

Elias Canetti, scrittore di origini bulgare e autore del saggio *Massa e potere*, pubblicato nel 1960, sostiene che il concetto di potenza è analogo alla relazione di un gatto che gioca con un topo. La libertà di quest'ultimo è provvisoria e limitata nel tempo fino all'attimo in cui il gatto passa dalla potenza all'azione: quando il potere si appropria del tempo, esso diventa potenza. In questo passaggio risulta perciò molto evidente lo stretto legame della potenza con la temporalità: è la rapidità (si parla a questo proposito di "dromocrazia", letteralmente "potere della corsa") o, da un altro punto di vista, il controllo del tempo d'azione a permettere di sprigionare tutto il potenziale della forza posseduta, altrimenti di poco conto. Un aforisma molto esemplificativo in questo senso è presente in *L'arte della guerra* di Sun Tzu, il quale afferma che il grande generale possiede la potenza della balestra carica e la rapidità del grilletto. D'altra parte, anche pensando ai fondamenti più profondi della cultura occidentale, si trova un Dio che è definito come eterno e proprio per questo onnipotente, un ente trascendente che è costantemente presente, in ogni istante e in ogni luogo.

Al rapporto col tempo appena illustrato si unisce, nella comprensione del concetto di potenza, una condizione di esistenza che le è propria. La potenza necessita di un'alterità (gli stranieri, i barbari delle diverse epoche storiche) per esistere, essere conosciuta e riconoscersi, un'entità dominata sulla quale riversarsi. È in questo senso che Carl Schmitt, giurista e filosofo politico tedesco, sostiene che l'esercizio legittimo della potenza trova la sua legittimazione attraverso la creazione dell'Altro come avversario o come nemico. Estendendo ulteriormente questa condizione di esistenza, si può affermare che la potenza non è altro che l'espressione di una volontà di vivere tumultuosa e che richiede un'espansione al di fuori dei propri limiti. L'applicazione di un certo grado di potenza, infatti, si ha ogniqualvolta l'uomo diventa padrone della natura per assoggettarla ai propri scopi e ai propri bisogni sempre nuovi, essendo precedentemente diventato padrone della conoscenza di sé e del mondo che lo circonda. Alla luce di quanto appena affermato, diventa chiaro anche il pensiero di Nietzsche a proposito della volontà di potenza (che non è altro che volontà di vivere) come demiurgo delle azioni, degli avvenimenti e delle idee che danno forma alla storia.

La storia, che non è altro che il modo attraverso cui l'uomo conserva e

trasmette di generazione in generazione tutto quanto gli appartiene in termini di identità, può essere intesa anche come una narrazione di potenza, una sfida al silenzio e alla mancanza di senso del nulla attraverso il racconto. D'altra parte, già il mito era un racconto sacro delle origini, degli inizi di ogni cosa (del cosmo, della natura, dei comportamenti individuali, delle istituzioni sociali, ecc.); la storia perciò si trovava già in potenza nel mito. Non per nulla, nella cultura greca l'azione di ricordare, di riattivare nel presente la realtà delle fonti sta alla base della creazione letteraria, metafora della generazione della vita: Mnemosine, divinità greca della Memoria, è la madre delle Muse ispiratrici dei poeti. Ricordare sta alla base della vita anche da un altro punto di vista, quello della conoscenza, attivata in Platone proprio dalla reminiscenza delle entità ideali. Anche nella cultura orientale la memoria ha un ruolo centrale, per esempio nel buddismo e nel taoismo. Patrimonio dunque comune dell'umanità, il controllo mitologico, filosofico e religioso del tempo insito nelle rappresentazioni della storia è di per sé una potenza. È ancora una volta il mito che richiama a questa realtà: il dio Zeus è l'unico figlio del dio Kronos ad avere la meglio sul padre, che divorava i propri figli per paura di essere detronizzato. Il controllo del tempo viene dunque ribadito come condizione essenziale per la costruzione di qualunque potenza.

Potenza e storia appaiono dunque come intrinsecamente legate. D'altra parte, è nel corso della storia che si sono avute diverse rappresentazioni della potenza, corrispondenti ad altrettanti punti di vista su una determinata realtà spazio-temporale. Dalla "potestas" dell'imperatore romano che può tutto, all'"auctoritas" del papa come tramite divino, il solo ad avere facoltà e capacità di decifrarne i disegni, fino alla "potenza" secolarizzata, unita alla sovranità laica dello Stato e delle sue scelte politiche, ricercare il senso della potenza equivale a tracciare l'ambiente storico nel quale e attraverso il quale questa potenza prende forma e si manifesta nella realtà umana.

