

Roberto Gatti

FILOSOFIA E POLITICA
DALLA CRISI ALLA RICOSTRUZIONE
DI UN DIFFICILE RAPPORTO

1. *Premessa*

Nella tradizione di pensiero dell'Occidente il significato, il ruolo e lo statuto della filosofia politica sono stati configurati secondo modalità che si prestano ad essere schematicamente stilizzate facendo riferimento ad alcuni elementi essenziali.

L'oggetto di tale disciplina è la ricerca relativa, da un lato, alla «natura delle cose politiche» e, dall'altro, alla determinazione del «giusto o buon ordine politico»¹. Essa si configura, in questo senso, come «valutazione dei fatti politici» e come «presa di posizione nei confronti dei valori politici»². La sua peculiarità, per quanto concerne il campo d'indagine, risiede nello sforzo, sempre parziale e mai concluso, di approfondire il problema del «bene politico».

A differenza di quanto avviene per la scienza politica e per la storia dei fatti e delle idee politiche, in questo caso non si tratta né di «capire descrivendo» mediante un «linguaggio osservativo»³ e un approccio tendenzialmente «avalutativo», né di «comprendere» un av-

¹ L.Strauss, *Che cos'è la filosofia politica?*, tr.it. a cura di P.F.Taboni, Urbino s.d., p.36.

² D.Pasini, *Dignità della politica*, in *Saggi di filosofia politica*, Milano 1981, p.6.

³ G.Sartori, *La politica. Logica e metodo in scienze sociali*, Milano 1980², p.30.

venimento ricostruendone il significato culturale relativamente all'epoca presa in esame, quanto piuttosto di sollevare le domande radicali sulla natura, sui fini, sui fondamenti della vita politica, adottando una prospettiva apertamente prescrittiva e tendenzialmente, anche se non assolutamente, sovrastorica. La filosofia politica rappresenta, in tale ottica, una «teoria intelligibile dell'insieme dell'ambito politico»; ciò significa che intende «istituire un senso per ogni elemento in relazione all'insieme, riunificare mediante dei concetti, ordinare secondo dei principi, pensare secondo un ordine di ragione, rivelare una verità»⁴. Com'è stato osservato, in essa si esprime altresì la fiducia nel «dibattito razionale» quale mezzo per la ricerca, senza fine ma non per questo priva di plausibilità e attendibilità, dei criteri di valore cui dovrebbe conformarsi l'esistenza nella Città secolare per poter rispondere alle istanze della persona e ai problemi posti dalla sua esistenza storico-sociale⁵. Il «bene politico» come *oggetto*, l'intento prescrittivo come *finalità*, il ricorso alla ragionevolezza argomentativa come *metodo* per l'accertamento delle opinioni a confronto costituiscono perciò gli elementi distintivi della filosofia politica, quegli elementi che, come ha ricordato Leo Strauss, erano ritenuti caratterizzanti di tale disciplina fin dalle sue origini, quando «venne alla luce in Atene»⁶.

2. Il tempo della modernità e la crisi della filosofia politica

Ma è proprio la «luce» della classicità ad affievolirsi progressivamente nella vicenda culturale dell' Occidente, in particolare nella misura in cui viene variamente ma sempre più decisamente messa in questione quella che era stata la codificazione per eccellenza della «scienza politica» classica, vale a dire la filosofia pratica aristotelica, della quale sono via via contestati e rigettati i capisaldi fondamentali. Le valenze ed il significato di tale crisi possono essere colti ponendo attenzione in particolare a tre correnti di pensiero, pur estremamente diversificate al loro interno, nell'ambito delle quali la po-

⁴ R.Polin, *Définition et défense de la philosophie politique*, in Aa.Vv., *L'idée de philosophie politique*, Paris 1965, p.34.

⁵ Cfr. W.Lippmann, *La filosofia pubblica. Declino e rinnovamento della società occidentale*, tr.it., Milano 1957, pp.111-139.

⁶ Cfr. L. Strauss, *Che cos'è la filosofia politica*, cit., p.33

lemica contro la tradizione viene condotta in modo particolarmente radicale.

a) *Lo storicismo*. Lo storicismo - ha osservato Strauss - pone in questione la filosofia politica ponendo l'accento sull'impossibilità di attingere un orizzonte di verità che non sia storicamente determinato. Si fa risaltare in questo caso l'intrascendibilità della «ragione storica», come ragione che non può sollevarsi al di sopra della condizionatezza temporale e sociale; ciò comporta la conseguenza che «nessuna risposta ai problemi universali né una loro trattazione o precisa formulazione può pretendere di avere una validità universale, ossia una validità per tutti i tempi»⁷. L'opzione storicistica, almeno nelle sue forme più radicali ed «integrali», induce a sostenere non solo che per comprendere un determinato sistema di valori è necessario ricondurlo al contesto in cui esso è sorto, ma anche che la validità di tale sistema non supera questo contesto; al contrario, come s'è visto, l'obiettivo della filosofia politica è quello di ricercare - pur nella consapevolezza dell'importanza dell'orizzonte storico entro cui ogni pensiero è collocato - quello che si potrebbe definire il nucleo di validità sovrastorica e intemporale di ogni conoscenza⁸. Che ciò sia possibile viene negato quando si sostiene - come fa per esempio Wilhelm Dilthey - che nella contingenza storica si raccolgono e si esauriscono tutti i possibili significati dell'esperienza umana e che l'uomo deve avere la «coscienza della relatività di ogni forma di fede»⁹. Oppure quando si afferma che

⁷ *Ivi*, p.95.

⁸ Il rapporto tra filosofia politica e storia è stato così configurato da Leo Strauss: «La filosofia politica non è una disciplina storica. Le questioni filosofiche sulla natura delle cose politiche e sul migliore o giusto ordine politico sono fundamentalmente differenti dai problemi storici, i quali hanno sempre a che fare con entità individuali: gruppi individuali, esseri umani individuali, successi individuali, 'civiltà' individuali [...]. Questo non significa che la filosofia politica sia assolutamente indipendente dalla storia. Senza l'esperienza della varietà delle istituzioni e delle concezioni politiche in paesi differenti e in diversi periodi il problema della natura delle cose politiche e dell'ordine politico migliore o giusto non avrebbero mai potuto essere sollevati. E, dopo che lo sono stati, solo il sapere storico può far sì che non si scambino le caratteristiche specifiche della vita politica dei propri tempi e del proprio paese con la natura delle cose politiche [...]. Ma, per quanto importante possa essere la conoscenza storica per la filosofia politica, essa ha solo una funzione preliminare ed ausiliaria e non ne forma una parte integrante» (*ivi*, p.91).

