

ANNO  
2001

VOLUME VI NUMERO 2 NUOVA SERIE

# Filosofia e Questioni Pubbliche

Sebastiano Maffettone	La fragile trama della ragione pubblica	3
<b>Forum</b>		
LA FILOSOFIA POLITICA IN EUROPA		
Lorella Cedroni	La filosofia politica in Spagna	25
Stefano Cochetti	<i>La società della società. Note sulla filosofia sociale dell'ultimo Luhmann</i>	37
Tommaso Dell'Era	La filosofia politica nella Russia post-comunista: elementi per un'analisi	57
Antonino Palumbo	Il dibattito filosofico politico in Gran Bretagna	81
Salvo Vaccaro	Sguardi eccentrici. Una panoramica sulla riflessione filosofica del politico in Francia	107
Vanna Gessa-Kurotschka	Problemi attuali della filosofia pratica in Germania	137
<b>Saggi</b>		
Erin Kelly	Rawls recente	163
Rossella Gligi	<i>Ceci n'est pas une femme.</i> Il genere secondo Judith Butler	173
<b>Note critiche</b>		
Ian Carter	Una critica della libertà come non-dominio	203
Philip Pettit	Una replica a Carter	211
Paola Negro	«Grotius and the Stone»	217
Stefano Recchia	Bonafante, l'etica e la democrazia internazionale	225

LORELLA CEDRONI

## La filosofia politica in Spagna

### *Sviluppo e tendenze di una disciplina di frontiera*

Lo sviluppo della filosofia politica in Spagna è posteriore al franchismo, pertanto assai recente, al punto che non si può parlare di una vera e propria tradizione di pensiero in tale ambito; risulta poi difficilmente individuabile un'area disciplinare autonoma rispetto alla filosofia del diritto, all'etica e alla scienza politica.

Il gruppo più organico alla disciplina è quello che si riunisce intorno alla «Revista Internacional de filosofía política» edita dall'Università di Educazione a distanza (Uned) di Madrid e dalla Università Autonoma del Messico (Uam) a partire dal 1993<sup>1</sup>; sono inoltre da segnalare la rivista di filosofia morale e politica «Isegoría», edita dall'Istituto di Filosofia del Consejo Superior de Investigaciones Científicas che propone studi prevalentemente filosofici, la «Revista de Estudios políticos», «Leviatan», la «Revista de Occidente», «Teoría y Praxis» e la «Revista Internacional de Ciencias Sociales», incentrate prevalentemente su temi politologici, di storia del pensiero politico e di filosofia della storia.

L'avvio di un discorso critico intorno al nucleo teorico originario della filosofia politica coincide in Spagna con la ridefinizione di questa disciplina in un contesto storico e scientifico completamente mutato a partire dai primi anni Novanta in cui gli strumenti e i concetti teorici della tradizione illuminista e ottocentesca si mostrano ormai inadeguati alla comprensione del cambiamento in atto. Pablo Rodenas nel primo numero della

«Revista Internacional de filosofía política» individua con estrema chiarezza ricostruttiva e programmatica il nucleo fondante della filosofia politica, facendo riferimento al «postulato di non subordinazione» secondo il quale non si può avere una riflessione libera sulla politica a partire da un *a priori* predefinito, come quello della «ragion di stato», ad esempio<sup>2</sup>. Subordinare la logica della razionalità interna del filosofare politico ad una determinazione esterna che sostituisce la forza della ragione con la ragione della forza significa inficiare fin dall'inizio il fondamento della filosofia politica la cui precondizione è appunto la libertà<sup>3</sup>.

Seguiamo il filo del suo ragionamento. La politica della modernità ha ridotto la ragione moderna a pura razionalità strumentale facendo sì che la «migliore» filosofia politica moderna venisse messa da parte; né questa è stata sostituita da una nuova filosofia politica considerata la sua frammentarietà, dovuta alla compresenza di approcci diversi e alla eterogeneità dei pensatori che si raccolgono sotto questa etichetta<sup>4</sup>. L'egemonia del liberalismo politico unita all'affermazione indiscussa dell'economia di mercato ha determinato una riduzione dello studio della politica sempre più a ingegneria sociale. Manca la dimensione riflessiva libera e critica propria della filosofia politica. Negli ultimi vent'anni in Spagna, ma anche nel resto d'Europa, la filosofia politica si è attestata nelle accademie e nei luoghi del dibattito pubblico come strumento di legittimazione del potere politico e istituzionale; la stessa attribuzione dello status asettico di «disciplina» universitaria ha contribuito ad annullare gran parte della sua capacità critica, sicché è diventata un mero esercizio erudito e pedante finalizzato *aprioristicamente* a legittimare lo *status quo*. La filosofia politica ha perso progressivamente la sua funzione epistemica, essendo sempre più subordinata alle modalità del *fare* politica e ha finito col non considerare le forme attuali della «vita attiva»<sup>5</sup>. La *politicalità* dell'essere umano è così diventata la faccia oscura della razionalità umana e destinata a rimanere inintelligibile fino a che la riflessione filosofico-politica non riuscirà a superare la dicotomia tra razionalità teorica e razionalità pratica.