La maggior parte delle analisi attuali sulla potenza fonda le proprie premesse su autori ritenuti dei pilastri della tradizione moderna occidentale, tant'è che scegliere e approfondire solo alcuni di questi è un atto che può generare polemiche proprio perché si tratta di un'operazione parziale.

È a Machiavelli e Hobbes, esponenti di un pensiero già abbozzato da

studiosi come Marsilio da Padova o Jean Bodin, che bisogna ascrivere il fondamentale principio moderno secondo il quale massimo esponente del concetto di potenza è lo Stato. Al centro della loro riflessione, infatti, entrambi pongono la preoccupazione per la cosa pubblica, per la “civitas”, la sua necessità all’interno della storia dell’uomo, le condizioni della sua comparsa e della sua conservazione. Per quanto siano indiscutibilmente moderni, entrambi traggono ispirazione per le loro formulazioni da importantissimi autori dell’antichità, in particolare Machiavelli da Cicerone e Tito Livio, mentre Hobbes dallo storico greco Tucidide.

Punto fermo per entrambi questi pensatori è poi un dato che tendono a considerare come invariabile e immutabile: la natura dell’uomo in quanto tale, la sua essenza intrinseca al di fuori di epoche storiche o luoghi particolari. È un’immagine realista e pessimista dell’uomo, poiché lo considerano come un essere naturalmente dotato di inclinazioni malvagie che, seppur possano rimanere provvisoriamente nascoste, prima o poi si manifesteranno comunque. Lo stesso Machiavelli osserva nel *Principe* che se tale disposizione “viziosa” rimane nascosta per un certo tempo, bisogna attribuirlo a qualche ragione che non si conosce e al fatto che non abbia ancora avuto occasione di svelarsi. Il tempo, sempre secondo Machiavelli, è tuttavia il padre di tutte le verità e in seguito non mancherà di mettere ben in luce questa disposizione dell’uomo. Hobbes, da parte sua, si ispira alla *Guerra del Peloponneso* di Tucidide nel formulare la propria visione dell’uomo, animato continuamente da paure, interessi personali e ambizioni di gloria. In un uomo abbandonato a se stesso queste inclinazioni, che ognuno ritrova negli altri, prendono il sopravvento e producono un’anarchia i cui effetti autodistruttivi possono essere neutralizzati solo entrando a far parte dello Stato. La storia è dunque tragica nel senso che non potrebbe svolgersi se non a partire dalle costanti umane insuperabili individuate dai due pensatori. Sono costanti che si traducono in limiti, ma non vi è nessuna forza esterna, nessun destino crudele che intralci il corso della storia umana.

I pensieri di Machiavelli e Hobbes in alcuni aspetti differiscono a proposito del discorso della potenza. Nel pensiero di Machiavelli, il concetto di potenza si oppone alla forza delle circostanze attraverso le figure dell’eroe virtuoso e del corpo politico eterno. Questa misteriosa forza delle circostanze da lui invocata non

è altro che la fortuna, paragonata a un fiume impetuoso che si impadronisce della vita degli uomini e la trasporta a suo piacimento, portandola a galla o inabissandola senza che essi possano controllarla e circoscriverla definitivamente. Emblema di uomo dotato di intelligenza politica ma travolto da questa fortuna molto prossima all'idea greca classica di destino inaccessibile è, nel *Principe*, Cesare Borgia.

Per quanto riguarda la figura dell'eroe virtuoso, è proprio il possesso della virtù, cioè di una capacità di controllo degli uomini e delle circostanze, soprattutto degli ostacoli che incontra lungo il cammino di acquisizione, accrescimento e mantenimento del potere, ciò che gli fa possedere anche la potenza. Eccellente in quella che Machiavelli chiama "arte dell'esecuzione", l'eroe virtuoso sarà soprattutto capace di adattare la propria condotta alle svolte imprevedibili della fortuna. La flessibilità, cioè la capacità di rispondere agli eventi in maniera di volta in volta opportuna e adeguata, sarà dunque una delle sue massime qualità. Appare qui evidente che il pragmatismo invocato dal pensatore fiorentino come attributo indispensabile dell'eroe virtuoso sia quanto di più lontano si possa immaginare dall'idealismo cristiano, cioè dal rispetto di principi etici privati anche in campo politico. Quest'ultimo atteggiamento, infatti, è considerato un fattore di debolezza dell'uomo politico, un elemento che lo lascia in balia della fortuna mentre la sua azione dev'essere condotta solo dall'interesse pubblico, non dalla morale privata, ed è proprio in questo che sta la sua grandezza tragica.