⁹ «Noi non rechiamo nella vita nessun senso del mondo. Noi siamo aperti alla possibilità che il senso e il significato sorgano soltanto nell'uomo e nella sua storia» (*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Plan der Fortsetzung*, in *Gesammelte Schriften*, v. VII, pp.290-291; la traduzione è tratta da Aa.Vv., *Lo storic-*

la verità non può mai essere considerata se non in un contesto «relazionale» che la rapporti alla sua determinatezza storico-sociale¹⁰. Non può non rivelarsi dunque infondata la «speranza di scoprire la verità in una forma che sia indipendente da certi significati storicamente e socialmente determinati»¹¹. Al suo posto subentra un' «attitudine scettica» che nasce dalla consapevolezza della relatività di tutte le posizioni di valore¹². Si fa notare che «il contenuto di possibili significati» attribuiti alla «vita» è «inesauribile» e che va ricondotto all' «immensa e caotica corrente degli avvenimenti che fluisce nel tempo»¹³.

In sintesi, la posizione storicistica richiede il «rifiuto radicale dell'essenzialismo», pratica un sostanziale «anticoncettualismo» e rivendica la «mobilità delle idee in tutto il suo valore»¹⁴. Comporta, in altre parole, la convinzione che «l'oggetto della ricerca è tutto radicato nel campo della diversità, della *eterotes*» e che sono da rigettare radicalmente e definitivamente «i massimi problemi e la sistematicità delle ragioni»¹⁵. La negazione che sia possibile pervenire ad una

smo contemporaneo, a cura di P. Rossi, Torino 1972, p.45). Dilthey sottolinea l'incompatibilità tra la posizione storicistica ed ogni forma di metafisica: «Tra la coscienza storica del presente e ogni forma di metafisica come intuizione scientifica del mondo esiste una contraddizione. Molto più efficacemente di qualsiasi dimostrazione sistematica, opera contro la validità oggettiva di una determinata intuizione del mondo il fatto che si è storicamente sviluppato un numero illimitato di sistemi metafisici del genere, e che essi si sono affrontati, esclusi e combattuti reciprocamente in ogni tempo, senza pervenire fino ad oggi ad alcuna decisione» (*Das geschichtliche Bewusstsein und die Weltanschauungen*, in *Gesammelte Schriften*, cit., v. VIII, p.3; riportato in Aa.Vv., *Lo storicismo...*, cit., p.49).

¹⁰ Cfr. K.Mannheim, *Ideologia e utopia*, tr. it. a cura di A. Santucci, Bologna, 1972⁵, p.79ss. Mannheim sostiene che «una moderna teoria del conoscere [...] deve partire dal presupposto che ci sono sfere di pensiero in cui non si possono concepire delle verità assolute e indipendenti dalla posizione del soggetto e dal contesto sociale [...]; ciò che risulta intelligibile nella storia può infatti venire espresso solo in rapporto a problemi e costruzioni concettuali che nascono nel processo dell'esperienza storica»; egli asserisce che «una volta per sempre dobbiamo riconoscere che i significati di cui si costituisce il nostro mondo sono storicamente condizionati e nient'affatto assoluti» e che, di conseguenza, «la speranza di scoprire la verità in una forma che sia indipendente da certi significati storicamente e socialmente determinati dovrà, a questo punto, essere abbandonata» (*ivi*, pp.80 e 86).

¹¹ *Ivi*, p.80.

¹² Cfr. *ivi*, p.257.

¹³ M.Weber, *L' «oggettività» conoscitiva della scienza sociale*, in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, tr. it. a cura di P. Rossi, Milano 1974 cit., p.135.

¹⁴ F.Tessitore, *Storiografia, filosofia e pensiero politico*, in «Il pensiero politico» 5 (1972), 2, p. 236.

¹⁵ E.Garin, *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Pisa 1970, pp.17-18

conoscenza di validità universale e sottratta alla presa totale della relatività storica rappresenta dunque l'elemento essenziale di incompatibilità tra storicismo e filosofia politica.

b) *Il marxismo*. Che si possa considerare il marxismo come una forma di storicismo è fuori di dubbio, ma nel suo ordito teorico è dato rinvenire motivi di opposizione alla filosofia politica ulteriori rispetto a quelli implicati dalla posizione storicistica. Infatti, la tesi interpretativa fondamentale che in esso viene avanzata riguardo alla politica, come sfera particolare dell'esistenza e come forma di conoscenza, non è solo che si tratta di realtà storicamente relative da riferire ai «modi di produzione» che si succedono gli uni agli altri, ma anche che costituiscono semplici «sovrastrutture» rispetto ai «rapporti di produzione» e alle «forze produttive», vale a dire alla «struttura» economica, vista come fattore determinante di ogni formazione sociale¹⁶. La politica, come ambito specifico della convivenza umana, manca in realtà di una sua autonomia, poiché altro non è se non un epifenomeno della dimensione economica¹⁷. Inoltre essa, nel pensiero di Marx ed Engels e dei loro continuatori più ortodossi, è colta esclusivamente nelle sue valenze negative: rappresenta infatti l'espressione dell'«alienazione» in cui vivono gli uomini nelle società di classe - in particolare in quella borghese-capitalistica¹⁸ - e lo strumento che le classi dominanti si danno «al fine di garantire reciprocamente la loro proprietà e i loro interessi»¹⁹.

Infine, c'è da dire che, nella misura in cui è ipotizzabile il superamento della società classista, allora è pensabile, oltretutto auspicabile, l'oltrepassamento della dimensione di esistenza «politica» della società, è cioè possibile perseguire quella che Marx ed Engels chiamano l'«estinzione» dello «Stato politico»²⁰, e la realizzazione di una

¹⁶ Cfr. K.Marx, *Per la critica dell'economia politica. Prefazione*, tr.it., Roma 1957, pp.10-11.

¹⁷ Ne *L'ideologia tedesca* Marx ed Engels definiscono lo stato come una «comunità illusoria», la cui «base reale» va ricercata nelle relazioni di classe «determinate dalla divisione del lavoro» (tr.it., Roma 1977², p.23).

¹⁸ Cfr. K.Marx, *La questione ebraica*, tr. it. a cura di F.Codino, Roma 1974³, pp.47-88.