Una rifondazione della filosofia politica non può prescindere, pertanto, dalla ridefinizione dell'idea di *politica*<sup>6</sup> senza indulgere al politicismo né al suo contrario; la sua costruzione deve avvenire non in quanto *disciplina*, sottoposta ad un ordine predefinito, metodico e sistematico, ma come *in-disciplina*, capace di attraversare le frontiere fra discipline senza essere sottoposta ad alcuna determinazione esterna<sup>7</sup>. Ancora Rodenas offre spunti interessanti per la fondazione di una filosofia politica *critica* a partire dalla categoria di *attualità*, all'interno di una prospettiva più ampia quale quella offerta dalla filosofia della storia e dalla filosofia morale<sup>8</sup>. Egli individua



quattro caratteristiche fondamentali della filosofia politica: la sua storicità, sistematicità, ideologicità ed eticità. La filosofia *critica* della politica viene definita come un'attività teorica e concettuale oltre che normativa, consistente nello sviluppo di processi ricostruttivi e decostruttivi che spiegano e interpretano la struttura del politico e la dinamica delle politiche, incluse le modalità secondo cui queste politiche sono percepite, pensate ed enunciate dai soggetti politici.

Rispetto alla scienza politica e alla teoria politica – la cui differenza è saliente, in realtà, solo per i paesi anglosassoni e non tanto per quelli di lingua spagnola <sup>9</sup> – la filosofia politica non si configura come «filosofia della scienza politica», piuttosto, occupandosi del rapporto tra «teoria» e «prassi», una relazione che configura in genere l'ideologia, si rapporta all'aspetto attivo della relazione tra teoria e prassi. Rodenas parla di «macroprogramma di ideologia e prassi politica», ossia di un modello sociale astratto e dinamico che comprende elementi ideologici e prasseologici diversi <sup>10</sup>. Per fare un esempio: un modello politico è un macroprogramma *astratto* mentre un sistema politico è un macroprogramma *concreto* nel senso che entrambi condividono la stessa matrice teorica, con una differenza: la matrice dei modelli o macroprogrammi astratti è costruita a partire dalle matrici dei sistemi o macroprogrammi concreti e non viceversa. Così i sistemi politici sono varianti empiriche di un modello e un modello politico è un costrutto astratto di varianti empiriche. Nella realtà si possono trovare anche varianti empiriche definite dal predicato principale, essere in antitesi con i macroprogrammi concreti. Sono i sistemi politici antitetici o sistemi senza modello politico.

In questi ultimi centocinquant'anni si possono individuare due grandi macroprogrammi politici astratti (o modelli) basati su concezioni distinte e incommensurabili di libertà, eguaglianza e giustizia: il liberalismo e il socialismo; ma nella realtà sociale non si trovano come modelli bensì come varianti empiriche, ossia, come macroprogrammi politici concreti o sistemi politici. È il caso del conservatorismo liberale e del liberal-socialismo o anche del conservatorismo e del pensiero rivoluzionario antidemocratico come totalitarismi antitetici <sup>11</sup>.

Lo sforzo di ridefinizione dell'ambito teorico e delle frontiere della filosofia politica non si riduce all'affermazione di quale sia l'ordine sociale più giusto tra quelli possibili; l'auspicata trasformazione della filosofia politica viene intesa in termini radicalmente dopomoderni come forma di conoscenza critica, ricostruttiva e programmatica <sup>12</sup>, che concerne questioni che intaccano il fondamento del potere e la sua giustificazione. Si tratta propriamente di una «postfilosofia postpolitica» la quale presenta due di-

menzioni specifiche che si avvalgono della concettualizzazione e procedono – la prima – dall'empirico attuale *fino* al passato fattuale e la seconda prosegue *verso* il futuro possibile.