Per quanto riguarda invece il corpo politico eterno, la sua potenza viene individuata da Machiavelli nella capacità di preservare il ricordo delle origini, della fondazione stessa del Paese, ma anche di cementare l'unità del popolo e di rafforzarne i legami. Soprattutto il legame con la storia ha il valore quasi di una religione civile, di una sacralizzazione del vissuto di un popolo affidato alle generazioni future che rimanda a Tito Livio, a Cicerone o all'*Eneide* di Virgilio. È proprio l'importanza, quasi un peso fisicamente inteso, del passato, a permettere alla barca degli uomini virtuosi di rimanere a galla nel fiume della fortuna: cioè, fuor di metafora, è l'interazione fra la capacità di esecuzione degli uomini virtuosi e la potenza temporale di un corpo politico orientato verso l'eternità a permettere a uno Stato di poter affrontare le alterne vicende della storia senza disgregarsi. È in

questo elemento che alcuni studiosi intravedono già in Machiavelli l'enunciazione dello Stato nazionale come entità politica fondante della modernità.

Sulla scia degli elementi del pensiero di Machiavelli menzionati, che ne hanno messo in luce le concezioni di potenza, si collocano diversi analisti politici contemporanei, fra cui Kissinger. La sua analisi della "nuova potenza americana" parte innanzitutto da un'approfondita considerazione degli elementi fondanti dell'identità anche politica statunitense, che ne rivelano l'ambivalenza di fondo: da un lato una vocazione universalista alla propagazione dei valori democratici, dall'altro una più pragmatica di difesa dei propri interessi e dell'integrità stessa della nazione. Entrambe queste tendenze, proprio perché intrinseche all'identità statunitense, devono essere tenute in considerazione nel momento del dispiegamento della politica di potenza, adattandola di volta in volta al mutevole contesto internazionale su cui si troverà ad attuare. A questo proposito, gli Stati Uniti in particolare devono adattare le proprie risposte a un'Europa occidentale pregna di idealismo, a un Vicino Oriente paragonabile all'Europa del XVII secolo lacerata da conflitti ideologici e religiosi, alle potenze asiatiche India, Cina, Giappone e Russia la cui coabitazione frontaliera fa pensare all'"equilibrio delle forze" dell'Europa del XIX secolo, e infine a un'Africa con la quale la natura del dialogo è tutta da inventare a causa dell'assenza di un precedente storico che suggerisca l'opportunità di seguire una determinata linea d'azione. Secondo Kissinger, nessun responsabile della politica estera degno di questo nome dovrebbe ignorare le tradizioni di singolarità (contemporaneamente idealismo e realismo) che hanno permesso alla democrazia americana di affermarsi; ma non dovrebbe neppure chiudere gli occhi sulle circostanze in cui bisogna applicarle. A un'attenta considerazione delle origini dell'attore e delle congiunture dell'azione, Kissinger aggiunge, inoltre, quella della storia come dato e strumento che permette un maggior discernimento del contesto internazionale.

La giusta e costante valutazione delle circostanze su cui la potenza si trova ad agire è un elemento centrale anche nell'approccio a questo tema da parte di Joseph Nye nell'articolo intitolato "La puissance américaine et la lutte contre le terrorisme" (La potenza americana e la lotta contro il terrorismo). Nye approfondisce il contesto nel quale si trovano ad agire gli Stati Uniti all'inizio del

XXI secolo: innanzitutto, l'importanza centrale assunta dall'informazione, arma di politica estera altrettanto e forse più determinante dell'apparato militare; il sostanziale equilibrio di forze in campo economico, dove la potenza americana non la fa più da padrone incontrastato e solitario; lo scacchiere internazionale dove i vari traffici illegali, i trasferimenti di fondi o addirittura le malattie infettive abbattano qualsiasi frontiera. Sulla base di queste circostanze Nye può affermare che la vera leva di potenza nel mondo contemporaneo è il "soft power", cioè una capacità di attrazione che induce e conduce più che forzare gli altri Stati nella direzione desiderata.

Un altro approccio recente al concetto di potenza debitore del pensiero machiavellico è l'opera *Potenza e debolezza* di Robert Kagan, un'analisi dei rapporti fra le potenze statunitense ed europea considerati come relazione tra forte e debole. L'attualità della forza americana e della debolezza europea affonderebbe le proprie radici nei destini separati ma intrecciati delle due potenze a partire dal 1945, quando agli Stati Uniti vittoriosi e conquistatori, con la loro economia e cultura, si contrappose un'Europa ferita la cui unica possibilità di riscatto indipendente è stata vista nell'ideale comunitario. Quest'applicazione di uno psicologismo del forte e del debole percepito come un fatto della storia si rifà indubbiamente a Machiavelli.