¹⁹ F.Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, tr.it., Roma 1963, p.202.

²⁰ Cfr. K.Marx-F.Engels, *Manifesto del partito comunista*, tr.it. a cura di F.Ferri, Roma 1976¹⁵, p.89; F.Engels, *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, tr.it., Roma 1951, pp.109-110; ID., *L'origine della famiglia...*, cit., pp.173-174.

convivenza nella quale sarà finalmente possibile fare a meno di quest'ultimo²¹.

Dunque il marxismo, almeno nelle sue espressioni più coerenti, concepisce la sfera politica non solo come costitutivamente *negativa*, ma anche come storicamente *contingente*, vale a dire destinata ad esaurire la sua funzione nella società senza classi²². E' chiaro che in un contesto speculativo di questo tipo non vi è spazio per la filosofia politica. Infatti viene negata ad un tempo l'idea classica del «bene politico» (la sfera politica è sempre un «male», ha sempre un «volto demoniaco») e la specificità dello stesso campo oggettuale di tale disciplina (la sfera politica è un mero prodotto secondario delle condizioni economico-sociali senza una sua autonomia, ed è per di più destinata ad «estinguersi»). Da una «critica della politica» come quella svolta nell'ambito della tradizione marxista non può nascere - a meno di revisioni profonde - una indagine filosofica della politica e, in generale, un approccio costruttivo ai problemi istituzionali²³.

c) *Il «positivismo»*. Ma in certo modo l'attacco più insidioso alla filosofia politica nella sua forma classica è venuto, nel contesto speculativo del nostro secolo, da quelle correnti che possono essere ricondotte all'ambito del neo-positivismo e, almeno in parte, della filosofia analitica. Prescindendo dalle differenziazioni anche molto accentuate che intercorrono tra gli autori variamente riconducibili entro questo contesto speculativo, si possono indicare gli aspetti maggiormente significativi in relazione al tema qui in oggetto.

Vi è innanzitutto, com'è noto, l'assunzione del modello delle scienze fisico-naturali come paradigma unico ed esaustivo di ogni conoscenza. Vengono demarcati in questo caso con molto rigore i limiti di

²¹ Cfr. V.I.Lenin, *Stato e rivoluzione*, tr.it. a cura di V. Gerratana, Roma 1970², pp.163-164).

²² «Non appena non ci sono più classi sociali da mantenere nell'oppressione, non appena, con l'eliminazione del dominio di classe e della lotta per l'esistenza individuale fondata sull'anarchia della produzione sinora esistente, saranno eliminati anche le collisioni e gli eccessi che sorgono da tutto ciò, non ci sarà da reprimere più niente di ciò che rendeva necessaria una forza repressiva particolare, uno Stato [...]. L'intervento di una forza statale nei rapporti sociali diventa superfluo [...]. Al posto del governo sulle persone appare l'amministrazione delle cose e la direzione dei processi produttivi. Lo Stato non viene 'abolito': esso *si estingue*» (F.Engels, *Antidühring*, tr.it. a cura di V.Gerratana, Roma 1971²).

²³ Cfr. N.Bobbio, *Esiste una dottrina marxista dello Stato? e Quale socialismo?*, in Aa.Vv., *Il marxismo e lo Stato*, a cura di F.Coen, Roma 1976, pp.1-17 e 199-215.

tale sapere e si sostiene che esso, con il suo metodo logico-sperimentale, può dare indicazioni solo nei campi in cui questo metodo è effettivamente applicabile. Si afferma cioè che una proposizione esprime un contenuto di verità, o è dotata di significato, solo nella misura in cui sia sottoponibile a verifica empirica attraverso il riscontro con i fatti²⁴.

Per quanto riguarda i giudizi morali e politici, essi - viene fatto rilevare - non possono essere ricondotti in questo ambito poiché tale riscontro è impossibile. Infatti, benché generalmente si tenda a confondere le proposizioni concernenti fatti con i giudizi riguardanti valori, si tratta in verità di cose del tutto eterogenee. Con le prime ci si limita a descrivere fenomeni singoli o a individuare in essi regolarità che consentano di definire le «leggi» che li governano, con le seconde si esprimono delle prescrizioni a partire da preferenze soggettive che hanno origine nella dimensione sentimentale ed emotiva dell'uomo²⁵.

In sintesi, il nucleo delle teorie epistemologiche esaminate viene ad essere costituito da due affermazioni essenziali: per un verso - si sostiene - è impossibile una fondazione del *dover essere* sull'*essere*, come avviene nelle etiche a sfondo metafisico, poiché l'essere, che per gli autori in oggetto coincide con la mera datità esplorabile attraverso il metodo empirico (sia esso riferito alla realtà esterna o alla natura umana), non esprime nessuna normatività interna e non rivela nessuna finalità²⁶; per l'altro verso - si aggiunge - ciò che caratterizza i giudizi

²⁴ La teoria del significato in questa accezione è stata sviluppata, com'è noto, nell'ambito del Circolo di Vienna; si veda, ad esempio, R. Carnap, *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, tr.it. in *Il neoempirismo*, a cura di A. Pasquinelli, Torino 1969, pp.504ss.

²⁵ La distinzione tra *fatti* e *valori* è notoriamente uno dei postulati fondamentali dell'indirizzo speculativo in oggetto; sul problema si veda l'analisi critica di G. Carcaterra, *Il problema della fallacia naturalistica: la derivazione del dover essere dall'essere*, Milano 1969.

²⁶ E' da qui che nasce l'obiezione fondamentale che i sostenitori di questa posizione di pensiero rivolgono al giusnaturalismo, consistente nell'accusa di confondere «legge scientifica» e «legge morale»; i teorici del diritto naturale, come osserva per esempio Hans Kelsen, si illudono di poter ricavare il «valore» dalla considerazione delle proprietà delle cose, mentre esso è solo convenzione umana: «Il fatto che qualcosa è non implica che debba essere o non essere fatta oppure che debba non essere o essere fatta [...]. Non vi è alcuna illazione logica dall'essere al dover essere, dalla realtà naturale al valore morale o legale» (*La dottrina del diritto naturale di fronte al tribunale della scienza*, in *La democrazia e altri saggi*, tr.it., Bologna 1966, p.339). Altrove Kelsen afferma che «non vi è alcuna possibilità razionale di dedurre da ciò che è ciò che deve essere o essere fatto. Poiché la bontà non è pensabile senza la cattiveria, non solo l'essere e la bontà ma anche l'essere e la cattiveria vanno assieme. Poiché l'essere in sé non con-