La filosofia politica comprende, pertanto, non solo la teorizzazione, ma anche l'analisi descrittivo-esplicativo-normativa, al confine tra la *storia della politica* e la *strategia dell'azione*. Si delineano così due dimensioni della filosofia politica: quella *storiografica*, proiettata verso una revisione critica dell'idea di politica in tutto l'arco della modernità da Machiavelli a oggi, e quella *strategica* che presuppone una serrata riconsiderazione degli aspetti escatologici ereditati dall'illuminismo progressista e che si proiettano sui fini della politica<sup>13</sup>.

Queste le linee guida attraverso le quali si delinea il processo di rigenerazione della filosofia politica in Spagna, nel continuo confronto con la filosofia politica anglosassone, francese, tedesca e italiana.

### *Ricezione e influenza della filosofia politica anglosassone, francese e italiana*

Se da un lato si può affermare che non esiste una tradizione filosofico-politica in Spagna, dall'altro non si può negare l'impatto che la filosofia politica di matrice anglosassone ha avuto sul dibattito filosofico politico spagnolo. Alcuni studiosi hanno coniato una locuzione significativa per indicare l'egemonia che la metodologia rawlsiana ha avuto e tuttora ha nella filosofia politica contemporanea a partire dagli anni Settanta; si tratta del «rawlsianismo metodologico» che ha mutato radicalmente il modo di fare filosofia politica nel mondo contemporaneo<sup>14</sup>.

Di Rawls sono state tradotte tutte le opere principali compresa la più recente *The Law of Peoples* (1999)<sup>15</sup>; filosofi come Kymlicka, Walzer e Taylor<sup>16</sup> sono al centro del dibattito che si è sviluppato a partire dagli anni Novanta sul federalismo, il nazionalismo e il multiculturalismo<sup>17</sup>. In tale ambito si dibatte attorno a tre questioni fondamentali: 1) se sia conveniente l'uso analitico del termine «multiculturalismo» nei discorsi normativi sulla democrazia; 2) se le difficoltà che pone la nozione «liberale» di cittadinanza democratica in Stati plurinazionali possano essere superate e infine 3) se il federalismo costituisca effettivamente una soluzione adeguata per articolare una nuova forma di democrazia negli Stati plurinazionali<sup>18</sup>.

Queste tematiche trovano un fertile terreno nel contesto spagnolo<sup>19</sup> là dove alle questioni etnonazionali si sovrappongono quelle transnazionali per quanto riguarda possibili progetti di federazione politica europea che

possano mettere la parola fine ai conflitti etnici<sup>20</sup>. In particolare, a partire dal 1989, ha avuto un considerevole sviluppo nella filosofia politica spagnola il concetto di cittadinanza europea formulato in una versione antiparticularistica e «sociale» piuttosto che «politica»<sup>21</sup>.

La ricezione di J. Habermas<sup>22</sup>, N. Luhmann e C. Offe, ha contribuito a sviluppare il dibattito sui temi della cittadinanza europea e dello Stato di diritto, della democrazia e dei diritti fondamentali a partire dalla nozione di riconoscimento elaborata in particolare da A. Honneth<sup>23</sup>. Questi autori hanno avviato una riflessione politica sulla evoluzione dello Stato liberale, la crisi della democrazia e dei sistemi di rappresentanza<sup>24</sup>, una riflessione alla cui implementazione hanno contribuito i filosofi politici italiani come Bobbio, in particolare le tematiche sviluppate attorno ai temi della pace<sup>25</sup>, dei diritti umani e della democrazia<sup>26</sup>.

Un apporto assai innovativo e proficuo è stato dato dalla teoria femminista che ha incluso la prospettiva di genere nella filosofia politica spagnola. Il dibattito femminista che si è sviluppato soprattutto intorno al problema del *potere* ha raggiunto livelli di considerevole complessità e profondità, frutto di una riflessione iniziata a partire dagli anni Settanta e centrata sulla decostruzione delle categorie analitiche filosofiche e politiche patriarcali<sup>27</sup>. Il movimento delle donne in Spagna si è affermato nel 1975<sup>28</sup> e solo nella metà degli anni Ottanta la teoria femminista ha iniziato una fase di ridefinizione dell'apparato concettuale di riferimento a partire proprio dalla nozione di «potere»<sup>29</sup> e di quelle ad essa interrelate del dominio e dell'influenza<sup>30</sup>. È in questi anni che la teoria femminista ha iniziato a dialogare con la filosofia classica<sup>31</sup> nella sua versione differenzialista ispirata alla filosofia ellenistica, mentre il femminismo egualitarista sembra offrire migliori soluzioni per il superamento della visione patriarcale.