Nel pensiero di Hobbes, invece, la potenza civile, statale, è generata dall'interno dell'uomo per necessità razionale. Si tratta nuovamente, come in Machiavelli, di una considerazione pessimistica della storia partendo dall'uomo, analizzato innanzitutto in un ambiente privo di qualsiasi caratteristica sociale e nei suoi tratti atemporali, immanenti. L'uomo hobbesiano è un meccanismo creato da una sorta di artigiano razionale e onnipotente, chiamato comunemente Dio; meccanismo che funziona grazie al carburante delle passioni e che quindi dà vita a uno stato di natura anarchico, regno dell'instabilità dove vige la legge del taglione e si perseguono solo gli interessi individuali. Ma, fra le varie passioni, la più impetuosa e la più costantemente all'opera nella storia è la paura della morte che arriva, paradossalmente, a far prevalere la ragione, portando l'uomo a scegliere di entrare in società e di subirne le leggi. Come rileva Léo Strauss, fine lettore di Hobbes, la morte prende il posto del *télos* o, più precisamente, la paura della morte

violenta esprime la più potente e fondamentale di tutte le aspirazioni naturali: l'istinto della propria conservazione. Il rapporto dell'uomo con la morte è dunque il fatto della storia attraverso il quale è stata resa possibile l'irruzione della ragione, la sua crescita e il suo dominio in quanto istanza di regolamento e controllo delle passioni. La potenza hobbesiana è dunque innanzitutto nell'uomo: essa è *télos*, proiezione verso l'orizzonte degli atti la cui sostanza sarebbe costituita dalle passioni, al tempo stesso limite di se stesse e di questo istinto di vita che lascia la ragione manifestarsi e valutare dove sono e quali sono i veri interessi umani.

È una potenza che riconosce anche la necessità del proprio inquadramento e che dà quindi origine a una creazione a immagine dell'uomo, segno tangibile della sua potenza, che altro non è se non lo Stato hobbesianamente inteso. Concepito per la difesa e la protezione degli uomini che ne sono la sostanza, lo Stato hobbesiano ha la propria ragione di esistenza nel perseguimento del bene comune a scapito delle passioni individuali ed è guidato da essa anche nei propri rapporti con l'esterno, cioè con gli altri Stati. Anche nella società formata da questi ultimi, come in quella formata dagli uomini, tende a prevalere la ragione, che ne modera i rapporti e mira alla loro conservazione, piuttosto che alla loro distruzione.

Lo Stato hobbesiano è dunque figlio della storia, necessario nel suo ruolo di soffocatore delle passioni e di controllore delle relazioni umane, condizione indispensabile della sopravvivenza, del mantenimento e della conservazione nel tempo delle società e dei loro membri. Tutti i pensatori debitori di Hobbes hanno mantenuto come elemento centrale delle loro riflessioni quest'unione insuperabile di potenza e Stato, contrastando fortemente le teorie che sottolineano la preminenza nel contesto internazionale di nuovi attori non statali, il passaggio dallo Stato paternalista allo Stato neoliberale o la dittatura dei mercati nelle relazioni internazionali. Lo stesso multilateralismo, che apparentemente andrebbe nella direzione di negare l'essenza dello Stato come unico detentore della potenza, è invece uno strumento che rafforza e consolida la società interstatale, come afferma Moreau Defarges, in quanto l'applicazione dei principi democratici ai rapporti interstatali non fa che rafforzare un futuro di società degli Stati. Resta

però vero che la realtà attuale delle relazioni internazionali è fondamentalmente instabile e anarchica, corrispondente cioè allo stato di natura presociale, perché fatalmente allineato sui cambiamenti permanenti dei calcoli di interessi condotti dalle singole potenze civili, mantenendo perciò un carattere di tragicità sottolineato da studiosi come Robert Gilpin e Kenneth Waltz. Il primo precisa che gli sviluppi ininterrotti dei fattori di potenza producono costanti e rinnovabili rivalità, mentre il secondo ritiene che l'ineluttabilità della redistribuzione dei rapporti fra potenze statali sia una verità che i fenomeni di diffusione della democrazia, di interdipendenza globalizzata degli interessi economici e di comparsa di istituzioni internazionali non riescono a contrastare.