di valore e le proposizioni normative è proprio il fatto di costituire l'espressione della parte non-razionale della natura umana, cosa che impedisce una loro argomentazione attraverso la ragione²⁷. O meglio, secondo una distinzione ricorrente, impedisce un' argomentazione che sia diretta a motivare i «giudizi sui fini», cioè sui valori ultimi, sebbene non renda impossibile una argomentazione circa i «giudizi sui mezzi», vale a dire su quelle scelte che si configurano come le più atte a raggiungere fini dati. Una volta espressa una decisione in favore, per esempio, del valore «libertà», può essere dimostrata la necessità di porre in essere tutta una serie di scelte, e anche di procedure, atte a realizzare tale valore e logicamente conseguenti alla sua adozione, ma ciò che resta non motivabile razionalmente è appunto il valore di partenza, in cui si manifesterebbe - secondo tali teorie - esclusivamente una opzione arbitraria e non ulteriormente fondabile²⁸.

tiene un criterio per distinguere il bene dal male - il bene non è meno 'essere' o più 'essere' del male - non è possibile ottenere una conoscenza di ciò che dobbiamo fare attraverso la conoscenza di ciò che siamo; noi 'siamo' tanto buoni quanto cattivi [...]. Non è quindi possibile dedurre dalla nostra conoscenza di ciò che è in generale e di ciò che siamo noi in particolare [...] principi morali che costituiscono valori sociali assoluti» (*I fondamenti della democrazia*, in *La democrazia*, tr.it., Bologna 1981, p.263, n.).

²⁷ Alfred Julius Ayer ha scritto che «le affermazioni di valore [...] non sono significative nel senso letterale della parola, ma sono semplicemente espressioni di emozione, che non possono essere né vere né false»; per quanto concerne i «principi morali», sulla loro «validità» non è dato argomentare: «ci limitiamo a lodarli o condannarli alla luce dei nostri sentimenti». Da ciò deriva, aggiunge Ayer, che «se [...] per scienza etica si intende l'elaborazione di un sistema morale 'vero', non può darsi nulla di simile a una scienza etica» (*Linguaggio, verità e logica*, tr.it. a cura di G.De Toni, Milano 1961, pp.128-129 e 144-145). Hans Reichenbach asserisce che «le direttive morali hanno natura soggettiva, esprimono volizioni del soggetto che le formula» (*La nascita della filosofia scientifica*, tr.it. a cura di A.Pasquinelli, Bologna 1961, p.281). Dal canto suo, Kelsen afferma che quando si tratta di giudicare il «valore supremo nel senso soggettivo del termine si può rispondere solo emozionalmente, a seconda dei sentimenti o desideri del soggetto che decide. Un soggetto può essere portato dalle sue emozioni a preferire la libertà personale, un altro la sicurezza sociale, l'uno il benessere dell'individuo singolo, l'altro il benessere dell'intera nazione. Nessuna considerazione razionale può provare chi abbia ragione e chi torto» (*La dottrina del diritto naturale di fronte al tribunale della scienza*, cit., p.340). Nella *Prefazione a la teoria generale del diritto e dello Stato* Kelsen sostiene che «ogni ideologia politica ha le sue radici nella volizione, non nella conoscenza; nell'elemento emotivo, non in quello razionale della nostra coscienza; essa sorge da certi interessi o, piuttosto, da interessi diversi da quelli della verità». Da ciò nasce l'impossibilità di «scegliere razionalmente tra valori opposti» (tr.it. a cura di S.Cotta, Milano 1959, p.XII).

²⁸ «Il giudizio con cui si dichiara che qualcosa costituisce il mezzo adeguato a un fine predeterminato - nota Kelsen - non è un vero giudizio di valore; è, com'è stato notato, un giudizio circa la connessione fra causa ed effetto e, come tale, un giudizio sulla realtà. Giudizio di valore è la proposizione con cui si dichiara che qualcosa costituisce un fine,

E' evidente che, se si ammette tutto questo, la filosofia politica, come indagine di carattere prescrittivo sui fondamenti e sui fini della società, non ha più ragion d'essere, nella misura in cui si asserisce che questa dimensione è sottratta all'ambito della razionalità. In tale prospettiva l'unico compito che può esserle riservato è quello, ampiamente teorizzato da quanti si rifanno a questo indirizzo di pensiero, dell'analisi dei metodi, del linguaggio, della struttura logica della scienza politica, la quale, astraendo dall'incerto e nebuloso campo dei giudizi di valore, si limita ad analisi empiriche dei fenomeni politici e perciò resta l'unica disciplina rigorosa effettivamente applicabile ai problemi della convivenza²⁹. O, al più, può svolgere la funzione di «esposizione della logica delle asserzioni che figurano in modo caratteristico nel discorso politico»³⁰, ma sempre compiendo l'inevitabile asceti di fronte ad ogni affermazione assiologica³¹.

In un contesto speculativo dominato da questi indirizzi di tipo non-cognitivistico la *political science* ha rapidamente guadagnato una decisa egemonia, pervenendo ad un occultamento di fatto di quelle domande radicali che la filosofia politica aveva tradizionalmente posto e giungendo spesso a far ritenere che esse fossero sostanzialmente destituite di senso³². Far cadere le questioni, ritenute irrisolvibili, sui «perché» della politica sostituendole con le più realistiche questioni sul «come» essa fattualmente si presenta e si svolge è apparso l'unico

un fine ultimo che non è di per sé un mezzo rispetto a un fine ulteriore. Un simile giudizio è sempre determinato da fattori emotivi. Una giustificazione della funzione emotiva da parte di quella razionale è, tuttavia, esclusa in linea di principio, quando si tratta di fini ultimi, che non rappresentano a loro volta dei mezzi rispetto a ulteriori fini» (*Teoria generale...*, cit., p.7). Si veda anche F.Oppenheim, *Etica e filosofia politica*, tr.it., Bologna 1971, pp.34-42.

²⁹ Si tratta dunque di concepire la «filosofia politica» come «metodologia della scienza politica», come riflessione sui «limiti e i fini di questa scienza» (R.Treves, *La notion de philosophie politique dans la pensée italienne*, in Aa.Vv., *Définition et défense de la philosophie politique*, cit., p.108). Felix Oppenheim parla di «metaetica della politica», disciplina che «non propone essa stessa dei principi morali, ma [...] formula asseriti intorno ad essi, al loro significato, alla loro funzione e giustificazione» (*Etica e filosofia politica*, cit., p.21).