È nell'ambito delle teorie femministe che la filosofia politica francese ha esercitato una notevole influenza, soprattutto per quanto riguarda la ridefinizione del concetto di «potere» come sistema di relazioni fra eguali: «campo di gravitazione di forze politiche definite da coloro che esercitano il potere riconoscendosi reciprocamente come titolari legittimi del contratto sociale»<sup>32</sup>. Di fronte al patriarcato la rivendicazione della individualità costituisce una fase irrinunciabile, e tuttavia rappresenta soltanto uno dei momenti che portano alla esautorazione del sistema di dominazione patriarcale. La riflessione femminista si incentra sui meccanismi pratici e simbolici del potere patriarcale nel tentativo di costruire una teoria nominalista del patriarcato ispirata sostanzialmente alle posizioni di Sartre e di Foucault<sup>33</sup>.

La ridefinizione del concetto di «potere» a partire dalla categoria analitica di «genere»<sup>34</sup> costituisce senza dubbio uno dei contributi più in-



teressanti della teoria femminista spagnola alla filosofia politica contemporanea. Tuttavia, si può affermare che in Spagna la produzione teorica di matrice femminista, presenta un profilo autonomo e ben definito, nonostante non sia impermeabile alle influenze delle teoriche anglosassoni improntate ad una visione integrata della giustizia di genere diretta al riconoscimento e alla redistribuzione delle risorse e del potere<sup>35</sup>.

### *Temi e prospettive della filosofia politica spagnola*

Se c'è un ambito di ricerca caratteristico della filosofia politica iberica che andrebbe ripreso e sviluppato è quello del giusnaturalismo classico spagnolo. Mi riferisco a pensatori e tematiche della Scuola di Salamanca che in questi ultimi dieci anni, a partire dall'anniversario del quinto centenario della scoperta dei territori americani, hanno conosciuto una rinnovata fortuna<sup>36</sup>. Esiste in Spagna una tradizione di studi che forse sarebbe opportuno ravvivare anche in Italia, considerato il fatto che di questi autori si hanno a disposizione rarissime e parziali edizioni dei testi.

De Vitoria, Suarez e Mariana elaborarono delle teorie politiche sul potere e sulla guerra nell'alveo dello *ius gentium*, di un diritto delle genti che, diversamente da quanto è stato recentemente sostenuto, non si riduce alla teoria del diritto di conquista, né alla giustificazione della guerra giusta, ma costituisce una strategia giuridica adattiva in risposta a quella che è stata definita una vera e propria «rivoluzione dello spazio»<sup>37</sup>.

L'incontro tra la cultura spagnola e quella degli aborigeni americani ebbe un impatto enorme sul pensiero politico e giuridico occidentale, creando i presupposti per la fondazione del moderno diritto internazionale, dello *ius societatis et communicationis*, basato sulla reciprocità dinamica degli individui e dei popoli *totius orbis*.

Il primo pensatore a porre la questione della legittimità dell'occupazione dell'America da parte degli spagnoli è Giovanni Maior, maestro di De Vitoria<sup>38</sup>; tuttavia a quest'ultimo va il merito di aver rielaborato in modo autonomo una teoria fondata sui diritti naturali dei popoli e sulla loro inviolabilità. Nella *Relectio De Indis* – che è una delle ultime *Relectiones*, facenti parte di un ciclo ventennale di corsi tenuti a Salamanca (dal 1526 al 1536)<sup>39</sup> e in quella successiva *De jure belli*, egli discute i punti fondamentali della libertà dei popoli oppressi. Non a torto il *De Indis* viene indicato come la prima stesura della Carta costituzionale degli Indios in cui sembrano essere acquisiti quei criteri fondamentali che consentono di realizzare

una comunità di uomini e di popoli sulla terra, nel rispetto dei diritti umani e della giustizia internazionale.

Il *De Indis* è stato scritto dopo la campagna del Perù, conclusasi nel novembre 1533 con la presa di Cuzco e l'uccisione del re degli Incas; e comprende tre parti in cui vengono esposti dapprima i titoli non legittimi dell'occupazione e della conquista spagnola, e successivamente i titoli legittimi che autorizzano la permanenza degli spagnoli nelle nuove terre. Nella prima parte del *De Indis* viene posto il problema del riconoscimento della «dignità umana» degli Indios attraverso tre passaggi fondamentali: a) il diritto degli aborigeni ad essere riconosciuti come uomini; b) il diritto a difendere la propria sovranità e dominio; c) il diritto a collaborare per la solidarietà dei popoli. Poiché tutti gli uomini per diritto naturale sono liberi, nessuno può arrogarsi il diritto di essere *dominus orbis*. Non esiste alcuna giustificazione della sottomissione di un popolo ad un altro<sup>40</sup>. Gli Indios sono portatori di diritti naturali «soggettivi» e quindi sono «veri homines, publice et privatim»<sup>41</sup>. È nell'esaminare i titoli validi in base ai quali gli spagnoli possono restare legittimamente nelle nuove terre che de Vitoria ricorre allo *ius gentium*.