Per controbilanciare questa tragicità dei rapporti internazionali, gli studiosi moderni debitori di Hobbes hanno individuato la necessità di un qualche timone che indirizzi lo Stato in questa situazione generale di anarchia. Si tratta della nozione di "balance of power" concepito come un principio razionale difensivo che permette il calcolo degli interessi particolari, formalizzato da Morgenthau nel suo *Politics among Nations*. Il principio sarebbe quello di associare continuamente, in forme sempre adattate al contesto in cui si opera, interessi diversi ma accomunati da uno stesso obiettivo di prevenzione nei confronti di qualsiasi prevalere di posizioni dominanti, giungendo così a un equilibrio pacifico. Benché, in questo senso, la congiuntura attuale sia considerata disequilibrata per il peso della potenza americana, quest'approccio di spirito hobbesiano ha ancora voce in capitolo, per esempio nell'opera di Brzezinski del 1997 *Il grande scacchiere*, in cui si descrive il futuro cammino della potenza americana come condizionato dalla sua capacità di arbitrare e contenere la corsa verso le egemonie regionali all'interno dello scacchiere eurasiatico. L'autore arriva addirittura ad anticipare l'ineluttabile declino americano: con l'auspicio che gli Stati Uniti possano essere la prima "potenza globale impotente", essi dovrebbero comprendere come il superiore interesse internazionale veda nella strada di una cooperazione globale sempre più profonda, di un equilibrio di alleanze e coalizioni l'unica via di autoregolazione della politica internazionale.

In Machiavelli e Hobbes, dunque, il punto di vista sul concetto di potenza è prettamente umano, non storico: non c'è un fine verso cui la storia tenda mentre



viene percorsa e vissuta dagli uomini e dalle loro vicende. Si evidenzia così una morale della necessità all'interno della vita politica.

Le filosofie della storia di Kant, Hegel e Marx adottano un approccio diametralmente opposto al particolarismo machiavelliano e hobbesiano, adottando un punto di vista universale. Anche il legame fra lo Stato e la potenza è inquadrato in maniera diversa da questi tre autori, dipendendo di volta in volta da un approccio cosmopolita (Kant), idealista (Hegel) o materialista (Marx).

Il fatto di far entrare la rappresentazione della storia nella filosofia è di per sé una rivoluzione di prospettiva, che passa da una mera constatazione del punto in cui l'umanità si trova all'identificazione da parte del filosofo di un progetto, di una direzione e un punto finale verso cui tendere. La storia kantiana, hegeliana o marxista è un discorso sulla potenza della storia, concetto filosofico che si autorealizza. La prima potenza che troviamo in Kant, Hegel, Marx è la storia stessa e ciò acquista appieno il proprio significato nell'identificazione di un fine ultimo, di una "fine della storia". Che quest'ultima sia la pace perpetua di Kant, il trionfo dello Spirito hegeliano o la società senza classi e senza Stato di Marx, il suo significato più profondo è che il futuro dell'umanità ne illumina il percorso passato e il cammino presente, senza che le incongruenze dei singoli elementi turbino l'armonia globale di questo viaggio. Ciò non toglie che vi siano elementi di tragicità anche in queste letture apparentemente messianiche della storia: l'uomo, infatti, giunge alla propria destinazione storica attraverso la violenza e la sofferenza.

La filosofia della storia di Kant parte da un'ipotesi di fondo: la natura è un tutto ordinato (*cosmos*) che ha un progetto e un fine per l'uomo e per la sua vita collettiva (*polis*). La natura, perciò, è il vero e proprio elemento di potenza nella concezione kantiana della storia: pur essendo indipendente dalla volontà e dalla ragione dell'uomo, la natura è anche una volontà di potenza che ne indirizza le azioni secondo delle leggi universali. Questo progetto della natura sulle società umane non è altro che quello della pace perpetua, una condizione che gli Stati raggiungeranno nel momento in cui stabiliranno, come legge universale che ne regoli i reciproci rapporti, un diritto cosmopolitico, cioè un "codice che, abbracciando il diritto civile e il diritto delle genti, deve elevarsi fino al diritto pubblico degli uomini in generale", come afferma Kant nel suo *Per la pace perpetua*.

Nel primo articolo definitivo per la pace perpetua il filosofo afferma poi che, affinché si possa raggiungere questa condizione, tutti gli Stati dovranno essere fondati su una costituzione civile repubblicana, in cui vi sia la separazione dei poteri e che si fondi sui principi della libertà, dell'uguaglianza e del rispetto comune della legge. La ragione per cui è proprio questo tipo di costituzione civile, e non altre come la monarchia, per esempio, a garantire il futuro raggiungimento della pace perpetua sta nel fatto che in essa è il popolo a decidere un'eventuale guerra, quindi sarà portato a fare la scelta contraria per evitare che tutte le conseguenze negative di un conflitto ricadano su di sé.