³⁰ A.J.Ayer, *Introduzione a T.D.Weldon, The Vocabulary of Politics*, Middlesex, 1955 (riportato da R.Treves, *La notion...*, cit., p.114).

³¹ Come osserva Nicola Matteucci, in questa prospettiva il filosofo, politico e non, diventa «un agente del traffico linguistico» (*Alla ricerca della filosofia politica*, in «Filosofia politica», 3 (1989), 1, p.9).

³² Cfr. E.Passerin D'Entreves, *Scopo e necessità della filosofia politica*, in *Obbedienza e resistenza in una società democratica*, Milano 1970; R.Polin, *Définition et défense...*, cit., pp.38-46.

modo per riscattare la riflessione dall'indefinitezza e dalla pura opinabilità³³. Inoltre, secondo i fautori di tale indirizzo interpretativo, è stato utile per smascherare il volto «ideologico» delle dispute sui valori³⁴ e per mostrarle nella loro vera luce, cioè come artificiose coperture di «interessi» di singoli o di gruppi³⁵.

3. Verso la «ricostruzione» della filosofia politica: «nuova retorica», teoria della comunicazione, neo-contrattualismo

Va detto innanzitutto che la reazione alle conseguenze irrazionalistiche implicite nelle posizioni del non-cognitismo di matrice neo-positivistica e il tentativo di prefigurare itinerari alternativi di riflessione si sono concretizzati secondo modalità molto diverse ed articolate. E' però possibile individuare alcuni punti comuni particolarmente rilevanti, specie se si prendono in considerazione certe espressioni maggiormente significative di tale tendenza, come quelle rappresentate dalla teoria dell'argomentazione di Chaïm Perelman, dalla teoria della giustizia di John Rawls, dalla teoria dell'agire comunicativo di Jürgen Habermas.

a) Il primo punto comune è costituito dal rigetto, condiviso da tutti gli autori citati, del fondazionismo metafisico tradizionale. Perelman - delineando i contorni di un «razionalismo critico» in grado di sfuggire alle secche e alle contraddizioni del «monismo metodologico» di matrice cartesiana, fatto proprio dal neo-positivismo e sfociato in un sostanziale irrazionalismo etico³⁶ - mette anch'egli però in guardia con decisione contro quello che definisce l' «assoluto» nella filosofia pratica³⁷. Habermas, dal canto suo, osserva che l' «etica del discorso» - snodo fondamentale della sua teoria della comunicazione e

³³ Cfr. E. Passerin D'Entreves, *Scopo e necessità...*, cit..

³⁴ Cfr. M. Duverger, *Introduzione alla politica*, tr.it., Roma-Bari 1977, p.12.

³⁵ Cfr. H. Kelsen, *Teoria generale...*, cit., p.XII e p.13.

³⁶ «Da Descartes fino al neopositivismo contemporaneo le stesse esigenze nel campo conoscitivo hanno condotto progressivamente dall'imperialismo razionalista, in cui la ragione umana aspirava a ritrovare la ragione divina, fino alla rinuncia ascetica del positivismo, che si confessa incapace di fornire alla nostra azione, oltre che una tecnica, un significato, gettando a mare l'ideale stesso di ragion pratica» (*Il campo dell'argomentazione. Nuova retorica e scienze umane*, tr.it., Parma 1979, p.19)

³⁷ *Ivi*, p.160; C. Perelman-O. Tyteca, *Trattato dell'argomentazione*, tr.it., Torino 1966, p.534.

tentativo di far fronte a quella «patologia della coscienza moderna» che consiste nella negazione della possibilità di esibire «'capacità di verità' nelle cose pratiche» - si atteggia comunque criticamente, ritenendole non più proponibili, contro quelle «etiche materiali che [...] privilegiano ontologicamente un determinato tipo di vita etica»³⁸. Rawls - identificando il compito della filosofia pubblica con la costruzione di una «teoria della giustizia» - scrive che «non c'è nessun bisogno di ricorrere a dottrine teologiche o metafisiche» per sostenere una teoria contrattualistica della giustizia, come quella che egli intende proporre. Una concezione della giustizia, continua, «non può essere dedotta da premesse o condizioni su principi evidenti; la sua giustificazione è, al contrario, una questione di reciproco sostegno tra più considerazioni, di aggiustamento globale in un punto di vista coerente»³⁹.

b) D'altra parte, tutti i filosofi ricordati si oppongono con forza a quella che Perelman definisce la «rinuncia ascetica del positivismo, che si confessa incapace di fornire alla nostra azione, oltre che una tecnica, un significato, gettando a mare l'ideale stesso di ragion pratica»⁴⁰. E' Perelman stesso a rilevare come l'effetto dell'egemonia del «monismo metodologico» di matrice scientifica abbia condotto a relegare nella dimensione dell'irrazionale tutte quelle forme della prassi umana (come l'agire morale, politico, giuridico) e della conoscenza (come la filosofia morale, politica e del diritto) che non possono essere ricondotte al paradigma dell' «evidenza», visto dallo studioso belga come caratterizzante la conoscenza scientifica. Lungo questa strada si è progressivamente realizzata l' «eliminazione dell'argomentazione come tecnica del discorso filosofico»⁴¹. Ed è stata proprio l'eclissi dell'argomentazione a produrre un sostanziale irrazionalismo, poiché si è finito per escludere dalla competenza del discorso razionale la parte più consistente e significativa dell'esperienza umana.

Pur in un contesto speculativo profondamente differente, anche Habermas evidenzia la connessione tra la preminenza di un «positivismo» presuntuoso ed acritico e l'irrazionalismo nel campo della determinazione e della valutazione della prassi. Il punto fon-

³⁸ *Etica del discorso*, tr. it. a cura di E. Agazzi, Roma-Bari 1985, p. 49; 51; 129.

³⁹ *Una teoria della giustizia*, tr. it. a cura di S. Maffettone, Milano 1986², pp.35 e 373; cfr. anche pp.58 e 469-477.

⁴⁰ *Il campo dell'argomentazione...*, cit., p.19.

