sfida i disvalori egualitari e democratici dell'Illuminismo è il partito, a sua volta espressione della razza, del popolo o della nazione, e a cui è affidato il compito della "rivoluzione".

È chiaro che il "partito" che esprime la soggettività storica e che riempie di valori lo Stato, per il fatto di rappresentare specifici interessi, della classe, della razza o della nazione, è "parte" nello scontro politico contro lo sfruttamento e l'oppressione, o contro le razze nemiche perché impure o le potenze anti-nazionali o portatrici di anti-valori. In questo senso, il partito non potrebbe essere che "unico", come una è la verità e una la volontà di potenza dello Stato. Forse, l'attacco più forte e devastante al concetto di Stato, così come era stato consegnato alla filosofia politica del nuovo secolo, è venuto proprio da questa direzione, che ha finito per svelare l'inconsistenza di una teoria che fondava la realtà dello Stato su una finzione, quella dello Stato-persona.

5. - Un importante elemento che ha notevolmente contribuito al processo di ridimensionamento del concetto di Stato-persona, è contenuto nella costruzione teorica e pratica del *Welfare State*. Se l'eguaglianza è il motivo fondamentale del socialismo, e se l'eguaglianza delle opportunità non è per sé stessa una garanzia di eguaglianza piena e se questa condizione può essere conseguita attraverso un processo di redistribuzione della ricchezza, al centro di questo difficile e complesso procedimento di attenuazione, se non di eliminazione, delle diseguaglianze sociali, non potrebbe esserci che lo Stato. Uno Stato impegnato a realizzare una società

più giusta, più equa mediante una coerente pianificazione delle risorse nazionali, e quindi dotato di adeguati strumenti di intervento. Solo in questa direzione si sarebbe potuto realizzare un'autentica democrazia, fondata sulla libertà e sulla partecipazione.

Tuttavia, anche questa riproposizione del ruolo dello Stato al centro dell'organizzazione sociale non è andata esente da forti contestazioni. Specialmente in Inghilterra, dove la cultura dello Stato aveva sempre trovato consistenti ostacoli alla sua penetrazione nella pubblica opinione e nel pensiero politico, sia di ordine istituzionale (si pensi alla regola del *self-government*) che di ordine culturale (alcuni aspetti del fabianesimo, il *guild-socialism* e il pluralismo pragmatico, a cui s'è fatto cenno). Non suscita alcuna sorpresa, pertanto, trovare significativi documenti che rifiutano l'impostazione statalistica del *Welfare*, attribuendo ad essa la responsabilità dell'improvvisa conclusione dell'esperienza socialista in Inghilterra nel 1950. Secondo Antony. R. Crosland, ad esempio, una transizione dal capitalismo al socialismo affidata alla regia dello Stato, si sarebbe risolta sostanzialmente in una trasformazione del capitalismo, tale però da non intaccarne i presupposti economici e sociali, e primo fra tutti la diseguaglianza strutturale della società. Per Crosland invece, la realizzazione del socialismo sarebbe stato il risultato dello smantellamento dello Stato e dell'estensione del controllo sociale sulla produzione e sulla gestione dell'economia.

6. - L'attacco allo Stato, definito come "Stato-persona", si è mosso tuttavia mosso non soltanto a partire dai "gruppi" esistenti al suo interno, che di volta in volta rivendicano la loro individualità e la loro autonomia, ma anche dall'individuo, in nome della sua razionalità originaria. È l'ultima riproposizione dell'antico problema sul quale si affermò la filosofia politica moderna, la dissoluzione dell'aristotelismo e la nuova epistemologia dell'indi-

dualismo.