La vera innovazione di de Vitoria sta proprio nell'uso del termine *ius gentium* per indicare un diritto applicabile e vigente tra le nazioni<sup>42</sup>, egli utilizza la parola «gentes» al posto di «homines». Il significato più estensivo di «gentes» segna il passaggio da una concezione individuale ad una collettiva del diritto implicante la soggettività dei popoli. Lo *ius gentium* comprende lo *ius peregrinandi* e lo *ius degendi*: il diritto di percorrere qualsiasi regione e il diritto di permanere nei paesi nuovi senza nuocere ai nativi, materia di un più ampio *ius societatis et communicationis*, un diritto che si estrinseca per spontanea propensione degli uomini a cercare i propri simili.

La stretta connessione tra *ius gentium* e diritto naturale è sottolineata da Francisco Suarez<sup>43</sup>, nel *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* in cui riassume tutti gli elementi che, in quanto principi giuridici e politici, sono fondamentali per l'esistenza dello Stato e della comunità internazionale. Suarez sostiene che tale sistema dovrebbe essere introdotto gradualmente nel mondo intero, mediante un progressivo processo di propagazione e di mutua imitazione tra le nazioni e non attraverso un accordo simultaneo di tutti i popoli. Nel secondo libro del *De legibus*<sup>44</sup>, un lavoro ispirato ad altri analoghi trattati di teologi dell'epoca – tra cui vale la pena menzionare, oltre a de Vitoria, Bartolomé de Medina e Domingo de Soto – Suarez colloca lo *ius gentium* in una posizione intermedia tra il diritto naturale e diritto civile. Egli distingue: a) una forma di diritto che regola le relazioni internazionali tra Stati diversi: *ius inter gentes*; b) un diritto a cui ciascuno Stato si at-



tiene nel proprio territorio: *ius gentium proprium*; c) un insieme di norme che ogni Stato stabilisce per sé e che in genere coincidono con quelle degli altri Stati: *ius intra gentes*; infine: d) un diritto delle genti nel pieno senso della parola – *ius gentium propriissime dictum* – positivo e consuetudinario. Così inteso, il diritto delle genti deve essere considerato come il risultato di una «positivizzazione delle norme di diritto naturale» essendo l'autorità umana il fondamento immediato della sua obbligatorietà.

I teologi della tarda scolastica avevano già delimitato l'ambito dello *ius gentium* e definito le questioni interne ad esso: la dottrina della guerra, dell'armistizio e della pace, gli scambi internazionali, i trattati di commercio e il trattamento degli agenti diplomatici. Materia, inoltre, dello *ius gentium propriissime dictum* viene considerata la guerra giusta e la comunità internazionale, quest'ultima intesa come sfera di relazioni tra popoli. Ancora un altro punto sul quale vale la pena soffermarsi è il problema della liceità della guerra. Suarez afferma che la guerra difensiva non solo è permessa, ma a volte è anche auspicabile<sup>45</sup>. Come de Vitoria, però, non ammette la guerra a scopo privato<sup>46</sup>. La guerra deve essere dichiarata dall'autorità pubblica – il principe o lo Stato – e deve avere un fine comune. Viene pertanto riconosciuta come vera e propria azione politica. Affinché una guerra sia giusta sono necessarie tre cose: la prima è che deve essere dichiarata da un potere legittimo in difesa della collettività; la seconda è che ci deve essere una giusta causa<sup>47</sup>; la terza è che deve essere condotta con mezzi idonei a infliggere la giusta punizione al nemico, commisurata al torto subito, cosa che deve essere osservata fin dall'inizio, durante e dopo la vittoria<sup>48</sup>. Suarez, come de Vitoria, esclude poi la possibilità che la religione possa essere una giusta causa di guerra né ammette che possa essere propagata attraverso la guerra.