⁴¹ *Ivi*, p.13.

damentale è, a suo avviso, che «non sappiamo più distinguere tra potere tecnico e potere pratico»: «anche una civiltà scientificizzata - egli rileva - non è dispensata dal risolvere questioni pratiche; perciò sorge un particolare pericolo se il processo di scientificizzazione oltrepassa i limiti di questioni tecniche, senza però oltrepassare il livello di riflessione di una razionalità limitata in senso tecnologico»; infatti, in questo caso, si manifesta «il tentativo di ottenere tecnicamente la disposizione sulla storia, in modo non pratico e non storico, sotto forma di un'amministrazione perfezionata della società». Invero «una teoria che scambia il disporre con l'agire [...] comprende la società come un intreccio di comportamenti, in un contesto in cui la razionalità è mediata unicamente dall'intelligenza di una direzione socio-tecnica»⁴².

Si tratta dunque di ridefinire i contorni di una «logica dell'azione» (Perelman) che sia in grado di confrontarsi con i problemi del *sensu* e dei *fini* dell'agire.

c) Dal contemporaneo rifiuto dell' «assolutismo» e dell' «irrazionalismo» nasce quindi il progetto filosofico consistente nel ripensare il concetto di *verità* in relazione alla prassi. La verità viene intesa da Perelman come l'insieme delle «più sicure e meglio sperimentate delle nostre opinioni», vale a dire quale «ipotesi convincente [...] che si sottopone all'assenso di tutti», così come può risultare dal confronto basato sull'argomentazione che si sviluppa in un determinato contesto storico, culturale e linguistico⁴³. Il criterio della conversazione morale, giuridica, politica non è quello della certezza assoluta, quanto piuttosto quello del «verosimile, del probabile»⁴⁴, vale a dire del *ragionevole*; le conclusioni cui si perviene in questo ambito non sono mai apodittiche e definitive, ma tali da poter consentire un accordo provvisorio e sempre rivedibile; le tecniche usate sono quelle della «persuasione» retorica, che tendono ad ottenere l' «adesione» alle tesi presentate nella discussione che si svolge tra soggetti interessati a chiarificare il senso, il valore e le finalità del loro agire⁴⁵. «L'argomentazione - scrive Perelman - è la tecnica che si utilizza

⁴² *Dogmatismo, ragione e decisione. Teoria e prassi nella civiltà scientificizzata, in Teoria e prassi nella società tecnologica*, tr.it. a cura di C. Donolo, Roma-Bari 1974, pp. 78-79.

⁴³ *Il campo dell'argomentazione...*, cit., p.70

⁴⁴ *Trattato dell'argomentazione...*, cit., p.3.

⁴⁵ *Il campo dell'argomentazione...*, cit., p.10.

nella controversia, quando si tratta di criticare e di giustificare, di obiettare e di confutare, di domandare e di dare delle ragioni». E' ad essa che si fa ricorso «quando si discute e quando si delibera, quando si cerca di convincere o di persuadere, quando si forniscono delle ragioni pro o contro, quando si giustificano le proprie scelte e le proprie decisioni». E' nell'argomentazione che bisogna cercare la via verso quella «logica dell'azione» e dei «giudizi di valore» che manca alla filosofia contemporanea, «obbligata dalla sua concezione ristretta della logica, ad oscillare fra l'assolutismo e lo scetticismo, fra un irrazionalismo e un positivismo estranei tutti e due all'idea del ragionevole»⁴⁶.

Chi sostiene una razionalità di tipo argomentativo accetta dunque che siano riconosciuti i limiti della ragione in questo genere di trattazione, ma nello stesso tempo rivendica alla ragione stessa la possibilità di giungere a conclusioni plausibili attraverso il confronto delle opinioni. Infatti - come Perelman stesso precisa - «ogni giustificazione razionale suppone che ragionare non sia soltanto dimostrare e calcolare, ma anche deliberare, criticare e controbattere, presentare delle ragioni pro o contro, in una parola argomentare»⁴⁷.

Il «campo dell'argomentazione» viene a definirsi così come intermedio tra la sfera dell' «evidenza», inattuabile nella dimensione della prassi, e quello dell' «irrazionale», che condannerebbe l'azione ad una intrascendibile arbitrarietà⁴⁸. Il riconoscimento della necessità della discussione, della positività del pluralismo nelle opinioni, della doverosità della tolleranza, suggerisce un rapporto diretto tra questo «razionalismo critico»⁴⁹ e la democrazia, vista come il miglior contesto per l'esercizio di una «ragion pratica semplicemente ragionevole»⁵⁰.

Habermas giunge ad una concezione consensuale della verità attraverso l'elaborazione di una complessa teoria della «competenza comunicativa» in cui vengono sottoposte ad accurata indagine le condi-

⁴⁶ *Ivi*, p.185; cfr. anche *Trattato dell' argomentazione...*, cit., pp.3-6.

⁴⁷ *Il campo dell'argomentazione...*, cit., p. 159.

⁴⁸ Cfr. *ivi*, p.21. Se i fini dell'azione «sono scelti in seguito ad opzioni irrazionali fra le quali il ragionamento non consente di far prevalere nessuna, la nostra civiltà, dotata di una tecnologia di grande qualità, dovrà metterla al servizio di pulsioni, di desideri e di aspirazioni, razionalmente incontrollabili» (*ivi*, pp.196-197); cfr. anche *Trattato dell'argomentazione...*, cit., p.536.

⁴⁹ Cfr. *Trattato dell'argomentazione...*, cit., p.538.

⁵⁰ Cfr. *Il campo dell'argomentazione...*, cit., p. 166. Per una ricostruzione critica della teoria dell'argomentazione di Perelman cfr. A.Pieretti, *L'argomentazione nel discorso filosofico*, L'Aquila 1970.

zioni della comunicazione. Elementi essenziali di tale teoria sono innanzitutto la definizione dei concetti di «agire comunicativo», di «discorso pratico», di «situazione discorsiva ideale»⁵¹. Il primo fa riferimento alle procedure comunicative in cui le norme vengono presupposte ed accettate senza essere poste in discussione; con il secondo invece, com'è stato osservato, si intende il processo in cui «le regole normative dell'agire vengono dialogicamente discusse in relazione alla loro normatività, in modo che lo stesso procedimento discorsivo venga consapevolmente tematizzato e fondato in un consenso razionale»⁵². Con il terzo si vuole indicare quell'ideale regolativo della comunicazione verso cui quest'ultima deve tendere per realizzare adeguatamente le sue finalità. Esso costituisce «quella forma di comunicazione libera dall'esperienza e sgravata dall'azione, la cui struttura assicura che oggetto della discussione sono unicamente pretese di validità virtualizzate di affermazioni oppure suggerimenti o ammonizioni; che partecipanti, temi e contributi non vengono limitati, salvo che rispetto al fine della verifica di pretese di validità problematizzate; che non viene esercitata costrizione, eccetto quella dell'argomento migliore; che di conseguenza sono esclusi tutti i motivi eccetto quello della ricerca cooperativa della verità. Se a queste condizioni si realizza argomentativamente, ossia sulla base di giustificazioni ricche di alternative proposte ipoteticamente, un consenso sul suggerimento di accettare una norma, allora questo consenso esprime una 'volontà razionale'»⁵³.