Si tratta infatti di concepire, con uno sforzo di astrazione, l'atto originario per mezzo del quale gli individui razionali danno vita ad una comunità razionale e secondo quali criteri. Le filosofie neo-liberale, neo-liberista, sino alle propaggini estreme dell'anarco-capitalismo, concordano tutte sull'esigenza di pervenire ad un superamento dello Stato, soprattutto com'era stato definito dall'affermazione delle teorie dell'intervento pubblico nella società, in vista dello "Stato del benessere" e della tensione verso l'eguaglianza. Queste filosofie hanno in comune la maniera di concepire l'individuo: o come un assoluto e pertanto principio primo di spiegazione e di valutazione dei fatti sociali e politici (Robert Nozick), o in maniera "originaria", nel senso di un essere razionale, e come tale ignaro di quanto potrà avvenire nella società (John Rawls). Lo Stato assume allora l'aspetto di un garante-terzo dei principi di libertà, di giustizia e di sicurezza in vista dei quali è stato costituito. Lo strumento formale attraverso il quale si dà vita allo Stato è ancora l'accordo consensuale, ancora il "contratto sociale", ma inteso stavolta non come un'intesa reale o anche ipotetica, ma come un espediente per mettere in evidenza le implicazioni di presupposti morali che riguardano l'eguaglianza delle persone (Ronald Dworkin). Ovvero, la creazione di associazioni (le "compagnie di protezione" secondo la denominazione di Nozick) aventi la funzione di tutela della sicurezza e dei diritti degli individui. In seguito, tali associazioni daranno vita a quello che Nozick chiama "Stato ultraminimo", premessa dello Stato minimo, lo Stato guardiano notturno, che estende i suoi servizi a tutti, vale a dire anche agli indipendenti e non soltanto agli associati.

Insomma, le tesi dei neo-contrattualisti e dei liberisti conducono, a loro volta, ad un superamento dello Stato. Lo Stato assume una funzione negativa: quella di garante delle differenze,

delle diseguaglianze, che sovente si risolvono a vantaggio di tutta la società, persino dei più deboli. Anche ad ammettere la tesi sociale, come Rawls e Dworkin, si ritiene che soltanto in un ambiente che offra possibilità di scelte alternative sarebbe possibile concepire una vera autonomia individuale, condizione essenziale per la libertà dell'uomo. Il superamento dello Stato nella società: potrebbe essere questo il messaggio schematico del neo-liberalismo individualista. Una società concepita, non alla maniera del contrattualismo classico, specialmente di Locke, come il risultato immediato del patto (*pactum societatis*), bensì come l'ambiente originario della posizione originaria dell'uomo, in cui uguaglianza e diversità sono ambedue condizioni naturali.

La filosofia politica contemporanea, specie di orientamento neo-liberista o neo-libertario, sta dibattendo il problema della definizione dei diritti "naturali", soprattutto in relazione a talune posizioni di estrema idealizzazione del mercato, che hanno condotto sino alla concezione di una società liberista senza Stato: l'anarco-capitalismo di Murray Rothbard. L'argomento è certo coinvolgente e con fortissime implicazioni riguardo al problema dei rapporti e del sistema di relazioni tra l'individuo e lo Stato, che rappresenta il nodo etico-politico prima ancora che politico-istituzionale di questa fine di secolo e di millennio, ma affrontarlo in questa sede ci condurrebbe lontano dal tema proposto. Vorrei soltanto rilevare come una concezione filosofico-politica come quella alla quale ho appena accennato, non potrebbe non rinunciare alla definizione di un sistema normativo giusnaturalistico, senza contraddire le sue premesse di una "posizione originaria" dell'uomo caratterizzata da un "velo d'ignoranza" sulla condizione dell'individuo in seno alla società una volta costituita. Il neo-liberalismo e il neo-contrattualismo non potrebbero prescindere da qualsiasi elemento di neo-giusnaturalismo, senza scendere in una idolatria del mercato, in un sistema di relazioni privo

di regole che somiglierebbe allo stato di natura hobbesiano, privato però delle leggi di natura, i precetti o regole generali fondati sulla ragione, da cui il filosofo inglese faceva derivare l'istituzione pattizia dello Stato.

7. - Sino a questo momento abbiamo discusso il problema della crisi del concetto di Stato-persona, di Stato nazionale sovrano, riferendoci al dibattito filosofico-politico del Novecento. Mi sia consentito adesso di sconfinare per un istante, per un'osservazione conclusiva, nella storia politica e istituzionale di questo nostro tempo, per una verifica delle ipotesi interpretative avanzate.