Le riflessioni di de Vitoria e di Suarez, come quelle di Molina, Mariana e della Scuola di Salamanca, vanno al di là della legittimazione del potere della monarchia spagnola, stabilito con qualsiasi mezzo, diritto e forza, sui territori dell'America latina. Esse forniscono indicazioni precise su come i colonizzatori debbono comportarsi nei confronti degli indios e delle popolazioni dei territori conquistati ed elaborano una concezione del diritto internazionale che, contro la tradizione, afferma l'universale uguaglianza tra gli uomini. Non a caso oggi si è tornati a parlare di un «diritto dei popoli» riferito a soggetti plurali, collettivi, con esplicito e diretto riferimento allo *ius gentium*<sup>49</sup>. La ripresa dei classici del giusnaturalismo spagnolo unitamente ad una loro interpretazione in chiave liberale a cui hanno contribuito anche studiosi di area anglosassone<sup>50</sup> ha ravvivato il dibattito attorno a questi temi che costituiscono i punti focali della riflessione filoso-

fico-politica attuale. La Scuola spagnola anticipa molti temi della filosofia politica moderna dal contrattualismo ai diritti umani<sup>51</sup>, dalla legittimazione democratica del potere al problema della sovranità popolare.

La ripresa e la diffusione dei classici del giusnaturalismo spagnolo dipenderà dalla possibilità di offrire una lettura in chiave contemporanea delle loro tesi e di riconvertire la loro concezione metafisica in una critica del presente che risponda alle provocazioni del momento storico attuale.

#### Note

<sup>1</sup> Questa rivista si rivolge prevalentemente al mondo accademico iberoamericano e nasce con l'intento di promuovere un discorso propriamente filosofico, ossia *critico*, sulla politica, alternativo rispetto alla persistenza di certe forme di pensiero ormai inadeguate ad esprimere e a comprendere il mutamento in atto.

<sup>2</sup> Così si esprime Pablo Rodenas (Università della Laguna, Tenerife), *Introducción: las difíciles relaciones de política y filosofía*, «Revista Internacional de filosofía política», 1, 1993.

<sup>3</sup> Ivi, p. 53.

<sup>4</sup> Da un lato ci sono pensatori «di sinistra» che preferiscono osservare un rigoroso e ambiguo silenzio sul pensiero dei politici; dall'altro una «destra» postmoderna nella quale confluiscono studiosi liberal-conservatori e social-liberali.

<sup>5</sup> In queste osservazioni si avverte una forte eco foucaultiana: la produzione dei discorsi è controllata, selezionata e distribuita dal potere attraverso un certo numero di processi di esclusione, uno dei quali è quello della definizione delle discipline, un processo che permette di costruire e definire oggetti, metodi, proposizioni, regole, tecniche e definizioni; si veda M. Foucault, *El orden del discurso*, Barcellona 1973.

<sup>6</sup> Cfr. E. del Río, *Crítica de la política en Occidente*, Madrid 1992.

<sup>7</sup> P. Rodenas, *Introducción: las difíciles relaciones de política y filosofía*, cit., p. 57.

<sup>8</sup> P. Rodenas, *Definición de la política*, «Suplementos Anthropos», 28, 1991.

<sup>9</sup> F. Prieto, *Filosofía, pensamiento e ideas políticas. Ensayo de clarificación terminológica*, «Revista de Estudios políticos», 63, 1988, pp. 189-217.

<sup>10</sup> Tale nozione, nata intorno alla metà degli anni Ottanta a partire da una interpretazione molto libera di alcune teorie nate nell'ambito della filosofia della scienza, si articola in due microprogrammi specifici: uno orientato all'ideologia, l'altro alla prassi. Per un approfondimento teorico sugli elementi che definiscono la nozione di macro e microprogramma politico si veda A. Estany, *Modelos de cambio científico*, Barcellona, 1990.

<sup>11</sup> Per una mappa della filosofia politica tardomoderna cfr. P. Rodenas, *Identidad de la Política*, «Laguna», 1, 1992.

<sup>12</sup> Ivi, p. 55.

<sup>13</sup> Viene qui richiamata la definizione di G. Marramao, «Palabra clave "metapolítica": mas allá de lo esquemas bibarios acción/sistema y comunicación/estrategia», in X. Palacios e F. Jaraúta, a cura di, *Razon, ética y política*, Barcellona 1989.

<sup>14</sup> P. da Silva e W. Norman, *Rawlsianismo metodológico. Una introducción a la metodología dominante en la filosofía política anglosajona contemporánea*, «Revista Internacional de filosofía política», 5, 1995.

<sup>15</sup> In edizione spagnola, Madrid 2000.

<sup>16</sup> Ch. Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, edizione spagnola, México 1993.