Kant concepisce dunque una pacificazione perpetua dei rapporti umani e interstatali grazie al trionfo del diritto, dell'autorità della legge, della morale. La "dea Morale" è dunque l'unica altra vera potenza oltre alla "dea Natura" e a essa deve conformarsi anche l'agire dell'uomo politico, antitesi esatta del "moralista politico" machiavelliano che "subordina i principi al fine". Altro elemento che va in direzione della pace perpetua è quello che Kant chiama "spirito commerciale", la forza del denaro che, in nome del tornaconto individuale, favorisce le alleanze fra potenze con interessi economici comuni e fa trionfare negoziazioni e mediazioni.

Le attualizzazioni della filosofia della storia di Kant si ritrovano soprattutto dopo la caduta del muro di Berlino e la fine del mondo diviso in due blocchi ideologici contrapposti. Nel 1996 Maurice Bertrand sottolineava come il nuovo corso delle relazioni internazionali dovesse tendere verso la demilitarizzazione, la diffusione globale della democrazia, il rifiuto dello Stato nazionale come unico modello possibile di organizzazione statale. Michael Doyle sostiene invece la tesi della pace democratica, ovvero dell'intimo legame che esisterebbe tra la diffusione della democrazia e il mantenimento della pace fra le diverse potenze mondiali, che è un concetto direttamente discendente dal primo articolo definitivo per la pace perpetua del filosofo. Robert Keohane e Richard Rosecrance, dal canto loro, pongono l'accento sugli effetti pacificatori dello "spirito commerciale". Il primo sottolinea come le sfide di potenza si spostino dal campo militare a quello economico, mentre il secondo evidenzia come i forti legami creati dalla rete economica globale tendano a equilibrare i rapporti fra le potenze. Henri Bourguinat propone poi un approccio originale allo storicismo kantiano arrivando

a identificare nel movimento no-global, nella sua richiesta di un superiore “governo” mondiale che controlli le grandi istituzioni internazionali figlie dell’Occidente e protegga gli interessi delle minoranze e dei beni collettivi, l’ultimo discendente del suo cosmopolitismo.

Kagan identifica nell’Europa unita un vero e proprio “mondo di Kant”, in cui la violenza preesistente fra le diverse potenze continentali è stata assoggettata a un orizzonte comune di pace, garantito da uno stato di diritto comunitario. Infine, Philippe Ratte parla del successo della nozione di governance, che sarebbe direttamente legata ai concetti espressi dal filosofo, nella sua tensione verso un miglioramento del funzionamento generale delle diverse istituzioni internazionali. La governance non è altro che un timone che mette al servizio del progresso parallelo degli individui e della società universale, sempre più organicamente collegati gli uni all’altra, le strutture ereditate dalla Storia (Stati, partiti, famiglie, chiese, ecc.).

La filosofia della storia di Hegel è intrinsecamente filosofica e in essa le ricadute politiche non rappresentano un nucleo, quanto piuttosto una conseguenza della sua lettura sistemica della successione degli eventi dell’umanità. Principio immanente alle cose, elemento che riflette sullo Spirito (che non è altro che Anima e motore del mondo), potenza e materia che governa il mondo è la Ragione, elevata quasi al rango di divinità, onnipotenza demiurgica della Realtà. La storia hegeliana non è altro che la manifestazione della Ragione, elemento che ne rende percepibile il corso al di là del turbine dei singoli avvenimenti, delle idee diverse, degli atti degli uomini. L’elemento trascendente della Ragione ha dunque preso corpo nella temporalità per imprimere alla Realtà una direzione e un fine. Hegel afferma esplicitamente che la sua storia è una “teodicea, la giustificazione di Dio”, attraverso una filosofia che discerne “la presenza del male di fronte alla potenza assoluta della Ragione”.

Incarnata nella Realtà, è attraverso lo Spirito che la Ragione indirizza la storia verso il suo fine ultimo. Lo Spirito, dal canto suo, si muove nella storia secondo la legge della dialettica, modalità di procedere che testimonia una percezione della storia contemporaneamente tragica e provvidenziale. L’elemento di tragicità sta nel fatto che tutte le figure assunte dallo Spirito nel corso dei secoli