L'instaurazione della «condizione ideale di vita» che può consentire la realizzazione di una comunicazione liberata da distorsioni manipolatorie e da tentazioni repressive è ciò che ha di mira l'*interesse emancipativo*, sul quale sono fondate le «scienze sociali critiche»⁵⁴. Rispetto all'orizzonte di riferimento costituito dal marxismo, che aveva rappresentato il punto di avvio della riflessione habermasiana, si ha dunque un sostanziale ampliamento delle finalità dell'emancipazione, che non riguarda solo lo sviluppo dell'egua-

⁵¹ Cfr. *Was heißt Universalpragmatik?*, in Aa.Vv., *Sprachpragmatik und Philosophie*, a cura di K.O.Apel, Francoforte 1976, pp.174-272.

⁵² F.Volpi, *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, in Aa.Vv., *Filosofia pratica e scienza politica*, a cura di A. Pacchiani, Abano Terme 1980, p.71; cfr. anche R.J.Bernstein, *La ristrutturazione della teoria sociale e politica*, tr. it., Roma 1980, pp.290-299.

⁵³ *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, tr.it., Roma-Bari 1976², p.119.

⁵⁴ Cfr. *Conoscenza e interesse*, in *Teoria e prassi...*, cit., pp.51-52.

glianza economico-sociale, ma anche la costruzione di una forma di convivenza in cui la politica non si presenti più come mera «amministrazione» - secondo la tendenza dominante nelle società di capitalismo avanzato -, quanto piuttosto come lo spazio in cui dovrebbe avvenire la determinazione e la definizione consensuale dei fini, dei bisogni, degli interessi dei cittadini ed in cui la società stessa dovrebbe sviluppare nel suo insieme un costante processo di autoriflessione critica su se stessa. L'orizzonte che fa da sfondo a questa idea è quello di «una società come [...] connessione d'azione d'uomini dialoganti, che recuperano il commercio sociale nel contesto di una comunicazione consapevole e che in esso devono formarsi fino a diventare un soggetto generale capace di agire»⁵⁵.

Rawls, nel suo saggio *Una teoria della giustizia* del 1971, formula la soluzione del problema della «società giusta» nei termini di un accordo raggiunto in ipotetiche condizioni di eguaglianza di partenza da parte di individui impegnati a stabilire i criteri di allocazione dei beni, delle risorse, dei costi e dei benefici della convivenza, senza che nessuno possa conoscere quale posizione andrà ad occupare nella società una volta che questa sia costituita. Anch' egli cerca dunque di sostenere la possibilità di una fondazione razionale di quel particolare valore sociale che è la giustizia, considerando quest'ultima come frutto di un patto al quale si dovrebbe accedere tramite l'esercizio di una discussione che il «velo d'ignoranza» garantirebbe dalla negativa ed indesiderabile influenza della parzialità; l'accoglimento e il ripensamento della tradizione contrattualistica sei e settecentesca costituiscono, come Rawls stesso riconosce, lo sfondo di questo tentativo⁵⁶.

Non è difficile cogliere qui, al di là delle evidenti differenze, un punto di convergenza significativo con la teoria habermasiana dell'agire comunicativo e con quella perelmaniana dell'argomentazione, nella misura in cui anch'esse, come s'è visto, puntano sull'accordo e sul consenso ottenuti attraverso la discussione razionale come possibili fondamenti dell'etica pubblica. Soprattutto nel caso di Habermas, poi, l'accento cade su quella comunicazione esente dall'influenza dell'interesse personale ed egoistico che anche Rawls ritiene di poter raggiungere mediante il «velo d'ignoranza».

⁵⁵ *Dogmatismo, ragione e decisione*, cit., p. 79. Per gli sviluppi della riflessione habermasiana cfr. *Teoria dell'agire comunicativo*, tr. it., Bologna 1986, 2 v., ed *Etica del discorso*, cit.

⁵⁶ *Una teoria...*, cit., p.27.

Certamente ambedue possono essere criticati per aver proposto situazioni essenzialmente contro-fattuali, sostanzialmente astratte o, quanto meno, di difficilissima attuazione, come sono quelle della «posizione originaria» rawlsiana e quella dell'interazione totalmente disinteressata habermasiana. D'altra parte, va tenuto presente che Rawls e Habermas presentano tali condizioni o come riferimento ipotetico che consenta di proporre un «resoconto congetturale» della nozione di giustizia (Rawls) o come ideale regolativo mai perfettamente concretizzabile, ma al quale la comunicazione dovrebbe sempre comunque tendere (Habermas).

4. Tra «ragionevolezza» e «verità»: un problema aperto nella riabilitazione della filosofia politica

I sostenitori delle posizioni esaminate puntano tutti, al di là delle diversità che li contraddistinguono, a pervenire alla individuazione di una forma di razionalità diversa da quella metafisica o scientifica ma non per questo destituita di fondatezza e cogenza argomentativa. In linea generale (e pur anche qui non certo senza differenze di rilievo), l'orientamento predominante è verso il recupero di una razionalità dialettica e comunicativa, nella quale viene individuata l'alternativa all'irrazionalismo e ad ogni razionalità con pretese assolutizzanti. Si tratta, com'è stato osservato, di una «razionalità aperta, non costrittiva, 'democratica', in cui si tiene conto del contributo di tutti e non si impone dogmaticamente niente a nessuno»⁵⁷, di una razionalità di cui vengono evidenziati i rapporti con una società libera e organizzata secondo le procedure della democrazia.