L'origine storica dello Stato nazionale sovrano può essere collocata nel 1648. Alla fine della guerra dei trent'anni, la pace di Westfalia ridisegnava la carta politica d'Europa, seguendo il principio enunciato da Ugo Grozio nel *De iure pacis ac belli*, nel 1625, per cui "pacta inter gentes sunt servanda". È l'inizio del diritto internazionale moderno fondato su una norma di diritto naturale, che regola un sistema di relazioni internazionali di Stati "nazionali" (nel senso di territorialmente limitati) e sovrani. La novità contenuta nella norma groziana recepita in Westfalia, sta nell'assunto che tutte le *gentes* sono tenute a osservare i patti, indipendentemente dalla forza militare o dalla potenza politica di cui avrebbero potuto disporre. In Westfalia, insomma, aveva trovato piena realizzazione il principio per cui "rex superiorem non recognoscens in regno suo est imperator", che implica una condizione di eguaglianza giuridica e politica, conseguenza prima dell'eguaglianza naturale dei soggetti.

Il criterio di eguaglianza posto a Westfalia ha resistito alle vicissitudini storiche per oltre trecento anni, sino al trattato istitutivo dell'organizzazione delle Nazioni Unite, dove al posto di quel principio della pari dignità giuridica e politica delle *gentes*,

veniva introdotto il criterio opposto per cui ad alcuni di questi soggetti viene attribuito uno *status* di pienezza di poteri nella società internazionale, in relazione alla loro riconosciuta maggiore forza politica e militare di potenze vincitrici del secondo conflitto mondiale. Questa situazione di squilibrio e di rottura della simmetria egalaritaria di Westfalia è stata a lungo mascherata dal sistema diarchico affermatosi immediatamente dopo la conclusione del conflitto. La contrapposizione tra i due schieramenti ha avuto l'effetto di garantire la stabilità e in definitiva la pace, e di reintrodurre, sia pur in maniera affievolita, l'eguaglianza tra i soggetti internazionali. Ma dieci anni fa, con il crollo di uno dei due fronti, il sistema si è di nuovo squilibrato. Oggi ci troviamo in una situazione simile a quella in cui, duemila anni fa, l'impero romano governava *super partes*, imponendo la propria legge e le proprie armi. La sovranità delle *gentes* di Westfalia si è tradotta in una sovranità attenuata dinanzi all'affermazione di una sovranità superiore, a cui come per lo Stato romano, viene riconosciuta, nei fatti, il *summum imperium* e la *plenitudo potestatis*. La crisi dello Stato soggetto di diritto internazionale completa e rende maggiormente visibile la crisi dello Stato nazionale sovrano.

8. - I protagonisti del dibattito ideale che ho cercato di ricostruire nei suoi tratti essenziali, possono facilmente essere identificati nel vecchio concetto di Stato-persona, ereditato dalla filosofia politica e dalla dogmatica giuridica dell'Ottocento, da una parte, e dai suoi antagonisti, i gruppi e l'individuo, dall'altra. Il dibattito ha finito per consumare l'impalcatura concettuale, che sembrava solida ed inattaccabile, dello Stato-persona e pertanto sovrano, senza tuttavia pervenire ad una nuova concezione politica capace di rappresentare, come era stato il primo, un sicuro punto di riferimento, sia teorico che istituzionale.

La crisi di alcune certezze ideologiche, che avevano costituito l'ossatura della problematica filosofica e politica di questi ultimi decenni, ha reso ancora più incerto l'esito del dibattito. Le nuove certezze, che si ritiene possano sostituire le prime, non sembrano, per tanti aspetti, adeguate. La filosofia, peraltro, come la nottola di Minerva, vola quando il sole delle vicende è tramontato. Tuttavia, la filosofia del dialogo sembra assumere oggi sempre maggiore credito nel dibattito filosofico-politico di questa fine di millennio. Alla filosofia del soggetto si tende a sostituire la filosofia dei soggetti, dei soggetti dialoganti. Sulla ragione normativa tende a prevalere la ragione comunicativa. All'autorità della verità succede la discussione, il "discorso" di Jürgen Habermas: la verità potrebbe essere nel processo dialogico, mai definita e sempre *in fieri*. A condizione che i dialoganti siano disposti a dialogare, ad accettare le regole del discorso per un agire comunicativo orientato all'intesa, ad "includere" l'altro nella definizione di se.

Questa metodologia, o se si vuole, questo atteggiamento mentale, sta riscontrando il suo credito anche nei confronti degli ultimi sviluppi del dibattito sul concetto di Stato; e se la ragione comunicativa prevarrà sulla ragione assertiva, la prospettiva futura cesserà forse di suscitare in noi tante incertezze ed inquietudini.