e dei millenni (per esempio la coscienza infelice che ha come riferimento storico le religioni ebraica e cristiana) sono il risultato della negazione della figura precedente (rimanendo nell'esempio, l'indipendenza dalla realtà di stoicismo e scetticismo) e verranno a loro volta negate dalla figura successiva (la ragione osservativa del Rinascimento). L'elemento di provvidenzialità sta invece nel fatto che questa dialettica è testimonianza del progresso incessante, di un divenire che tende verso l'obiettivo della salvezza razionale dell'insieme. Simile alla vita di un essere umano, la storia hegeliana attraversa una successione di tappe della coscienza, che va dall'infanzia allo stato adulto, alla maturità e alla vecchiaia. La sua fine, per come la prevede il filosofo, è una vecchiaia dello Spirito carica di tutte le tappe precedenti: la Ragione è il termine ultimo della storia, essendone stata anche il principio primo. Realizzazione dello Spirito, lo Stato quale è concepito da Hegel ne segue perciò la stessa Odissea, con la sua tensione a garantire la pace attraverso il diritto ma dovendo entrare in conflitto con altri Stati per la sua stessa sopravvivenza.

Per quanto riguarda le letture contemporanee della posizione hegeliana sulla storia, senza dubbio Fukuyama ne è un esponente di prim'ordine. Nel suo *La fine della storia e l'ultimo uomo*, il cui titolo è evidentemente tributario del filosofo idealista, l'autore individua nello Stato democratico liberale l'ultima figura dello Spirito, orizzonte insuperabile oltre il quale nulla di inedito e fondamentale nuovo sarà prodotto dalla ragione. Infatti, la democrazia liberale è la combinazione meglio riuscita lungo la storia dell'uomo fra libertà individuale da una parte e sovranità popolare dall'altra. Dal punto di vista politico, la democrazia accorda al popolo il diritto di scegliere il proprio governo, pone le condizioni del multipartitismo ed edifica la struttura dello Stato a partire da un suffragio universale e ugualitario. Dal punto di vista economico riconosce il diritto alla libertà delle attività e degli scambi che si fonda sulla proprietà privata e sulle leggi del mercato. È infine la rete di riconoscimenti reciproci fra cittadini ma anche fra cittadini e Stato, fra Stato e Stato, fra cittadini appartenenti a diversi Stati, garantita dalla democrazia, a rendere evidente il trionfo della Ragione in questa particolare forma politica (o figura dello Spirito che dir si voglia). Di fatto, lo Stato democratico liberale di Fukuyama non è una potenza in sé, ma un semplice segno della potenza

della Ragione che trova il proprio sbocco nella storia. L'autore, infatti, rifiuta gli approcci realisti di matrice hobbesiana e machiavelliana perché, nella loro inattualità, non rendono conto adeguatamente di un'epoca post-storica in cui è il riconoscimento degli Stati fra loro e degli uomini in quanto uomini a trionfare sulla potenza: nelle stesse parole di Fukuyama, il mondo post-storico è un "mondo nel quale il riconoscimento universale e razionale ha sostituito la lotta per la dominazione". Certo, anche all'interno delle democrazie liberali possono essere rilevate delle contraddizioni e incongruenze che rimettono in moto il procedimento dialettico, ma l'orizzonte finale non è più quello di una dominazione a ogni costo, ma del trionfo di una Ragione che rende gli uomini liberi.

Discendente diretto del procedere dialettico della storia verso un orizzonte finale identificabile, individuato come sistema da Hegel, è il marxismo così come formulato nel *Manifesto del partito comunista* del 1848. Ma la Ragione hegeliana, figura della potenza che interviene nella storia, è sostituita in Marx dalla Materia, trasformando così l'idealismo storicista in materialismo dialettico. La Materia è dunque il principio primo che spiega tutta la realtà, anzi il mondo materiale è la sola realtà a partire dalla quale si sono prodotte la coscienza degli uomini, le società e i loro costumi e abitudini, le religioni, l'arte, la scienza e la tecnica. La produzione della realtà nei suoi diversi ambiti (sociale, economico, politico, ecc.) a partire dalla materia è resa possibile dal lavoro umano e non è altro che la risposta umana alla vita, la quale determina necessariamente la natura della struttura sociale, delle organizzazioni politiche e giuridiche, delle norme dominanti modellatrici delle mentalità. Tutto ciò avviene secondo un processo dialettico che contrappone quegli uomini che possiedono le ricchezze e dunque i mezzi per attuare un cambiamento all'interno della società a quelli che ne sono sprovvisti; i primi sono identificati come oppressori e i secondi come oppressi: la lotta delle classi insanguina la storia partendo dal dualismo uomo libero/schiavo fino al dualismo borghese/proletario.