<sup>17</sup> W. Kymlicka, *Federalismo, nacionalismo y multiculturalismo* e Ch. Taylor, *Identidad y reconocimiento*, entrambi in «Revista Internacional de filosofía política», 7, 1996. Per una critica a Walzer cfr. A. Monsalve Solorzano, *Maximalismo moral y Estado. Minimalismo moral y sociedad internacional: una aproximación crítica a Michael Walzer*, «Revista Internacional de filosofía política», 10, 1997.

<sup>18</sup> F. Requejo Coll, *Pluralismo, democracia y federalismo. Una revisión de la ciudadanía democrática en estados plurinacionales*, «Revista Internacional de filosofía política», 7, 1996.

<sup>19</sup> Mi riferisco sostanzialmente al caso dei Paesi Baschi; cfr. F. Letamendia, *Sobre el conflicto vasco*; José Ma Ripalda, *Es posible la secesión?* e V. Aierdi, *Los cambios de paradigma en el trabajo por la paz en el País Vasco*, «Revista Internacional de filosofía política», 8, 1996.

<sup>20</sup> Ramón Maiz, *Del nacionalismo étnico al nacionalismo político*, «Revista Internacional de filosofía política», 3, 1994.

<sup>21</sup> G. Rodríguez Cabrero, *Posibilidades y límites de la idea de una Europa social* e José María Tortosa, *La Unión Europea y el sistema-mundo contemporáneo*, entrambi in «Revista Internacional de filosofía política», 5, 1995; P. García Picazo, *La identidad europea: entre la ruptura y el ensimismamiento. Ensayo de su fundamentación teórica internacional*, «Revista Internacional de filosofía política», 9, 1997.

<sup>22</sup> Cfr. J. Beriaín Razuin, *La reconstrucción del proceso de racionalización occidental según J. Habermas: Mundo de la vida, crisis y racionalidad sistémica*, «Revista de Estudios políticos», 1, 1990, pp. 153-188.

<sup>23</sup> A. Honneth, *Reconocimiento y obligaciones morales*, «Revista Internacional de filosofía política», 8, 1996.

<sup>24</sup> Su questo punto si veda A.J. Porrenas Natales, a cura di, *El debate sobre la crisis de la representación política*, Madrid 1996.

<sup>25</sup> M. Aguirre e P. Carbajosa, *Construyendo un espacio teórico: una aproximación bibliográfica a la investigación para la paz en España*, «Revista Internacional de filosofía política», 2, 1993.

<sup>26</sup> Di Bobbio sono state tradotte diverse opere soprattutto in questi ultimi dieci anni. Esiste ad esempio una edizione in lingua spagnola di *Destra e sinistra* (Madrid 1995 e 1998) e in lingua catalana (Barcellona 2000); così pure de *L'età dei diritti* (*El tiempo de los derechos*, traduzione di R. de Asís Roig e presentazione di G. Peces-Barba Martínez, Madrid 1991); si veda inoltre N. Bobbio, *Igualdad y Libertad* (introduzione di G. Peces-Barba Martínez, Barcellona 1993) che raccoglie le voci *Eguaglianza* e *Libertà* rispettivamente nei volumi II e III dell'*Enciclopedia del Novecento*, Roma 1977-79. Diversi sono anche gli interventi nelle riviste spagnole menzionate.

<sup>27</sup> Cfr. R. Cobo Bedía, *Mujer y poder. El debate feminista en la actual filosofía política española*, «Revista Internacional de filosofía política», 1, 1993.

<sup>28</sup> C. Amoros, «Algunos aspectos de la evolución ideológica del feminismo en España», in AA.VV., *La mujer española: de la tradición a la modernidad (1960-1980)*, Madrid 1986. Nel 1987 inizia a funzionare presso la facoltà di filosofia dell'Università Complutense di Madrid, un seminario permanente denominato «Feminismo e Ilustración» con la finalità di analizzare la *querelle des femmes* a partire dal Rinascimento fino ai nostri giorni.

<sup>29</sup> Cfr. A. Varcarel, *Sexo y filosofía. Sobre mujer y poder*, Barcelona 1991.

<sup>30</sup> Si veda a tale proposito V. Sau, *Diccionario ideológico feminista*, Madrid 1990.

<sup>31</sup> Per impulso sostanzialmente di una filosofa spagnola, Celia Amoros che in questi anni pubblica una raccolta di articoli e interventi intitolata: *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona 1985. Nella prima parte di questo libro viene sviluppata la relazione tra



femminismo, filosofia e ragione patriarcale; nella seconda si affronta la questione dell'etica in rapporto al femminismo e nella terza si analizza la relazione tra marxismo e nuovi movimenti sociali come il femminismo.