Ciò che risulta rilevante è il tentativo di riconnettere *verità, ragione e decisione*, superando l'abisso scavato tra questi momenti dalle etiche non-cognitivistiche. Si opera altresì in vista della riconnessione tra *razionalità strumentale e razionalità rispetto al valore* o, in altri termini, tra *etica della responsabilità* - attenta al rapporto mezzi/fini - ed *etica della convinzione* - intenzionata a misurarsi con i valori ultimi nella loro portata, nel loro significato, nel loro statuto intrinseci. Tutto ciò con l'intento di affrontare positivamente il problema della giustificazione razionale dei giudizi morali e politici,

⁵⁷ E.Berti, *Retorica, dialettica, filosofia*, in *Le vie della ragione*, Bologna 1987, p.79.

proponendo a questo fine un modello di razionalità pratica attento alle implicazioni sociali, storiche e linguistiche della comunicazione, alieno da dogmatismi e conforme ad un'idea di conoscenza come sapere accessibile non solo ai dotti ma potenzialmente a tutti gli uomini.

Al di là di questi aspetti positivi, però, non si può sottovalutare il limite costituito, in tutte queste teorie filosofiche, dal fatto che i loro sostenitori non riescono (e peraltro non intendono) fornire ai valori che di volta propongono un fondamento ulteriore rispetto al semplice consenso comunicativo. Essi preferiscono infatti muoversi nel campo della «ragionevolezza» o della «persuasione» che in quello della «verità», a meno che non si parli di verità identificandola - come s'è visto - con i giudizi, le proposizioni, le norme, che ricevono temporaneamente il consenso dell'uditorio. Ogni verità che pretenda di essere diversamente fondata, per esempio attraverso un'apertura metafisica, è classificata come «dogmatica». Eppure, com'è stato osservato con particolare riferimento alle posizioni dell'«etica comunicativa» di Habermas e di Karl Otto Apel, un'argomentazione puramente formalistica basata sugli universali procedurali del discorso e della comunicazione rischia di essere «ancora insufficiente a fornire una vera e propria fondazione reale di un'etica che non sia semplicemente un formale *fair play*, ma contenga dei precisi valori positivi, capaci di dare un senso all'intera vita umana, individuale e sociale»⁵⁸. Appare dunque forse necessario, se si vuole rinvenire una base adeguata per le discipline «pratiche», che la sfera della *phronesis* mantenga un'apertura alla sfera della *sophia* e che tutto l'ambito del filosofare non venga ricondotto ed esaurito all'interno della *verosimiglianza* e del consenso ottenuto attraverso la persuasione e la comunicazione mirante all'intesa. Per usare i termini di Perelman, si può dire che è necessario non arrestarsi al momento della *giustificazione* dei valori, delle norme, dei comportamenti (ritenuta l'unica via percorribile dagli autori ricordati), ma muoversi in un'ottica intenzionata ad attingere il momento della *fondazione* di essi (che questi autori considerano invece non attuabile), sia pure di una fondazione che non può né deve preten-

⁵⁸ E.Berti, *La razionalità pratica tra scienza e filosofia*, in *Le vie della ragione*, cit., p.66; cfr. anche U.Pellegrino, *Il marxismo critico di Habermas e la morale*, in Aa.Vv., *Fondazione e interpretazione della norma*, Brescia 1986, pp 297-298; A.Poppi, *L'etica umiliata*, in «Verifiche», 16 (1987), 1-2, pp.150 e 162.

dere ad un'assolutezza dogmatica - ciò che implica assumere un concetto non dogmatico ma critico-problematico del sapere metafisico⁵⁹.

E' certamente importante, secondo quanto è stato sostenuto, tornare oggi a pensare alla filosofia politica come «valutazione morale delle istituzioni, delle regole, delle scelte collettive»⁶⁰; ma è poi limitativo ritenere che tale compito si arresta a fornire «lo sfondo migliore e più ricco per sostenere il principio di cooperazione» e a «favorire una sincera comunicazione o conversazione razionale tra esseri umani». Questo arresto - si sostiene - è dovuto al fatto che, in ultima analisi, la filosofia stessa «non è in grado di fornire soluzioni ai problemi relativamente intrattabili intorno a cui si affanna»⁶¹, nel senso che non può procedere ad una fondazione e legittimazione ultima dei valori, al di là dei confini appunto di una conversazione morale e politica la quale però, così stando le cose, rischia di essere una eterna navigazione in circolo che non riesce mai a intravedere e a toccare alcun approdo, pur essendo sempre più sofisticata nelle tecniche cui fa ricorso⁶².

Non c'è dubbio che la censura nei confronti della metafisica esibita nel contesto speculativo della «riabilitazione della filosofia pratica» costituisca un limite vistoso e lasci molti problemi irrisolti (quando addirittura non tematizzati); in questo senso è legittimo sostenere che un approccio non acritico alle posizioni qui considerate (e ad altre che sono state forzatamente omesse) implica anche l'impegno verso un'apertura in questa direzione, impegno che si configura come un

⁵⁹ E' stato giustamente rilevato che, a causa dell'assunzione di un «orizzonte post-metafisico», il dibattito sviluppatosi nell'ambito della «riabilitazione della filosofia pratica» risulta carente per quanto riguarda la «consapevolezza che la filosofia pratica non può essere ricostituita in assenza di una riflessione che ricomprenda e tematizzi la sua collocazione in relazione ai problemi che rientravano un tempo nella 'metafisica' e che non possono essere semplicemente evitati con la cancellazione o la rimozione di questo nome» (F.Volpi, *Tra Aristotele e Kant: orizzonti, prospettive e limiti del dibattito sulla «riabilitazione della filosofia pratica»*, in Aa.Vv., *Teorie etiche contemporanee*, a cura di C.A.Viano, Torino 1990, p.148). Per una discussione generale inerente lo statuto della filosofia politica e gli attuali problemi di tale disciplina cfr. V.Possenti, *La buona società. Sulla ricostruzione della filosofia politica*, Milano 1983, pp.40-72; 119-126; e, dello stesso autore, *Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società*, Genova, 1991, pp. 37-51; 141-213.

⁶⁰ S.Veca, *Etica e politica*, Milano 1989, p.7.

⁶¹ *Ivi*, p.51.

⁶² Per una rassegna del dibattito che si è svolto e si va svolgendo nel nostro contesto culturale sui problemi qui accennati cfr. L.Baccelli, *Lo statuto della filosofia politica nel dibattito italiano*, in «Teoria», 10 (1990), 1, pp. 63-102 (con appendice bibliografica).

itinerario privilegiato e per molti versi includibile anche al fine di risolvere le contraddizioni che da tale censura sono state introdotte nelle teorie ricordate⁶³.

⁶³ Per una trattazione maggiormente articolata degli argomenti contenuti nel presente saggio cfr. R.Gatti, *Abitare la Città. Un'introduzione alla politica*, Roma, 1992.