Il corso della storia è quindi determinato dalla necessità storica del superamento di quest'ultimo dualismo, con il proletariato che finirà per rovesciare la borghesia, dapprima su un piano locale poi raggiungendo via via livelli di unione sempre maggiori, fino ad assumere una coscienza di classe mondiale. Le

rivendicazioni del proletariato saranno la necessaria conseguenza delle crisi sempre più destabilizzanti del capitalismo, assestamenti necessari dei disequilibri causati dall'estensione ininterrotta degli scambi, dei bisogni e dei mercati. Alla fine di questo processo storico si giungerà alla cosiddetta "dittatura del proletariato", a un governo delle masse che vigerà una volta eliminate tutte le differenziazioni sociali e le lotte di classe: di fatto, una società organizzata senza Stato. Quest'ultimo, infatti, prodotto della dominazione di una classe su un'altra, avrà perso la propria ragion d'essere.

Per quanto riguarda l'eredità del marxismo nelle analisi storiche più recenti, possiamo citare innanzitutto l'opera *Impero* di Michael Hardt e Toni Negri in cui l'ordine mondiale stesso coincide con la materia, cioè con il capitale, sottolineando la tendenza di quest'ultimo a una continua estensione, accumulazione e produzione sempre nuova di bisogni da soddisfare. Il mondo intero coincide perciò con un grande mercato globalizzato al di fuori del quale nulla ha senso di esistere; la globalizzazione sarebbe, infatti, il punto di arrivo ultimo della traiettoria del capitale. L'esistenza di questo mercato globalizzato, o imperialismo commerciale, è resa possibile da una serie di nuove produzioni sociali, ideologiche e politiche come la già citata governance mondiale e l'imposizione di diritti umani stabiliti da un punto di vista occidentale quali garanti di una convivenza accettabile all'interno della società internazionale, in realtà con funzione di "maschera normativa" per l'espansione di un cosmopolitismo più commerciale che liberale. ONG, FMI, Banca mondiale, Consiglio d'Europa, riunioni del G8 o forum di Davos sono altrettanti strumenti politici, dispositivi istituzionali destinati a preservare e accrescere l'ordine del capitale, corrispondente borghese della Materia di Marx.

A questa globalizzazione del capitale, mantenendo l'impostazione dialettica marxista, corrisponderebbe una sorta di proletariato transnazionale, forza di opposizione globale motivata e scaturita dalle contraddizioni insite nel capitalismo stesso. Serge Champeau ha analizzato quella che si potrebbe definire come "ideologia no-global" e, oltre a identificarne i chiari tratti di discendenza concettuale dal marxismo (anche se vi è una rivendicazione esplicita della mancanza di qualsiasi legame con il pensiero economico, politico e filosofico precedente), ne ha rilevato due caratteristiche costanti ed essenziali: dimensione

internazionale e carattere rivoluzionario. Daniel Bensaïd parla perciò di “nuovo internazionalismo” per questo movimento di lotta contro la commercializzazione del mondo e il consumismo fagocitatore del capitalismo che assume come campo di battaglia il mondo intero, anche se il livello degli interventi è sempre necessariamente di natura locale. L’inizio della storia, recentissima, di questo movimento coincide con l’insurrezione zapatista del Chiapas, iniziata simbolicamente con l’entrata in vigore del NAFTA nel gennaio 1994, e continua con i successivi raggruppamenti in occasione del summit dell’Organizzazione Mondiale del Commercio a Seattle nel 1999, del G8 a Genova nel 2001 e con la creazione del Forum Sociale Mondiale, la cui prima riunione è avvenuta a Porto Alegre nel 2001. Lo spirito di quest’ultimo può essere ben riassunto dalle parole di Bensaïd: “L’umanità [...] resta da costruire, attraverso le mediazioni che conducono dalla pluralità dei popoli all’universalità umana, dai diritti particolari all’edificazione di un diritto comune. In politica, questa via in salita è più che mai quella dell’internazionalismo rivoluzionario”.

Uno dei tratti principali della modernità è certamente stato il passaggio da raffigurazioni della potenza religiosamente determinate a immagini di quest’ultima radicate nella storia: lo Stato di Machiavelli, il Leviatano di Hobbes, la legge morale incarnatasi nello Stato di Kant, la Ragione di Hegel e la Materia di Marx, in quanto motori della storia, ne sono l’esempio emblematico. A questo proposito, Bernard Nadoulek constata che, ponendosi il problema della storia, la filosofia occidentale praticamente ha sempre cercato di costruire una concezione universale del tempo, costruendo implicitamente un discorso sul proprio rapporto con le altre civiltà. Resta aperta la questione se questo discorso sulla potenza, in un’epoca postmoderna che sembra aver decretato definitivamente la “fine della storia” (ma non in senso hegeliano o marxista), sia ancora possibile come elemento caratterizzante dell’approccio occidentale al resto del mondo.