<sup>32</sup> Cfr. C. Amoros, *Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre el poder y principio de individuación*, «Arbor», Madrid, novembre-dicembre 1987, pp. 113-127.

<sup>33</sup> Cfr. C. Amoros, «El filósofo y la covada epistemológica», in AA.VV., *Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental*, Madrid 1980, pp. 5-12.

<sup>34</sup> A tale proposito si vedano anche i contributi di María Xosé Agra, *Teoría política, teoría feminista y Estado*, Madrid 1990 e Id., *Fraternidad. Un concepto político a debate*, «Revista Internacional de filosofía política», 3, 1994.

<sup>35</sup> N. Fraser, *Redistribución y reconocimiento: hacia una visión integrada de justicia del género*, «Revista Internacional de filosofía política», 8, 1996.

<sup>36</sup> Per un'analisi dettagliata in questo senso rimando a A.E. Pérez Luño, *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la filosofía del derecho*, Madrid 1993.

<sup>37</sup> C. Schmitt, *Terra e mare*, Giuffrè, Milano 1986, mette in relazione il cambiamento politico, economico e culturale avvenuto in quegli anni con la mutata concezione dello spazio. Si veda in particolare il § 10 intitolato «Che cos'è una rivoluzione spaziale?», pp. 55-56. «Per una rivoluzione spaziale – dice Schmitt – è necessario qualcosa di più che lo sbarco in una località fino ad allora sconosciuta. È necessario un mutamento dei concetti di spazio comprendente tutti i gradi e i campi dell'esistenza umana. La gigantesca svolta epocale del XVI e XVII secolo ci rivela ciò che questo significhi», ivi, p. 62. Si veda anche Id., *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «ius publicum europaeum»*, Adelphi, Milano 1991.

<sup>38</sup> Francisco de Vitoria (1483-1546) è considerato il fondatore della Scuola di Salamanca e del diritto internazionale moderno.

<sup>39</sup> Sia il *De Indis* che il *De iure belli*, ci sono giunti compiutamente. La migliore edizione critica della *Relectio de Indis o libertad de los Indios*, è quella a cura di L. Pereña e J.M. Pérez, Consejo Nacional de las Investigaciones Científicas, Madrid 1967. Si veda anche la più recente edizione antologica a cura di L. Frayle Delgado e F. de Vitoria, *Sobre el poder civil. Sobre los Indios. Sobre el derecho de la guerra*, Madrid 1998.

<sup>40</sup> *De Indis*, p. 36.

<sup>41</sup> *De Indis*, p. 18.

<sup>42</sup> Egli richiama dapprima il diritto romano e la definizione di Gaio, sostituendo la parola «homines» con «gentes»: «Quod naturalis ratio inter omnes (homines) gentes constituit, vocatur ius gentium».

<sup>43</sup> Francisco Suarez (1548-1617).

<sup>44</sup> F. Suarez, *De Legibus*, libro II, cap. XVIII, 4.

<sup>45</sup> Id., *De bello*, sez. I, n. 4.

<sup>46</sup> F. de Vitoria, *De iure belli*, nn. 5-6; F. Suarez, *De bello*, sez. II, n. 1.

<sup>47</sup> Per Suarez la continuazione così come l'inizio di una guerra deve essere dettata da una necessità (ivi, sez. VII, n. 4). Ossia: la ragione giusta e sufficiente per dichiarare una guerra è l'aver subito una grave ingiustizia che non può essere riparata in altro modo (ivi, sez. IV, n. 1).

<sup>48</sup> Ivi, sez. VII, n. 7.

<sup>49</sup> John Rawls ha sviluppato una concezione della giustizia come equità che si applica ai principi e alle norme del diritto e della consuetudine internazionale. L'ipotesi centrale è che si possa dar vita ad una «society of the peoples», anziché di individui, in cui i rapporti internazionali sono fondati sul diritto dei popoli. Cfr. J. Rawls *The Law of People*, Harvard 1999.

<sup>50</sup> Mi riferisco agli studi di Q. Skinner, *The Foundation of Modern Political Thought*, Cambridge 1978 e di A. Pagden, *The Language of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge 1987.

<sup>51</sup> In Spagna la letteratura sui diritti umani è vastissima e il dibattito altrettanto ampio soprattutto nell'ambito del costituzionalismo; cfr. A.E. Perez Luño, *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Madrid 1984.